

**PRZESIEDLENIA  
A PAMIĘĆ**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Tomasz Kizwalter, Janusz Sławiński,  
Szymon Wróbel, Antoni Ziemia,  
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

**Anna Wylegała**

**PRZESIEDLENIA  
A PAMIĘĆ**

**STUDIUM (NIE)PAMIĘCI SPOŁECZNEJ  
NA PRZYKŁADZIE UKRAIŃSKIEJ GALICJI  
I POLSKICH „ZIEM ODZYSKANYCH”**

TORUŃ 2014

Wydanie książki subwencionowane przez  
Fundację na rzecz Nauki Polskiej  
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu  
*Kamil Dźwiniel*

Korekty  
*Justyna Filipczyk*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Anna Wylegała  
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2014

ISBN 978-83-231-3180-9

**WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie pierwsze  
Druk i oprawa: Białostockie Zakłady Graficzne S.A.  
Al. Tysiąclecia Państwa Polskiego 2, 15-111 Białystok

# Spis treści

WSTĘP .....	9
-------------	---

## CZĘŚĆ I. KONTEKSTY

ROZDZIAŁ 1. HISTORIA I DISKURS PAMIĘCI .....	19
Korzenie (do 1939 roku) .....	19
Wojna i inne nieszczęścia (1938–1945) .....	26
Nowy wspaniały świat (1945–1953) .....	31
Powojenna kultura (nie)pamięci (1953–1989/1991) .....	40
Po upadku komunizmu: nowe otwarcie? (od 1989/1991 roku) ...	50
ROZDZIAŁ 2. PERSPEKTYWA TEORETYCZNA .....	65
Pamięć a historia .....	66
Indywidualny i zbiorowy wymiar pamięci .....	68
Drugie oblicze pamięci: niepamięć i zapomnianie .....	76
Terminy zastosowane w książce .....	80
ROZDZIAŁ 3. METODOLOGIA I METODY BADAŃ .....	85
Inspiracje metodologiczne .....	85
Koncepcja badań pamięci historycznej w społeczności lokalnej. Podejście biograficzne i ujęcie pokoleniowe .....	90
Narzędzia badawcze .....	94
Realizacja badań .....	97
W jaki sposób korzystano z materiału empirycznego .....	104

## CZĘŚĆ II. BADANIA. ŚWIATY PRZEŻYWANE

ROZDZIAŁ 4. PRZESIEDLENIE I PIERWSZY OKRES ADAPTACJI .....	111
Podróż: pamięć biograficzna i przekaz .....	111
Strach, przemoc, bieda: po przyjeździe .....	125
Tęsknota, tymczasowość, wyobcowanie .....	138
ROZDZIAŁ 5. TWORZENIE SIĘ NOWEJ SPOŁECZNOŚCI	
I INTEGRACJA SPOŁECZNA .....	155
Relacje z władzą i nowy ustrój polityczny .....	155

Zbudować wszystko od nowa, czyli społeczny Dzikie Zachód ....	169
Długofalowe skutki powojennych podziałów: procesy integracji w młodszych pokoleniach .....	180
<b>ROZDZIAŁ 6. PRZESIEDLENIE A TOŻSAMOŚĆ .....</b>	<b>197</b>
Powroty do domu jako ostatni etap procesu integracji psychologicznej .....	197
Ojczyzna to ludzie: „Nie mam już do kogo wracać” .....	198
Stara ojczyzna elementem tożsamości: „Popatrzeć na ten nasz dom” .....	199
Utracona ojczyzna – okaleczona tożsamość: „Jednak ciągnie człowieka w swoje strony” .....	202
Nikła potrzeba ojczyzny: „Po co mieliby jechać?” .....	205
Stara ojczyzna w świadomości młodszych pokoleń .....	206
Bilanse zysków i strat, czyli o tym, dla kogo migracja zakończyła się sukcesem .....	210
<b>ROZDZIAŁ 7. PAMIĘĆ O NIEOBECNYCH: NIEMCY I DZIEDZICTWO</b>	
NIEMIECKIE W KRZYŻU .....	217
Osadnicy <i>versus</i> Niemcy: pamięć najstarszego pokolenia .....	217
Przed naszymi dziadkami: pamięć młodszych pokoleń .....	229
Niemcy dziś: niedobitki, wizyty, odszkodowania .....	235
Wokół dziedzictwa materialnego .....	251
Niemieckość a tożsamość .....	261
<b>ROZDZIAŁ 8. PAMIĘĆ O NIEOBECNYCH: ŻYDZI I DZIEDZICTWO</b>	
ŻYDOWSKIE W ŻÓŁKWI .....	269
Życie i śmierć w sąsiedztwie .....	269
Zasłyszane: co wiedzą przesiedleńcy? .....	280
(Nie)pamięć rodzinna: następne pokolenia .....	287
Cudze dziedzictwo .....	297
Ocaleni, duchy, goście .....	307
<b>ROZDZIAŁ 9. PAMIĘĆ O NIEOBECNYCH: POLACY I DZIEDZICTWO</b>	
POLSKIE W ŻÓŁKWI .....	315
„Dawno temu, za Polski” .....	315
W czasach grozy .....	325
Wyjazd, wysiedlenie, marginalizacja .....	335
„Myśmy wszystko zapomnieli...” .....	343
Dziedzictwo materialne i symboliczne .....	351
<b>ROZDZIAŁ 10. BOHATEROWIE I ANTYBOHATEROWIE .....</b>	<b>363</b>
UPA: bojownicy o niepodległość czy bandyci? .....	363
Sowieci i władza radziecka w Żółkwi .....	381
Krzyż: miasto bez bohaterów .....	402

POSTSCRIPTUM. PRZESTRZEŃ SYMBOLICZNA .....	421
PODSUMOWANIE .....	433
Pamięć przesiedlenia .....	434
Pamięć o Obcych .....	435
Pamięć o bohaterach .....	437
Między pamięcią a niepamięcią .....	439
Pamięć przeszłości a tożsamość zbiorowa .....	441
BIBLIOGRAFIA .....	447
ANEKS 1. INDEKS I BIOGRAMY RESPONDENTÓW .....	463
ANEKS 2. FOTOGRAFIE .....	483
SUMMARY .....	499
INDEKS OSOBOWY .....	505





## Wstęp

Powojenne oblicze części Europy nazywanej najczęściej Europą Centralną lub Środkowo-Wschodnią ukształtowały dwa wielkie doświadczenia historyczne: druga wojna światowa jako wojna totalna oraz czystki etniczne i ludobójstwa, które zaczęły się na tym terenie od represji stalinowskich w latach 30., były zaś kontynuowane długo po zakończeniu wojny. Specyfikę tego terenu świetnie oddaje tytuł książki Timothy'ego Snydera: *Skrwawione ziemi. Europa między Hitlerem a Stalinem*<sup>1</sup>. Morze krwi i dwa totalitaryzmy – oto przyczyny takiej, a nie innej sytuacji demograficznej, politycznej i gospodarczej w pokrzywdzonej przez historię Mitteleuropie drugiej połowy XX wieku. Jeśli spojrzeć na płaszczyznę tożsamości i pamięci zbiorowej, do tych dwóch czynników należy dodać bez wątpienia trzeci, będący ich bezpośrednią konsekwencją: masowe przesiedlenia na niespotykaną nigdy wcześniej skalę. I tutaj będzie użyteczny jako metafora tytuł książki, tym razem bardziej publicystycznej: na fali polsko-niemieckich dyskusji na temat Centrum przeciwko Wypędzeniom znany niemiecki dziennikarz, Thomas Urban, wydał w 2007 roku książkę *Utracone ojczyzny*<sup>2</sup>. Dokonane przez niego we wstępie zestawienie grup Europejczyków, którzy w latach 1939–1956 stali się ofiarami deportacji, ucieczki lub innej formy przymusowej migracji, zajmuje półtorej strony; wśród wymienionych znaleźli się przedstawiciele wszystkich narodowości zamieszkujących przed wojną obszar II Rzeczypospolitej. Europa Środkowa drugiej połowy XX wieku to zatem nie tylko Europa zamordowanych, ale również przesiedlonych; Europa utraconych bliskich i współobywateli, ale również utraconych domów i ojczyzn.

---

<sup>1</sup> Zob. T. Snyder, *Skrwawione ziemi. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. B. Pietrzyk, Warszawa 2011.

<sup>2</sup> Zob. T. Urban, *Utracone ojczyzny. Wypędzenia Niemców i Polaków w XX w.*, tłum. A. Kowaluk, Warszawa 2007.

Wybór tematu pracy doktorskiej, która stała się podstawą tej książki, był dla mnie rezultatem przekonania, że mimo upływu czasu konsekwencje tych masowych przesiedleń są odczuwane w Polsce i Europie do dziś. Ludzie przesiedleni tracą nie tylko fizyczne podstawy egzystencji, zagraża im także utrata tożsamości, zmienia się ich sposób funkcjonowania w społeczeństwie, wreszcie – zmienia się również samo społeczeństwo odcięte od swoich korzeni. Zarówno powojenna Polska, jak i Ukraina są takimi właśnie szczególnymi krajami, w których znaczna część ludności stanęła po wojnie wobec konieczności budowania swojego życia od nowa, w nowym miejscu, w nowej rzeczywistości politycznej, kulturowej i materialnej. Ich sytuacji nie ułatwiały niezaleczone wojenne traumy i opresyjny system polityczny, który skupiał się na budowaniu „nowego wspaniałego świata”, nie zaś na opłakiwaniu starego, utraconego. Doświadczenie przesiedlonych wydaje się konstytutywne dla zrozumienia tego, w jaki sposób w obu krajach rozmawia się dziś o historii, jaką tożsamość narodową się w nich buduje, jaki jest stosunek mieszkańców Polski i Ukrainy do przeszłości, a także – jakie są ich relacje z sąsiadami. Wpływa ono również na strukturę i siłę więzi społecznych na różnym poziomie – począwszy od spójności społeczności lokalnych, aż do budowania odpowiedzialnych postaw w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim. Wpływ ten nie ogranicza się do tych ludzi, którzy doświadczyli przesiedlenia osobiście – w sposób zapośredniczony dotyka również następujących pokoleń.

Chcąc badać pamięć i tożsamość zbiorową w miejscach masowych przesiedleń, musiałam zdecydować się na konkretny przedmiot badań. Od dawna naukowo interesuję się Ukrainą. Mój pierwszy projekt badawczy przedstawiony w Szkole Nauk Społecznych zakładał przeprowadzenie badań wśród powojennych migrantów i ich rodzin we Lwowie oraz – porównawczo – w innym, mniejszym zachodnioukraińskim mieście. Choć widziałam konieczność ujęcia porównawczego, trudno mi było jeszcze wówczas je sprobować. Mój wybór padł na Żółkiew, małe miasteczko na trasie prowadzącej ze Lwowa do granicy z Polską. Po raz pierwszy byłam tam w 2000 roku. Z kolejnej wizyty – na studyjnej wycieczce z grupą studentów Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Hu-

manistycznych podczas mojego pobytu na stypendium we Lwowie w 2003 roku – zapamiętałam poczucie, że w mieście o tak złożonej historii można by przeprowadzić interesujące badania na temat stosunku „zwykłych ludzi” do przeszłości. Gdy po rozpoczęciu studiów doktoranckich zaczęłam zastanawiać się nad wyborem miejsca badań, Żółkiew stała się pierwszym i naturalnym kandydatem. Przed wojną wielonarodowa i wieloreligijna, po 1945 roku stała się miastem ludzi wydziedziczonych; równocześnie ze względu na stopień zachowania zabytkowej tkanki miejskiej historia była tam tak niezwykle odczuwalna, że wprost prowokowało to do pytania o lokalne postawy wobec przeszłości. Pierwsze pilotażowe wywiady, jeszcze bez spójnej koncepcji badań, nagrałam w Żółkwi latem 2008 roku.

W tym samym czasie rozpoczęłam pracę w programie „Historia Mówiona” w Ośrodku KARTA. Pierwszym realizowanym przeze mnie samodzielnie projektem była dokumentacja lokalnej historii mojego miasta rodzinnego – Krzyża, przed 1945 rokiem niemieckiego Kreuz (Ostbahn), po wojnie włączonego w granice Polski i zasiedlonego przez różne grupy nowych mieszkańców. W trakcie trwającego blisko trzy lata projektu, którego trzon stanowiło nagrywanie relacji biograficznych najstarszych mieszkańców miasta, zaczęłam zauważać, że coraz częściej dokonuję w myśli odruchowych porównań między Krzyżem i Żółkwią; że rozmówcy mówią mi o bardzo podobnych doświadczeniach, ja zaś pytam o bardzo podobne rzeczy. W którymś momencie stało się dla mnie jasne, iż początkowa koncepcja badań do pracy doktorskiej prowadzonych wyłącznie na Ukrainie wymaga modyfikacji, ponieważ nieopatrzenie galicyjski Lwów został zastąpiony przez wielkopolski Krzyż. Choć przedwojenna historia i punkt wyjścia do powojennych przemian były w tych dwóch miastach różne, istnienie *tertium comparationis* okazało się bezsprzeczne: o dzisiejszym obliczu obu miast zadecydowały wojenne i powojenne masowe przesiedlenia i inne duże ruchy migracyjne. Początkowo moje obawy budziły właśnie owe różnice: wydawało mi się, że jest ich zbyt dużo, że nadmiar zmiennych utrudni wyciągnięcie jednoznacznych wniosków; sądziłam, iż możliwe będzie znalezienie bardziej „czystej” pary społeczności do porównania. Jednak w miarę postępu prac badawczych w obu miastach zrozumiałam,

że różnice między Krzyżem a Żółkwią mogą być atutem badań, ponieważ będą naświetlać różne aspekty procesu przesiedlenia i jego skutków. Zwrócenie uwagi na zmienne, które mogłyby pozostać niezauważone w przypadku badań realizowanych wyłącznie na Ukrainie – na przykład stopień opresyjności systemu politycznego – bardzo szybko sprawiło, że uzyskany materiał zaczął układać się w fascynujący obraz lokalnych doświadczeń i lokalnych pamięci.

Podstawą każdego projektu badawczego są pytania. Pierwszym i najbardziej ogólnym, które kierowało moją pracą, było pytanie o to, co z lokalnej historii jest pamiętane, a co zapomniane bądź przemilczane przez członków interesujących mnie społeczności. Fundamentalną kwestią było także ustalenie, czy na kształt tej pamięci wpływa pochodzenie przedstawicieli najstarszego pokolenia i ich doświadczenia wojenne. Bardziej szczegółowe pytania badawcze można podzielić na trzy grupy.

Grupa pierwsza dotyczy przesiedlenia oraz jego bezpośrednich i pośrednich skutków. Interesowało mnie to, jak mieszkańcy Krzyża i Żółkwi definiują w tym kontekście kwestie winy, kary i odpowiedzialności, a także w jaki sposób widzą swoje osobiste bilanse zysków i strat związanych z przesiedleniem. Ważna była dla mnie dynamika procesów zakorzenienia w różnych pokoleniach – to, czy można stwierdzić, że udało się zbudować nową społeczność, wewnętrznie zintegrowaną i utożsamiającą się z miastem, a także do jakiego stopnia przedwojenna przeszłość miasta jest uznawana przez jego mieszkańców za „swoją”. Zastanawiałam się, w jakim stopniu starsze pokolenie czuje się jeszcze związane z dawnym miejscem zamieszkania i czy ta kwestia ma w ogóle znaczenie dla osób młodszych.

Druga grupa pytań dotyczyła pamięci o poprzednich mieszkańcach miasta – Obcych, Innych, „tamtych”. Czy jest to pamięć represjonowana? Czy wpływa na stosunek do dzisiejszych Polaków, Żydów, Niemców? Jak są postrzegani dawni mieszkańcy Krzyża i Żółkwi, którzy przyjeżdżają odwiedzić swoje miasto rodzinne?

Osią, wokół której kształtowała się trzecia grupa pytań, był przekaz. Chciałam ustalić, jak zmienia się świadomość historyczna w różnych pokoleniach. Czy narracja historyczna jest przekazywana w rodzinach? Jeśli tak – w jaki sposób kolejne pokolenia modyfikują

ją treść doświadczenia osób starszych? Jeśli nie – jaka jest przyczyna braku przekazu? Jak duży wpływ mają inne czynniki kształtujące dzisiejszą pamięć zbiorową – przekaz oficjalny, sąsiedzki, grupowy? Z porównawczego charakteru badań wynikały pytania o różnice i podobieństwa w strukturze lokalnej pamięci w tych dwóch miasteczkach oraz przyczyny tych różnic. Moją podstawową hipotezą roboczą dotyczącą tej tematyki była waga obecności w powojennej Żółkwi niewielkiej części przedwojennych mieszkańców oraz niemal całkowity brak dawnych mieszkańców w Krzyżu. Swoiste tło dla pytań podstawowych, na które odpowiedzi poszukiwałam w rozmowach z mieszkańcami Krzyża i Żółkwi, tworzyły zagadnienia związane z lokalną polityką pamięci i tożsamości. Ciekawiło mnie, jak jest kształtowana oficjalna polityka upamiętniania w obu miastach i w czym się przejawia. Czy oficjalny wizerunek Krzyża i Żółkwi (np. na stronach internetowych miast, w publikacjach urzędowych, folderach) nawiązuje do przedwojennego dziedzictwa kulturowego? Czy zdarzają się próby oddolnego odkrywania przeszłości przez nieformalne środowiska społeczne? Jak działania oficjalne i nieoficjalne postrzegają mieszkańcy miasta i czy są one przez nich kształtowane? Innymi słowy – jaki jest stosunek pamięci prywatnej do oficjalnej?

Struktura książki jest dwudzielna. W pierwszej, krótkiej części wstępnej omawiam konteksty badań: historyczne, teoretyczne oraz metodologiczne. Część druga to właściwa prezentacja wyników badań, odpowiadająca zakresowi poszczególnych pytań badawczych. Rozdziały czwarty, piąty i szósty traktują o różnych aspektach przesiedlenia i procesu adaptacji, od pamięci samej podróży do procesów integracji społecznej oraz wpływu przesiedlenia na tożsamość społeczną. Kolejne trzy rozdziały dotyczą pamięci o Obcych – o poprzednich mieszkańcach miast: Niemcach, Żydach i Polakach. Ostatni rozdział części empirycznej poświęciłam tworzeniu się kanonu bohaterskiego w badanych społecznościach, a także przemianom przestrzeni symbolicznej. Rozdziały dotyczące pamięci o Obcych z konieczności mają charakter monograficzny, choć oczywiście w ich treści znalazły się akcenty porównawcze; w pozostałych fragmentach tekstu wątki analityczne z Krzyża i Żółkwi bieżą równoległe, stanowiąc bezpośrednią analizę porównawczą.

Praca nad tym tekstem była wyzwaniem nie tylko naukowym – z uwagi na tematykę oznaczała nieustanny wysiłek wchodzenia w doświadczenie cudzej traumy, straty, wydziedziczenia. Zachowanie dystansu emocjonalnego wobec takiej materii okazało się niemożliwe, zaś w kontekście przyjętych założeń metodologicznych – również nie do końca właściwe. Z tego powodu powstały tekst jest nie tylko akademicką analizą; jest także – a dla mnie przede wszystkim – zapisem osobistej drogi do rozumienia pewnej rzeczywistości i pewnych ludzi. Mam nadzieję, że ta swoista prywatność nie jest jej wadą, ale atutem.

\*\*\*

Publikacja tej książki jest dla mnie miłą okazją do podziękowań.

Realizacja badań i praca nad tekstem byłyby niemożliwe bez hojnego wsparcia wielu instytucji. Stypendium na Uniwersytecie w Toronto pozwoliło mi na zapoznanie się z trudno dostępną w Polsce literaturą przedmiotu. Granty na prace badawcze uzyskane od Centrum Badań nad Zagładą IFiS PAN, Geschichtswerkstatt Europa oraz Narodowego Centrum Nauki umożliwiły mi sprawną realizację badań terenowych. Centrum Historii Miejskiej Europy Środkowo-Wschodniej we Lwowie przyznało mi roczne stypendium i gościło podczas wszystkich moich pobytów na Ukrainie. Ostateczna wersja tekstu powstała zaś podczas mojego pobytu na stypendium w Imre Kertész Kolleg Jena.

Dziękuję również wszystkim osobom, które nagrywały analizowane w książce wywiady w ramach projektu Fundacji Ośrodka KARTA, własnych projektów badawczych lub na moją prośbę: Dominikowi Czapigo, Piotrowi Filipkowskiemu, Jarosławowi Pałce, Myrosławie Keryk, Tetianie Rodnienkowej i mojej mamie, Teresie Wylegale, która była dobrym duchem badań prowadzonych w Krzyżu. Kolejne wersje poszczególnych rozdziałów czytali i komentowali Hałyna Bodnar, Piotr Filipkowski, Tomasz Molenda, Justyna Straczuk i Joanna Wawrzyniak. Cenne okazały się dla mnie uwagi Joanny Koniecznej-Sałamatyn, Olgi Linkiewicz i Grzegorza Motyki, którzy byli moimi dyskusantami podczas prezentacji seminaryjnych fragmen-

tów tekstu. Podziękowania kieruję również do recenzentów mojej pracy doktorskiej, prof. Kai Kaźmierskiej i prof. Elżbiety Tarkowskiej, a także licznych anonimowych recenzentów tych fragmentów tekstu, które ukazywały się wcześniej jako artykuły, oraz recenzentów z Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

Dziękuję Oli Hnatiuk za odkrycie przede mną pasji ukraińskich, a Jarosławowi Hrycakowi za to, że zawsze pomagał mi je realizować.

Podziękowania najważniejsze zostawiam na koniec. Książka ta nie powstałaby bez Rozmówców – starszych i młodszych, wszystkich, którzy zechcieli poświęcić nam swój czas, podzielić się swoim doświadczeniem, opowieścią i przemyśleniami.

Bardzo dziękuję mojej promotorce, prof. Małgorzacie Melchior – za trwającą wiele lat współpracę, bezwarunkowe wsparcie, cierpliwe czytanie całego tekstu i mądre do niego uwagi.

Dziękuję mojemu mężowi, Wojtkowi, bez którego zrozumienia, wsparcia i miłości tej książki by nie było.





CZĘŚĆ I

# Konteksty



## Historia i dyskurs pamięci

### Korzenie (do 1939 roku)

O tożsamości i pamięci żadnego chyba miejsca nie da się pisać bez naszkicowania jego historii. Nie ma tu potrzeby, aby szeroko opisywać dzieje Krzyża i Żółkwi, ponieważ jest to książka nie o historii, a o teraźniejszości. Postaram się jednak przybliżyć – korzystając z ogólnie dostępnych publikacji historycznych oraz treści wywiadów – historię obu miast, przede wszystkim dlatego, że tak Żółkiew, jak Krzyż przed wojną były miastami o bardzo wyraźnie zarysowanej tożsamości, o własnej specyfice, która wpływała i w dalszym ciągu wpływa na tożsamość miasta i ludzi w nim mieszkających<sup>1</sup>. W przypadku Żółkwi była to tożsamość starego miasta wielokulturowego; w przypadku Krzyża – tożsamość nowoczesnej, prężnej społeczności, która powstała dzięki kolei: kwintesencji dziewiętnastowiecznego postępu.

Żółkiew została założona pod koniec XVI wieku przez Stanisława Żółkiewskiego, polskiego hetmana polnego koronnego. Zaprojektowano ją jako renesansowe miasto idealne – autorem założenia architektonicznego zamku, murów miejskich oraz kolegiaty św. Wawrzyńca, najważniejszych dla Żółkiewskiego budowli miasta, był Paweł Szczęśliwy, wybitny architekt pochodzący z Włoch. W 1603 roku Żółkiew otrzymała prawa miejskie i od tego czasu za-

---

<sup>1</sup> Historię Krzyża i Żółkwi przedstawiam na podstawie opracowań i źródeł opublikowanych oraz relacji ustnych i pisemnych dawnych, a także obecnych mieszkańców obu miast (nagranych przeze mnie oraz znajdujących się m.in. w Archiwum Historii Mówionej oraz Archiwum Wschodniego Domu Spotkań z Historią i Fundacji Ośrodka KARTA, Visual History Archive). Do źródeł niepublikowanych, znajdujących się w archiwach państwowych, sięgałam jedynie w wyjątkowych przypadkach, gdy konieczne było wyjaśnienie kwestii istotnych dla analizy wyników badań.

czął się jej szybki rozwój gospodarczy i kulturalny, którego szczyt przypadł na drugą połowę XVII wieku. Żółkiew była wówczas ulubioną rezydencją króla Jana III Sobieskiego i jego żony Marysieńki. Ukraińskim bohaterem, którego losy są łączone z Żółkwią, jest sam Bohdan Chmielnicki – według miejscowych przekazów urodził się on w Żółkwi lub jej okolicach bądź też spędził tam część dzieciństwa. Niezależnie od tego, czy jest to prawda, czy nie, z całą pewnością z kozackim hetmanem wiąże Żółkiew dwukrotny pobyt jego wojsk w mieście w czasie wojen kozackich, który z oczywistych względów ówczesni mieszkańcy musieli długo pamiętać. W drugiej połowie XVII wieku w mieście wybudowano szereg imponujących budowli do dziś będących głównymi elementami jego wizerunku: cerkiew i klasztor Bazyliańców, murowaną renesansową synagogę, kościół i klasztor Dominikanów, ozdobne kamienice z podcieniami wokół rynku.

Już wówczas Żółkiew była miastem wielonarodowym i wieloreligijnym<sup>2</sup>. Żółkiewski założył ją na miejscu starej ukraińskiej wsi o nazwie Winniki, nic więc dziwnego, że od początku prawosławni (z czasem – grekokatolicy) Rusini stanowili znaczną część jej mieszkańców. Razem z Żółkiewskim pojawili się Polacy katolicy, a ponieważ miasto stanowiło ważny ośrodek handlowy – także kupcy ormiańscy, niemieccy i żydowscy. Podczas gdy pierwsi ze względu na brak bariery wyznaniowej dość szybko asymilowali się z polską większością, Żydzi aż do XX wieku tworzyli autonomiczną i zamkniętą społeczność. O tym, jak liczną i o jakim znaczeniu, świadczy do dziś budynek synagogi, która mimo wojennych zniszczeń pozostaje jedną z największych na Ukrainie.

---

<sup>2</sup> Celowo unikam nadużywanego dziś określenia „wielokulturowy”, ponieważ łączy się to z koniecznością dokonania pewnych ustaleń terminologicznych: wielokulturowość w rozumieniu normatywnym czy opisowym? Jeśli w tym pierwszym, z całą pewnością nigdy jej w Galicji nie było, a już na pewno nie w mitologizowanym okresie „Austrii felix” czy polskiego międzywojnia. O dyskusyjności pojęcia wielokulturowości w odniesieniu do Galicji na przykładzie Lwowa pisze np. Jarosław Hrycak. Zob. J. Hrycak, *Strasti po Lwowie*, „Krytyka” 2002, nr 7/8.

W XVIII wieku miasto podupadło, zdobywały je i łupiły kolejno wojska polskie, kozackie, szwedzkie, saskie i rosyjskie. W 1772 roku wraz z resztą Ziemi Lwowskiej weszła w skład monarchii austro-węgierskiej. Okres habsburski, a szczególnie druga połowa XIX wieku, to w Żółkwi przede wszystkim czas rozwoju konkurujących ze sobą nacjonalizmów – polskiego i rusińskiego (ukraińskiego). Dla rusińskiego ruchu narodowego były to dodatkowo lata ścierania się przeciwstawnych orientacji narodowych – tzw. moskofilskiej, która uważała, że Rusini są częścią etnosu rosyjskiego, oraz ukrainofilskiej, która uznawała ich za odrębny naród<sup>3</sup>. Jednocześnie, choć Polacy najczęściej tego nie zauważali, Rusini byli pilnymi uczniami polskiego nacjonalizmu, który pośrednio przyczynił się do tego, że ostatecznie u progu XX wieku wygrała w Galicji – a Żółkiew nie była tu wyjątkiem – opcja ukrainofilska. Bezpośrednią tego konsekwencją był czynny udział mieszkańców miasta w polsko-ukraińskim konflikcie o Galicję po pierwszej wojnie światowej. Sama wojna nie poczyniła w Żółkwi większych szkód, choć wycofujące się wojska rosyjskie spaliły w 1915 roku mocno już wówczas podupadły zamek. W listopadzie 1918 roku w Żółkwi powstała administracja ukraińska, wielu Ukraińców wstąpiło do oddziałów Strzelców Siczowych lub Ukraińskiej Armii Galicyjskiej. Do wiosny 1919 roku Żółkiew stanowiła teren zaciętych walk polsko-ukraińskich, które ostatecznie zakończyły się zdobyciem miasta przez Polaków w maju 1919 roku.

W okresie międzywojennym rywalizacja polsko-ukraińska w Żółkwi nie straciła impetu, zmieniła się tylko jej postać. Ukraińcy rozwijali te formy działalności, na które pozwalały im polskie władze. Działały ukraińskie organizacje społeczne: tradycyjna „Proswita”, towarzystwa „Zoria”, „Besida”, „Sojuz Ukrajinek”, „Sokił”, rozwijała się też ukraińska spółdzielczość. Ośrodkiem życia kulturalnego i duchowego były klasztor i cerkiew Bazylianów wraz z ukraińską drukarnią. Do czasu legalnie działał również „Płast” – ukraińska organizacja skautowa; w 1930 roku został zdelegalizowany przez polskie władze i przeszedł do podziemia. Zbiegło się to z powstaniem

---

<sup>3</sup> O konkurencyjnych wizjach ukraińskości w dziewiętnastowiecznej Galicji pisze Danuta Sosnowska. Zob. D. Sosnowska, *Inna Galicja*, Warszawa 2009.

w Żółkwi i okolicach nielegalnej siatki OUN (Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów), do której wstępowało coraz więcej młodych Ukraińców. Polacy w międzywojniu znajdowali się w dość komfortowej sytuacji – to ich nacjonalizm wybił się na państwo narodowe, byli grupą dzierżącą władzę. W Żółkwi działały wówczas trzy szkoły powszechne z polskim językiem nauczania, polskojęzyczne Gimnazjum oraz seminarium nauczycielskie prowadzone przez siostry felicjanki. Ukraińska szkoła była tylko jedna – w dzielnicy Winniki, w którą przekształciła się dawna ukraińska wieś. W Żółkwi działała też żydowska szkoła zawodowa dla dziewcząt oraz szkoła żydowska „Tarbut”.

Z danych polskiego spisu powszechnego z 1931 roku (w którym nie pytano o narodowość, a jedynie o język ojczysty i wyznanie) wynika, że z 18 070 osób mieszkających w miastach powiatu żółkiewskiego (są to więc dane łączne dla jedenastotysięcznej Żółkwi, sąsiednich Kulikowa oraz Mostów Wielkich) polski za język ojczysty uznało 68,6% mieszkańców, ukraiński – 7,1%, jidysz – 13,8%. Wyznanie rzymskokatolickie zadeklarowało 27,3% osób, greckokatolickie – 37,8%, mojżeszowe – 34,4%<sup>4</sup>. Z kolei Wołodymyr Kubijowycz, ukraiński historyk i geograf, redaktor i wydawca monumentalnej *Encyklopedii Ukrainoznawstwa*, szacował, że we wrześniu 1939 roku na 11 100 mieszkańców miasta było 4270 Żydów, 3500 Polaków i 3100 Ukraińców<sup>5</sup>. Gerszon Taffet, autor *Zagłady Żydów żółkiewskich*, określał liczebność przedwojennej społeczności żydowskiej w Żółkwi na 4500 osób<sup>6</sup>. Nie ma większego znaczenia, który z tych szacunków był najdokładniejszy, tym bardziej że zapewne wiele tożsamości nie mieściło się w ostro zakreślonych podziałach narodowych, zaś ze skrzyżowania stosowanych podczas spisu powszechnego katego-

---

<sup>4</sup> *Drugi powszechny spis ludności z dn. 9.XII.1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe, ludność, stosunki zawodowe. Województwo lwowskie bez miasta Lwowa*, „Statystyka Polski – Główny Urząd Statystyczny”, Seria C, z. 68, Warszawa 1938, s. 32–38.

<sup>5</sup> A. Turczyn, *Administratywno-statystyczny przegląd 1880–1979*, w: *Żółkiewszczyzna. Istoryko-memuarnyj zbirnyk*, t. 2, red. J. Kalika, Żowka–Lwów–Baltimore, MD 1995, s. 94.

<sup>6</sup> G. Taffet, *Zagłada Żydów żółkiewskich*, Łódź 1946.

rii języka ojczystego i religii trudno wnioskować na przykład o tożsamości narodowej religijnych Żydów mówiących po polsku lub polskojęzycznych grekokatolików<sup>7</sup>. Ze wszystkich wynika jasno, że najsilniejszą liczebnie grupę narodową w Żółkwi stanowili nieuczestniczący w konkurencji nacjonalizmów Żydzi; mniej więcej po jednej trzeciej było Polaków i Ukraińców, choć można przypuszczać, że Ukraińcy stanowili jednak społeczność nieco mniejszą – a z całą pewnością słabszą. Ważniejsze jest pytanie o to, jak wyglądały stosunki między poszczególnymi grupami narodowymi.

Powtórzę tu tezę Jarosława Hrycaka: w Galicji tego okresu nie było wielokulturowości rozumianej normatywnie, jako współistnienie na jednym terenie różnych kultur, w którym żadna z nich nie dominuje. Polacy, Ukraińcy i Żydzi żyli w Żółkwi, w jednym mieście, ale w zasadzie osobno, zaś ton życiu miejskiemu nadawała grupa rządząca – Polacy. W oddzielnych, mniej lub bardziej zamkniętych środowiskach narodowych kształtowało się życie kulturalne, społeczne i religijne. Stykały się one najczęściej tam, gdzie zaczynał się konflikt narodowych interesów i ambicji. Polacy traktowali ukraiński ruch narodowy jako wymysł garstki inteligentów i spory nie-takt ze strony spokojnych dotąd Rusinów, Ukraińcy czuli się dyskryminowani jako mniejszość narodowa. I jedni, i drudzy niewiele wiedzieli o żyjącej obok nich społeczności żydowskiej i zachodzących wewnątrz niej przemianach – na przykład o rozwijającym się ruchu syjonistycznym czy komunistycznym. O ile małżeństwa polsko-ukraińskie nie należały do rzadkości, o tyle żydowsko-chrześcijańskich w zasadzie nie było. O sile podziałów wedle kryteriów narodowościowych może świadczyć to, że w Żółkwi istniały trzy drużyny

---

<sup>7</sup> Oczywiście należy też pamiętać o kontrowersjach wokół wiarygodności samego spisu – jeszcze w II Rzeczypospolitej podawano w wątpliwość uczciwość metod zbierania danych i podkreślano, że wielokrotnie przedstawiciele władz państwowych celowo zawyżali liczbę osób mówiących po polsku. Na temat dyskusyjności danych ze spisu powszechnego w 1931 roku zob.: G. Siudut, *Pochodzenie wyznaniowo-narodowościowe ludności Małopolski Wschodniej i Lwowa wedle spisu ludności z 1931 r.*, w: *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura*, t. 2, red. H. Żaliński i K. Karolczak, Kraków 1998, s. 261–280; P. Trojański, *Liczba, rozmieszczenie oraz struktura wewnętrzna ludności wyznania mojżeszowego*, w: *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura*, t. 2, s. 243–260.

piłkarskie: polski „Lubicz”, żydowska „Noria” i ukraińska „Striła”. Ta charakterystyczna dla całej Galicji „segregacja narodowa” miała niebagatelne skutki dla losów mieszkańców Żółkwi podczas drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu.

Krzyż, podobnie jak Żółkiew, powstał w miejscu dużo starszej wsi – tyle że 250 lat później. W 1701 roku właściciel dóbr wielkich, Jan Kazimierz Sapieha, założył na terenie dzisiejszego Krzyża wieś Olędry Sapieżyńskie, zorganizowaną, jak wskazuje sama nazwa, na specyficznych zasadach osadnictwa olęderskiego. Pierwszymi osadnikami w Olędrach Sapieżyńskich byli prawdopodobnie rzeczywiście Holendrzy, z czasem zapewne również Niemcy i Polacy, jednak społeczność dość szybko uległa germanizacji (w umowie o przekazaniu ziemi pod budowę Kolei Wschodniej z 1848 roku pojawiają się już wyłącznie niemieckie nazwiska). W czasie zaborów upowszechniła się niemiecka nazwa wsi, która dzieliła się wówczas na dwie części: Drage-Lukatz (Łokacz Drawski) i Busch-Lukatz (Łokacz Leśny). Momentem przełomowym była dla wsi podjęta w latach 40. XIX wieku decyzja o budowie Pruskiej Kolei Wschodniej mającej łączyć Berlin z Bydgoszczą.

Osada kolejarska – powstała przy stacji kolejowej – zaczęła się od tego momentu bardzo dynamicznie rozwijać. Ze wsi Drage-Lukatz i Busch-Lukatz utworzono jedną gminę o nazwie Lukatz-Kreuz (Łokacz-Krzyż). Wokół stacji powstały osiedla mieszkaniowe dla pracowników kolei i poczty oraz urzędników, zaś skrzyżowanie linii kolejowych w krótkim czasie uczyniło z Kreuz ważny ośrodek komunikacyjny i handlowy. Dogodne położenie (oprócz kolei niedaleko od miasta znajdował się port rzeczny na Noteci będący największym portem przeładunkowym w regionie) przyczyniło się też do rozwoju przemysłu – w Kreuz działała m.in. fabryka krochmalu, fabryka syropów i tartak. W 1882 roku została ukończona budowa kościoła ewangelickiego, zaś w kilka lat potem na gruntach przyległych do parafii powstał pierwszy budynek szkolny w Kreuz. Atmosferę miasta kształtował jednak przede wszystkim dworzec kolejowy, z którego odjeżdżały pociągi w pięciu kierunkach: na Berlin, Szczecin, Poznań, Bydgoszcz i Wałcz. Dla wygody podróżnych w Kreuz działało kilka restauracji i winiarni, hotel oraz kino.



Kreuz miał również ambicje bycia miejscem, w którym wygodnie się żyje. W 1915 roku miasto nabyło pobliskie jezioro, na cześć cesarza Wilhelma nazwane Keisersee. Na dziewięciu morgach ziemi wokół akwenu urządzono park i tereny rekreacyjne z kortami tenisowymi, boiskami sportowymi i parkietem do tańca, zbudowano też przystań jachtową, pływalnię i trampolinę. Malownicza okolica i dostępność komunikacyjna sprawiły, że wsie w okolicach Kreuz (szczególnie położone nad wodą Busch-Lukatzt i Neu-Beelitz) zaczęły nabierać letniskowego charakteru.

Gminę Kreuz zamieszkiwali w zasadzie wyłącznie Niemcy – ostatni przeprowadzony tuż przed wojną spis powszechny mówił o 4922 mieszkańcach miasta i kilkuset kolejnych na wsi, z czego narodowości polskiej było jedynie dziewięć osób<sup>8</sup>. W Kreuz mieszkało też kilka rodzin żydowskich, całkowicie zasymilowanych. W lokalnych gazetach, na fotografiach i na nagrobkach, które zachowały się z tego okresu, można odnaleźć zniemczone polskie nazwiska, ale to jedyne ślady po odwiecznej „historycznej” polskości dzisiejszego Krzyża. Kontakty miasta z Polakami były jednak zawsze bardzo intensywne. Najbliższym polskim „sąsiadem” była starsza – i na początku większa od Kreuz – wieś Drawsko. Przed pierwszą wojną światową Niemcy z Kreuz i Polacy z Drawska robili razem interesy, służyli wspólnie w wojsku i posyłali dzieci do tych samych szkół. Odzyskanie przez Polskę niepodległości zupełnie zmieniło sytuację. W czasie powstania wielkopolskiego po drugiej stronie Noteci toczyły się zacięte walki o polskie wsie, a Kreuz stanowił bazę wypadową dla niemieckich oddziałów walczących z powstańcami. Po 1919 roku nowa granica polsko-niemiecka przebiegała dwa kilometry na wschód od Kreuz, na rzece Noteć. W znaczący sposób wpłynęło to na ekonomiczną kondycję gminy, która straciła część rynków zbytu w należącym obecnie do Polski województwie poznańskim; zawieszeniu uległa też część połączeń kolejowych. Jednak kontakty z Polakami zza Noteci nadal były dość żywe. Polacy z okolicznych wsi często bywali w miasteczku: przychodzili na zakupy, do fryzjera, po-

---

<sup>8</sup> Zob. T. Molenda, „Zmiany ludnościowe w Krzyżu Wielkopolskim i okolicy w latach 1945–1950”, niepublikowana praca magisterska, Poznań 2008, s. 14–15.

siadali łąki po niemieckiej stronie rzeki, podobnie jak Niemcy – po polskiej.

Tak wyglądała sytuacja do roku 1938.

### **Wojna i inne nieszczęścia (1938–1945)**

Druga wojna światowa w Kreuz i w Żółkwi nie tylko miała inny przebieg, ale i zaczęła się dla mieszkańców obu miast w zupełnie innym momencie. W Kreuz swoistym jej preludium było to, co działo się przez kilka ostatnich przedwojennych lat: postępująca militaryzacja i ideologizacja życia codziennego, obowiązek należenia do Hitlerjugend i Bund Deutscher Mädel nałożony na dzieci i młodzież, wobec dorosłych – naciski i zachęty do wstępowania do partii i organizacji paramilitarnych. W 1938 roku z Kreuz „zniknęli” Żydzi. W ciągu jednej nocy wszystkie rodziny żydowskiego pochodzenia zostały wywiezione z miasta – prawdopodobnie do powstających już wówczas w Niemczech obozów koncentracyjnych. Ich majątek – domy, warsztaty rzemieślnicze, sklepy (do kupca pochodzenia żydowskiego należał dom towarowy) – został skonfiskowany przez państwo. Formalnie wojna zaczęła się w mieście 1 września 1939 roku, kiedy to zdemontowano szlabany graniczne na moście na Noteci prowadzącym do Drawska. Większość Niemców odebrała to jako powrót do właściwego stanu rzeczy, zakłóconego przez kilkanaście lat istnienia „sezonowego” państwa polskiego. Wkrótce potem w niemieckich gospodarstwach w Kreuz pojawili się polscy robotnicy przymusowi pochodzący z terenów po do niedawna polskiej stronie rzeki. Polacy pracowali w niemal każdym niemieckim domu, w warsztatach rzemieślniczych, a przede wszystkim w gospodarstwach rolnych, gdzie zastępowali niemieckich mężczyzn zmobilizowanych na front. Traktowano ich w różny sposób – zdarzały się przypadki bardzo ciężkich warunków, ale bywało i tak, że Polacy stawali się niemal członkami rodziny. W Kreuz powstał też obóz dla jeńców wojennych, mieszczący się obok fabryki krochmalu; przebywali w nim jeńcy francuscy, amerykańscy i sowieccy.

Okres do roku 1944 był w Kreuz relatywnie spokojny – pomijając braki w zaopatrzeniu w żywność, „prawdziwa” wojna zaczęła się dla mieszkańców miasta dopiero wówczas, gdy niemiecka armia zaczęła wojnę przegrywać. W 1943 roku pojawili się w Kreuz uchodźcy z bombardowanych przez aliantów niemieckich miast. Jesienią 1944 roku do miasta zaczęły docierać informacje o zbliżającej się Armii Czerwonej i losie niemieckiej ludności cywilnej na zajętych przez Sowieców terenach. W leżącej kilka kilometrów od Kreuz wsi Glasshütte powstał obóz przejściowy dla niemieckich uciekinierów ze Wschodu. Na przełomie grudnia i stycznia z Kreuz uciekła większość mieszkańców: część z nich uczyniła to na własną rękę, część wyjechała pociągami podczas organizowanej przez władze ewakuacji. Wielu z tych, którym nie udało się wyjechać ostatnim transportem 26 stycznia 1945 roku, uciekało z Kreuz pieszo lub wozami; większość z nich zginęła z rąk wyprzedzającej uchodźców Armii Czerwonej. Kreuz został zdobyty – lub, jak pisało się do 1989 roku, „wyzwolony” – przez wydzielony oddział 5 Armii Uderzeniowej (1 Front Białoruski) 28 stycznia 1945 roku.

„Wyzwolenie” oznaczało dla miasta największą klęskę w jego dotychczasowej historii. Kreuz nie ucierpiał w czasie oblężenia, nie toczono o niego szczególnie zaciętych walk. Jak wiele innych miejscowości na zdobywanych przez Sowieców niemieckich terenach został zniszczony przez Armię Radziecką już po zdobyciu. Żołnierze radzieccy dla rozrywki strzelali do wież kościoła katolickiego, również dla rozrywki spalili połowę zabudowy rynku – dawnego Hitlerplatz – oraz całą pierzeję kamienic na głównej ulicy miasta. Ogółem miasto zostało zniszczone w ponad 50%. Gorszy od losu zniszczonych budynków był los Niemców, którzy z różnych powodów nie wyjechali z miasta – przeważnie osób starszych i rolników. Na porządku dziennym były masowe gwałty i mordowanie ludności cywilnej. Marny los spotkał również kilku niemieckich komunistów, którzy wrócili do Kreuz z niemieckiego obozu koncentracyjnego w okolicach Piły i usiłowali powitać wkraczającą Armię Czerwoną jako gospodarze miasta – dla przeciętnego czerwonarmisty byli Niemcami jak wszyscy inni.

Dla mieszkańców Żółkwi wojna trwała nieporównywalnie dłużej i stanowiła rzeczywistość znacznie bardziej złożoną. Dnia 21 września 1939 roku do Żółkwi wkroczyła Armia Czerwona. Witali ją zgromadzeni wokół przygotowanej naprędce bramy triumfalnej miejscowi komuniści, na których jednak Sowietci nie zwrócili większej uwagi. Rozpoczęła się reorganizacja wszystkich sfer życia miejskiego na wzór sowiecki. Zakłady przemysłowe, warsztaty rzemieślnicze i sklepy znacjonalizowano, a w okolicznych wsiach rozpoczęto propagandowe rozdzielanie ziemi odebranej ziemiaństwu, klasztorom i zamożniejszym chłopom. W miejsce dotychczasowych szkół pojawiła się radziecka dziesięciolatka z ukraińskim językiem nauczania oraz ośmioklasowa szkoła, w której uczono w jidysz. Rozpoczęła się też „praca polityczna” nad mieszkańcami Żółkwi – do miasta przyjechało wielu aktywistów partyjnych i komsomolskich, aby poprowadzić obowiązkowe dla wszystkich mieszkańców pogadanki, spotkania i odczyty, pojawili się też radzieccy nauczyciele.

Od razu po wkroczeniu Sowietów zaczęły się w mieście aresztowania, zaś w 1940 roku – wywózki na Syberię. Jan T. Gross wspomina młodą aktywistkę komunistyczną z Żółkwi, która podczas wywiadu udzielonego mu w Tel Awiwie w 1980 roku opowiadała, że zaraz po wkroczeniu Sowietów zaczęli przeglądać miejscowe akta w urzędach – chcieli wiedzieć, kto jest kim<sup>9</sup>. Ofiarami prześladowań padali przede wszystkim przedwojenni polscy urzędnicy, nauczyciele, leśnicy i osadnicy wojskowi, ale też po prostu osoby zamożne: Polacy, Żydzi i Ukraińcy. NKWD rozpracowywało i aresztowało też członków OUN. Wiele osób ginęło bez wieści, mieszkańcy miasta mogli tylko domyślać się, że padły one ofiarą sowieckiego terroru<sup>10</sup>. Punktem kulminacyjnym sowieckiej okupacji było wymordowanie przez NKWD osadzonych w mieszczącym się w zamkowej wieży

<sup>9</sup> Zob. J. T. Gross, *Revolution from Abroad. The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia*, Princeton, NJ 1998, s. 51.

<sup>10</sup> W latach 90. w podziemiach cerkwi bazylińskiej odkryto zamurowane w kryptach szczątki kilkudziesięciu osób: mężczyzn, kobiet, dzieci. Wstępne oględziny wykazały, że ludzie ci zginęli w czasie okupacji sowieckiej, jednak informacji tych nigdy nie potwierdzono, a śledztwo nie zostało zakończone. Szczątki zostały pochowane na cmentarzu miejskim.

więzieniu. Jak opowiadają mieszkańcy Żółkwi, pod więź ustawiono traktory z uruchomionymi silnikami, których odgłosy miały zagłuszyć krzyki mordowanych. Dnia 28 czerwca, po wkroczeniu do Żółkwi wojsk niemieckich, odnaleziono na podwórzu więzienia ponad 50 zmasakrowanych ciał. Większość z tych, których udało się rozpoznać, stanowili Ukraińcy zaangażowani w działalność niepodległościową lub w inny sposób sprzeciwiający się władzy sowieckiej. Pogrzeb ofiar przerodził się w ukraińską manifestację patriotyczną. W kontekście powołania właśnie we Lwowie ukraińskiego rządu Jarosława Stecki, opowiadającego się za współpracą z Niemcami, nie stroniono też od gestów poparcia wobec Niemców – na Bramie Zwierzynieckiej wisiały obok siebie napisy „Heil Hitler!” i „Niech żyje wódz Stepan Bandera!”. Entuzjazm żółkiewskich Ukraińców był przedwczesny – rząd Stecki został bardzo prędko internowany, a Niemcy na długo wycofali się z jakichkolwiek form współpracy z Ukraińcami.

Sytuacja ludności ukraińskiej i polskiej w Żółkwi pod okupacją niemiecką nie należała do najłatwiejszych – najdotkliwszą plagą były wywózki na roboty przymusowe<sup>11</sup>. Jednak okupacja niemiecka w Żółkwi to przede wszystkim Holokaust. Już w pierwszych dniach po wkroczeniu do Żółkwi Niemcy podpalają synagogę i mordują delegację Żydów, którzy wychodzą ich powitać. Wprowadzają w mieście politykę znaną na terenach okupowanych: Żydzi zostają zmuszeni do noszenia opasek z gwiazdą Dawida, zostają wyrzuceni z co bardziej reprezentacyjnych budynków i zmuszeni do pracy. W marcu 1942 roku odbywa się tzw. pierwsza akcja – ponad 700 osób zostaje wywiezionych do obozu zagłady w Bełżcu<sup>12</sup>. Druga akcja ma miejsce w listopadzie – tym razem do transportu do Bełżca trafia aż 2,5 tysiąca Żydów. Po listopadowej akcji Niemcy tworzą w Żółkwi zamknięte getto, do którego zwożą również pozostałych przy życiu Żydów z Kulikowa i Wielkich Mostów. Dnia 15 marca 1943 roku

---

<sup>11</sup> Szacuje się, że w czasie wojny z Galicji wywieziono na roboty przymusowe ok. 400 tysięcy osób. Zob. D. R. Marples, *Stalinism in Ukraine in the 1940s*, New York, NY 1993, s. 59.

<sup>12</sup> Kalendarium Zagłady podaję w całości za Gerszonem Taffetem, autorem wspomnianej już publikacji *Zagłada Żydów żółkiewskich*.

grupa kilkudziesięciu mężczyzn z Żółkwi trafia do obozu Janowskiego we Lwowie. Dziesięć dni później zostaje przeprowadzona „akcja likwidacyjna” – oddziały SS, *Schutzpolizei* i milicji ukraińskiej otaczają getto, wszystkich znalezionych Żydów spędzają na Plac Dominikański, a stamtąd wywożą ich samochodami do znajdującego się ok. trzy kilometry za miastem lasu; na miejscu rozstrzelują i grzebią w przygotowanych uprzednio masowych grobach. Tych, którym udało się przetrwać akcję likwidacji getta, Niemcy dobijają podczas „akcji finałowej” 6 kwietnia.

Zagładę przetrwało w Żółkwi 74 Żydów z ok. 4,5 tysiąca przedwojennych członków tej społeczności. Większość z nich ocalała w schronach i kryjówkach w mieście i okolicy, ukrywana przez miejscową ludność; kilka osób przeżyło w obozach pracy, m.in. w obozie Janowskim we Lwowie. Żydów ukrywali zarówno Ukraińcy, jak i Polacy; jedni i drudzy również ich wydawali. Już po wyzwoleniu miasta przez Armię Czerwoną (24 lipca 1944 roku) kilku miejscowych Żydów zostało zamordowanych przez lokalną ludność.

W zdobytej przez Sowieców Żółkwi prócz miejscowych Ukraińców i garstki Żydów ocalonych z Zagłady przedwojenną ludność reprezentowała tylko niewielka już grupka Polaków<sup>13</sup>. Podczas okupacji niemieckiej uległ zaostrzeniu tłący się jeszcze od czasów pierwszej wojny światowej konflikt polsko-ukraiński, w którym czynnie brały udział powstałe również na terenie Ziemi Żółkiewskiej oddziały Ukraińskiej Powstańczej Armii. Polacy w samej Żółkwi czuli się względnie bezpieczni, jednak w najbliższej okolicy mordy polskiej ludności cywilnej dokonywane przez UPA były na porządku dziennym; zdarzało się, że ginęły całe wsie. To właśnie z tego powodu wiele polskich rodzin pod koniec okupacji niemieckiej dobrowolnie wyjechało z miasta. Większość z nich traktowała wyjazd jako tymczasową ewakuację na Zachód, jednak nikt z nich nigdy nie wrócił do Żółkwi.

---

<sup>13</sup> W pracy *Żowkiwszczyna. Istorycznyj narys* autorzy piszą, że jesienią 1944 roku miasto zamieszkiwało ok. 1,7 tysiąca osób. Zob. *Żowkiwszczyna. Istorycznyj narys*, t. 1, red. M. Łytwyn, Żowkwa–Lwiv–Baltimore, MD 1994, s. 240.

Nieposłuszni (czyli niechący opuścić „odwieczne ukraińskich ziem”) Polacy byli dla UPA raczej wrogiem „pobocznym” – główna walka toczyła się na innych frontach. Po początkowym okresie współpracy z Niemcami UPA walczyła zarówno z Niemcami, jak i z Armią Radziecką, cieszyła się przy tym sporym poparciem wśród miejscowych Ukraińców<sup>14</sup>. Już wkrótce po wkroczeniu do miasta Sowieców na przedmieściach Żółkwi dokonano udanego zamachu na majora NKWD. Jesienią 1944 roku w okolicach Żółkwi toczyła się już prawdziwa wojna między oddziałami powstańczymi a wojskiem radzieckim.

### Nowy wspaniały świat (1945–1953)

Punkt zwrotny dla obu miast stanowiło więc wyzwolenie lub „wyzwolenie” ich przez Armię Radziecką (Żółkwi w lipcu 1944, Kreuz w styczniu 1945 roku). Choć dla mieszkańców nie było to jeszcze wówczas oczywiste, moment ten oznaczał początek zupełnie nowego rozdziału w historii Żółkwi i Kreuz. W stosunku do okresu przedwojennego w krótkim czasie zmianie miało ulec wszystko – przynależność państwowa, ustrój polityczny i gospodarczy, a przede wszystkim mieszkańcy. O ile w Żółkwi pewien przedsmak zmiany dała pierwsza okupacja sowiecka, a dawnych mieszkańców miasto traciło stopniowo, poczynając od 1939 roku, o tyle w Kreuz zmiany zachodziły dużo gwałtowniej.

Po przejściu przez Kreuz Armii Czerwonej w pustym, wypalonym mieście pozostała komendantura radziecka oraz garstka przerażonych Niemców. Zanim w lutym 1945 roku na miejsce dotarła

---

<sup>14</sup> Już wtedy byli wśród miejscowych Ukraińców tacy, którzy ustosunkowywali się wobec UPA sceptycznie. Jeśli ich sceptycyzm wiązał się z głośnym wyrażaniem swoich poglądów, partyzanci likwidowali ich jako zdrajców. Najbardziej tragicznym znanym mi przykładem takiej egzekucji była śmierć w 1943 roku rodziców mężczyzny pochodzącego z Żółkwi, a mieszkającego obecnie w Polsce, z którym udało mi się przeprowadzić wywiad. Ojciec, Ukraińiec, i matka, Polka (w zaawansowanej ciąży), zginęli zastrzeleni podczas przejażdżki bryczką na wiejskim weselu. Ich dzieci ocalały, ponieważ siedziały na podłodze pojazdu.

pierwsza grupa polskich kolejarzy, których zadaniem było przywrócenie połączeń kolejowych oraz uruchomienie uszkodzonej elektrowni wodnej zaopatrującej Kreuz w prąd, przez miasto przetoczyła się fala szabru. Mieszkańcy okolicznych polskich wsi, często byli robotnicy przymusowi pracujący na terenie gminy, wywozili z miasta wszystko, co miało jakąkolwiek wartość: sprzęty domowe, ubrania, wyposażenie sklepów i warsztatów, kafle z rozebranych pieców. Część z nich osiedliła się w Krzyżu na stałe, zajmując najlepsze i najmniej zniszczone budynki w mieście; stworzyli zwartą grupę byłych „sąsiadów”, mającą najmniejsze problemy z adaptacją i stosunkowo łatwy start w nowym miejscu zamieszkania. Niedługo po szabrownikach i kolejarzach zjawili się w Krzyżu pierwsi „pionierzy z Centrali”, osadnicy z Polski Centralnej przyjeżdżający na „ziemie odzyskane” w ramach akcji organizowanej przez polskie władze, chcące w ten sposób ustanowić fakty dokonane i zdobyć argumenty na polskość dawnych ziem niemieckich. „Centralacy” przyjeżdżali skuszeni obietnicami czekających na nich niemieckich domów i gospodarstw. W zniszczonej przez wojnę Polsce Centralnej, szczególnie na biednej, przeludnionej wsi, obietnice komunistycznych władz padały na podatny grunt; „na Zachód” wyjeżdżano w poszukiwaniu lepszego życia, ale równie często po prostu po to, by przeżyć. Akcją osiedleńczą kierował punkt dworcowy Państwowego Urzędu Repatriacyjnego, który miał udzielać pomocy repatriantom powracającym do kraju z Niemiec i przyjeżdżającym z dawnych Kresów Wschodnich. O ile ci pierwsi – w Krzyżu reprezentowani przez zaledwie kilkanaście rodzin – rzeczywiście w jakimś sensie wracali do domu, o tyle sytuacja „repatriantów”<sup>15</sup> z Kresów była zupełnie inna. Teoretycznie wszędzie na Kresach repatriacja była dobrowolna, jednak w praktyce władze radzieckie stosowały często środki przymusu, chcąc pozbyć się z terenów komunistycznej Litwy, Białorusi i Ukrainy Polaków. Na Ukrainie czynnikiem dodatkowo komplikującym

---

<sup>15</sup> Słowo „repatrianci” celowo ujmuję w całej książce w cudzysłów. Na temat zastrzeżeń wobec używania tego określenia w stosunku do osób pochodzących z dawnych Kresów Wschodnich zob. M. Głowacka-Grajper, *Spoleczna i indywidualna kontynuacja pamięci ojczyzn kresowych*, w: *Pamięć utraconych ojczyzn*, red. E. Nowicka i A. Bilewicz, Warszawa 2012, s. 155–182.



sytuację Polaków było zagrożenie ze strony ukraińskiego podziemia, lub, jak na Wołyniu, po prostu ze strony Ukraińców. Wiele rodzin decydowało się na wyjazd właśnie ze strachu, nie tyle przed Sowietami, co przed Ukraińcami. Znaczna część Polaków wyjeżdżała jednak rzeczywiście „dobrowolnie”: mając do wyboru pozostanie w Związku Radzieckim lub wyjazd do nowego państwa polskiego, z ciężkim sercem wybierali to drugie. Ponieważ Krzyż ze względu na położenie był łatwo dostępny dla transportów kolejowych, pierwsi „repatrianci” pojawili się w mieście już 9 maja; transport ten liczył 513 osób<sup>16</sup>. Najwięcej transportów przybyło do Krzyża z dawnych województw tarnopolskiego, stanisławowskiego oraz nowogródzkiego; pod koniec 1945 roku w gminie mieszkało łącznie 243 repatriantów (663 osoby zostały sklasyfikowane jako „przesiedleńcy”)<sup>17</sup>.

„Repatrianci” często zastawali w Krzyżu sytuację, której bynajmniej się nie spodziewali: pomiędzy przejściem frontu a przyjazdem do Krzyża pierwszych transportów ze Wschodu do miasta wróciło kilkuset Niemców (źródła mówią o 670 Niemcach zamieszkujących gminę w maju 1945 roku<sup>18</sup>). Ponieważ główna fala osadnictwa jeszcze wówczas do Krzyża nie dotarła, wielu z nich udało się zamieszkać w swoich dawnych domach, pozostali zatrzymywali się u znajomych lub po prostu w wolnych mieszkaniach. Wszyscy wierzyli, że po przejściu Armii Czerwonej miasto pozostanie w granicach państwa niemieckiego. Powrót do polskiego już wtedy Krzyża okazał się dla większości z nich pułapką. Polskie władze cywilne oraz radziecka komendantura wojskowa traktowały Niemców jako darmową siłę roboczą i zmuszały do niewolniczej pracy, a mężczyznom odmawiano prawa do wyjazdu do Niemiec. Niemców źle traktowano, musieli oni – tak jak w czasie wojny Polacy w Kreuz – nosić na ramieniu opaski z literą „N”, przy każdej okazji pozbawiano ich resztek majątku i upokarzano. Zdarzały się wciąż, choć rzadziej niż w tygodniach tuż po wkroczeniu Armii Czerwonej, przypadki gwałtów na Niemcach i morderstw, których sprawcami byli przede wszystkim żołnierze radzieccy.

<sup>16</sup> T. Molenda, op. cit., s. 90.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 65.

Wiele rodzin repatrianckich dostawało w tej sytuacji przydział na dom lub mieszkanie zajęte jeszcze przez Niemców. Przez kilka tygodni lub nawet miesiący dopiero co wysiedleni ze swoich domów Polacy mieszkali razem z oczekującymi na transport na Zachód Niemcami. Stosunki między nimi układały się różnie: zdarzało się, że Polacy odnosili się do Niemców z wrogością, jednak bywało i tak, że obie rodziny wykazywały zrozumienie dla losu drugiej strony.

Żadnej z grup ludności przebywającej wówczas w Krzyżu – dawnym sąsiadom, „centralakom” czy „repatriantom” – nie żyło się w pierwszych powojennych latach zbyt spokojnie. W okolicznych lasach ukrywały się wciąż niedobitki niemieckich żołnierzy. Napięte były przede wszystkim stosunki z Armią Czerwoną, która rządziła Krzyżem tak, jak rządzi się terytorium podbitym. Większość radzieckich komendantur wojskowych została zlikwidowana na polniemieckich ziemiach w lipcu 1945 roku, jednak w miejscowościach będących ważnymi węzłami kolejowymi istniały one znacznie dłużej. Do takich właśnie strategicznych stacji zaliczał się Krzyż. Przez tamtejszy dworzec kolejowy przejeżdżało wiele transportów z Berlina do Polski, potem zaś do Związku Radzieckiego; wiozły radzieckie łupy wojenne zdobyte w Niemczech. Również sam Krzyż Sowieci traktowali jako element zdobyczy wojennej. Wyposażenie wszystkich niezniszczonych zimą 1945 roku zakładów przemysłowych (m.in. tartaku i fabryki mączki) zostało rozmontowane i wywiezione na Wschód; żołnierze radzieccy rozebrali nawet jeden z torów kolejowych. To właśnie głównie o łupy poszło w głośnej w powojennym Krzyżu sprawie z udziałem żołnierzy radzieckich – latem 1945 roku na stacji w Krzyżu żołnierz radziecki zastrzelił polskiego SOK-istę, który usiłował bronić kolejowego mienia. Pogrzeb zabitego na cmentarzu w Krzyżu przerodził się w wielką manifestację patriotyczną. Atmosfera wojenna panowała więc w mieście długo po zakończeniu wojny. Obowiązywała godzina policyjna, a ludzie – zwłaszcza kobiety, a już szczególnie Niemki – bali się sami zostawać w domu.

Sytuacja unormowała się dopiero po całkowitym przejściu zarządzania miastem przez polskie władze cywilne. Zbiegło się to w czasie z zakończeniem pierwszego etapu kształtowania się nowej społeczności polskiego Krzyża. W 1946 roku dobiegła końca akcja

wysiedleńcza ludności niemieckiej; ostatni transport z Niemcami odjechał z dworca w Krzyżu w październiku 1946 roku. Wsydlenie odbywało się często w sposób bardzo drastyczny – Niemcom dawano kilka godzin na spakowanie się, innym po drodze na stację odbierano resztki skromnego dobytku. W Krzyżu pozostała jedna rodzina niemiecka, kilku Niemców w podeszłym wieku oraz parę osób, które związały się z Polakami w czasie wojny lub już po jej zakończeniu. W kolejnym roku w Krzyżu pojawiła się grupa deportowanych w ramach akcji „Wisła” Łemków, którzy osiedlili się we wsiach najbardziej oddalonych od miasteczka, Kuźnicy Żelichowskiej i Przesiekach. Dopełnieniem pierwszego okresu osadnictwa w Krzyżu był początek napływu na szeroką skalę migrantów ekonomicznych z różnych regionów Polski, którzy po ustabilizowaniu się sytuacji w mieście zaczęli przyjeżdżać do Krzyża. Życie toczyło się dalej – w nowym mieście, z nowymi mieszkańcami.

Jeśli o okresie tużpowojennym w Krzyżu można powiedzieć, że nie był to łatwy moment w historii miasta i jego mieszkańców, to pierwsze lata powojenne w Żółkwi można określić jako prawdziwe piekło. Jesienią 1944 roku Sowieci ogłosili przymusową mobilizację – do Armii Czerwonej trafiło ogółem 700 tysięcy mężczyzn z Galicji<sup>19</sup>. Po zdobyciu miasta władza radziecka zabrała się też za ponowne zaprowadzanie radzieckich porządków we wszystkich dziedzinach życia. Poza szybkim powrotem do organizacji życia politycznego i gospodarczego z lat 1939–1941 oznaczało to przede wszystkim rozprawę z wrogami ideologicznymi. Na pierwszy ogień poszli rzeczywiści lub domniemani kolaboranci: ukraińska milicja i folksdojcz. O tym, jak bardzo nieuzasadnione były niektóre aresztowania, może świadczyć fakt, że jeden z aresztowanych to folksdojcz, który do wejścia Sowieców ukrywał w swoim domu 17 Żydów<sup>20</sup>. Przerażeni rozwojem sytuacji, do zakończenia oficjalnej repatriacji, tzn. do 1947

---

<sup>19</sup> Zob. D. R. Marples, *Stalinism in Ukraine*, s. 59.

<sup>20</sup> Historię tę opisała w swoim pamiętniku jedna z ukrywanych Żydówek, kilkunastoletnia dziewczynka. Oryginał dziennika (w języku polskim) znajduje się w Holocaust Memorial Museum. Na podstawie dziennika Klary Schwarz powstała książka. Zob. C. Kramer i S. Glantz, *Wojna Klary. Prawdziwa historia cudownego ocalenia z Holocaustu*, tłum. A. Sak, Kraków 2009. Relacja wideo

roku, wyjechali do Polski niemal wszyscy ocaleni z Zagłady Żydzi (ostatecznie w mieście zostało dwóch przedwojennych mieszkańców narodowości żydowskiej), a także większość Polaków. Ich miejsce – często w sensie dosłownym, osiedlając się w należących wcześniej do Polaków domach – zajęli Ukraińcy deportowani z południowo-wschodniej Polski w latach 1944–1946. Część z nich, szczególnie w późniejszym okresie akcji przesiedleńczej, trafiała do Żółkwi bezpośrednio, najczęściej ze skromnym dobytkiem; większość jednak przyjechała ze wschodniej Ukrainy, dokąd na początku władze radzieckie kierowały wszystkie transporty. Z powodu panującego tam głodu i przymusu wstępowania do kołchozów Ukraińcy masowo porzucali przeznaczone im przez państwo miejsca zamieszkania i uciekali na Zachód z zamiarem powrotu do domu. Gdy docierali do Galicji, okazywało się, że granica jest już zamknięta, i przez to bardzo wielu przesiedleńców pozostawało w pasie przygranicznym, m.in. w powiecie żółkiewskim. Ze względu na swój status nielegalnych uciekinierów z kołchozu przybywający do Żółkwi bez żadnego dobytku przesiedleńcy nie mogli liczyć na żadną pomoc finansową ze strony państwa, co przyczyniało się do ich długotrwałej marginalizacji społecznej<sup>21</sup>.

Drugą grupą, która stopniowo zajmowała miejsce Żydów i Polaków, byli przybysze ze Wschodniej Ukrainy oraz innych republik radzieckich: tzw. aktyw partyjny i komsomolski, nauczyciele, bibliotekarze, inżynierowie, wykwalifikowani robotnicy, wybierani z nadania partyjnego przewodniczący rad wiejskich i kołchozów.

---

Klary Schwarz (obecnie – Clary Kramer) została zarchiwizowana w archiwum Shoah Foundation Institute pod numerem katalogowym 37123.

<sup>21</sup> Problematyka deportacji Ukraińców z Polski na Ukrainę Radziecką (1944–1946) została w ostatnich latach dość szczegółowo opracowana przez ukraińskich historyków – warto zwrócić uwagę na prace Wołodymyra Kicaka, Tamarę Hontar, Stepana Makarczuka i innych. Wciąż jednak rzadkie są publikacje na temat społecznej adaptacji przesiedleńców oraz wpływu przesiedlenia na ich tożsamość. Jako jedna z niewielu temat ten podejmuje Hałyna Bodnar, analizująca relacje *oral history*, zob. H. Bodnar, „*Tam było dobre i tutaj nie pohanono żyty*”: *osoblywosti istorycznoji pamjati ukrajinciw, pereselenych iz Polszczy*, w: *Ukrajina–Polszcza: istoryczna spadszczyzna i suspilna swidomist*, t. 2: *Deportacji 1944–1951*, Lwów 2007, s. 20–36.

Była to grupa niewielka, ale bardzo szczególna: w większości urodzeni lub przynajmniej wychowani już w Związku Radzieckim, mieli za sobą sowiecką socjalizację, ale często również doświadczenie sowieckich represji z czasów Wielkiego Terroru czy Wielkiego Głodu, nieporównywalne z tym, czego mieszkańcy Galicji doświadczyli w czasie krótkiej okupacji. Dodatkowo strukturę ludności zmienił fakt, że w Żółkwi i pobliskiej wsi, Woli Wysockiej, na stałe stacjonowały oddziały wojska radzieckiego mające strzec zachodniej granicy ZSRR. Rzadko kto z tych ludzi trafił do Żółkwi dobrowolnie, większość została wysłana do Galicji w ramach celowej polityki tzw. radzieckiej modernizacji; wielu z nich bało się jechać na cieszącą się złą sławą „Bandersztatu” Ukrainę Zachodnią. Oficjalnie chodziło o modernizację ekonomiczną i uprzemysłowienie, w praktyce władza radziecka chciała za pomocą ludzi oddanych systemowi zapewnić sobie kontrolę nad niepokornym regionem<sup>22</sup>.

Zadaniem „wschodniaków” (ukr. *schidniaky*) – jak nazywano ich w Żółkwi i jak dla ułatwienia będą ich nazywać również w książce – było włączenie miejscowej ludności w budowę komunizmu. Ich zabiegi spotkały się w mieście z bardzo ostrą odpowiedzią ukraińskiego podziemia. Do początku lat 50. w Żółkwi i okolicach toczył się krwawy, bardzo brutalny konflikt między oddziałami UPA i władzą radziecką, w który – czasem wbrew jej woli – wciągano również miejscową ludność. Działający przeważnie na wsiach partyzanci napadali na oddziały Armii Czerwonej, milicji i NKWD, wykonywali wyroki na sowieckich urzędnikach i przedstawicielach władz. Likwidowali przybyszy ze Wschodu, którzy w ich oczach byli agentami nastanymi przez władze: nauczycieli, przewodniczących kołchozów, robotników. Ich los miał odstraszyć nowych osadników i pokazać wyraźnie, że nie są tu mile widziani. Najgłośniejszym zamachem UPA było zastrzelenie Iwana Dowhanyka, pochodzącego z okolic

---

<sup>22</sup> O społeczno-politycznych skutkach radzieckiej modernizacji Ukrainy Zachodniej zob. np.: M. Åberg, *Paradox of Change: Soviet Modernization and Ethno-Linguistic Differentiation in Lviv, 1945–1989*, “Harvard Ukrainian Studies” 2002, t. 24; *Lviv. A City in the Crosscurrents of Cultures*, ed. J. Czaplicka, s. 285–302; Y. Bilinsky, *The Second Soviet Republic: The Ukraine after World War II*, New Brunswick, NJ 1964.

komunisty, z którego Sowietci uczynili w Żółkwi „męczennika za rewolucję”<sup>23</sup>. Terror UPA dotykał jednak także miejscowych – tych, którzy z różnych względów opowiedzieli się za nową władzą albo po prostu nie zdobyli się na czynny opór wobec niej. W 1947 roku bojówka UPA powiesiła w Żółkwi dwóch kołchoźników. W 1948 – spaliła założony w Żółkwi kołchoz. W kolejnym roku w pobliskiej wsi Mokrotyn zastrzeliła siedemdziesięcioośmioletniego mężczyznę, którego syn współpracował z sowiecką milicją, a w sąsiedniej wsi Nowa Skwariawa powiesiła kobietę podejrzaną o związki ze służbami bezpieczeństwa. Wyroki wykonywane przez UPA na „zdrajcach ukraińskiej sprawy” siały wśród mieszkańców miasta i okolic nie mniejszy postrach niż analogiczne działania NKWD. Najbardziej drastycznym przypadkiem tego typu działań było podpalenie przez partyzantów klubu wiejskiego w Winnikach, przedmieściu Żółkwi, w którym władza radziecka pokazywała podczas festynu filmy propagandowe. W pożarze zginęło wówczas kilkoro dzieci.

Sowieci odpowiadali terrorem na terror. Oddziały partyzanckie były wybijane do ostatniego człowieka, a ich kryjówki niszczone. Tych, których udało się schwytać żywcem, torturowano w celu uzyskania informacji, osądzano i zsyłano do łagrów z wieloletnimi wyrokami<sup>24</sup>. Powszechną praktyką było wystawienie przed żółkiewskim więzieniem zmasakrowanych ciał złapanych i zamordowanych w okolicy partyzantów: chodziło o rozpoznanie ich przez rodzinę (i wyciągnięcie wobec niej konsekwencji), ale także zastraszenie mieszkańców. Razem z partyzantami na Syberię trafiali ich bliscy; czasami, jeśli zdążyli uciec przed wywózką, wszyscy uciekali do lasu, zasilając kolejne oddziały partyzanckie – i koło się zamy-

---

<sup>23</sup> Nie jest do końca pewne, kto tak naprawdę zabił Dowhanyka. Komuniści do dziś twierdzą, że UPA, natomiast zdecydowana większość moich respondentów – także tych, którzy niekoniecznie sympatyzowali z UPA – twierdzi, iż to sami Sowietci zastrzelili swojego towarzysza, by z jednej strony mieć wysoko postawionego męczennika za sprawę, z drugiej – stworzyć czarną legendę UPA.

<sup>24</sup> Ukraińcy deportowani w tym okresie z Żółkwi zaczęli wracać do miasta po śmierci Stalina; ostateczna amnestia więźniów politycznych tej kategorii miała miejsce w 1965 roku, w dwudziestą rocznicę zakończenia wojny. Zob. A. Weiner, *Making Sense of War. The second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*, Princeton, NJ 2001, s. 233.

kało. Władza radziecka stosowała też represje wobec ludności pomagającej UPA, której wciąż było w okolicy relatywnie dużo. Często pomaganie partyzantom stanowiło tylko pretekst i na zesłanie jechali ludzie, którzy po prostu byli dla Sowietów niewygodni, czyli kułacy<sup>25</sup>. Walka Sowietów z UPA oraz wywózki „wrogów ludu” trwały w okolicach Żółkwi do połowy lat 50., kiedy to po śmierci Stalina polityka państwa uległa złagodzeniu. Wtedy również zaczęli wracać z zesłania pierwsi rehabilitowani łagiernicy i deportowani – ci, którzy przeżyli. Na fali radzieckiej odwilży rozluźnieniu uległy również przepisy dotyczące meldowania i osiedlania się w miastach, na skutek czego do Żółkwi napłynęła fala migrantów zarobkowych z okolicznych wsi.

\*\*\*

Budowanie „nowego wspaniałego świata” nie było łatwe ani w Krzyżu, ani w Żółkwi. Również dlatego, że nowi, powojenni mieszkańcy obu miast przyjechali z określonym bagażem doświadczeń, który w oczywisty sposób wpływał na ich adaptację w nowym miejscu zamieszkania, na ich stosunek do poprzedników, zastanej kultury materialnej i nowego porządku społecznego. Co ciekawe, choć oczywiście nie wszystkie biografie nowych mieszkańców Krzyża i Żółkwi wpisują się w jakikolwiek schemat, na większość z nich można spojrzeć przez pryzmat biografii grupowej. W obu miastach znalazły się po wojnie grupy „dobrowolnych repatriantów” – kresowiaków w Krzyżu i Ukraińców z Polski w Żółkwi; dawnych sąsiadów – Wielkopolan zza granicy na Noteci w Krzyżu i migrantów zarobkowych z galicyjskich wsi i miasteczek w Żółkwi; wreszcie pionierów jadących na Dziki Zachód – wschodniaków w Żółkwi i centralaków w Krzyżu. Wszyscy musieli zmierzyć się z życiem w powojennej kulturze (nie)pamięci.

---

<sup>25</sup> O szerszej niż na Ukrainie sowieckiej definicji „kułaka” w powojennej Galicji pisze David R. Marples we wspomianej tu już książce poświęconej stalinizmowi na Ukrainie w latach 40.

## Powojenna kultura (nie)pamięci (1953–1989/1991)

W nowej Żółkwi i nowym Krzyżu władze miały przed sobą po wojnie trudne zadanie: musiały dokonać ideologicznej legitymizacji obecności nowych mieszkańców w danym mieście, co oczywiście wpisywało się w szerszy problem ideologicznego uzasadnienia polskości „ziem odzyskanych” i ukraińskości polskiej Galicji. Zarówno w Żółkwi, jak i w Krzyżu wiązało się z celowym i odgórnie projektowanym kształtowaniem pamięci historycznej.

W pełnej materialnych śladów przeszłości Żółkwi trudno było zupełnie odciąć się od historii, traktowano ją więc selektywnie. W przypadku jej dawniejszych dziejów skupiano się na rozwoju kultury ukraińskiej, przede wszystkim ludowej, zaś polską obecność w regionie traktowano jako trwającą setki lat obcą okupację. Akcentowano zwłaszcza wydarzenia mogące potwierdzić ukraińskie korzenie miasta, jak na przykład domniemane pochodzenie Chmielnickiego. Stosunki polsko-ukraińskie były przedstawiane jako walka klasowa: polski pan i jezuita ciemnieżyli ukraińskiego chłopca i robotnika. Obecność w Żółkwi pozostałych grup etnicznych radzieckiej ideologii traktowali jako swego rodzaju etnograficzny dodatek świadczący o tolerancji ówczesnej (oraz, pośrednio, również obecnej – radzieckiej) społeczności miasta. W historii międzywojnia na pierwszy plan wysuwano działalność komunistycznego podziemia (w rzeczywistości marginalną w porównaniu z działalnością struktur OUN), która miała być dowodem na odwieczne dążenie mieszkańców Żółkwi i całej Galicji do „zjednoczenia” z Ukrainą Radziecką i bratnim narodem rosyjskim<sup>26</sup>. Rok 1939 przedstawiano oczywiście jako uwieńczenie sukcesem owych odwiecznych starań i pragnień – oto miasto zrzuciło pęta burżuazyjnego polskiego panowania i z radością wkroczyło na świetlaną drogę budowy sprawie-

---

<sup>26</sup> O powojennej radzieckiej polityce historycznej w tej dziedzinie zob. np.: S. Jekelczyk, *Imperija pamjati. Rosijsko-ukrajński stosunki w radiańskij istorycznij ujawi*, Kyjiw 2008; J. Kysła, *Konstruwanie ukrajinskoji istorycznoji pamjati w URSR wprodowż stalinskoho periodu (1930-ti–1950-ti rr.)*, „Miżkulturnyj dialog” 2009, t. 1: *Identycznist*, s. 221–244.



dliwości społecznej u boku swoich ziomków z Radzieckiej Ukrainy. Kres temu radosnemu dziełu położyła wojna sowiecko-niemiecka.

Druga wojna światowa, zwana w ZSRR Wielką Wojną Ojczyźnianą, stała się najważniejszym mitem historycznym nie tylko dla Żółkwi, ale i dla całego Związku Radzieckiego, któremu do 1941 roku nie udało się zbudować spójnej radzieckiej tożsamości i pamięci. Sytuację zmieniła dopiero wygrana wojna, która usunęła w cień nawet rewolucję październikową<sup>27</sup>. Status mitu fundacyjnego oznaczał oczywiście uniwersalizację i selekcję doświadczeń zasługujących na stanie się częścią mitu. Wszedł do niego bohaterski opór ludności cywilnej wobec hitlerowskiego najeźdźcy, a także żołnierze Armii Czerwonej, którzy wyzwolili miasto w 1944 roku. Antybohaterami stali się partyzanci UPA oraz wszyscy zwolennicy ukraińskiego ruchu niepodległościowego – „ukraińsko-niemieccy burżuazyjni nacjonałiści”, którzy kolaborowali z faszystami, a ich głównym celem była walka z władzą radziecką za pomocą bandyckich metod. Jako kolaborantów osądzono również osoby wywiezione przez hitlerowców na roboty przymusowe do Niemiec<sup>28</sup>. Prócz bohaterów i antybohaterów oficjalna pamięć Żółkwi obfitowała również w wydarzenia i osoby nie tyle potępiane, co celowo przemilczane. Z „legalnej” historii wymazano wielowiekową obecność Polaków w Żółkwi oraz ich wpływ na kształtowanie się kultury duchowej i materialnej miasta, ich znaczenie ograniczono do roli okupantów gnębiących autochtoniczną ludność ukraińską. Również ich powojenne zniknięcie z miasta było owiane tajemnicą. Z historii lat wojennych usunięto przede wszystkim represje, które spotkały różne grupy mieszkańców podczas pierwszej okupacji sowieckiej, na czele z mordem dokonanym na więźniach w czerwcu 1941 roku, a także już powojenne deportacje na Syberię.

Największą zapomnianą tragedią drugiej wojny była jednak Zagłada. W mieście, w którym przed 1939 rokiem Żydzi stanowili niemal połowę mieszkańców, zaczęto udawać, że nigdy ich tu nie było.

<sup>27</sup> Zob. W. Hrynewycz, *Mit wijny ta wijna mitiw*, „Krytyka” 2005, nr 5 (91), s. 2–8.

<sup>28</sup> O losie Ukraińców, którzy po drugiej wojnie światowej wrócili do Związku Radzieckiego z Zachodu, pisze m.in. Marta Dyczok. M. Dyczok, *The Grand Alliance and Ukrainian Refugees*, New York, NY 2000.

Po zakończeniu wojny nie pojawiła się w Żółkwi ani jedna tablica upamiętniająca żółkiewskich Żydów. Zniszczona synagoga została prowizorycznie zabezpieczona i przez cały okres powojenny służyła jako magazyn – na początku soli, potem różnego rodzaju wyrobów przemysłowych. Cmentarz żydowski, który częściowo zniszczyli już Niemcy (macewami wybrukowano szosę prowadzącą do Lwowa), w latach 60. został zamieniony na bazar, którego działalność skutecznie usunęła z tego miejsca wszelkie ślady przypominające o jego pierwotnej funkcji. O żółkiewskich Żydach i ich losie nie uczono w szkołach, nie pisano w przewodnikach i nie wspomniano w wydawnictwach popularnonaukowych. Wpisywało się to w szerszą politykę radziecką, w ramach której Żydów upamiętniano co najwyżej jako „radzieckich cywilów zamordowanych przez faszystów”. Odrębna kategoria żydowskich ofiar Holokaustu nie miała prawa się pojawić, ponieważ umniejszałaby wagę ofiar radzieckich w drugiej wojnie światowej, a to z kolei mogłoby podważyć mit fundacyjny ZSRR jako nie tylko zwycięzcy nad nazizmem, ale również jego największej ofiary<sup>29</sup>. Holokaust jako taki pojawiał się w radzieckiej historiografii, ale jako zupełnie oddzielony do radzieckiej rzeczywistości: jego symbolami były Auschwitz i wyzwolony przez Sowiec Majdanek. Żydzi wschodnioeuropejscy, w tym także żółkiewscy, zostali ograbieni z pamięci<sup>30</sup>.

Oficjalną wersję historii odzwierciedlała również miejska przestrzeń. Zabrakło w niej miejsca na upamiętnianie ofiar żydowskich, jednak nie była to jedyna kategoria zapomnianych. Z cmentarza oraz z rynku zniknęły tablice i krzyże wzniesione w 1941 roku w hołdzie zamordowanym przez NKWD w miejscowym więzieniu. Zniknęły polskie pomniki Sobieskiego oraz Żółkiewskiego i inne liczne znaki odwołujące się do polskiej kultury, a także pomniki o charakterze religijnym (na przykład figura Matki Boskiej przed zamkiem). Miejsce Sobieskiego zajął wielki Lenin. Niebawem pojawiły się też inne

---

<sup>29</sup> Zob. A. Podolskyj, *Ukrajinske suspilstvo i pamjat' pro holokost: sprobna analizu dejakach aspektiw*, „Holokost i suczasnist'. Studiji w Ukrajinii i switi” 2009, nr 1 (5), s. 47–59.

<sup>30</sup> Zob. T. Snyder, *Holocaust: ignorowana rzeczywistość*, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 140–150.

radzieckie pomniki i miejsca świeckiego kultu: na cmentarzu urządzono osobną kwaterę dla żołnierzy Armii Czerwonej, którzy zginęli podczas wyzwania Żółkwi. Centralnym miejscem wszelkiego rodzaju sowieckich uroczystości, przede wszystkim Dnia Zwycięstwa, stał się tzw. wieczny ogień – wzniesiona naprzeciwko osiemnastowiecznej drewnianej cerkwi Świętej Trójcy ekspresywna kompozycja rzeźbiarska przedstawiająca umierającego za ojczyznę żołnierza.

Na straży oficjalnej wersji wydarzeń stała nowa elita miejska i nowe miejskie autorytety. Prym wiedli przybysze ze Wschodu: członkowie partii, urzędnicy, nauczyciele i tzw. inteligencja techniczna. To oni zamieszkali w najlepszych domach i mieszkaniach (należących niegdyś do zamordowanych Żydów lub opuszczonych przez deportowanych Polaków i Ukraińców), oni objęli kierownicze posady i nadawali ton życiu społecznemu. Ceną, jaką za to płacili, była rola strażników nowego porządku: podczas świąt religijnych to właśnie nauczycielki ze Wschodu pilnowały, by dzieci nie szły do cerkwi, a komsomolscy aktywiści musieli wykazywać się postęпами w „pracy politycznej” z miejscową ludnością. Szczególną kategorią strażników nowego porządku byli mieszkańcy żółkiewskich koszar, w których stacjonowało jednocześnie do kilkunastu tysięcy żołnierzy i oficerów. Wielu oficerów przyjeżdżało z żonami i dziećmi, dla których założono w Żółkwi szkołę z rosyjskim językiem wykładowym. Indoktrynacji młodego pokolenia służyły komsomol i organizacja pionierska, ale przede wszystkim szkoła, często doprowadzająca w walce o nowego radzieckiego obywatela do konfliktu między pokoleniami<sup>31</sup>. Pamięć oficjalną wspierały więc oficjalne autorytety: partia, komsomol, szkoła, zakłady pracy, a także cerkiew prawosławna patriarchy moskiewskiej, która po przymusowym „zjednoczeniu” grekokatolików z prawosławnymi w 1946 roku stała się w Żółkwi jedynym legalnym wyznaniem i przejęła budynek cerkwi bazylikańskiej. Jak wszędzie na Ukrainie Zachodniej, lokalna żółkiewska pamięć wojny kształtowała się w tej sytuacji dwutorowo:

---

<sup>31</sup> Proces kształtowania się mentalności człowieka radzieckiego na przykładzie Rosji Sowieckiej przedstawił w swojej świetnej książce Orlando Figes. Zob. O. Figes, *Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2009.

z jednej strony istniała pamięć oficjalna, z drugiej – prywatna, rodzinna, nie zawsze przekazywana, trudniej dostępna, ale wytwarzająca alternatywnych bohaterów i antybohaterów. W pielęgnowaniu tej nieoficjalnej pamięci niezmiernie istotną rolę odgrywała w Żółkwi podziemna cerkiew greckokatolicka, która działała aż do piestrojki. Ostatni kościół katolicki w Żółkwi został zamknięty kilka lat po wojnie, po wyjeździe ostatniego księdza, który podążył w ślad za swoimi parafianami.

Symbolicznym przypięczeniem nowego oblicza Żółkwi była zmiana jej nazwy w 1952 roku – odtąd na cześć rosyjskiego pilota, który wykonując skomplikowany manewr lotniczy, rozbił się podczas pierwszej wojny światowej w Woli Wysockiej pod Żółkwią, miasto nazywało się Nesterow.

Podczas gdy w Żółkwi do przeszłości podchodzono selektywnie, sytuację w Krzyżu można określić raczej jako całkowite odcięcie się od niej. Miasto stało się polskie, wróciło do macierzy, a zadaniem jego mieszkańców było budowanie socjalizmu na „ziemiach odzyskanych”, nie zaś pamiętanie o niemieckiej przeszłości – która zgodnie z oficjalną wykładnią była tak naprawdę płytką warstwą niemczyzny na słowiańskim gruncie. Jeśli sięgano do przeszłości – w Krzyżu i ogólnie w regionie – to do bardzo dalekiej, piastowskiej, którą można było z mniej lub bardziej czystym sumieniem uznać za polską. Oś czasu naszkicowana przez wzorowego ideologa tego okresu wyglądałaby w przypadku „ziem odzyskanych” w następujący sposób: w zamierzchłych czasach średniowiecza Piastowie, potem długo, długo nic, następnie zaś triumfalne wyzwolenie tych ziem przez Armię Czerwoną i ich powrót do macierzy<sup>32</sup>. Owo „długo, długo nic” bywało urozmaicone wysepkami kultury ludowej autochtonów i ewentualnie ich walką o zachowanie polskości – głównie na Górnym Śląsku, Warmii i Mazurach. Krzyż w niewygodny sposób wyłamywał się z tego schematu. Trudno było doszukiwać się pia-

---

<sup>32</sup> O kształtowaniu przez władze pamięci historycznej mieszkańców regionu zob. np. Z. Romanow, *Pamięć historyczna mieszkańców Ziemi Zachodnich i Północnych w latach 1945–89 na przykładzie Pomorza Zachodniego*, w: *Ziemia Odzyskana 1945–2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*, red. A. Sakson, Poznań 2006, s. 201–218.

stowskiej przeszłości w miasteczku powstałym jako niemiecka osada kolejowa w połowie XIX wieku. Również okoliczne wsie zakładane głównie przez holenderskich i niemieckich protestantów słabo nadawały się do uzasadniania polskości okolicy. W związku z tym w Krzyżu skupiono się nie na mocno ryzykownym udowadnianiu polskości, lecz raczej na szeroko zakrojonym tuszowaniu niemieckości.

Akcja „degermanizacji” (nazywana również czasem repolonizacją) realizowana w Krzyżu była praktyką ogólnie stosowaną na całych „ziemiach odzyskanych”<sup>33</sup>. Odbywała się na dwóch płaszczyznach: ludzkiej i materialnej. Repolonizacja krajobrazu miejskiego i wiejskiego obejmowała usuwanie z miejsc publicznych niemieckojęzycznych napisów i szyldów oraz nadawanie polskich nazw. Oczywiście niszczone też niemieckie pomniki, szczególnie te upamiętniające żołnierzy Wehrmachtu poległych w pierwszej wojnie światowej oraz postaci kojarzące się Polakom z działaniami antypolskimi w okresie zaborów. W samym Krzyżu zniszczono dwa pomniki ku czci żołnierzy Wehrmachtu. „Walką z niemczyzną” była również przebudowa lub zmiany w wystroju budynków, których dotychczasowy wygląd uznawano za typowo niemiecki: tynkowano więc domy z czerwonej cegły i tzw. pruskiego muru, dobudowywano do murowanych domów drewniane ganki, skuwano neogotyckie płaskorzeźby. Z dwóch kościołów w Krzyżu katolickiemu zmieniono orientację – lokalizację zmieniły chór i prezbiterium – oraz usunięto całe wyposażenie, protestancki został zaś gruntownie przebudowany (zdemontowano m.in. charakterystyczne dla świątyń ewangelickich balkony oraz blaszaną sygnaturkę z kogutem na dachu, kojarzoną z niemieckością<sup>34</sup>), potem zaś na nowo poświęcony. Podobny los

<sup>33</sup> Zob. B. Nitschke, *Repolonizacja czy polonizacja? Polityka władz polskich wobec byłych kresów wschodnich III Rzeszy*, w: *Polacy–Niemcy–Pogranicze*, red. G. Wyder i T. Nodzyński, Zielona Góra 2006, s. 275–290.

<sup>34</sup> Przykłady bardzo podobnych działań w innych miejscach regionu opisuje Andrzej Brenz, zob. A. Brenz, *Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Z badań etnologicznych na Środkowym Nadodrzu*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Północnych i Zachodnich*, red. Z. Mazur, Poznań 1997, s. 191–216. Na temat polonizacji Śląska zob. np. A. Demshuk, *Reinscribing Schlesien as Śląsk: Memory and Mythology in a Postwar German-Polish Borderland*, “History and Memory” 2012, Vol. 24, No. 1, s. 47–53.

spotkał świątynie w okolicznych wsiach: Lubczu, Kuźnicy Żelichowskiej i Hucie Szklanej. Osiemnastowieczny kościół w Hucie Szklanej (przed wojną Glasshütte), cenny zabytek architektury szachulcowej, został przez osiadłych we wsi kresowiaków przebudowany do tego stopnia, że zupełnie stracił swój pierwotny charakter. Działania te bardzo często podejmowano spontanicznie – polskim osadnikom nie zależało na poniemieckich zabytkach; chcieli, by kościoły, w których będą się modlić, przypominały te pozostawione w ich rodzinnych miejscowościach na Wschodzie. Czasami dochodziło do sytuacji, w której „oswojenie” jakiegoś obiektu okazywało się niemożliwe; w źródłach z tego okresu można znaleźć na przykład informacje o repatriantach ze Wschodu jeżdżących od jednej niemieckiej wioski do drugiej, ponieważ zastane tam przez nich obszerne murowane domy wydawały im się zbyt „pańskie i bogate”<sup>35</sup>. Z kolei do udanych działań mających na celu oswojenie przestrzeni kulturowej należało stawianie kapliczek i krzyży przydrożnych, do których zwłaszcza Polacy przywykli w rodzinnych stronach. W okolicach Krzyża spontanicznie postawiono tuż po wojnie kilka takich obiektów; na jednym z nich, przy wjeździe do wsi Lubcz Mały, widnieje napis „Matko Boska, błogosław nam na odzyskanej ziemi polskiej”.

Degermanizacja przybierała czasami formy wręcz absurdalne. Władze tropiły niemieckie napisy na ręcznikach, popielniczkach i kafełkach; precedensowym przypadkiem było ukaranie w 1947 roku urzędu wojewódzkiego w Olsztynie za napisy „frei” i „besetzt” w toaletach<sup>36</sup>. O tym, jak mało skuteczne były te akcje – i z jak zdroworozsądkowym odzewem mieszkańców się spotykały – świadczy fakt, że do dziś w wielu domach w Krzyżu używa się niemieckich przedmiotów. Reakcje osadników miały tu zapewne również charakter pragmatyczny: trudno pozbywać się niemieckich ręczników w sytuacji, gdy nie miało się własnych.

Polonizowano nie tylko przestrzeń, ale również ludzi. Jeden z etapów „akcji repolonizacyjnej” to przymusowa zmiana pisowni

---

<sup>35</sup> Zob. Z. Czarnuch, *Oswajanie krajobrazu. Polscy osadnicy w dorzeczu dolnej Warty*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego*, s. 169–190.

<sup>36</sup> Zob. B. Nitschke, op. cit., s. 275–290.

nazwisk brzmiących niemiecko. Dotyczyło to bardzo często – jak w Krzyżu – ludzi, którzy nie mieli nic wspólnego z niemieckością. Jeśli wątpliwości budziło nie tylko nazwisko, a i sama osoba mieszkająca „ziem odzyskanych”, a ściślej mówiąc – jego polskość, człowiek taki był kierowany na kursy polonizacyjne<sup>37</sup>. W miejscach z większymi skupiskami tzw. ludności rodzimej urządzano letnie obozy do kształcące oraz regularne zajęcia; w Krzyżu w Domu Społecznym odbywały się kursy języka polskiego dla autochtonów.

Wszystkie te działania miały oczywiście bardzo silne umocowanie propagandowe. Podobnie jak w Galicji, nowa władza na „ziemiach odzyskanych” stworzyła po wojnie panteon bohaterów i antybohaterów<sup>38</sup>. Do tych pierwszych należeli przede wszystkim żołnierze Armii Czerwonej (oraz Ludowego Wojska Polskiego), którzy „wyzwalali” wschodnie prowincje III Rzeszy. Żołnierzy poległych w trakcie działań wojennych chowano najczęściej na miejscowym cmentarzu albo wręcz w centrum wsi lub miasteczka, zaś ich wzniesione na przędce mogiły były pierwszymi nieniemieckimi pomnikami w danej miejscowości. Było tak również w Krzyżu: żołnierze polscy oraz radzieccy zostali pochowani na środku rynku, a tablicę upamiętniającą ich bohaterstwo umieszczono na dawnym niemieckim pomniku ku czci żołnierzy Wehrmachtu poległych w czasie pierwszej wojny. Z czasem mogiła została przeniesiona na cmentarz komunalny, jednak tablica umieszczona tam w latach 60. wspomina jedynie żołnierzy polskich<sup>39</sup>. Pomnik funkcjonował jeszcze jakiś czas jako „Pomnik Wolności”<sup>40</sup>, po czym został zdemontowany (przez środek rynku przeprowadzono wówczas szosę przelotową).

---

<sup>37</sup> Warto przypomnieć, że mowa jest o okresie po zakończeniu formalnej akcji weryfikacyjnej, po której pozwolono zostać w Polsce jedynie osobom potrafiącym udokumentować polskie pochodzenie.

<sup>38</sup> O tworzeniu kanonu bohaterskiego w wychowaniu dzieci i młodzieży zob. np. M. Brodała, *Propaganda dla najmłodszych w latach 1948–1956. Instrument stalinowskiego wychowania*, w: *Przebudować człowieka. Komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*, red. M. Brodała, A. Lisiecka, T. Ruzikowski, Warszawa 2001, s. 123–179.

<sup>39</sup> Żołnierzy radzieckich ekshumowano wówczas i przeniesiono na cmentarz wojskowy w Pile.

<sup>40</sup> Taki właśnie podpis znajduje się na wydanej w 1948 roku przez firmę J. Grablis

Bohaterami bez pomników, nie mniej obecnymi w propagandzie, a zapewne dużo bliższymi przeciętnemu mieszkańcowi Krzyża, byli pionierzy. Socjalistyczna propaganda stworzyła obraz dzielnego, odważnego człowieka, który z pobudek patriotycznych przyjeżdża na „ziemie odzyskane”, by zagospodarowywać odwieczne polskie tereny, i mimo przeciwności losu sumiennie wypełnia obowiązki obywatela ludowej Polski<sup>41</sup>. Pionier pochodził przeważnie z Centralnej Polski i był robotnikiem, ewentualnie chłopem, oddanym sprawie socjalizmu; jeśli przyjechał ze Wschodu, w jego oficjalnym wizerunku nie było miejsca na informację, dlaczego musiał stamtąd wyjechać<sup>42</sup>. Uosabiał ideał człowieka pracy, nie tęsknił za pozostawionym na Wschodzie domem rodzinnym i nie miał żadnych problemów z adaptacją do nowych warunków.

Czarnym charakterem powojennej propagandy był Niemiec rewizjonista. W Polsce z oczywistych względów nie trzeba było wówczas specjalnie podsycać nastrojów antyniemieckich, jednak na „ziemiach odzyskanych” władza dodatkowo robiła, co mogła, by stworzyć atmosferę zagrożenia niemieckim rewanżyzmem. Wykreowany w ten sposób irracjonalny lęk przed Niemcami miał wyraźnie określone funkcje polityczne: pionier miał być wdzięczny ludowej ojczyźnie za to, że mógł się osiedlić na odzyskanych przez nią terenach, ale jednocześnie cały czas powinien odczuwać, że tylko od bezwzględnego poparcia dla władzy zależy jego bezpieczeństwo w nowym miejscu zamieszkania.

---

z Krzyża Wielkopolskiego pocztówce (jednej z serii), będącej słabej jakości reprintem przedwojennej kartki niemieckiej. Na wszystkich widokówkach z tej serii niemieckie zdjęcia poddano drobnemu retuszowi polegającemu na usunięciu niemieckich podpisów – oraz, co ciekawe, również niemieckich szyldów, tabliczek z nazwami ulic itp. – dających się zauważyć na fotografiach, i wstawieniu w te miejsca polskich napisów.

<sup>41</sup> Zob. M. Tomczak, *Obraz osadników w prasie i publicystyce polskiej*, w: *Ziemie Odzyskane 1945–2005*, s. 45–58.

<sup>42</sup> Mowa oczywiście o pierwszym okresie powojennym; w latach późniejszych cenzurowanie kresowych biografii uległo znacznemu złagodzeniu, czego najlepszym przykładem jest popularny film *Sami swoi* opowiadający historię dwóch zwaśnionych rodzin repatrianckich osiedlających się na „ziemiach odzyskanych”.



Sytuacja zmieniła się nieco po nawiązaniu stosunków dyplomatycznych między PRL a NRD w latach 70. Odtąd w oficjalnym dyskursie historycznym funkcjonowały dwa wizerunki Niemca: dobrego, z NRD, który został w swoim czasie oszukany przez swoich przywódców i razem z nami buduje teraz socjalizm, oraz kapitalistycznego rewanżysty z RFN, który cały czas czyha na Wrocław, Gdańsk i Szczecin<sup>43</sup>. Prócz korekty oficjalnego przekazu przełom w stosunkach polsko-niemieckich przyniósł mieszkańcom Krzyża inną ważną zmianę: po otwarciu granicy z NRD do miasta zaczęli przyjeżdżać jego dawni mieszkańcy. Było to zjawisko bezprecedensowe, które w zasadzie nie występowało w Żółkwi. Wizyty Niemców z NRD w Krzyżu były w latach 70. regularne i często owocowały intensywnymi kontaktami osobistymi między dawnymi i obecnymi mieszkańcami miasta.

Kontakty i otwarcie na poziomie jednostkowym nie oznaczały jednak zmiany w podstawowych zasadach rządzących oficjalną pamięcią: o niemieckiej przeszłości „ziem odzyskanych” nie wolno było pamiętać. W Krzyżu przemilczano zarówno niemieckie korzenie miasta, jak i los samych Niemców i ich wysiedlenie. Do tematów nieobecnych w oficjalnym dyskursie należały również losy kresowiaków – można było opowiadać o opuszczonych stronach rodzinnych i wojennych przeżyciach (zwłaszcza tych pod sowiecką okupacją) w domu, ale już nie publicznie.

Zaszczepianie mieszkańcom Krzyża jedynej właściwej wizji historii należało – podobnie jak w Żółkwi – przede wszystkim do szkoły. Nowa polska szkoła nie mogła konkurować z radziecką pod względem stopnia indoktrynacji, tym niemniej bardzo radykalnie w stosunku do przedwojennego zmieniała model wychowania młodzieży<sup>44</sup>. Miała być świecka, a jej cel stanowiło wychowanie oddanego socjalistycznemu państwu obywatela, który nie będzie zbyt dociekliwy w kwestiach historycznych. Inaczej niż w Żółkwi, w polskich

---

<sup>43</sup> Zob. A. Sakson, *Niemcy w świadomości społecznej Polaków*, w: *Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945–1989*, red. A. Wolff-Powęska, Poznań 1993, s. 408–429.

<sup>44</sup> Zob. K. Kosiński, *O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945–56*, Warszawa 2002.

warunkach sukces tych działań zależał bardzo często od osobistych przekonań nauczyciela, zaś ten miał wielu legalnie działających sprzymierzeńców. Najważniejszym był bez wątpienia Kościół katolicki, który – poza funkcjami religijnymi – pełnił w Krzyżu funkcję największej i najbardziej powszechnej alternatywnej wobec państwa organizacji społecznej, żywo i zainteresowanej również przekazywaniem innej niż państwo pamięci. Najcenniejszym przedmiotem kultu w miejscowym kościele parafialnym przez lata była chorągiew przywieziona z Drohobycza. Po okresie praktycznej likwidacji harcerstwa w okresie stalinowskim sprzymierzeńcem w budowaniu postaw niezależnych od ideologii państwowej stał się w Krzyżu ZHP, na poziomie lokalnym daleki od obowiązującego na wyższych szczeblach struktury światopoglądu.

Państwo dbało oczywiście nie tylko o poglądy młodzieży – choć to na niej koncentrowało większość swoich wysiłków. Również do dorosłych adresowano działania propagandowe – w zakładach pracy, podczas specjalnych zebrań (np. zachęcających do zapisywania się do PGR lub spółdzielni<sup>45</sup>) czy obowiązkowych obchodów takich świąt państwowych, jak 1 maja, 9 maja czy 22 lipca. Jednak presji ideologicznej w PRL-owskim Krzyżu nie można w żaden sposób porównać z sytuacją w radzieckim Nesterowie.

## Po upadku komunizmu: nowe otwarcie? (od 1989/1991 roku)

Upadek komunizmu oznaczał i w Krzyżu, i w Żółkwi nie tylko radykalną transformację polityczną i gospodarczą oraz otwarcie granic – bardzo istotne dla przygranicznych miasteczek – ale także uwolnienie represjonowanej pamięci. Przemilczane dotąd doświadczenia jednostek i całych grup z dnia na dzień przestały być tematami tabu, zaś dotychczasowa wersja historii mogła zostać zakwestionowana.

---

<sup>45</sup> Na terenie obecnej gminy Krzyż powstał ostatecznie jeden PGR – we wsi znajdującej się daleko od miasteczka, Żelichowie (wchodzącej wówczas w skład odrębnej gminy Kuźnica Żelichowska), zamieszkanym głównie przez przesiedleńców z Akcji „Wisła”. Spółdzielnia rolnicza działała krótko w Hucie Szklanej.

W odróżnieniu od poprzednich okresów sytuacja w Krzyżu i Żółtkwi rozwinęła się tym razem zupełnie inaczej.

To, co działo się w Krzyżu do roku 2009, można by umownie określić jako „publiczną ciszę”. Przez pierwsze dwudziestolecie III Rzeczypospolitej w mieście postawiono tylko dwa pomniki. Na pustym przez kilkadziesiąt lat rynku, na co dzień rozjeżdżanym przez tiry, a od święta będącym trasą procesji i pochodów, stanął głaz narzutowy z tablicą o treści „W 50. rocznicę powrotu ziem krzyskich do macierzy”. Pomnik został wybudowany w 1995 roku, przed urzędem miejskim i z inicjatywy rady miejskiej (w ówczesnej kadencji w skład rady wchodziło dwóch miejscowych nauczycieli historii ze starszego pokolenia; pomysł należał do nich). Z kolei w niewielkim parku przed liceum ogólnokształcącym w 2005 roku stanął podobny, choć nieco mniejszy głaz z tablicą pamięci papieża Jana Pawła II. Nie powstał żaden pomnik upamiętniający losy Polaków na Kresach ani też losy Niemców z Krzyża czy ogólniej – żaden znak pamiątkowy odwołujący się do niemieckiej przeszłości miasta. Doszło za to do wydarzenia o dokładnie przeciwnej wymowie – w 2008 roku zrównano z ziemią znaczną część opuszczonego niemieckiego cmentarza, który znajdował się dotychczas tuż za ogrodzeniem cmentarza polskiego, całkowicie zarośnięty przez młody las. Teren został włączony w obręb cmentarza polskiego i obecnie odbywa się tam już pochówek zmarłych. Po 1989 roku zmieniono tylko jedną nazwę – główną ulicę, Bieruta, przemianowano na Wojska Polskiego. Do dziś istnieją w mieście takie ulice, jak Marchlewskiego i Świerczewskiego. Szkoła podstawowa nosi imię Bojowników o Wolność i Demokrację, liceum – majora Henryka Sucharskiego, szkoła zawodowa – Powstańców Wielkopolskich (nazwy pozostają niezmienione od momentu powstania szkół); nowo powstałe w latach 90. gimnazjum nosi imię Noblistów Polskich. Najbardziej uroczyste obchodzonym świętem państwowym jest w mieście 3 maja – być może dlatego, że obchody są połączone z uroczystością religijną (procesją z jednego kościoła do drugiego). W 2008 roku, jak zawsze, główne uroczystości odbywały się przy pomniku na rynku. Wartę honorową przy głazie pełniło czterech licealistów ubranych w mundury powstańców wielkopolskich, a punkt kulminacyjny akademii stanowiło odśpiewanie przez

wszystkich zgromadzonych *Roty*. Jednak przemówienie wygłoszone przez przewodniczącego rady miejskiej było w zasadzie pozbawione głębszych odniesień do przeszłości – mówił on raczej o szansach rozwoju, jakie dają nowoczesnemu Krzyżowi przyszłość w Unii Europejskiej i współpraca z Niemcami.

Wydaje się więc, że zamiast spodziewanego „zachłyśnięcia się” historią można było przez ostatnie 20 lat w Krzyżu zaobserwować raczej odwrotną tendencję: z jednej strony brak publicznego zainteresowania cenzurowaną dotąd przeszłością i odwrócenie się od niej (przy czym dotyczy to zarówno własnej przeszłości, rozumianej jako przeszłość konkretnych grup mieszkańców, jak i cudzej – niemieckiej), z drugiej – swego rodzaju konserwację dotychczasowej ideologii, której najlepszym przykładem jest powstanie w centrum miasta pomnika o takim, a nie innym przesłaniu. Wyobrażenie o najbliższej władzom miejskim wizji historii daje też zakładka „Historia” na oficjalnej stronie internetowej miasta i gminy ([www.krzyz.pl](http://www.krzyz.pl)), a także szkic historyczny w wydawanych regularnie biuletynach informacyjnych o mieście. Zamieszczone tam teksty (identyczne) niezwykle szczegółowo opowiadają o powstaniu i rozwoju miasta jako osady kolejowej, jednak ani słowem nie wspominają, że było to miasto niemieckie i nazywało się Kreuz (Ostbahn), nie zaś Krzyż Wielkopolski; rok 1945 określa się eufemistycznie jako „ciężki dla miasta”, zaś zdobycie Kreuz przez Armię Czerwoną – jako „wyzwolenie”. Ani los niemieckich mieszkańców miasta, ani przyczyny pojawienia się w nim Polaków nie doczekały się żadnej wzmianki. Podobną wersję historii przedstawia numer specjalny biuletynu krzyskiej Rady Miejskiej, „Wieści gminnych” wydany w 2010 roku z okazji 300-lecia wsi Huta Szklana; lata wojny zostały tam skwitowane jednym zdaniem: „W 1945 roku następuje nowy podział Europy i Huta Szklana, tak jak całe ziemie zachodniej Polski, zostaje przyłączona do starej sprzed wieków ojczyzny”.

Jednak spojrzenie na inicjatywy nieformalne w Krzyżu daje nieco inny obraz. Pod koniec lat 90. staraniem krzyskiego pasjonata lokalnej historii ukazała się broszurka poświęcona historii Łokacza Małego. Niemiecka przeszłość nie jest w niej co prawda zbyt mocno akcentowana – historię osady przed 1945 rokiem przedstawiono

w zasadzie bez odwoływania się do kategorii narodowych, bo osadnicy są Ołędrami, pan lokujący wieś to Sapieha, a dworzec kolejowy i całe miasteczko powstają dzięki kolejarzom, o których identyfikacji narodowej nie da się niczego bliżej powiedzieć – jednak nie jest też ona otwarcie negowana. Treść książeczki stanowią w dużej części historie życia najstarszych polskich mieszkańców Łokacza, opowiadających o swoich losach sprzed przybycia do Krzyża i pierwszych latach na miejscu. W 2005 roku z inicjatywy tej samej osoby oraz Klubu Rowerowego „Dynamo”, przy współpracy Nadleśnictwa Krzyż oraz urzędu miejskiego, wytyczono na północ od miasta, na terenach sąsiadujących bezpośrednio z Drawieńskim Parkiem Narodowym, ścieżkę rowerową im. Hansa Paasche. Hans Paasche był właścicielem nieistniejącego dziś majątku Waldfrieden (polska nazwa powojenna – Zacisze), leżącego kilkanaście kilometrów od Kreuz. Ten znany w okolicy pacyfista w 1920 roku został zastrzelony podczas samosądu przez stacjonujących w Wiesental (Przesiekach) żołnierzy niemieckich. Oprócz wytyczenia ścieżki wydano także ulotkę informacyjną przedstawiającą historię Hansa Paasche oraz samą trasę rowerową. Ścieżkę i związaną z nią historię wykorzystuje podczas swoich rajdów miejscowa drużyna harcerska; warto też dodać, że planując wędrowki, posługuje się niemieckimi mapami Krzyża i okolic, a kilkakrotnie do zadań uczestników rajdu należało odnalezienie śladów niemieckich pomników i budynków. Prócz inicjatyw mających charakter społeczny warto też zwrócić uwagę na istnienie w mieście grupy osób zbierających niemieckie pamiątki – pocztówki i gazety, a także przedmioty ozdobne i codziennego użytku (porcelana, sztucce, butelki, wieszaki itp.). Z kolei w jednej z pobliskich wsi, Hucie Szklanej, właściciele gospodarstwa agroturystycznego odrażdżają niemieckie tradycje mleczarskie i produkują oparte na starych niemieckich recepturach sery, z których najbardziej popularnemu nadali nazwę „Kreuzer”. Wszystkie te przedsięwzięcia wpisują się, choć oczywiście na dużo mniejszą skalę, w nurt działań kulturowych mających na celu odkrywanie niemieckiego dziedzictwa, reprezentowany na dawnych „ziemiach odzyskanych” m.in. przez Wspólnotę Kulturową „Borussia” z Olsztyna.

Częścią nowej krzyskiej kultury pamięci są też niewątpliwie działania, w które angażuje się od kilku lat w Krzyżu Ośrodek KARTA; z kolei obserwacja odbioru tych działań pozwala stwierdzić, że odpowiadają one potrzebom mieszkańców gminy. Jeszcze zanim powstał pomysł na badania, których wyniki przedstawia ta książka, realizowaliśmy w Krzyżu pilotażowy projekt zbierania relacji biograficznych najstarszych mieszkańców miasta. Częścią kolejnego projektu były działania edukacyjne: przeprowadziliśmy warsztaty dla młodzieży szkół średnich, zorganizowaliśmy spotkanie dla mieszkańców prezentujące nagrane relacje oraz wydaliśmy broszurę edukacyjną pt. *Od Kreuz do Krzyża: losy polskich i niemieckich mieszkańców Krzyża w XX wieku*. Powstała też strona internetowa, na której odsłuchać i przeczytać można fragmenty wywiadów, a także obejrzeć zdjęcia archiwalne ([www.kreuz-krzyz.pl](http://www.kreuz-krzyz.pl)). Od jakiegoś czasu jestem więc nie tylko obserwatorem, lecz również osobą wpływającą na lokalną pamięć. Odezew na działania KARTY przerósł nasze oczekiwania. Prezentacja projektu w Miejsko-Gminnym Ośrodku Kultury zgromadziła pełną salę, w tym burmistrza, przewodniczącego rady miejskiej i dyrektorów wszystkich szkół. Za pośrednictwem krzyskiej biblioteki do mieszkańców trafiło ponad 100 egzemplarzy broszury *Od Kreuz do Krzyża*. Stronę internetową projektu odwiedza dziennie ok. 30 osób, a z entuzjastycznych komentarzy, które dostaję na swój adres mailowy, wynika, że większość gości to osoby z Krzyża.

Tak postawioną diagnozę stanu lokalnych działań publicznych w sferze upamiętniania – publiczna cisza, prywatne fascynacje – można by uznać za wystarczającą, gdyby nie wydarzenia z przełomu 2009 i 2010 roku. W 2009 roku na cmentarzu komunalnym w Krzyżu rozpoczęto pochówki w kwaterze powstałej na miejscu części dawnego cmentarza niemieckiego. Przy kopaniu grobów natrafiono na spoczywające nadal w ziemi szczątki ludzkie. W mieście wybuchł skandal – mieszkańcy oświadczyli, że nie będą chowali swoich bliskich w miejscu, gdzie nadal spoczywają inni zmarli. Zaczęto domagać się od władz uregulowania tej sprawy, ożywiła dyskusja przeniosła się też na łamy lokalnej prasy (powiatowego „Tygodnika Noteckiego”). Wiele osób dopiero wówczas dowiedzia-

ło się o tym, że cmentarz komunalny został rozbudowany kosztem starego cmentarza niemieckiego. Pod presją mieszkańców władze przeprowadziły konsultowaną z przedstawicielami Kościoła protestanckiego z Poznania ekshumację, zaś w miejscu, gdzie kiedyś stało ogrodzenie niemieckiego cmentarza, wiosną 2010 roku powstał skromny pomnik upamiętniający spoczywających tu niegdyś Niemców. Na czarnej granitowej płycie widnieje dwujęzyczny napis: po polsku „Pamięci zmarłych tej ziemi”, po niemiecku – „Ruhe sanft in eurer Grunft” („Spoczywajcie spokojnie w waszych grobach”). Tablica z identycznym napisem znalazła się na ścianie kaplicy cmentarnej. W tym samym mniej więcej czasie staraniem Rady Miejskiej w Krzyżu ukazał się album ze starymi pocztówkami z Kreuz. Licząca 85 stron książeczka zatytułowana *Krzyż Wielkopolski: historia pocztówką pisana*, reprodukuje ponad 100 niemieckich widokówek. Podpisy pod obrazkami informują o tym, co przedstawia dana pocztówka – obok współczesnej nazwy polskiej każdorazowo umieszczono niemiecką nazwę obiektu. Pozytywne wrażenie, które wywołuje publikacja, niweczy nieco poprzedzający część fotograficzną wstęp historyczny, który czyta się tak, jakby od czasów PRL-owskiej propagandy niewiele się zmieniło: „w 1772 roku – w czasie I rozbioru Polski – obszary te zagarnęli Prusacy, jednak były to w dalszym ciągu ziemie zamieszkałe przez ludność polską, głównie rolników”; (o okresie międzywojennym) „niestety, Krzyż w tym czasie nie powrócił jeszcze w obręb granic Polski”; „miasto zostało wyzwolone po ciężkich walkach 27 stycznia 1945 roku”. Jeśli ktoś nie zna historii regionu, sporym problemem może być dla niego zrozumienie, dlaczego piękne stare pocztówki zostały wydane w języku niemieckim.

Równocześnie w Krzyżu kwitną kontakty polsko-niemieckie – na wielu poziomach. Na początku lat 90. do Krzyża zaczęli przyjeżdżać – po raz drugi w historii – Niemcy, którzy kiedyś tu mieszkali. Sytuacja była o tyle nowa, że tym razem przyjechali Niemcy z dawnego RFN, czyli domniemani groźni rewizjoniści z PRL-owskiej propagandy. W nowym układzie politycznym mieszkańcy odbierali ich inaczej niż gości z NRD sprzed 20–30 lat. Niemcy również mieli inne wyobrażenie o Polakach i zachowywali się inaczej niż ich rodacy z NRD – w wielu przypadkach ich pewność siebie budziła

w Polakach poczucie zagrożenia. Okresem nasilenia się lęków przed Niemcami była kampania wyborcza przed referendum unijnym w 2003 roku, gdy prawicowe partie populistyczne straszyły mieszkańców Zachodniej Polski tym, że Niemcy zaczną na drodze sądowej dążyć do odzyskania swoich dawnych domów pozostawionych w Polsce. Jednak kampania wyborcza się skończyła, Polska weszła do Unii, a Niemcy nie przyjechali. Z upływem lat ich wizyty stawały się coraz rzadsze, obecnie większość Niemców zatrzymujących się w gminie to zwyczajni, niesentymentalni turyści. Spora część okolicznych gospodarstw agroturystycznych przygotowuje swoje oferty właśnie z myślą o Niemcach – ogłoszenia i ulotki publikuje się przede wszystkim w niemieckiej wersji językowej. Partnerstwo rozwija się też na poziomie inicjatyw kulturalnych i edukacyjnych. Liceum ogólnokształcące od kilku lat organizuje wymiany młodzieży w ramach unijnego programu „Comenius”, a ZHP zorganizował w 2007 roku polsko-niemiecki obóz harcerski dla młodzieży z Krzyża i z Niemiec. Nie można też lekceważyć kontaktów innego rodzaju. Krzyż leży zaledwie 100 kilometrów od granicy i również dzisiaj dobrze funkcjonuje tam komunikacja, w związku z tym przez całe lata 90. wiele miejscowych rodzin utrzymywało się z mniej lub bardziej legalnego handlu przygranicznego. Wielu mieszkańców Krzyża pracuje też na stałe lub sezonowo w Niemczech.

Na pierwszy rzut oka sytuacja w Żółkwi wygląda dokładnie odwrotnie. O ile w Krzyżu ogólną atmosferę można by określić jako raczej spokojną, o tyle Żółkiew po 1991 roku sprawia wrażenie miejsca rozdieranego przez gorące konflikty na tle historycznym. Nie sposób zrozumieć tej sytuacji bez naszkicowania ogólnego obrazu ukraińskich debat o przeszłości<sup>46</sup>. Oficjalne podejście do historii zaczyna się na Ukrainie w okresie pierestrojki, a najbardziej radykalne zmiany zachodzą po uzyskaniu niepodległości w 1991 roku.

---

<sup>46</sup> Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę tych debat. Najbardziej wnikliwe uwagi dotyczące tej problematyki można znaleźć w publikacjach Davida R. Marplesa oraz Tomasza Stryjka. Zob.: D. R. Marples, *Heroes and Villains. Creating National History in Contemporary Ukraine*, Budapest–New York, NY 2008; T. Stryjek, *Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość? Interpretacje dziejów narodowych w historiografii i debacie publicznej na Ukrainie 1991–2004*, Warszawa 2007.



Stopniowo i nie bez trudności sowiecka wizja historii zostaje wyparta, pojawia się nowa, ukształtowana przez paradygmat narodowy. Nowe państwo potrzebuje nowych bohaterów: oprócz niebudzących emocji Kozaków i władców średniowiecznej Rusi kijowskiej bohaterem zbiorowym zostaje UPA, zaś dominującą tendencją w ukraińskiej historiografii staje się wiktyimizacja (Ukraińcy są przedstawiani przede wszystkim jako ofiary, a głównym ciemniźcycelem jest najpierw Rosja, potem ZSRR). Nowy paradygmat nie został zaakceptowany przez wszystkich Ukraińców, zaś największe kontrowersje wzbudza oczywiście na Ukrainie Wschodniej, gdzie UPA jest uważana za organizację przestępczą kolaborująca z Niemcami, a Armię Czerwoną upamiętnia się jako wyzwolicieli bez żadnego cudzysłowu. Jednak jego zwolennikom udało się wygrać bardzo istotną batalię: wprowadzić swoją wersję wydarzeń do podręczników szkolnych<sup>47</sup>. Nie oznacza to, że spory o ocenę UPA ucichły – wielu obserwatorów uważa, że ten problem historyczny dzieli dziś najbardziej społeczeństwo ukraińskie; trwają one dalej i dzielą również sam obóz narodowy, który nie może poradzić sobie z kwestiami takimi jak Wołyń czy kolaboracja UPA z Niemcami (chodzi tu szczególnie o SS Galizien)<sup>48</sup>. Kontrowersyjność tematu przekłada się też na kwestie pragmatyczne: żołnierzy UPA do dziś nie zrównano z weteranami Armii Czerwonej w prawach do świadczeń socjalnych, co ma na Ukrainie bardzo duże znaczenie<sup>49</sup>. Należy też zaznaczyć, że

---

<sup>47</sup> Powstało już wiele analiz treści ukraińskich podręczników historii. Wyniki badań w tym zakresie opublikowali m.in. Wiktoria Sereda, Nancy Popson, Leonid Zaskilniak.

<sup>48</sup> Przykładem intelektualnych dyskusji na ten temat jest wydany w 2010 roku zbiór tekstów publicystycznych eseistyki *Strasti za Banderuju*. Zob. *Strasti za Banderuju*, red. T. C. Amar, I. Bałynskij i J. Hrycak, Kyjiw 2010. Ciekawą analizą pamięci samych członków SS Galizien oraz ukraińskiej polityki pamięci w tym zakresie jest książka: O. Khromeychuk, *'Undetermined' Ukrainians. Post-War Narratives of the Waffen SS 'Galicia' Division*, Oxford–Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York, NY–Wien 2013.

<sup>49</sup> Próby zmiany tej sytuacji podejmował podczas swojej kadencji prezydent Wiktor Juszczenko; w 2005 roku zaprosił weteranów UPA i Armii Czerwonej na wspólne obchody 60-lecia zakończenia drugiej wojny światowej, zaś jedną z jego ostatnich decyzji przed zakończeniem urzędowania było przyznanie

przy całej ofensywności narodowego paradygmatu w historiografii nawet na Ukrainie Zachodniej koegzystują różne rodzaje pamięci, nieraz całkowicie ze sobą sprzeczne. Kanon pamięci sowieckiej nie został całkowicie zepchnięty w cień, co widać chociażby po pomnikach stojących w galicyjskich miasteczkach oraz po tym, że w Galicji – w przeciwieństwie na przykład do Estonii – nie odnotowano po 1991 roku aktów wandalizmu w stosunku do pomników radzieckich, a demontażowi uległy najczęściej jedynie pomniki Lenina<sup>50</sup>.

Jak w tym kontekście przedstawia się sytuacja w Żółtkwi? Po 1991 roku oficjalna ocena miejskiej historii została poddana całkowitemu przewartościowaniu: dominująca dotychczas interpretacja „sowiecka” została uznana za błędną, zaczęła zaś obowiązywać wersja „narodowa”. Zmianę paradygmatu widać przede wszystkim w symbolicznym zawłaszczeniu przestrzeni – Żółkiew stała się domeną symboliczną<sup>51</sup> patriotycznie nastawionych Ukraińców, dla których wzorem patriotyzmu jest UPA. Od początku lat 90. w mieście powstało kilkanaście nowych pomników. Najważniejsze z nich to pomnik-kapliczka ofiar NKWD z 1941 roku postawiony przed ratuszem, pomnik przywódcy OUN Jewhena Konowalca, pomnik ofiar Wielkiego Głodu na Ukrainie Sowieckiej w latach 1932–1933. Na cmentarzu miejskim zrekonstruowano groby Strzelców Siczowych, ustawiono również tablice upamiętniające nieodnalezione nigdy ofiary terroru stalinowskiego z Żółtkwi oraz miejsce pochówku szczątków odnalezionych w podziemiach cerkwi Bazyliańców. Prócz trzech pomników związanych z Zagładą (o których mowa będzie dalej) jedynie dwa z nowych pomników nie mają wymowy antysowieckiej: jest to zrekonstruowana figura Matki Bożej przed zamkiem oraz pomnik żołnierzy poległych w Afganistanie wzniesiony w 2000

---

Stepanowi Banderze tytułu „Bohatera Ukrainy”. W kwietniu 2010 roku sąd w Doniecku uznał tę decyzję za niezgodną z konstytucją.

<sup>50</sup> Zob. A. Portnow, „Wielka Wojna Ojczyźniana” w polityce pamięci Białorusi, Mołdawii i Ukrainy, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 24–35.

<sup>51</sup> Pojęcie domeny symbolicznej – rozumiane jako przestrzeń, w której jakaś grupa realizuje swoją politykę pamięci – zaczerpnęłam z książki Lecha M. Nijakowskiego. Zob. L. M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.

roku. Wszystkie stawiano przy żywiołowym udziale mieszkańców bądź wręcz z ich inicjatywy. Aktywność żółkiewskiej społeczności widać też w szeregu innych projektów: w 1990 roku powstało stowarzyszenie „Switło kultury”, które zajmowało się restaurowaniem żółkiewskich zabytków, potem społeczne muzeum Żółkwi (zawiesiło działalność po kilku latach), a w 2007 roku społeczne Centrum Turystyczno-Informacyjne. Gruntownej korekcie poddano też nazewnictwo ulic: zniknęły nazwy upamiętniające działaczy komunistycznych, na przykład Kirowa i Dowhanyka, ale również rosyjskich pisarzy i artystów: chociażby Lermontowa i Puszkina. Zamiast nich pojawiły się ulice Bojowników UPA, Bandery, Konowalca, Strzelców Siczowych, Ołeksy Hasyna (komendanta UPA na okręg „Zachód”).

Wraz z upadkiem komunizmu nadeszło również odrodzenie religijne, bardzo istotne w kontekście kultury pamięci w Żółkwi. Już pod koniec lat 80. żółkiewscy grekokatolicy zaczęli domagać się od Cerkwi prawosławnej zwrotu cerkwi bazylikańskiej. O świątynię wywiązał się między wiernymi i duchownymi obu wyznań zażarty spór, w trakcie którego niejednokrotnie dochodziło do rękoczynów; grekokatolicy przykuwali się do cerkiewnych drzwi, prawosławny ksiądz próbował po kryjomu wynieść z soboru część relikwii św. Parteniusza. Ostatecznie do cerkwi i klasztoru wrócili bazylianie, zaś prawosławni wybudowali nową, okazałą cerkiew przy drodze wylotowej na Lwów. Obok cerkwi prawosławnej patriarchatu moskiewskiego w Żółkwi działa obecnie również niewielka świątynia prawosławna cerkwi autokefalicznej, mieszcząca się w dawnej kaplicy katolickiej sióstr felicjanek przy szpitalu św. Łazarza, zaś nabożeństwa grekokatolickie są odprawiane prócz soboru parafialnego w dwóch zabytkowych cerkwiach drewnianych (na Winnikach i w cerkwi pw. Świętej Trójcy na przedmieściu lwowskim) oraz w kościele Dominikanów. Bazylianie cieszą się w Żółkwi ogromnym autorytetem: są utożsamiani z wartościami patriotycznymi, symbolizują przedwojenną tradycję ukraińskiej kultury i powojenne dziedzictwo oporu wobec komunizmu. Patronują wielu akcjom upamiętniania na terenie Żółkwi. Ich relacje z cerkwią patriarchatu moskiewskiego pozostają w dalszym ciągu złe, jednak dotyczy to w zasadzie wszystkich

żółkiewskich konfesji – żadna z nich nie pozostaje z cerkwią moskiewską w dobrych stosunkach.

Konflikt religijny dość szybko przeniósł się w Żółkwi na płaszczyzny językową, narodową i polityczną, przy czym bardzo często granice między nimi były trudne do wyznaczenia. Po jednej stronie barykady stali Ukraińcy o patriotycznych poglądach, popierający odrodzenie kultury i języka ukraińskiego, a także narodowy paradygmat historyczny; po drugiej miejscowi Rosjanie i rosyjskojęzyczni Ukraińcy opowiadający się raczej za sowiecką, nie zaś ukraińską opcją kulturową i polityczną. Pierwsi oskarżali drugich o nielojalność wobec państwa ukraińskiego, drudzy pierwszych – o szowinizm narodowy. Do ostrych spięć dochodziło na tle języka: pierwsza grupa wypominała drugiej brak szacunku dla języka ukraińskiego i demonstracyjne posługiwanie się rosyjskim w miejscach publicznych; druga grupa zarzucała pierwszej łamanie praw mniejszości do używania własnego języka. Z czasem otwarte konflikty ustały – przyczyniła się do tego zapewne częściowo likwidacja żółkiewskiego garnizonu.

Tuż po upadku komunizmu otwarto w Żółkwi kościół katolicki, który jest od tego czasu sukcesywnie remontowany przez Polaków pod nadzorem konserwatora zabytków z Polski. Wspólnota katolicka jest nieliczna, w kościele odprawia się jedną mszę świętą tygodniowo. Jedynie część wiernych ma polskie korzenie, większość to Ukraińcy. Nabożeństwa są odprawiane częściowo po polsku, częściowo po ukraińsku. Mimo istnienia polskiej społeczności w mieście nie powstał po 1991 roku żaden znak upamiętniający Polaków jako grupę – czy to tworzącą kiedyś żółkiewską kulturę, czy represjonowaną przez Sowietów, czy prześladowaną przez UPA. Nie wpisywał się najwyraźniej w aktualną politykę pamięci. Na cmentarzu stoi jedynie odnowiony przez Polaków krzyż z tablicą pamięci żołnierzy polskich poległych latem 1920 roku w wojnie polsko-bolszewickiej, postawiony w okresie międzywojennym. W żółkiewskim muzeum mieszczącym się w zamku historia miasta jest ukazana według klucza architektonicznego – kolejne plansze przedstawiają zamek, kościoły, cerkwie, synagogę etc. Zabytki są opisywane w charakterystycznym dla Ukrainy Zachodniej (oraz dla Polski Zachodniej)

stylu unikającym przymiotników wskazujących na narodowość ludzi, którzy te zabytki tworzyli. Urozmaicenie plansz architektonicznych stanowią informacje o ważnych osobach związanych z Żółkwią: Bohdanie Chmielnickim (urodzony w Żółkwi) i Iwanie Mazepie (niegdyś odwiedził miasto). Pewnym wyłomem w tym paradygmacie jest wystawa czasowa, pomysł dyrektorki i *spiritus movens* całego muzeum. Przedstawia ona kilkadziesiąt fotografii portretowych mieszkańców Żółkwi (przede wszystkim Polaków i Ukraińców) wykonanych na podstawie odnalezionych kilka lat temu szklanych negatywów ostatniego polskiego fotografa żółkiewskiego, Emila Domańskiego. Co istotne, wystawa dość długo po jej otwarciu wciąż wzbudzała duże zainteresowanie ze strony mieszkańców miasta, zwłaszcza tych pochodzących z miejscowych rodzin; jak opowiada jej kustoszka, ludzie spędzali sporo czasu, wyszukując na zdjęciach swoich krewnych i znajomych. Inna inicjatywa żółkiewskiego muzeum w znaczący sposób przypomina pocztówkowe przedsięwzięcie krzyskiej Rady Miejskiej: w 2010 roku wydano kalendarz z polskimi widokówkami przedstawiającymi Żółkiew, z odpowiednimi podpisami w języku ukraińskim i polskim. Podobnie jednak jak w przypadku krzyskiego albumu, ewentualny nabywca tej publikacji nie dowie się z niej, dlaczego w mieście nie ma już ludzi, którzy tworzyli przedstawioną na zdjęciach kulturę materialną – Żydów i Polaków.

Ostatnim brakującym ogniwiem pamięci są Żydzi. Teoretycznie w odróżnieniu od Polaków nie można powiedzieć, że pamięć o nich nie jest w ogóle obecna w przestrzeni publicznej. Na początku lat 90. na cmentarzu miejskim postawiono symboliczny grób Żydów żółkiewskich. Napis na pomniku głosi: „W tym miejscu pochowane są szczątki mieszkańców Żółkwi narodowości żydowskiej, ofiar ludobójstwa faszystowsko-hitlerowskich Niemiec, rozstrzelanych przy likwidacji getta w dniu 25 marca 1943. Wasza uczciwość, prawość i cnota pozostają w naszych sercach. Wieczna im pamięć. Prosimy o modlitwę. Od mieszkańców Żółkwi”. Jednak w rzeczywistości inicjatorem budowy pomnika nie był ogół mieszkańców, a ostatni żyjący wówczas w Żółkwi Żyd ocalony z Holokaustu. Podobnie wygląda sytuacja drugiego pomnika postawionego pod koniec lat 90. w miejscu masowych egzekucji ok. dwóch kilometrów pod Żółkwią.

Okazały monument z prostym napisem „Świętej pamięci 3500 ofiar żółkiewskiego getta. 25.03.1943” w języku ukraińskim i hebrajskim został sfinansowany ze środków społeczności Żydów żółkiewskich z Izraela. Podczas uroczystego odsłonięcia pomnika nie zabrakło przedstawicieli diaspory żydowskiej, władz miejskich i grupy mieszkańców miasta. Obecnie, po śmierci ostatniego żółkiewskiego Ocalałego, pomnik jest opuszczony i zdewastowany, wandalami ukradli m.in. miedziane sztaby zdobiące monument. W nie lepszym stanie znajduje się żółkiewska synagoga. Po upadku komunizmu rozpoczęto w niej prace restauracyjne (budynek jest własnością państwa i podlega miejscowemu zespołowi muzealnemu), które wciąż trwają. Pomnikiem pamięci żydowskiej zupełnie wyłączonym z lokalnej przestrzeni symbolicznej, jakby eksterytorialnym, jest ohel żółkiewskiego cadyka zbudowany przez izraelskich Żydów na dawnym kirkucie, obecnie pełniącym funkcję bazaru. Budynek jest zamknięty na kłódkę, a w oknie wywieszono informację w języku hebrajskim o miejscu przechowywania klucza – jednym z domów w sąsiedztwie bazaru.

Jak widać, w Żółkwi nie brak pomników reprezentujących różne pamięci i narracje; różny jest jednak stopień dbałości o nie. Obok nowo powstałych pomników upamiętniających bohaterów ukraińskiego podziemia narodowego stoją pomniki pamięci zamordowanych Żydów i pomniki religijne. Prócz zdemontowanego jeszcze przed oficjalnym uzyskaniem niepodległości pomnikiem Lenina przetrwały wszystkie pomniki sowieckie: figura żołnierza wyzwoliciela i kwatery żołnierzy Armii Czerwonej na cmentarzu miejskim, a także pomnik bohaterów drugiej wojny. Okazjonalnie (zwłaszcza w okolicach 9 maja) pod sowieckimi pomnikami są składane kwiaty, jednak ich stan nie świadczy o tym, by ktoś w Żółkwi opiekował się nimi: mogiły są zarośnięte, a pomniki zaniedbane.

Podobnie jak w Krzyżu, również w Żółkwi otwarciem granic dało możliwość kontaktu z dawnymi mieszkańcami. Miasto jest bardzo licznie odwiedzane przez polskie wycieczki jadące do Lwowa, w sezonie każdego dnia zatrzymuje się tam co najmniej jeden polski auto-kar. Materiały informacyjne sprzedawane w Centrum Turystycznym są przygotowywane przeważnie w językach polskim i ukraińskim,

a miejscowi przewodnicy oprowadzają także po polsku. Zdarza się, że do Żółkwi przyjeżdżają też jej dawni polscy mieszkańcy, jednak są to przypadki dużo rzadsze niż w Krzyżu. W mieście bywają też wycieczki żydowskie, długo wspominate przez mieszkańców ze względu na charakterystyczny ubiór religijnych Żydów, jednak podczas kilku dłuższych pobytów w mieście nie udało mi się nigdy zobaczyć takiej grupy. Brak w Żółkwi współpracy polsko-ukraińskiej mającej znaczenie dla całej społeczności. Żółkiew ma swoje polskie miasto partnerskie, współpracują też muzealnicy, jednak nie ma wymian szkolnych ani kontaktów między organizacjami pozarządowymi. Dużo bardziej ożywione pozostają kontakty w sferze gospodarczej. Ze względu na położenie w bezpośrednim sąsiedztwie granicy (30 kilometrów) znaczna część mieszkańców utrzymuje się z handlu, w większości – nielegalnego. Wielu Ukraińców z Żółkwi – oraz prawie wszyscy Polacy – pracuje w Polsce, sezonowo lub na stałe.

W 1992 roku miastu przywrócono dawną nazwę.





## Perspektywa teoretyczna

Literatura przedmiotu jest w studiach nad pamięcią<sup>1</sup> niezwykle obszerna, zaś interdyscyplinarność badaczy i związana z tym mnogość orientacji teoretyczno-metodologicznych nie czynią sytuacji łatwiejszą. Wyczerpujące przedstawienie obecnego stanu refleksji teoretycznej wykracza poza możliwości, ale przede wszystkim zadania tego tekstu<sup>2</sup>. Ponieważ jednak usytuowanie mojej siatki pojęciowej na tle już istniejących uważam za niezbędne dla terminologicznej spójności książki, zdecydowałam się na krótkie odniesienie do wy-

---

<sup>1</sup> W polskim dyskursie naukowym nie przyjął się do tej pory jeden ogólnie przyjęty termin na oznaczenie tej dziedziny refleksji akademickiej, choć od czasu do czasu są podejmowane próby w tym zakresie – na przykład termin „pamięcioznawstwo” zaproponowany niedawno przez Joannę Wawrzyniak i Kornelię Kończal (zob. K. Kończal i J. Wawrzyniak, *Polskie badania pamięcioznawcze: Tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 4, s. 11–64). W tej sytuacji skłaniam się ku używaniu będącego literalnym tłumaczeniem z języka angielskiego sformułowania „studia nad pamięcią”.

<sup>2</sup> W różnej formie próby takich zestawień są zresztą przez niektórych badaczy podejmowane. W literaturze anglojęzycznej warto zwrócić uwagę na tekst autorstwa Jeffreya Olicka i Joyce Robbins: J. Olick i J. Robbins, *Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, “Annual Review of Sociology” 1998, Vol. 24, No. 1. Do bardziej wyczerpujących polskich omówień należy książka Bartosza Korzeniowskiego, zob. B. Korzeniowski, *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Poznań 2010. Stan badań w interesującym mnie polu w Polsce, a więc opis zarówno studiów teoretycznych, jak i empirycznych, przedstawia wzmiankowany już tekst Joanny Wawrzyniak i Kornelii Kończal oraz artykuł Piotra T. Kwiatkowskiego: P. T. Kwiatkowski, *Wprowadzenie. Doświadczenie II wojny światowej w badaniach socjologicznych*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010, s. 12–54.

branych prac, które poruszają istotne dla mnie aspekty funkcjonowania pamięci i które w szczególny sposób ukształtowały moje rozumienie podstawowych pojęć.

## Pamięć a historia

Rozróżnienie pamięci i historii stało się wydarzeniem fundacyjnym dla badania tej pierwszej, ponieważ pozwoliło na jej wyodrębnienie, na pojęciową i dyscyplinarną autonomizację. O tym, że pamięć zbiorowa (społeczna) nie jest tożsama z historią, pisał już Maurice Halbwachs; historia była dla niego obiektywnym obrazem wydarzeń, pamięć zaś – ogniskiem tradycji mającym tyle odmian, ile jest grup doświadczających historii. W innym miejscu ten francuski socjolog przeciwstawiał historię żywą, czyli właśnie pamięć społeczną (zbiorową) historii-naucze uprawianej akademicko<sup>3</sup>. Podobnie opozycję tę definiuje Andrzej Szpociński, odżegnując się jednak stanowczo od potencjalnego wartościowania (historia jako rzeczywistość obiektywna, pamięć jako jej wielorakie, nielinearne, instrumentalnie wykorzystywane przeciwieństwo). Istoty różnicy upatruje on w języku: historia posługuje się językiem normatywnym, pamięć – symbolicznym, metaforycznym. Dane wydarzenie należy do sfery pamięci tak długo, jak długo budzi emocje – potem jest już tylko historią. W swojej refleksji nad tym procesem Szpociński odwołuje się do pojęcia „historii żywej” u Niny Assorodobraj i Stefana Czarnowskiego<sup>4</sup>. Cezurę znacznie ostrzejszą wyznacza Robert Traba, który twierdzi, że podstawowa różnica między historią a pamięcią polega na związku tej drugiej z tożsamością grupową. Jak pisze:

neutralność wobec tożsamości jest jednym z istotnych warunków, jaki musi spełniać historiografia. Jeśli tak właśnie spojrzymy na ten problem, okazuje się, że pamięć nie ma nic wspólnego z historią. Pamięć

<sup>3</sup> Zob. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 1969.

<sup>4</sup> Zob. A. Szpociński, *Historia a pamięć społeczna*, w: *Akulturacyja/asymilacyja na pograniczach kulturowych Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, t. 1: *Stereotypy i pamięć*, red. R. Traba, Warszawa 2009.

kulturowa, wspomnienia, które przyczyniają się do tworzenia znaczenia i tożsamości, zawsze noszą ze sobą niebezpieczeństwo zapomnienia, pomijania milczeniem i ukrywania tego, co mogłoby postawić pod znakiem zapytania tożsamość i jednostki, i grupy: najczęściej własnej winy<sup>5</sup>.

Pamięć należy w takim ujęciu do zupełnie innego niż historia, nie-normatywnego porządku; inne są jej cele, lecz również są jej stawiane odmienne wymagania.

Nurt pozornie opozycyjny wobec takiego rozumienia pamięci i historii, w rzeczywistości zaś na nim bazujący i z niego czerpiący, zwraca uwagę na ich nierozzerwalny związek. Jak pisze David Lowenthal, brytyjski historyk, pamięć jest tym, co zmienia historię w doświadczenie osobiste, innymi słowy – sprawia, że historia staje się materiałem, z którego tworzy się tożsamość<sup>6</sup>. Jego amerykański kolega, Jay Winter, nie podważa odrębności historii i pamięci, ale zwraca uwagę na to, iż również historia jest aktem pamiętania (*act of remembrance*)<sup>7</sup>. Z kolei Astrid Erll, badaczka niemiecka, postuluje odejście od nieużytecznej, jej zdaniem, opozycji między historią a pamięcią na rzecz uznania ich za dwa różne sposoby pamiętania w kulturze (*modes of remembering*). Jak pisze, podejście to wypływa wprost z przekonania, że przeszłość nie jest czymś danym, lecz musi być ciągle od nowa re-konstruowana i re-prezentowana<sup>8</sup>. To podejście jest mi bardzo bliskie: „profesjonalna” historia pisana przez historyków i pamięć zwykłych ludzi są dla mnie niewątpliwie odrębnymi, jednak pozostającymi w nieustannej interakcji i współzależności nurtami w kulturowym stosunku wobec przeszłości. Konsekwencją uznania ich równorzędności jest bezwzględne odrzucenie takiego badania pamięci, które polega na pokazywaniu różnicy

---

<sup>5</sup> R. Traba, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006, s. 34.

<sup>6</sup> Zob. D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, London 1985.

<sup>7</sup> Zob. J. Winter, *Remembering war: the Great War between memory and history in the twentieth century*, New Haven, CT 2006.

<sup>8</sup> Zob. A. Erll, *Cultural Memory Studies: An Introduction*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erll i A. Niining, Berlin–New York, NY 2008, s. 1–18.

między tym, co ludzie pamiętają, a tym, co „było naprawdę”. Pamięć jest dla mnie wartością samą w sobie, zaś dochodzenie „prawdy historycznej” to w tym polu przedsięwzięcie zupełnie nieadekwatne.

### Indywidualny i zbiorowy wymiar pamięci

Niezwykle istotne jest jasne rozgraniczenie i zdefiniowanie dwóch podstawowych wymiarów pamięci: indywidualnego oraz zbiorowego. Najszersze, ale też do dziś inspirujące pozostaje pod tym względem ujęcie Maurice’a Halbwachsa. W swoich *Spółecznych ramach pamięci* przedstawił on koncepcję, w myśl której każda pamięć indywidualna jest zanurzona i kształtuje się pod wpływem ram odniesienia tworzonych przez społeczeństwo. Owe społeczne ramy to nic innego jak inna nazwa zbiorowego wymiaru pamięci. Jak pisze francuski uczyony, „to właśnie w społeczeństwie człowiek normalnie nabyla wspomnienia, rozpoznaje je i lokalizuje”<sup>9</sup>. Pamięć indywidualna funkcjonuje w konkretnych, czasami wielu, układach odniesienia, dlatego też nie da się obu wymiarów pamięci od siebie oddzielić – ani tym bardziej zrozumieć pamięci indywidualnej, nie sytuując jej w kontekście pamięci grupy (grup), do której należy dana jednostka. Społeczne ramy pamięci pełnią bardzo ważną funkcję, ponieważ tworzą w społeczeństwie poczucie ciągłości. Teza ta świetnie koresponduje z podkreślanym przez Roberta Trabę związkiem między pamięcią a tożsamością. Halbwachs zauważa:

To dlatego społeczeństwo nie tylko od czasu do czasu zmusza ludzi do odtwarzania w myśli wydarzeń z ich dawnego życia, lecz także do ich poprawiania, okrawania i uzupełniania, tak iż w końcu mimo wszystko, przekonani, że nasze wspomnienia są dokładne, przypisujemy im znaczenie, jakiego wtedy w naszych oczach nie miała ówczesna rzeczywistość<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> M. Halbwachs, op. cit., s. 4.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 171.

Jego zdaniem możliwości „oczyszczenia” wspomnienia indywidualnego z nalotu ram społecznych i dotarcie do czystego, nieskażonego doświadczenia są znikome. Moje badania w wielu punktach potwierdzają taką ocenę klasyka.

Drugą bardzo atrakcyjną i wartą uwzględnienia w badaniach nad pamięcią jest teoria powstała w kręgu humanistyki niemieckiej: koncepcja pamięci kulturowej. Choć jej autorzy operują innymi pojęciami niż Halbwachs, opisuje ona to samo napięcie między indywidualnym a zbiorowym wymiarem pamięci. Jan Assmann definiuje ją w sposób następujący:

Pojęcie pamięci kulturowej odnosi się do ponadindywidualnej pamięci ludzkiej. [...] o tym, co pamięć indywidualna przyswaja i przechowuje, decydują nie tylko indywidualne zdolności i wola, ale również uwarunkowania zewnętrzne – społeczne i kulturowe<sup>11</sup>.

Assmann wyróżnia cztery obszary pamięci: mimetyczną (wzorce działań, których uczymy się przez naśladowanie); pamięć rzeczy (przedmioty, kultura materialna); język i komunikacja (pamięć komunikatywna); przekazywanie znaczeń (pamięć kulturowa). Ten ostatni obszar „jest specyficznym przekształceniem wszystkich trzech wymienionych wyżej rodzajów pamięci”<sup>12</sup>. Po przekształceniu właśnie – do pamięci kulturowej mogą wejść elementy pamięci mimetycznej (np. rytuały), rzeczy (np. zabytki), a także elementy pamięci komunikatywnej (np. narracje o wydarzeniach historycznych). We wzajemnych związkach tego, co w pamięci indywidualnej i zbiorowej, szczególnie rolę przypada pamięci komunikatywnej. Obejmuje ona pamięć najbliższej przeszłości – kilku ostatnich pokoleń, przeciętnie ok. 80–100 lat, czyli z jednej strony wydarzenia osobiste doświadczone, z drugiej zaś – doświadczone lub zasłyszane przez ludzi, których znamy. Pamięć komunikatywna jest przekazywana kanałami nieformalnymi (np. przez opowieści rodzinne); pamięć kulturowa ma swoich specjalnych nosicieli – nauczycieli, inte-

<sup>11</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 35.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 36.

lektualistów, artystów, uczonych. Podobnie jak Halbwachs, Assmann twierdzi, że nie istnieją czyste fakty pamięci: każde wspomnienie indywidualne to rekonstrukcja przeszłości, zanurzona w kontekst społeczny i kulturowy, w którym funkcjonuje osoba wspominająca.

Zarówno sam Assmann, jak i badacze rozwijający jego teorię zaznaczają wyraźnie, że oba typy zbiorowej pamięci – komunikatywna i kulturowa – mogą być wyraźnie rozdzielone jedynie na poziomie teoretycznym. Jak pisze Harald Welzer, w praktyce społecznej jednostek i grup społecznych są to formy ściśle ze sobą splecione<sup>13</sup>. Welzer zauważa, iż treść pamięci komunikatywnej może wejść do pamięci kulturowej przez konkretne praktyki kulturowego przekazu; treść ta może zostać „utrwalona”, jeśli nie – odejdzie wraz z pamięcią jednostek. Pamięć komunikatywna może również wpłynąć na treść pamięci kulturowej – na przykład usunąć z niej pewne rzeczy. Ważnym uzupełnieniem teorii Assmanna, dokonany przez Welzera, jest zwrócenie uwagi na status pamięci indywidualnej, biograficznej. Jako psycholog społeczny, Welzer w swojej refleksji teoretycznej nieco inaczej stawia akcenty. Jego zdaniem pamięć biograficzna kształtuje się w nieustannej interakcji naszej wewnętrznej autonomii osobowościowej oraz wpływów zewnętrznych, których najczęściej nie jesteśmy świadomi. To, co wyróżnia pamięć biograficzną danej jednostki od pamięci pozostałych ludzi, to właśnie historia jej komunikacji z tymi ludźmi. W ujęciu Welzera indywidualizacja i socjalizacja pamięci jednostkowej nie są przeciwieństwami, ale wzajemnie się dopełniają.

Inna badaczka z tego samego kręgu akademickiego, Astrid Erll, pisze, że termin „pamięć kulturowa” może służyć jako swego rodzaju termin parasol (*umbrella term*), zbierający różne, ale pokrewne pojęcia, którymi posługują się naukowcy z różnych dziedzin: „pamięć społeczna” (punkt wyjścia dla badań w naukach społecznych), „pamięć materialna” lub „komunikatywna” (przedmiot zainteresowania w studiach nad literaturą i mediami) i „pamięć mentalna” lub „kognitywna” (pole badań w psychologii i neurologii)<sup>14</sup>. Zwraca ona

---

<sup>13</sup> Zob. H. Welzer, *Communicative Memory*, w: *Cultural Memory Studies*, s. 285–300.

<sup>14</sup> Zob. A. Erll, op. cit.

uwagę na to, iż pojęcie pamięci kulturowej/zbiorowej jest w istocie metaforą użytkową, w ramach której koncepcja pamiętania (procesu kognitywnego zachodzącego w indywidualnym umyśle) została metaforycznie przeniesiona na poziom kultury. Ważnym wkładem Erll w teorię pamięci kulturowej jest rozróżnienie dwóch wymiarów, na których stykają się kultura i pamięć: indywidualnego i zbiorowego, nazywanych też poziomem kognitywnym oraz poziomem społecznym i komunikacyjnym. Poziom pierwszy

zwraca uwagę na fakt, że żadna pamięć nie jest wyłącznie indywidualna, lecz jest zawsze kształtowana przez kontekst zbiorowy. Od ludzi, wśród których żyjemy, i poprzez media, których używamy, czerpiemy schematy, które pomagają nam w przywoływaniu przeszłości i interpretacji nowego doświadczenia. [...] Drugi poziom pamięci kulturowej odnosi się do porządku symbolicznego, mediów, instytucji i praktyk, za pomocą których grupy społeczne konstruują wspólną przeszłość. Termin „pamięć” jest tu zastosowany metaforycznie<sup>15</sup>.

Podobnie jak inni badacze, Erll zaznacza, że te dwa poziomy pamięci kulturowej są rozłączne jedynie na poziomie analizy teoretycznej – w praktyce to, co kognitywne (indywidualne) i to, co społeczne/komunikacyjne, pozostaje ze sobą w ciągłej interakcji. Nie ma pamięci indywidualnej poza kulturą, podobnie jak nie istnieje pamięć kulturowa czy zbiorowa odcięta od jednostki i ucieleśniona wyłącznie przez media i instytucje.

Refleksja teoretyczna nad zbiorowym i indywidualnym wymiarem pamięci ma również bogate tradycje w polskiej humanistyce oraz naukach społecznych. Jak stwierdza Barbara Szacka, bliskie Assmannowskiej koncepcji pamięci kulturowej są teorie podłoża historycznego Kazimierza Dobrowolskiego czy też koncepcja dziedzictwa kulturowego Stanisława Ossowskiego<sup>16</sup>. Ona sama – za nią za większość współczesnych polskich socjologów – posługuje się raczej terminem pamięć zbiorowa/społeczna, odchodząc od spopularyzowanego przez Ninę Assorodobraj terminu „świadomość historycz-

---

<sup>15</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>16</sup> Zob. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006.

na”. Jak twierdzi Szacka, jest on mylący, ponieważ może oznaczać – obok właściwej pamięci – po prostu świadomość linearnego upływu czasu jako takiego albo zawierać określone wartościowanie, gdy będzie rozumieć się go jako poprawną, pożądaną wiedzę historyczną<sup>17</sup>. W swoich wcześniejszych pracach Szacka używa terminu „pamięć społeczna”, którą definiuje w sposób następujący:

świadomość trwania w czasie grupy, a także zespół wyobrażeń o jej przeszłości, jak i wszystkie należące do tej ostatniej postaci i wydarzenia w najrozmaitszy sposób upamiętniane. Formy owego upamiętniania również stanowią element pamięci społecznej<sup>18</sup>.

W nieco późniejszych tekstach badaczka decyduje się na termin „pamięć zbiorowa” rozumiany jako

świadome odniesienie do przeszłości, które występuje w bieżącym życiu zbiorowym. [...] Zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i zaszłych w niej wydarzeniach, a także sposobów ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy, uważanej za obowiązkowe wyposażenie członków tej zbiorowości<sup>19</sup>.

Pamięć społeczna zaczyna być wówczas tożsama z jednym z obszarów pamięci zbiorowej, pamięcią zbiorowości wyrosłą ze wspólnych doświadczeń osobistych jednostek w przekazie symbolicznym; pozostałe obszary pamięci zbiorowej to pamięć jednostek o własnych przeżyciach oraz oficjalny przekaz przeszłości<sup>20</sup>. Owe obszary pamięci zbiorowej korespondują z wyróżnionymi przez Astrid Erll poziomami pamięci kulturowej. Bardzo podobne rozróżnienie pojawia się również w pracach dwóch innych polskich socjologów, przyjmujących wyjściową definicję Szackiej: Piotra T. Kwiatkowskiego i Marka Ziółkowskiego. Kwiatkowski pisze o dwóch wymiarach badań nad

<sup>17</sup> Zob. eadem, *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, nr 49, s. 11–28.

<sup>18</sup> Eadem, *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, w: *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001, s. 38.

<sup>19</sup> Eadem, *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 4, s. 4.

<sup>20</sup> Zob. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, s. 44–45.



pamięcią: badaniach nad dyskursem publicznym (obejmującym całość przekazu oficjalnego i treści „propagandowych”) oraz badaniach nad dyskursem potocznym (pamięcią zwykłych ludzi)<sup>21</sup>. Ziółkowski wspomina o pamięci zbiorowej obecnej „w głowach zwykłych ludzi” oraz pamięci zobiektywizowanej – możliwej do badania przez wytwory kultury, takie jak na przykład książki czy filmy historyczne. Samą pamięć zbiorową definiuje bardzo podobnie jak Szacka – jako zbiór sądów o przeszłości w danej społeczności, który składa się zarówno z własnych wspomnień, jak i sądów zasłyszanych od innych. Pamięć zbiorowa – w jego ujęciu – jednoczy grupę/zbiorowość, ponieważ jest uświadamiana lub zakładana jako wspólna, towarzyszy przy tym konkretnym działaniom lub stanowi ich podstawę<sup>22</sup>. Podobne funkcje pamięci zbiorowej dostrzega Alicja Rokuszewska-Pawełek. Jej zdaniem pamięć zbiorowa – przez kreowanie świadomości wspólnego losu oraz wspólnego repertuaru znaków symbolicznych umożliwiającego odróżnianie swoich od obcych – odpowiada za tworzenie więzi i tożsamości grupowych; służy też legitymizacji władzy i panującego porządku<sup>23</sup>. Niemal dokładnie tych samych słów używa do określania funkcji pamięci zbiorowej Szacka<sup>24</sup>.

Jedną z ciekawszych koncepcji – będących twórczym przekształceniem bazowej koncepcji Szackiej – jest instrumentarium teoretyczne zaproponowane przez Kaję Kaźmierską w jej książce *Biografia i pamięć*<sup>25</sup>. Badaczka wyróżnia tam trzy rodzaje pamięci: zbiorową, pojmowaną jako oficjalny przekaz kształtowany przez państwo; społeczną, będącą wytworem społeczeństwa obywatelskiego; oraz biograficzną, tworzoną przez indywidualnych aktorów społecznych (rodzinę, grupy nieformalne). Pamięć zbiorowa jest według Kaź-

---

<sup>21</sup> Zob. P. T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa 2008.

<sup>22</sup> Zob. M. Ziółkowski, *Pamięć i zapominanie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4, s. 3–22.

<sup>23</sup> Zob. A. Rokuszewska-Pawełek, *Druga wojna światowa – pamięć i tożsamość*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4.

<sup>24</sup> Zob. B. Szacka, *Pamięć zbiorowa i wojna*.

<sup>25</sup> Zob. K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Kraków 2008.

mierskiej działaniem komunikacyjno-rytualnym, które nadaje pamięci biograficznej wymiar kolektywny. Pamięć zbiorowa dostarcza również „kodów” do interpretacji własnych doświadczeń biograficznych. Z kolei pamięć biograficzna staje się z czasem częścią pamięci zbiorowej. Choć pamięć biograficzna to przede wszystkim doświadczenie, zaś pamięć zbiorowa – „wiedza o”, należy uwzględnić, że również pamięć indywidualna jest zanurzona w zbiorowej i społecznej<sup>26</sup>. W naturalny sposób tworzą one środowisko symboliczne i kulturowe grupy, w której się funkcjonuje. To właśnie ze względu na tę cechę pamięci biograficznej w analizowanych narracjach często zacieśnia się granica między tym, co człowiek przeżył sam, a o czym mu tylko opowiedziano. Asymetria pamięci biograficznej i zbiorowej – następująca wówczas, gdy kluczowe doświadczenia biograficzne nie zostają ujęte w pamięci zbiorowej – może zdaniem badaczki prowadzić do poważnych zaburzeń tożsamościowych, łącznie z marginalizacją i wykluczeniem. Poziomem, na którym spotykają się pamięć biograficzna i zbiorowa, jest *milieu* pamięci danej grupy, czyli pamięć społeczna.

Choć pamięć zbiorowa jest koncepcją atrakcyjną metodologicznie, nie brakuje jej krytyków. Jedną z ciekawszych alternatywnych teorii pamięci zbiorowej przedstawia w swojej książce Jay Winter. Pisze on, że

jeśli termin „pamięć zbiorowa” ma jakiegokolwiek znaczenie, należy ją rozumieć jako proces, poprzez który różne zbiorowości, od grup złożonych z dwóch osób do grup liczących tysiące, angażują się wspólnie w akty pamiętania<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Nieco podobne są rozróżnienia Domicka LaCapry, który wyróżnia opartą na doświadczeniu *primary memory*, pamięć bezpośrednią, i *secondary memory*, pamięć wtórną, zapośredniczoną; oraz Marianne Hirsch, która sformułowała w swoich pracach pojęcie postpamięci. Zob.: D. LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Chicago, IL 1998; M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.

<sup>27</sup> J. Winter, op. cit., s. 9.

Winter twierdzi, że nie ma czegoś takiego jak pamięć państwa czy narodu – jest co najwyżej pamięć ludzi związanych z innymi ludźmi przynależnością do tej samej zbiorowości. Jeśli zabraknie nościcieli pamięci – a mogą oni stracić zainteresowanie jakimś aspektem historii, umrzeć lub się przemieścić – zniknie też wspólnota pamiętania. Zdaniem Wintera, to właśnie miał na myśli Halbwachs, pisząc o pamięci znikającej wtedy, gdy znikają jej ramy społeczne. Zamiast „pamięci zbiorowej” Winter woli używać terminu „pamiętanie zbiorowe” (*collective remembrance*). Istotą jest dla niego zrozumienie, jakie są intencje ludzi działających publicznie w obszarze przeszłości. Zatem pamięć zbiorowa w takim ujęciu to termin metaforyczny, który w rzeczywistości oznacza praktyki zbiorowego pamiętania (*set of practices of collective remembrance*), czyli zbiorowe działania ludzi publicznie wykonujących „pracę pamięci” (*work of memory*). Istotne jest nie samo myślenie o przeszłości, ale działanie.

Głosem, który pojawił się co prawda na gruncie publicystycznym, ale świetnie zebrał najważniejsze zarzuty wobec koncepcji pamięci zbiorowej, był artykuł Jerzego Jedlickiego, który ukazał się w „Gazecie Wyborczej” w 1997 roku<sup>28</sup>. Jedlicki stwierdził stanowczo, że pamięć zbiorowa nie istnieje; pamięć jest zawsze i tylko indywidualna, czego nie zmienia fakt, iż niektóre jej treści mogą być wspólne wielu jednostkom i że istnieją – jak słusznie pisał Halbwachs – społeczne ramy pamięci. Równocześnie Jedlicki zapytywał sam siebie:

Ale może zbędne są takie pedantyczne zastrzeżenia? Bo czyż każdy, kto mówi o zbiorowej pamięci – a pojęcie to stało się ostatnio ogromnie popularne, i to w wielu krajach – nie jest świadom, że to tylko przenośnia, wygodny skrót językowy na oznaczenie owych zbieżnych treści, jakie się osadziły w umysłach wielu ludzi naraz, a może i całego narodu?<sup>29</sup>

Zarówno krytyka Wintera, jak i celne uwagi Jedlickiego pozwalają na lepsze zrozumienie funkcjonowania terminu „pamięć zbiorowa” i ułatwiają jego doprecyzowanie. Obaj autorzy przestrzegają przed

<sup>28</sup> Zob. J. Jedlicki, *O pamięci zbiorowej*, „Gazeta Wyborcza” z 26.07.1997 r.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 14.

pokusą przypisywania pamięci zbiorowej cech właściwych pamięci indywidualnej – i jest to niewątpliwie zalecenie, do którego warto się zastosować. Obaj są sceptyczni wobec uogólnień i zbytnej wiary w stałość treści, które przechowuje pamięć zbiorowa. I tu trudno nie przyznać im racji: pamięć musi być rozumiana jako zmienna, procesualna i wielokrotnie rekonstruowana, aktualna zawsze jedynie tu i teraz. Warto wreszcie, idąc śladem Wintera, brać pod uwagę nie tylko treści deklaratywne, świadomość i odczucia, ale też konkretne działania – lub ich brak – które są ich przejawem i konsekwencją.

### Drugie oblicze pamięci: niepamięć i zapomnienie

Na długo przed obserwowanym od kilku dekad wzrostem zainteresowania tematyką pamięci zbiorowej jasne było, że zapomnienie jest dla zbiorowych tożsamości tak samo ważne, jak pamiętanie. Dość tu przywołać słynne stwierdzenie Ernesta Renana, który już pod koniec XIX wieku powiedział, że naród to wspólnota, która razem pamięta, ale przede wszystkim – razem zapomina<sup>30</sup>. Zapomnienie – nazywane również niepamięcią lub pamiętaniem selektywnym – jest janusowym obliczem pamięci. Aleida Assmann pisze wprost o nierozdzielności pamięci i zapomnienia, które dopiero razem składają się na pamięć kulturową<sup>31</sup>. Podobnie jak w przypadku pamięci, większość teoretyków zajmujących się tym zagadnieniem zauważa analogie między niepamięcią zbiorową a indywidualną. Maria Hirszowicz i Elżbieta Neyman wyróżniły pięć podobieństw między indywidualnym i zbiorowym wymiarem niepamięci: 1) wypierane są informacje niewygodne, zakłócające dobre samopoczucie; 2) tendencje do nieuświadomionego powtarzania pewnych zachowań wypartych z informacyjnego rejestru; 3) irracjonalne zachowania w zetknięciu z wypartymi faktami; 4) opór wobec przyjęcia informacji

---

<sup>30</sup> Zob. B. Skarga, *Renan. Wybór pism*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1969.

<sup>31</sup> Zob. A. Assmann, *Canon and Archive*, w: *Cultural Memory Studies*, s. 97–108.

wypartych; 5) katalityczne znaczenie ujawniania takich informacji<sup>32</sup>. Zdaniem autorek niepamięć – swego rodzaju „pamięciobójstwo”, instrumentalizacja pamięci – pełni funkcję bardzo istotną, ponieważ treści wyparte cementują integralność wewnętrzną grupy, która tego wyparcia dokonuje. Innymi słowy, wiąże nie tyle samo popełnienie zbrodni, co wspólne i solidarne o niej niepamiętanie.

Najbardziej wpływowa wydaje się w tym polu refleksja filozofa Paula Ricoeura, do której w różnej formie odwołuje się dziś większość badaczy z dziedziny nauk społecznych i humanistycznych. Wychodząc od teorii Zygmunta Freuda, Ricoeur przenosi na poziom grupowy kategorie psychoanalityczne dotyczące jednostki: wyparcie ze świadomości, pamięć-powtórzenie i pamięć-wspomnienie, nadmiar pamięci i pracę pamięci. W ujęciu Ricoeura społeczności borykają się z takimi samymi problemami jak ludzie: kierowane troską o integralność własnej tożsamości, zapominają o pewnych elementach swojej historii, by potem mozolnie je przepracowywać i walczyć z powracającym widmem treści wypartych do nieświadomości. Kluczową kategorią wprowadzoną przez filozofa jest rozróżnienie zapomniania biernego i czynnego. To pierwsze polega na najczęściej nieuświadomionym unikaniu kontaktu z treściami odbieranymi lub jedynie przeczuwanymi jako problematyczne, trudne, niebezpieczne; drugie – oznacza działanie świadome i celowe, ukierunkowane na zniszczenie jakiejś części pamięci po to, by chronić symboliczne i materialne dobro własnej grupy.

Odwołania do kategorii analitycznych autorstwa francuskiego filozofa można znaleźć w bardzo wielu pracach teoretycznych i empirycznych. Interesujące są one zwłaszcza wówczas, gdy wnoszą jakiś nowy element do rozważań Ricoeura. Dla badań opierających się na analizie wywiadów ważnym szczegółem, na który zwraca uwagę Kaja Kaźmierska, jest to, że na poziomie narracji odpowiednik zapomniania biernego stanowi przesłonięcie, zjawisko wprowadzone do analizy narracji przez Fritza Schützego<sup>33</sup>. Marek Ziółkowski pisze

<sup>32</sup> Zob. M. Hirszowicz i E. Neyman, *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4, s. 23–48.

<sup>33</sup> Zob. K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć*. Szersze omówienie terminu „przesłonięcie” Kaźmierska przedstawia w swoim wcześniejszym tekście, zob. K. Kaźmierska,

o silnym związku z tożsamością nie tylko zapominania, ale również bardzo bliskiej mu kategorii tzw. pamięci bolesnej (dotyczącej m.in. konfliktów politycznych i etnicznych). Jego zdaniem to, co staje się przedmiotem zbiorowej niepamięci, na początku jest pomniejszane i spychane do podświadomości (zapominanie bierne), następnie zaś znika z dyskursu publicznego i przestaje być podstawą zbiorowego działania (zapominanie aktywne)<sup>34</sup>. Ciekawe związki z teorią Ricoeura prezentują prace brytyjskiego literaturoznawcy Michaela F. Bernarda-Donalsa<sup>35</sup>. Analizując pamięć o Zagładzie, Bernard-Donals dzieli pamięć na Arystotelesowskie *anamnesis* – przypomnienie sobie uporczywie powracających treści niewygodnych, uprzednio wypartych, oraz *mneme* – racjonalną, celowo konstruowaną opowieść o przeszłości, czyli pamięć kulturową. *Anamnesis* nieustannie zakłóca *mneme*, usiłując narzucić jej treści wyparte z pamięci kulturowej. Jak pisze Bernard-Donals, te dwa wymiary pamięci dotyczą zarówno jednostek (*anamnesis* to wówczas indywidualne trudne wspomnienia), jak i całych społeczeństw – treściami przypomnianymi są wówczas wydarzenia, które całe społeczeństwo wyrzuciło poza obszar *mneme*. Zdaniem badacza, klasycznym wydarzeniem ze sfery *anamnesis* jest właśnie Zagłada.

Ważnym pytaniem w kontekście społecznej niepamięci są jej przyczyny i funkcjonowanie. Jedną z przyczyn, bardzo istotną w przypadku moich badań, została już częściowo omówiona: pewne fakty są przez społeczności w sposób bierny lub czynny zapominane, by chronić grupową tożsamość i moralną integralność grupy. Zapomina się to, co niewygodne, niebezpieczne, co mogłoby sprawić, że członkowie danej grupy przestaną się z nią pozytywnie identyfikować. Drugą przyczyną jest bardziej związana z mechanizmami funkcjonowania obu wymiarów pamięci, indywidualnego i zbiorowego. Utrata pamięci to rezultat zaniku jej społecznych ram; gdy one zni-

---

Wywiad narracyjny – technika i pojęcie analityczne, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek, Łódź 1996, s. 35–45.

<sup>34</sup> Zob. M. Ziółkowski, op. cit.

<sup>35</sup> Zob. M. F. Bernard-Donals, *Forgetful Memory: representation and remembrance in the wake of the Holocaust*, Albany 2009.

kają, znika również pamięć – najpierw zbiorowa, potem indywidualna. Jak pisał Halbwachs:

Jeśli pewne wspomnienia nie pojawiają się powtórnie, to nie dlatego, że są zbyt dawne i że powoli zniknęły, ale dlatego, że były włączone niegdyś w ramy systemu pojęć, którego dziś już nie odnajdują<sup>36</sup>.

Podobną refleksję można znaleźć u Assmanna. Przypomina on o tym, że nie ma pamięci tylko i wyłącznie indywidualnej, każda pamięć funkcjonuje dzięki komunikacji i kulturowym ramom odniesienia. Gdy zostaje zerwana komunikacja lub znikają ramy, następuje zapomnienie. Spostrzeżenia obu teoretyków mają kluczowe znaczenie dla badań takich jak moje – prowadzonych w miejscach, gdzie dotychczasowe ramy społeczne na przestrzeni życia jednego pokolenia albo zupełnie zniknęły, albo zostały w bardzo znaczący sposób zmodyfikowane. Drugą istotną kwestią jest w takim kontekście stopień odwracalności procesu społecznego zapominania. Jak zauważa wielu badaczy, pamięć biograficzna może zmieniać się pod wpływem zbiorowej: jednostka może nie tylko zapominać pewne fakty z własnego życia, lecz również przypominać sobie te, które zdawały się bezpowrotnie zapomniane<sup>37</sup>. Czy to samo dotyczy pamięci zbiorowej? Wydaje się, że zapomnienie jest stopniowalne, bardziej lub mniej nieodwracalne. Ciekawego wzorca teoretycznego dostarcza w tej materii Aleida Assmann<sup>38</sup>. Używając tych samych terminów, co Ricoeur, lecz nadając im przy tym zupełnie inne znaczenie, Assmann wyróżnia zapominanie aktywne i pasywne. Zapominanie aktywne usuwa wydarzenie z pamięci na stałe, jest nieodwracalne; pasywne natomiast odbywa się przez brak uwagi, a nie świadome działanie, stąd też wydarzenie utracone w ten sposób można przywrócić do pamięci. W schemacie zaproponowanym przez badaczkę zbiorowemu zapominaniu (pasywnemu i aktywnemu) towarzyszy aktywne i pasywne pamiętanie. Aktywnym pamiętaniem zajmują się w społeczeństwie konkretne instytucje, takie jak na przykład szkoły,

---

<sup>36</sup> M. Halbwachs, op. cit., s. 139.

<sup>37</sup> Zob. A. Rokuszevska-Pawełek, op. cit.

<sup>38</sup> Zob. A. Assmann, op. cit.

urzędy, muzea. Aktywne pamiętanie tworzy pamięć kanoniczną, pasywne – pamięć archiwalną. By ułatwić zrozumienie tych współzależności, Assmann posługuje się metaforą muzeum z ekspozycją i magazynami. Ekspozycja, do której dostęp jest możliwy w każdej chwili, to pamiętanie aktywne. Magazyny to pamięć archiwalna, trudniej dostępna, ale w dalszym ciągu możliwa do przeniesienia do sal wystawowych. Procesy zapominania biernego są często w istocie pamiętaniem pasywnym. Nie jest to pamięć utracona, a jedynie chwilowo nieużywana.

### Terminy zastosowane w książce

Choć wszystkie omówione podejścia teoretyczne są mi bliskie, różnią się one między sobą rozumieniem poszczególnych terminów, zaś w niektórych kwestiach moje intuicje teoretyczne są jednak nieco odmienne. Aby uniknąć chaosu pojęciowego, chciałabym w tym miejscu zaproponować własną siatkę pojęciową – czerpiącą z opisanych podejść, lecz jednak autonomiczną – którą będę konsekwentnie posługiwać się w całej książce. Podstawową dychotomią pozostaje dla mnie opozycja między indywidualnym i zbiorowym wymiarem pamięci. Na oznaczenie wymiaru zbiorowego będę używać sformułowania „pamięć zbiorowa”, którą definiuję jako ogół treści kulturowych dotyczących wiedzy o przeszłości i jej oceny, potencjalnie dostępny przeciętnemu członkowi danej zbiorowości (nie tylko elicie intelektualnej). Jest to w moim rozumieniu swoiste zaplecze, „background” kulturowy, w skład którego wchodzi doświadczenie zapośredniczone, nie zaś przeżyte osobiście, jednak dzięki różnym formom socjalizacji znajome i uznawane za istotne dla losów i tożsamości własnej grupy. Jedynie ze względów stylistycznych wyraziennie będę posługiwać się sformułowaniem „pamięć społeczna”. W odniesieniu do indywidualnego wymiaru pamięci będę stosować termin „pamięć indywidualna” lub „biograficzna”. Oba te wymiary pozostają dla mnie w nieustannej interakcji: pamięć biograficzna nigdy nie jest oparta wyłącznie na doświadczeniu, ponieważ każdy człowiek do interpretacji swojego doświadczenia życiowego uży-



wa wzorców dostarczonych mu przez kulturę, w której funkcjonuje. Tak więc pamięć indywidualną kształtują ramy społeczne pamięci zbiorowej; dzieje się to w drodze przekazu rodzinnego, szkolnego, sąsiedzkiego i na wielu innych poziomach socjalizacji. Wpływ zachodzi też w drugim kierunku: doświadczenia indywidualne, jeśli dotyczą znaczącej części członków danej zbiorowości lub mają status doświadczeń konstytutywnych dla jej tożsamości, z czasem stają się częścią pamięci społecznej. Proces ten można zaobserwować chociażby na przykładzie polskiej pamięci o Katyniu, który jako obiektywne doświadczenie historyczne dotyczył relatywnie niewielkiej liczby osób, jednak stopniowo stał się symbolem sowieckich represji wobec wszystkich Polaków. Oczywiście, jak w przypadku każdego aspektu tożsamości, grupą najłatwiej przyswajającą sobie ów potencjalny „background” kulturowy jest elita intelektualna, w warunkach środkowoeuropejskich – warstwa inteligencka. Jednak istotny pozostaje fakt, iż choć elita w większym stopniu, głębiej identyfikuje się z treściami pamięci zbiorowej, nie ma na nią wyłączności.

Druga ważna kwestia to rozróżnienie pamięci zbiorowej i oficjalnej. Pod pamięcią oficjalną rozumiem wizję historii kształtowaną i przekazywaną przez władzę za pomocą dostępnych jej środków przymusu symbolicznego: edukacji (programy i podręczniki szkolne), różnych form upamiętniania (muzea, monopol na kształtowanie przestrzeni symbolicznej, organizację świąt, rocznic itp.) oraz mediów. Jest więc ona dla mnie w istocie równoznaczna z polityką historyczną. Pamięcią oficjalną, która najczęściej będzie się pojawiać w mojej pracy, jest pamięć państwowa, jednak warto zauważyć, że istnieją również pamięci oficjalne, których podmiotami są grupy inne (mniejsze) niż państwo. Wszędzie tam, gdzie grupa społeczna tworzy struktury władzy, może dojść do wytworzenia pamięci oficjalnej takiej grupy. Dobrym przykładem jest tu oficjalna pamięć grup mniejszościowych o zwartej organizacji, dysponujących własnymi środkami przekazu i szkolnictwem, na przykład mniejszości polskiej na Ukrainie czy mniejszości ukraińskiej w Polsce. Pamięć oficjalna pozostaje w relacjach różnego rodzaju zależności z pamięcią zbiorową i biograficzną. W społeczeństwie demokratycznym pamięć zbiorowa to podstawa pamięci oficjalnej, zaś ta ostatnia staje

się swego rodzaju przekątnikiem treści zawartych w pamięci społecznej wobec pamięci indywidualnych. Im bardziej system polityczny jest niedemokratyczny i zarazem opierający się na ideologii, tym bardziej pamięć zbiorowa i oficjalna będą niespójne. Jako przykład może tu posłużyć chociażby polska pamięć o przesiedleniach z Kresów Wschodnich, która dopiero po 1989 roku została włączona do pamięci oficjalnej.

Trzecią wartą omówienia kwestię stanowi pamięć grupowa i praktyki upamiętniania. Pisząc o pamięci grupowej – inaczej o wspólnocie pamięci – odwołuję się do wyjątkowo klarownej definicji Lecha M. Nijakowskiego:

Definiuję ją jako agregat osób (niekoniecznie grupę), które łączy określone doświadczenie biograficzne, nie zawsze o charakterze traumatycznym, oraz ich potomków, którzy przejęli pamięć rodzinną. Wspólnota pamięci odróżnia od siebie nie tylko odmienna „obiektywna” historia pewnych jej członków (np. dziadków żyjących w różnych sferach okupacyjnych), ale również indywidualna perspektywa jej członków (co ujawnia się w określonych strukturach narracyjnych) i związane z nią emocje<sup>39</sup>.

Przynależność do wspólnoty pamięci nie musi opierać się na rodzinnym przekazie pamięci o konstytutywnym dla danej grupy doświadczeniu (możliwe jest nabycie członkostwa we wspólnocie pamięci na drodze innej niż dziedziczenie). Innymi słowy, można poczuwać się do łączności z grupą pamięci powstańczej Warszawy, nie mając dziadka powstańca. Pamięć grupowa kształtuje nie tylko specyficzną wrażliwość na wydarzenia historyczne będące jej częścią, ale również ocenę innych elementów pamięci społecznej. Pamięć grupowa może dotyczyć wielkich zbiorowości (np. weteranów Armii Czerwonej na Ukrainie), lecz także małych grup o zasięgu lokalnym (np. poszczególnych grup osadników w Krzyżu i Żółkwi). Może być włączana do pamięci zbiorowej i oficjalnej, jak się to już stało w dużym stopniu z pamięcią kresowiaków w Polsce, lub próby takie mogą być

---

<sup>39</sup> L. M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006, s. 32–33.

podjęmowane przez jej członków (za przykład niech posłuży tu polska dyskusja wokół kwestii „dziadka w Wehrmachcie”, czyli losów Polaków z ziem wcielonych w czasie wojny do Rzeszy). Poszczególne wspólnoty pamięci w danej zbiorowości mogą być ze sobą skonfliktowane, wówczas rzadziej przenikają do pamięci społecznej i oficjalnej.

Pamięć grupowa jest szczególnie sprzyjającym gruntem, na którym mogą rozwijać się społeczne praktyki upamiętniania, a więc momentem, w którym pamięć rozumiana jako potencjalny zasób kulturowy przekuwa się w realne działanie. W odróżnieniu od Barbary Szackiej nie sądzę, iż praktyki upamiętniania są integralnym składnikiem pamięci zbiorowej – stanowią raczej jej przejaw, manifestację. Jeśli pamięć nie przekłada się na działanie, nie znaczy to, że jej nie ma; przyczyny takiej bierności (czy niewidzialności) mogą być różne, od słabej istotnie internalizacji treści zawartych w pamięci zbiorowej do ograniczeń stawianych przez różne czynniki. Pamięć zbiorowa okazuje się często zbyt słabo związana z osobistym doświadczeniem, by zmobilizować ludzi do angażowania się w praktyki upamiętniania; pamięć biograficzna jest z kolei na to zbyt partykularna. Nieprzypadkowo największą siłę mają w tym zakresie działania podejmowane właśnie przez wspólnoty pamięci.

Wszystkie omówione powyżej typy pamięci łączy, w moim rozumieniu, jedna cecha: każda forma pamięci ma charakter zmienny i rekonstrukcyjny, kształtuje się w interakcji z innymi pamięciami, zaś badana jako narracja – również w interakcji z pamięcią badacza.



## Metodologia i metody badań

### Inspiracje metodologiczne

Współczesna socjologia jest dziedziną co najmniej dwuparadygmatową. Z jednej strony pozwala to na swobodniejszy niż kiedykolwiek wybór ogólnej orientacji metodologicznej i konkretnych metod badawczych, z drugiej – zmusza do większej samodyscypliny w określaniu kontekstów teoretycznych i metodologicznych. Jak napisał Grzegorz Babiński w swojej pracy poświęconej dylematom metodologicznym badań etnicznych, ogólne podejście badawcze to rodzaj badawczego kosmosu, w którym naukowiec musi się odnaleźć, bez tej podstawowej autodefinicji łatwo się zagubić<sup>1</sup>. Takiej właśnie autodeklaracji ma służyć ten podrozdział: chciałabym bardzo ogólnie wskazać w nim konteksty metodologiczne, które doprowadziły mnie do takiej, a nie innej koncepcji badań.

Wśród klasycznych orientacji metodologicznych najbardziej inspirującą była dla mnie koncepcja współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego<sup>2</sup>. Jej sercem jest przekonanie, że zanim zjawiska ze świata kultury stają się przedmiotem badania naukowego, są już częścią czyjegoś doświadczenia, są rzeczywistością przez kogoś przeżywaną; ujmując to inaczej, rzeczywistość kulturowa zawsze już do kogoś należy<sup>3</sup>. Widać tu od razu dwa autonomiczne, choć związane ze sobą sposoby rozumienia tej teorii, epistemologiczny i ontologiczny. Pierwszy traktuje o relacji badacza i kultury,

---

<sup>1</sup> Zob. G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004.

<sup>2</sup> W pracach Znanieckiego teoria ta znalazła najpełniejsze zastosowanie w książce: W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976. Szczególną uwagę warto zwrócić na *Notę metodologiczną*.

<sup>3</sup> Zob. J. Szacki, *Koncepcja współczynnika humanistycznego*, w: J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986.

drugi – o immanentnych cechach badanej rzeczywistości. Najważniejszym przekazem koncepcji współczynnika humanistycznego jest zalecenie skupiania się na postawach osób będących uczestnikami i autorami rzeczywistości, którą się bada. W istocie więc to, co badamy, jest zawsze subiektywnym światem będącym własnością uczestników życia społecznego, a właściwym materiałem badawczym jest ich świadomość oraz ich sposoby doświadczania tej rzeczywistości. Współczynnik humanistyczny odrzuca typowy dla nauk ścisłych paradygmat wyjaśniający oparty na prostej relacji „przyczyna–skutek”. Kultura – a więc, w moim przypadku, pamięć jako składnik tej kultury – jest materią o wiele bardziej złożoną, wymagającą spojrzenia na szeroki kontekst zjawiska. Dla badań nad pamięcią ów kontekst stanowią w moim przekonaniu przede wszystkim biografie osób będących nosicielami tej pamięci.

Biografia jest dla moich badań swego rodzaju słowem kluczem, bo to przez jej pryzmat będę oglądać światy społeczne odbijające się w narracjach rozmówców. Zwłaszcza w przypadku starszych respondentów zrozumienie ich poglądów i ich pamięci byłoby niemożliwe bez całościowego spojrzenia na ich życie. Owo słowo klucz w naturalny sposób odsyła do metody biograficznej. Choć ta szkoła badawcza przyjmuje w socjologii bardzo różne formy<sup>4</sup>, najważniejszy jest w niej dla mnie postulat poznawania świata społecznego przez biografię aktora społecznego i w jej kontekście, co w istocie wiedzie ponownie do koncepcji specyficznej wrażliwości badawczej, właściwej idei współczynnika humanistycznego. Jak pisze w swoim tekście o reinterpretacji metody biograficznej w socjologii Norman Denzin, „zachowanie ludzkie musi być badane i rozumiane z perspektywy osób, których ono dotyczy”<sup>5</sup>. Takiemu rozumieniu metody biograficznej towarzyszą określone założenia teoretyczne i etyczne dotyczące pozyskiwania oraz wykorzystywania materiału biograficznego. Biografia (a w przypadku biografii prezentowanej w wywiadzie socjologicznym – narracja rozmówcy) ma przedstawiać doświad-

<sup>4</sup> Zob. *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990.

<sup>5</sup> N. Denzin, *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii: znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, s. 53.

czenie rozmówcy z jego perspektywy. Osoba badana staje się więc równorzędnym partnerem relacji nawiązywanej z badaczem i pełnoprawnym autorem wytworzonego materiału biograficznego, nie zaś anonimowym respondentem, który znika z pola widzenia natychmiast po wypełnieniu kwestionariusza<sup>6</sup>. Podmiotowość ta sprawia, że w późniejszej analizie nieadekwatne stają się kategorie prawdy i fałszu oraz „twardej” faktografii. Bardziej przydatne okazują się pojęcia autentyczności i nieautentyczności, lub, jak to określił klasyk badań *oral history*, Alessandro Portelli, kategoria autentyczności emocjonalnej<sup>7</sup>. Choć w przypadku moich badań biografia jest raczej środkiem, za pomocą którego poznaję interesujący mnie problem, niż celem samym w sobie, konsekwencje takiej orientacji są te same: celu analizy nie stanowi w żadnym razie rozliczenie rozmówców ze zgodności ich doświadczenia czy świadomości z prawdą historyczną, lecz ich poznanie i zrozumienie.

Drugą część moich inspiracji metodologicznych stanowią konkretne badania, których znajomość przygotowała mnie do przeprowadzenia własnych. Da się podzielić je na trzy grupy: badania biograficzne związane z tożsamością i pamięcią indywidualną, pokoleniowe badania nad pamięcią oraz badania społeczności lokalnych, wpisujące się w nurt akademickiego i popularnego zainteresowania małymi ojczyznami. Niewątpliwie największe znaczenie miały dla mnie badania z grupy pierwszej. W pierwszej kolejności należy wymienić książkę Barbary Engelking pt. *Zagłada i pamięć. Doświadczenia Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*<sup>8</sup>, przełamującą monopol badań ilo-

---

<sup>6</sup> Zob. I. K. Helling, *Metoda badań biograficznych*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*. Dla części naukowców zajmujących się badaniami biograficznymi posługiwanie się słowem „respondent” jest niedopuszczalne, świadczy to ich zdaniem o uprzedmiotowieniu partnera relacji. Ja ze względów stylistycznych zdecydowałam się w książce na wymienne, używanie niewartościujących słów „respondent” i „rozmówca”.

<sup>7</sup> Zob. A. Portelli, *Philosophy and the Fact: Subjectivity and Narrative Form in Autobiography and Oral History*, w: *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*, Madison, WI 1997, s. 79–90.

<sup>8</sup> B. Engelking, *Zagłada i pamięć. Doświadczenia Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*, Warszawa 2001.

ściowych w polskiej socjologii pamięci. Inne pozycje z tego nurtu to skupiające się również na doświadczeniu ocalałych z Holocaustu *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”*. *Analiza doświadczenia biograficznego* Małgorzaty Melchior<sup>9</sup> i *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalałych z Zagłady* Kai Kaźmierskiej<sup>10</sup>. Kwestii doświadczenia wojny, również w odniesieniu do osób przesiedlonych z Kresów Wschodnich, dotyczy pierwsza praca Kai Kaźmierskiej *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*<sup>11</sup> oraz książka Alicji Rokuszewskiej-Pawełek *Chaos i przymus. Trajektorie wojenne Polaków – analiza biograficzna*<sup>12</sup>. Wszystkie te badania łączy nowatorska refleksja socjologiczna nad pamięcią, głęboko zakorzeniona w analizie biograficznej.

Badania nad pamięcią w ujęciu pokoleniowym pokazały mi, jak wiele w rozumienie mechanizmów pamiętania i zapominania może wnieść analiza narracji członków tej samej rodziny. Przeprowadzone w latach 90. w Niemczech badania Haralda Welzera i jego zespołu dotyczyły doświadczenia życia w czasach narodowego socjalizmu. Naukowcy nagrali wywiady z członkami 40 niemieckich rodzin (łącznie 142 osoby), rozmowy indywidualne zostały uzupełnione o tzw. sesje rodzinne, w trakcie których historia rodziny była dyskutowana w obecności wszystkich jej członków<sup>13</sup>. Pozwoliło to nie tylko na odtworzenie indywidualnych pamięci i poglądów na wydarze-

---

<sup>9</sup> M. Melchior, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”*. *Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa 2004.

<sup>10</sup> K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalałych z Zagłady*, Kraków 2008.

<sup>11</sup> Eadem, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*, Warszawa 1999.

<sup>12</sup> A. Rokuszewska-Pawełek, *Chaos i przymus. Trajektorie wojenne Polaków – analiza biograficzna*, Łódź 2002.

<sup>13</sup> K. Tschuggnall i H. Welzer, *Rewriting Memories: Family Recollections of the National Socialist Past in Germany*, „Culture Psychology” 2002, No. 8, s. 130–145; H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, „Dziadek nie był nazistą”. *Narodowy socjalizm i Holocaust w pamięci rodzinnej*, tłum. P. Masłowski, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 351–410.



nia historyczne związane z dziedzictwem nazizmu, lecz również na przesłedzenie meandrów rodzinnego przekazu. W kontekście badań wpływu pamięci rodzinnej i przekazu oficjalnego metoda taka wydała mi się niezwykle obiecująca. Bardzo dla mnie interesujący problem tematów przemilczanych i represjonowanych pojawił się również w realizowanych na mniejszą skalę badaniach Leny Inowlocki<sup>14</sup>. Autorka nagrała wywiady biograficzne z trzema pokoleniami mieszkających obecnie w Niemczech i Holandii Żydów ocalonych z Holocaustu w Europie Wschodniej. Inowlocki skupiła się na doświadczeniu Zagłady i jego „przepracowywaniu” w rodzinnej pamięci, jednak wydaje się, iż jej wnioski dotyczące mechanizmów przekazu można zastosować również do innych traumatycznych wydarzeń, takich jak na przykład przesiedlenie. Inne doskonałe i inspirujące badania tego typu to wywiady biograficzne przeprowadzone przez zespół Gabriele Rosenthal z żydowskimi i niemieckimi rodzinami w Niemczech i Izraelu, w których analizowane są zarówno narracje i wybory biograficzne przedstawicieli najstarszego pokolenia, jak i wpływ rodzinnej historii na relacje rodzinne<sup>15</sup>.

Trzecim obszarem inspiracji był dla mnie coraz intensywniej rozwijający się nurt zarówno naukowej, jak i pozaakademickiej refleksji nad społecznościami lokalnymi, małymi ojczyznami. Zainteresowanie poszczególnymi społecznościami miewa różne podłoże; może być efektem czysto naukowej ciekawości badawczej, jak w przypadku jednej z pierwszych takich polskich prac opublikowanych po 1989 roku, studium Zdzisława Macha *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*<sup>16</sup>. Może też być konsekwencją osobistych związków autora z daną miejscowością i łączyć w sobie refleksję akademicką z elementami wspomnieniowymi. Przykładem tego typu pracy jest pasjonująca książka Szymona Redlicha poświę-

---

<sup>14</sup> L. Inowlocki, *Grandmothers, Mothers and Daughters. Intergenerational Transmission in Displaced Families in Three Jewish Communities*, “International Yearbook of Oral History and Life Stories” 1993, Vol. 2: *Between Generations. Family Models, Myths and Memories*, eds. D. Bertaux, P. Thompson.

<sup>15</sup> G. Rosenthal, *The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime*, Opladen–Farmington Hills, MI 2010.

<sup>16</sup> Z. Mach, *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*, Kraków 1998.

cona Brzeżanom, gdzie autor się urodził i gdzie przetrwał Zagładę<sup>17</sup>. W polskim kontekście zainteresowanie lokalnością często wiąże się z odkrywaniem przeszłości miejsc, które przed wojną znajdowały się w granicach Niemiec i w okresie PRL pozostawały odcięte od swego dziedzictwa kulturowego. Jedną z najbardziej oryginalnych prac tego rodzaju jest tom poświęcony warmińskiej wsi Purda Wielka, wydany przez olsztyńską Wspólnotę Kulturową „Borussia”<sup>18</sup>. Praca ta jest próbą wielogłosowego odtworzenia lokalnej historii polsko-niemieckiego pogranicza, możliwą dzięki odnalezieniu materiałów badań terenowych zebranych w Purdzie w 1948 roku przez Stanisława Ossowskiego i jego studentów. Tamte zapiski, uzupełnione o przeprowadzone współcześnie wywiady z najstarszymi mieszkańcami wsi, ukazują niezwykle panoramę skomplikowanej dwudziestowiecznej historii regionu w skali mikro. Te i inne prace skupiające się na historii pojedynczych społeczności łączy przekonanie, że skala mikro jest ważna ze względów społecznych, ale przede wszystkim może być bardzo interesującym, kompleksowym i pełnowartościowym tematem badawczym.

## **Koncepcja badań pamięci historycznej w społeczności lokalnej. Podejście biograficzne i ujęcie pokoleniowe**

Omówione pokrótce w poprzednim podrozdziale inspiracje metodologiczne tworzą w zasadzie trzon koncepcji moich badań, który można by zawrzeć w trzech hasłach: konkretna społeczność lokalna, pamięć badana przez pryzmat biografii oraz podejście pokoleniowe. Zdecydowałam się na badanie pamięci społecznej małego miasteczka, nie zaś na przykład regionu, ponieważ uważam, że interesujące mnie kwestie lepiej widać z bliska niż w szerokiej per-

---

<sup>17</sup> S. Redlich, *Razem i osobno. Polacy, Żydzi, Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*, Sejny 2008.

<sup>18</sup> A. Sakson, R. Traba, *Przeszłość zapamiętana. Narracje z pogranicza: materiały pomocnicze do analizy polsko-niemieckich stosunków narodowościowych na przykładzie warmińskiej wsi Purda Wielka*, Olsztyn 2007.

spektywie, zaś niewielkie rozmiary badanej społeczności pozwalają na pogłębioną analizę lokalnych wzorców pamięci. Zdaję sobie sprawę z tego, iż wniosków z moich badań nie będzie można ekstrapolować na ogół społeczeństwa Polski i Ukrainy, jednak nasyconie otrzymanych obrazów lokalnej pamięci jest dla mnie wartością w pełni wynagradzającą ograniczenie zasięgu uzyskanych rezultatów. Konieczność analizy biograficznej uzasadniałam już wcześniej; dodam jedynie, że również pamięć kształtowana społecznie (niebiograficzna) zawsze jest związana z tożsamością (jednostek i grup), tej zaś nie sposób badać w oderwaniu od biografii. Nawet jeśli biografia samego rozmówcy nie dostarcza wskazówek pozwalających na osadzenie jego poglądów w pewnym kontekście interpretacyjnym, jak dzieje się to często w przypadku osób młodszych, już sięgnięcie do historii jego rodziny, a więc biografii rozbudowanej, zupełnie zmienia sytuację. Aspekt pokoleniowy jest ważny, gdyż interesuje mnie nie tylko to, co pamiętane lub zapominałe, ale także to, dlaczego tak się dzieje – tu zaś niezbędne staje się zbadanie wpływu zarówno przekazu oficjalnego, jak i rodzinnego. Zestawienie rozmów z członkami tej samej rodziny pozwala właśnie na próbę rozgraniczenia tych dwóch czynników. Moją intuicją było również to, że świadomy wybór rozmówców z różnych pokoleń zaowocuje odkryciem różnych grup pamięci istniejących w badanych społecznościach.

Na etapie prowadzenia badań kategoria pokolenia była przeze mnie traktowana roboczo – starałam się przeprowadzić wywiady z co najmniej jednym przedstawicielem każdego pokolenia w rodzinie, zaczynając od osoby najstarszej. Dopiero w momencie rozpoczęcia analizy zebranego materiału konieczne okazało się bardziej przemyślane wydzielenie wśród respondentów poszczególnych pokoleń. Od początku było dla mnie jasne, że kryterium stanowi tu nie tylko wiek. Definiując pokolenie w ten sposób, odwołuję się tu oczywiście do klasycznego w socjologii rozumienia pokolenia jako wspólnoty przeżywania w podobnym momencie życiowym pewnych wydarzeń historycznych oraz dorastania w tych samych warunkach kulturo-

wo-społecznych<sup>19</sup>. Karl Mannheim wyróżniał „pokolenie” (ludzie urodzeni w podobnym czasie, których łączą społeczne i kulturowe uwarunkowania ich młodości) oraz „pokolenie rzeczywiste” (ludzie, którzy świadomie przeżywają tę odrębność i mają ze sobą poczucie wspólnoty)<sup>20</sup>. W podobnym nurcie, choć nieco ogólniej, rozumie pokolenie Maria Ossowska: jest to dla niej grupa ludzi połączona wspólnym przeżyciem wielkiego wydarzenia historycznego<sup>21</sup>. Z kolei Hanna Świda-Ziemba nieco modyfikuje klasyczne definicje, uznając, że kryterium świadomego przeżywania wydarzeń historycznych zawęża członków potencjalnego pokolenia do tych, dla których kwestie takie mają na tyle duże znaczenie, by być czynnikiem kształtującym ich tożsamość<sup>22</sup>.

Na potrzeby przedstawianych w tej pracy badań postanowiłam obok kryterium wspólnego doświadczenia historycznego (rozumianego jako doświadczenie niekoniecznie stanowiące o poczuciu wspólnoty) uwzględnić także kryterium uczestnictwa w okresie dzieciństwa i młodości w tej samej kulturze pamięci (rozumianej jako ogół przekazu dotyczącego przeszłości – rodzinnego, społecznego, oficjalnego). Inspiracją były tu dla mnie dwa teksty proponujące ciekawe klasyfikacje pokoleniowe ze względu na postawę wobec historii i najważniejsze czynniki kształtujące pamięć członków danego pokolenia. Thomas C. Wolfe, analizując różne postawy społeczeństwa sowieckiego wobec drugiej wojny światowej, wyróżnił trzy pokolenia: pokolenie wojny (które samo jej doświadczyło), pierwsze pokolenie powojenne (wystawione na działanie „żywej pamięci” i bezkrytycznie się jej poddające) oraz drugie powojenne pokolenie (urodzone po 1960 roku, bardziej cyniczne w odbiorze przekazu hi-

---

<sup>19</sup> Wyczerpujący przegląd różnych definicji pokolenia w naukach społecznych i humanistycznych został przedstawiony w następującym opracowaniu: A. Kamińska, *Kategoria pokolenia we współczesnych badaniach nad społeczeństwem i kulturą – przegląd problematyki*, „Kultura i Historia” 2007, nr 11.

<sup>20</sup> Zob. K. Mannheim, *Problem pokoleń*, tłum. A. Mizińska-Kleczkowska, „Colloquia Communia” 1992/1993, nr 1/12, s. 136–169.

<sup>21</sup> Zob. M. Ossowska, *Koncepcja pokolenia*, „Studia Socjologiczne” 1963, nr 2, s. 47–51.

<sup>22</sup> Zob. H. Świda-Ziemba, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1995.

storycznego)<sup>23</sup>. Z kolei w badaniach zrealizowanych przez Muzeum II Wojny Światowej zastosowano następujący podział respondentów:

– 18–25 lat: ludzie, którzy z racji wieku mieli ograniczony dostęp do bezpośredniego przekazu świadków, ich obraz wojny został ukształtowany raczej przez szkołę, telewizję itd.;

– 26–45 lat: ludzie, którzy dorastali, słuchając opowieści świadków wydarzeń, czasami mieli styczność z bezpośrednimi skutkami wojny, na przykład widzieli ruiny zniszczonych miast;

– 46–65 lat: ludzie urodzeni tuż po wojnie, dorastający w atmosferze bardzo żywej pamięci wojennej<sup>24</sup>.

Oba podziały, choć interesujące, wymagały pewnych modyfikacji ze względu na większe różnice wieku moich rozmówców (rok urodzenia od 1914 do 1992) – Wolfe nie brał pod uwagę osób najmłodszych, zaś Muzeum II Wojny Światowej – najstarszych. Zdecydowałam się na wyróżnienie wśród moich respondentów czterech pokoleń:

– I pokolenie (ur. przed 1936 rokiem) – osoby, których pamięć biograficzna obejmuje całą lub prawie całą wojnę, a często również okres przedwojenny. Ich doświadczeniem formacyjnym jest wojna i jej bezpośrednie konsekwencje. Świadomie przeżywali przesiedlenie i budowę nowego powojennego świata;

– II pokolenie (ur. 1936–1954) – osoby, które przeżyły wojnę i przesiedlenie jako małe dzieci (i często nie są w stanie rozgraniczyć, co pamiętają sami, a co z opowieści starszych), albo urodziły się w pierwszych latach powojennych i dorastały w atmosferze opowieści o niej i w rzeczywistości jej bezpośrednich skutków. Pokolenie „pamięci żywej”, kształtującej się tuż po wojnie, przede wszystkim w efekcie przekazu bezpośredniego;

<sup>23</sup> Zob. T. C. Wolfe, *Past as Present, Myth or History? Discourses of Time and the Great Patriotic War*, w: *The Politics of Memory in Postwar Europe*, eds. R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu, Durham–London 2006, s. 249–283.

<sup>24</sup> P. T. Kwiatkowski, *Wprowadzenie. Doświadczenie II wojny światowej w badaniach socjologicznych*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010.

– III pokolenie (ur. 1955–1975) – ludzie urodzeni w okresie „odwilży”, w znacznej odległości czasowej od zakończenia wojny, pokolenie pamięci w pełni skodyfikowanej, kształtowanej przez przekaz rodzinny z pewnej perspektywy czasowej, przede wszystkim zaś przez pamięć oficjalną PRL/USRR;

– IV pokolenie (ur. 1976–1992) – respondenci, których socjalizacja przypadła w całości lub w dużej części na czasy po upadku socjalizmu/komunizmu, ze względu na młody wiek mający ograniczony dostęp do bezpośredniego przekazu dotyczącego wojny.

Oczywiście każdy podział, którego granice wyznacza ostatecznie data urodzenia, jest do pewnego stopnia umowny, ponieważ osoby urodzone w latach skrajnych jedynie z trudem spełniają kryteria wspólności doświadczeń czy sytuacji kulturowej. Jednak ramowa chociażby klasyfikacja wydaje mi się niezbędną, aby móc formułować wnioski.

## Narzędzia badawcze

We wprowadzeniu do pracy będącej podsumowaniem wspomnianych już tutaj badań nad pamięcią wojny w społeczeństwie polskim (przeprowadzonych w 2010 roku na zlecenie Muzeum II Wojny Światowej) Piotr T. Kwiatkowski pisze, że przed każdymi badaniami pamięci zbiorowej należy zadać sobie trzy pytania. Po pierwsze – jakim wymiarem pamięci zbiorowej będziemy się zajmować (np. oficjalnym, tzn. polityką historyczną, pamięcią „potoczną”, „zwykłych ludzi”, dyskursem historyków, praktykami upamiętniania)? Po drugie – jakie systemy znaków czy wypowiedzi można uznać za przejaw pamięci na tym właśnie poziomie? Po trzecie – jakie metody wydają się adekwatne do badania takich znaków czy wypowiedzi?<sup>25</sup> Ten skróty poręcznik metodologiczny jest świetnym testem na prawdziwość wybranych narzędzi badawczych. W moich badaniach interesowała mnie pamięć „zwykłych ludzi”, określona przez Kwiatkowskiego jako „potoczna”; wszystkie inne wymienione przez niego

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 31.

formy pamięci były dla mnie ważne jako czynniki kształtujące pamięć potoczną. Za przejawy tej pamięci uznaję wypowiedzi rozmówców, a także ich deklarowane i możliwe do zaobserwowania postawy wobec treści pamięci oficjalnej. Odpowiedź na dwa pierwsze pytania determinuje trzecią: oczywista była dla mnie decyzja o wybraniu jako narzędzia badawczego wywiadu socjologicznego oraz obserwacji (częściowo uczestniczącej). Przedłożenie wywiadu i badań jakościowych nad badania ilościowe było przede wszystkim pochodną omówionych tu już założeń metodologicznych. Niemniej ważną rolę odegrało także przekonanie, że tylko w ten sposób uda mi się osiągnąć cel – zrozumieć sposób, w jaki dzisiejsi mieszkańcy Krzyża i Żółkwi odnoszą się do przeszłości swojej i swoich miast rodzinnych. To właśnie ich pamięć, odtwarzana i rekonstruowana podczas wywiadów, miała być dla mnie właściwą „obiektywną” rzeczywistością społeczną; nie to, „jak było naprawdę”, lecz to, jaki obraz istnieje dziś w świadomości badanych<sup>26</sup>. Jak twierdzi Mirosława Grabowska, wywiad jest jedynym możliwym narzędziem badawczym w sytuacji, gdy pyta się o treści niejednoznaczne i takie, które badani i badacz mogą różnie definiować<sup>27</sup>. W takiej sytuacji przedmiotem badania staje się właśnie ta kluczowa definicja – a nie sposób uzyskać ją inaczej jak podczas rozmowy. Na potrzeby moich badań wykorzystywałam dwa rodzaje wywiadu: narracyjny (biograficzny, *oral history*) ze starszymi rozmówcami (pokolenie I i część pokolenia II) oraz tematyczny z elementami biograficznego z młodszymi respondentami (pokolenia III i IV).

Wywiad narracyjny może oznaczać w socjologii technikę badawczą i/lub metodę analizy<sup>28</sup>. Jego podstawowym założeniem jest to, że wywołana narracja odpowiada doświadczeniu: rozmówca bę-

---

<sup>26</sup> Zob. A. Giza, *Autobiografia: między symbolem a rzeczywistością*, w: *Poza granicami socjologii ankiety*, red. A. Sulek, K. Nowak i A. Wyka, Warszawa 1989, s. 183–208.

<sup>27</sup> Zob. M. Grabowska, *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności*, w: *Poza granicami socjologii ankiety*, s. 141–166.

<sup>28</sup> Zob. K. Kaźmierska, *Wywiad narracyjny – technika i pojęcie analityczne*, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek, Łódź 1996, s. 35–45.

dzie opowiadał o swoim życiu tak, by wiernie odtworzyć je w narracji; dopiero po zakończeniu jego opowieści biograficznej nastąpią pytania uzupełniające. Wymaga to oczywiście odpowiedniego przygotowania rozmówcy przez badacza, wytłumaczenia, na czym ma polegać pierwsza, swobodna część wywiadu, a także – ogromnej dyscypliny po stronie badacza, który na pewien czas musi wejść w rolę tylko i wyłącznie uważnego słuchacza. Nie trzeba chyba dodawać, że idealne wywiady narracyjne zdarzają się rzadko: często rozmówca nie ma po prostu dostatecznych kompetencji narracyjnych (nie zawsze jest to związane z poziomem wykształcenia!). Mimo wyjaśnień badacza nastawia się on na odpowiadanie na konkretne pytania lub od razu przechodzi do swoich najważniejszych doświadczeń życiowych (w przypadku najstarszych osób jest to z reguły wojna), pomijając zupełnie okres dzieciństwa<sup>29</sup>. Również w przypadku moich rozmówców zdarzało się to dość często. W takich sytuacjach byłam zdana na zadawanie pytań, które zresztą pojawiały się w każdym wywiadzie, chociażby dlatego, że interesowały mnie również poglądy respondentów na tematy czy wydarzenia niezwiązane bezpośrednio z ich doświadczeniem, a więc takie, które nigdy nie pojawiłyby się w swobodnej części narracji (np. kwestia hipotetycznych odszkodowań dla przesiedleńców). Rozmowami bardziej ustrukturyzowanymi były wywiady z młodszymi osobami. Tak samo jak w przypadku seniorów, każdy wywiad rozpoczynałam prośbą o opowiedzenie swojej biografii, historii swojego życia, jednak wywołana narracja okazywała się zazwyczaj bardzo krótka, kilku- lub co najwyżej kilkunastominutowa, często zaś wręcz kilkudzaniowa. Dalszą część wywiadu prowadziłam w oparciu o przygotowane wcześniej (inne w każdym mieście) dyspozycje do wywiadu. Nie miały one

---

<sup>29</sup> Podobny typ konstruowania opowieści biograficznych zauważyła u swoich rozmówców Ewa Nowicka, zob. E. Nowicka, *Wojna jako element opowieści biograficznej greckich repatriantów z Polski*, w: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa 2009, s. 73–124. Problemom z wywołaniem „dobrej” narracji autobiograficznej jest poświęcony tekst Gabriele Rosenthal, zob. G. Rosenthal, *Rekonstrukcja historii życia. Wybrane zasady generowania opowieści w wywiadach biograficzno-narracyjnych*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, s. 97–112.



formy sztywnego kwestionariusza, a raczej pewnego zestawu tematów, o których chciałam z respondentem rozmawiać. Zarówno wywiady ze starszymi, jak i z młodszymi osobami miały dość swobodną formę, poprzedzała je nieformalna rozmowa, nierejestrowana za pomocą dyktafonu – i taka sama je kończyła.

Pomocne w posługiwaniu się metodami badawczymi było dla mnie również kilkuletnie doświadczenie pracy w programie „Historia Mówiona” Ośrodka KARTA, w którym na co dzień zajmowałam się nagrywaniem relacji biograficznych najstarszych Polaków – w Polsce i za granicą. Metodologia wypracowana przez „Kartę” w dużej części pokrywa się z zasadami opracowanymi przez Kaźmierską czy Schützego: nacisk jest położony na istotność pierwszej, swobodnej fazy narracji oraz pierwszeństwo opowieści rozmówcy nad pytaniami prowadzącego wywiad, natomiast w warstwie interakcyjnej podkreśla się wagę relacji między osobą prowadzącą wywiad a rozmówcą, „świadkiem historii”. Wywiady z najstarszymi respondentami niemal zawsze miały również wymiar terapeutyczny. Wiele osób po raz pierwszy w życiu opowiadało o bolesnych doświadczeniach biograficznych, dla wszystkich opowiadanie o czasach wojny było trudne. Takie rozmowy wymagały szczególnej empatii wobec rozmówcy i wrażliwości na jego potrzeby<sup>30</sup>.

## Realizacja badań

Badania w Żółkwi zostały zrealizowane w latach 2008–2010 (łącznie sześć ok. dwutygodniowych wyjazdów), badania w Krzyżu – w latach 2009–2011. Podczas pobytów w obu miejscowościach prócz przeprowadzania wywiadów starałam się obserwować lokalne praktyki upamiętniania: brałam udział w uroczystościach związanych z ważnymi wydarzeniami historycznymi (np. ukraiński Dzień Zwy-

---

<sup>30</sup> Kwestia terapeutycznego wymiaru wywiadów biograficznych i towarzyszącego im ryzyka doczekała się już obszernego omówienia w literaturze przedmiotu. Do ciekawszych pozycji należy: J. Corbin i J. M. Morse, *The unstructured Interview: Issues of Reciprocity and Risks when Dealing with Sensitive Topics*, „Qualitative Inquiry” 2003, No. 9 (3), s. 335–354.

cięstwa czy Dzień Niepodległości, polskie święta 3 maja czy 11 listopada), odwiedzałam cmentarze i miejsca pamięci, ekspozycje muzealne (Żółkiew) i szkolne izby pamięci (Krzyż). W obu miejscowościach zrezygnowałam ze statystycznego doboru próby na rzecz teoretycznego (próby celowej)<sup>31</sup>. Kryterium wyboru pierwszych respondentów był dla mnie fakt, że znaleźli się oni w mieście do końca lat 40.: zależało mi na tym, by ich doświadczenie obejmowało przełomowy okres przesiedleń, zmiany przynależności państwowej i budowę nowych społeczności. Pierwsi respondenci wskazywali kontakty do kolejnych osób, ja zaś podążałam drogą wyznaczaną przez tę klasyczną w badaniach jakościowych technikę „kuli śniegowej”, starając się dobrać rozmówców w taki sposób, by znaleźli się wśród nich proporcjonalnie reprezentanci wszystkich grup mieszkańców, które po 1945 roku tworzyły nowy Krzyż i nową Żółkiew. Gdy kilkakrotnie odstępowałam od tej zasady i rozmawiałam z osobami, które osiedliły się w mieście po 1950 roku, robiłam to z powodu wyjątkowości ich losów lub trudności w dotarciu do rozmówców, którzy spełnialiby wyznaczone kryterium. Wywiady prowadziłam do czasu osiągnięcia efektu „nasylenia próby”, czyli do momentu, gdy nabrałam przekonania, że kolejni respondenci nie wnoszą już do gromadzonego materiału nowych treści. Daniel Bertaux nazywa ten typ osiągniętej reprezentatywności – w opozycji do statystycznej, zachodzącej na poziomie morfologicznym (powierzchnowego opisu) – reprezentatywnością na poziomie socjologicznym (relacji społeczno-kulturowych)<sup>32</sup>.

Prowadząc badania w obu miastach, korzystałam zarówno z wywiadów wykonanych przeze mnie, jak i – w mniejszym zakresie – nagranych przez inne osoby. W Krzyżu wiązało się to z równoległą realizacją projektu dokumentacyjnego [www.kreuz-krzyz.pl](http://www.kreuz-krzyz.pl) i nagrywaniem relacji najstarszych mieszkańców Krzyża przez pracowników i współpracowników Ośrodka KARTA, w Żółkwi – z moją

---

<sup>31</sup> Na temat próby celowej i zasady nasylenia próby zob.: D. Bertaux, *From the Life-History Approach to the Transformation of Sociological Practice*, w: *Biography and Society*, ed. D. Bertaux, London–Beverly Hills, CA 1981; I. K. Helling, *Metoda badań biograficznych*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, s. 13–38.

<sup>32</sup> D. Bertaux, op. cit.

współpracą z Myroslawą Keryk w ramach projektu Geschichtswerkstatt Europa<sup>33</sup>. Kilkanaście wywiadów z młodszymi osobami zostało wykonanych w obu miastach na moje zlecenie. W przypadku Krzyża badaniom towarzyszyły także działania edukacyjne i popularyzatorskie.

Konsekwencją tak wielotorowego gromadzenia materiału empirycznego była jego obszerność. Liczba wywiadów nagranych w Krzyżu wyniosła łącznie ponad 100, w Żółkwi – ponad 90 (w obu przypadkach blisko połowę stanowiły rozmowy z osobami urodzonymi przed wojną). Moim pierwotnym założeniem było nagranie w każdym mieście 20 cykli pokoleniowych, czyli łącznie po ok. 60 wywiadów, oraz uzupełniających wywiadów eksperckich (z osobami ważnymi dla przekazu pamięci w społeczności lokalnej: przedstawicielami władz, nauczycielami, pracownikami kultury itp.). Uzyskanie pełnych cykli okazało się jednak zamierzeniem trudnym do zrealizowania. W wielu sytuacjach rozpoczęty udany wywiad cykl na nim się również kończył. Przyczyny takiej sytuacji w obu miejscowościach były podobne: rozmówcy nie mieli dzieci lub wnuków, mieszkali one poza Krzyżem/Żółkwią lub nie powiodły się próby skontaktowania z nimi, osoby z młodszymi pokoleniami nie wyrażały zgody na uczestnictwo w badaniach czy też nie życzyli sobie tego starsi respondenci. W połączeniu z dodatkowymi relacjami najstarszych osób nagranych w ramach projektów równoległych z moimi badaniami dało to znacznie wyższą, niż planowałam, liczbę wywiadów z osobami urodzonymi przed 1936 rokiem. Z konieczności zdecydowałam się na odrzucenie części z nich – tych najmniej udanych lub wnoszących najmniej oryginalnych treści lub tych, które nie tworzyły cyklu pokoleniowego. Z podobnych względów zrezygnowałam z części wywiadów z młodszymi osobami. Ostateczny dobór materiału do analizy to efekt kompromisu – bywało, że zachowywałam bardzo dobrą rozmowę, mimo że nie miała ona pokoleniowej kontynuacji, albo pozostawiałam przy dość przeciętnym wywiadzie ze starszą osobą, ponieważ udane rozmowy przeprowadziłam z jej dzieć-

---

<sup>33</sup> Opis projektu dostępny jest na stronie: <http://www.geschichtswerkstatt-europa.org/expired-project-details/items/zhovkva.html> (dostęp 10.10.2013 r.).

mi/wnukami. Ostatecznie w skład materiału do analizy weszły 82 wywiady z Krzyża (7 pełnych cykli, 17 niepełnych, 8 wywiadów eksperckich) i 75 z Żółkwi (7 pełnych cykli, 13 niepełnych, 10 wywiadów eksperckich). Proporcje respondentów z poszczególnych pokoleń kształtują się następująco<sup>34</sup>:

Tabela 1. Podział respondentów według pokoleń

	I pokolenie	II pokolenie	III pokolenie	IV pokolenie
Krzyż	32	23	16	11
Żółkiew	34	12	15	14

Badania w każdej z miejscowości miały swoją specyfikę. Przebieg tych realizowanych w Krzyżu w dużym stopniu determinował fakt, iż pochodzę z tej miejscowości. W pewnych sytuacjach ułatwiało mi to pracę, w innych – ograniczało. Zbieranie materiału i obserwacja były z pewnością łatwiejsze z powodu bardzo dobrej znajomości lokalnych warunków. W tak małej społeczności bez żadnych dodatkowych starań wiedziałam, kto z pracowników kultury czy administracji ma realny wpływ na kształtowanie lokalnej polityki pamięci, który z nauczycieli prowadzi regionalne kółko historyczne i kto zbiera niemieckie pamiątki. Również nakłonienie respondentów do uczestnictwa w wywiadzie stało się łatwiejsze, ponieważ osoby te często znały mnie lub moją rodzinę. Czynniki „swojskości” miał jednak swoją cenę i w wielu sytuacjach okazywał się bardziej ograniczeniem niż atutem. Zdarzało się, że podczas rozmowy respondenci traktowali pewne sprawy skrótowo lub w ogóle je pomijali, uznając, iż są to rzeczy oczywiste i nie ma potrzeby o nich mówić, gdyż są mi

<sup>34</sup> W części analitycznej pracy przy cytowaniu respondentów posługuję się sygnaturami, w których Z/K oznacza Żółkiew/Krzyż, cyfra – numer cyklu pokoleniowego, duża litera – pokolenie, zaś k/m – płeć. Z1Ak będzie więc oznaczać respondentkę z Żółkwi z najstarszego pokolenia, a Z1Bk – jej córkę.

znane. Moja prośba o wypowiedzenie się na taki „oczywisty” temat budziła wówczas często prawdziwą konsternację<sup>35</sup>.

Badania w Żółkwi okazały się dużo bardziej skomplikowane. Przede wszystkim dlatego, że prowadziłam je w obcym kraju: już na wstępie oznaczało to utrudnienia związane z tym, iż ja i moi badani byliśmy (najczęściej) innej narodowości i kultury, mieliśmy różne języki ojczyste<sup>36</sup>. Dodatkową potencjalnie problematyczną kwestią było to, że ja, Polka, realizowałam badania w Galicji – ze względu na trudną polsko-ukraińską historię w tym regionie wielokrotnie wpływało to na relacje między mną a moimi rozmówcami. Najpoważniejszy problem stanowiły odmowy wzięcia udziału w wywiadzie. Nie były to częste sytuacje, szacowałabym, że dotyczyły ok. 5–10% ogólnej liczby kontaktów. Odmawiali przeważnie najstarsi respondenci przesiedleni z Polski oraz miejscowi; zazwyczaj nie chcieli opowiadać Polce o bolesnych wydarzeniach z przeszłości, których sprawcami byli Polacy (przesiedlenie jako takie, ale również na przykład upokorzenia doznane ze strony polskiej władzy w okresie międzywojennym). Drugą grupą, wśród których dość często zdarzały się odmowy, byli Ukraińcy i Rosjanie pochodzący ze Wschodu; tutaj jej przyczyn należy upatrywać raczej w ogólnej podejrzliwości wobec osoby innej narodowości, a także w mającym różne podłoże stra-

---

<sup>35</sup> O ograniczeniach związanych z byciem „badaczem-tubylcem”, w dużej części zbieżnych z moimi doświadczeniami pracy badawczej, pisze Marta Kurkowska-Budzan, która pochodząc z Łomżyńskiego, nagrywała tam wywiady *oral history* dotyczące działalności antykomunistycznego podziemia zbrojnego. Zob. M. Kurkowska-Budzan, *Antykomunistyczne podziemie zbrojne na Białostoczczyźnie. Analiza współczesnej symbolizacji przeszłości*, Kraków 2009, s. 98. Refleksja na ten temat pojawia się też w licznych publikacjach zagranicznych – zob. np.: J. Platt, *On interviewing One's Peers*, „The British Journal of Sociology” 1981, No. 32 (1); M. B. Zinn, *Insider Field Research in Minority communities*, w: *Contemporary Field Research: Perspectives and Formulations*, ed. R. Emerson, Long Grove, IL 2001.

<sup>36</sup> Na temat realizowania badań w kraju innym niż własny i wpływie narodowości badacza na modyfikowanie narracji biograficznej przez jej autora zob.: G. Rosenthal i D. Bar-On, *A biographical case study of a victimizer's daughter*, „Journal of Narrative and Life History” 1992, No. 2 (2), s. 105–127; A. Wylegała, *Badacz z Polski na Ukrainie: problemy metodologiczne*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2013, t. 9, nr 4.

chu przed opowiadaniem o czasach wojennych i tużpowojennych. Jedna z rozmówczyń (urodzona na Ukrainie Centralnej) powiedziała, że długo zastanawiała się nad wyrażeniem zgody, ponieważ od czasów wojny, kiedy była na robotach przymusowych w Niemczech, bała się kontaktów z obcokrajowcami<sup>37</sup>. Na rozmowę nie zgodziło się też kilka osób, o których wiedziałam, że były po wojnie aktywnymi „budowniczymi nowego systemu” – tu jednak zaważył raczej niezwiązany z moją polsnością lęk przed poruszaniem tematu swoich związków z ówczesnym aparatem władzy. Jeden z rozmówców, pochodzący z Ukrainy Centralnej wojskowy i funkcjonariusz służby bezpieczeństwa, swoją odmowę tłumaczył tym, iż nie mieszkał w Żółkwi w czasie wojny, nic nie wie o ówczesnych relacjach polsko-ukraińskich, nigdy nie miał żadnych konfliktów z Polakami. Logika tych wyjaśnień, będących w przypadku tego respondenta jedynie wymówką kryjącą zupełnie inne przyczyny, dużo mówi o tym, w jaki sposób mogłam być przez niektórych potencjalnych rozmówców postrzegana: mimo prób przekonania, że chodzi mi nie tylko o historię konfliktu polsko-ukraińskiego, część mieszkańców Żółkwi *a priori* zakładała, że skoro jestem Polką, może mnie interesować tylko ten temat.

Inną sprawą było spowodowane moją narodowością mniej lub bardziej świadome modyfikowanie narracji przez rozmówcę. Wy różniłabym tu kilka wariantów takiej sytuacji. Najczęściej chyba zdarzało się, że respondenci przemilczali część swojej biografii. Czasami powodował nimi odczuwany do dzisiaj strach z czasów wojny i przekonanie, że najlepiej mówić jak najmniej, zaś w kontaktach z obcymi zachowywać jak największą ostrożność. Dobrym przykładem jest tu omawiany w części analitycznej tej książki przypadek rozmówczynie,

---

<sup>37</sup> Obawy rozmówczynie nie były zupełnie bezpodstawne. Tuż po zakończeniu wojny tysiące radzieckich robotników przymusowych, którzy wrócili do ZSRR, władze deportowały do syberyjskich łagrów. Ci, którzy uniknęli tego losu, do końca życia obawiali się wspominać o swoim pobycie w Niemczech. Zob.: M. Dyczok, *The Grand Alliance and Ukrainian Refugees*, New York, NY 2000; G. Grinchenko, *The Ostarbeiter of Nazi Germany in Soviet and Post-Soviet Ukrainian Historical Memory*, „Canadian Slavonic Papers”, September–December 2012.

której ojciec został zabity przez banderowców z powodu odmowy przystąpienia do kołchozu. Kobieta w rozmowie ze mną nie wspomniała o tym ani słowem; traf chciał, że wywiad ten został przeprowadzony dwukrotnie, przeze mnie oraz moją ukraińską współpracowniczkę, której respondentka oględnie wspomniała o śmierci ojca. Inną przyczyną przemilczeń była postawa, jaką umownie można by nazwać „zasadą niekalania własnego gniazda”. Niejednokrotnie podczas wywiadów miałam wrażenie, że rozmówcy nie mówią o pewnych rzeczach (lub wypowiadają się na ich temat w sposób bardziej ambiwalentny niż podczas rozmów nieformalnych). Dotyczyło to zwłaszcza kwestii akcji odwetowych UPA skierowanych przeciwko ukraińskiej ludności cywilnej. W skrajnych przypadkach nastawienie takie prowadziło do zaburzenia zdolności konstruowania spójnej narracji. Sytuacja z przeciwległego bieguna to z kolei idealizacja czasów II Rzeczypospolitej i ówczesnych ukraińskich relacji z Polakami lub umieszczanie w kodzie opowieści biograficznej pozytywnych anegdot dotyczących związków z Polską i Polakami. Wypowiedzi tego typu pojawiały się wyłącznie w wywiadach prowadzonych przeze mnie, nigdy tych nagrywanych przez moich ukraińskich współpracowników. Nieco podobny wydźwięk miało inne niż zwykle określanie swojej tożsamości – podczas jednego z wywiadów osoba z małżeństwa mieszanego, o której wiedziałam prywatnie, iż zawsze deklarowała wyłącznie ukraińską tożsamość, zaczęła nagle określać się jako częściowo Polka („ja mam trochę polskie serce”). Bardzo wyraźnie było widać, że ta zaskakująca autodeklaracja nie jest rezultatem nagłej konwersji narodowej, lecz wynika z nieświadomionej być może chęci zrobienia przyjemności partnerowi rozmowy.

Zdarzało się również, że polskość okazywała się moim atutem. Działo się tak przede wszystkim w rozmowach z osobami pochodzącymi ze Wschodu, szczególnie zaś – z ich dziećmi i wnukami, w sytuacjach, gdy czuli się skonfliktowani w kwestiach historycznych z żółkiewską większością. Byłam wówczas traktowana jak ktoś w rodzaju bezstronnego arbitra, z którym można rozmawiać otwarcie nawet wtedy, gdy głosi się poglądy niepopularne i kontrowersyjne we własnym środowisku, bez ryzyka, że pociągnie to za sobą jakieś kon-

sekwencje. Czasami odbierano mnie też jako osobę z tej samej strony barykady: sądzono, iż skoro jestem Polką, w naturalny sposób będę podzielać ich negatywną ocenę działalności UPA oraz współczesnej ukraińskiej polityki historycznej. Te związane z moją narodowością założenia sprawiały, że rozmówcy byli bardziej otwarci. Osoby te zapewne nie byłyby równie szczere w rozmowie z ukraińskim badaczem pochodzącym z Galicji.

Oczywiście sytuacje takie wymagały dużej dyscypliny metodologicznej i świadomych, konsekwentnych decyzji, budziły również liczne wątpliwości. Ponieważ badania w stosunkowo niewielkiej społeczności – podzielonej pod względem postaw wobec przeszłości – prowadziłam przez kilka lat, starałam się nie dopuścić do sytuacji, w której byłabym kojarzona z określoną „opcją” ideologiczną. Z drugiej strony – akceptacja, przyjęcie wersji wydarzeń i opowieści danego rozmówcy stawało się często ceną za jego zgodę na rozmowę i otwartość. W takich przypadkach uznawałam za konieczne wyraźne wyznaczenie granicy, po której przekroczeniu mniej istotne było uzyskanie swobodnej narracji, ważniejsze zaś – zachowanie pewnych zasad etycznych. Moje rozterki przypominały wówczas sytuacje wywiadów ze sprawcami czy też osobami, których poglądy zdecydowanie się odrzuca ze względów etycznych właśnie<sup>38</sup>. Zdarzało się, że pewne wątki rozmowy nie były kontynuowane, ponieważ rozmówca przestawał widzieć we mnie słuchacza o tych samych poglądach, tracił do mnie zaufanie; uznawałam to za konieczne „koszty” prowadzenia badań o takiej, a nie innej tematyce.

## **W jaki sposób korzystano z materiału empirycznego**

Kilku słów wyjaśnienia wymaga również sposób wykorzystania zebranego materiału w analizie i konstrukcji samego tekstu książki. Podstawą analizy był dla mnie zawsze zapis audio, jednak ze wzglę-

---

<sup>38</sup> Przykładem tego typu poglądów są poglądy antysemitki. Wydaje się, że wśród badaczy nie ma zgody co do granic, o których piszę – zależy to od indywidualnej wrażliwości osoby prowadzącej badania. Kwestię tę porusza we wzmiankowanej tu już książce Marta Kurkowska-Budzan, op. cit., s. 100.



du na komfort pracy wszystkie wywiady zostały spisane (w języku, w którym je przeprowadzono – wywiady z Krzyża po polsku, wywiady z Żółkwi po ukraińsku, rosyjsku lub polsku). Ze względu na założenia metodologiczne towarzyszące analizie zdecydowałam się na obszerne cytowanie wypowiedzi rozmówców, na oddanie im głosu tak często, jak tylko było to możliwe. Wypowiedzi respondentów z Żółkwi tłumaczyłam wówczas na język polski, w sposób możliwie najbardziej dosłowny, starając się oddać indywidualny sposób prowadzenia narracji.

W analizie pozyskanego materiału jedynie częściowo posługiwałam się narzędziami będącymi częścią wywiadu narracyjnego jako strategii analitycznej. W analizie wywiadów biograficznych użyteczne okazały się dla mnie przede wszystkim pojęcia kody i trajektorii<sup>39</sup>. Kodą określa się zakończenie narracji, jej symboliczne zamknięcie, podsumowanie biografii umożliwiające przejście w rozmowie do czasów dzisiejszych. Z kolei trajektorię rozumie się jako utratę przez jednostkę kontroli nad własnym życiem na skutek niezależnych od niej wydarzeń zewnętrznych – takich jak na przykład wojna czy śmierć – mające bardzo silny wpływ na jej tożsamość. Jednak dużo ważniejszy niż trzymanie się jakichkolwiek procedur analitycznych był dla mnie bliski, intensywny kontakt z nagranyymi wywiadami, ich wielokrotne słuchanie, czytanie transkrypcji, również dyskusowanie poszczególnych ścieżek interpretacyjnych z innymi badaczami.

Bardzo problematyczną kwestię stanowiła dla mnie anonimizacja rozmówców. Jej potrzeba była oczywista, jednak przy materiale zebranym w tak niewielkich społecznościach prosty zabieg zastąpienia nazwisk sygnaturami wydawał się niewystarczający<sup>40</sup>. Z kolei

---

<sup>39</sup> Najpełniejszy w polskiej literaturze opis narzędzi analitycznych wywiadu narracyjnego znajduje się w publikacji: A. Rokuszevska-Pawełek, *Chaos i przymus. Trajektorie wojenne Polaków – analiza biograficzna*, Łódź 2002. Pojęcie trajektorii zostało przybliżone w tekście jednego z pionierów omawianej metody badawczej, Fritza Schützego, zob. G. Riemann i F. Schütze, „Trajektorja” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, t. 36, nr 2, s. 89–111.

<sup>40</sup> Na temat ograniczeń mechanicznej anonimizacji w badaniach tematów „wrażliwych” zob. np. R. Larossa, L. A. Bennett i R. J. Gelles, *Ethical Dilemmas in ualitative Family Research*, „Journal of Marriage and Family” 1981, Vol. 43, No. 2, s. 303–313.

by analiza była pełna, należało koniecznie umieścić wypowiedzi poszczególnych rozmówców w kontekście ich biografii; dlatego też do tekstu głównego dołączono indeks rozmówców ze skróconymi notkami biograficznymi. Ich redagowanie oznaczało szereg dodatkowych problemów o charakterze etycznym, które sprowadzały się do dylematu: jak mocno anonimizować dane biograficzne, by chronić osoby, które udzieliły wywiadu? Czy ujawniać więcej szczegółów w przypadku osób, których relacje zostały zarchiwizowane w Archiwum Historii Mówionej KARTY/DSH, jak stało się to z prawie wszystkimi wywiadami starszych osób z Krzyża? Co stanie się, gdy w pewnym momencie maksymalna ochrona rozmówcy sprawi, że analiza stanie się nieczytelna? Ostatecznie ze względu na pokoleniowy charakter badań zdecydowałam się na możliwie najszerszą ochronę danych rozmówców. Anonimizowałam nazwiska, zarówno rozmówców, jak i te występujące w ich wypowiedziach (wyjątki od tej zasady są każdorazowo uzasadniane w tekście), ale również szczegóły faktograficzne z biografii respondentów sprzed przyjazdu do Krzyża/Żółkwi, o ile nie tworzyły one bezpośredniego kontekstu dla ich wypowiedzi. Uogólniałam również dane biograficzne dotyczące młodszych rozmówców – unikałam szczegółowego dookreślenia zawodów, miejsc pracy, pomijałam rozpoznawalne funkcje społeczne. Zarówno w wypowiedziach, jak i w biogramach rozmówców nie anonimizowałam nazw lokalnych, czyli przede wszystkim nazw podżółkiewskich i podkrzyskich wsi, w których mieszkała lub mieszka część rozmówców; uznałam, że bez tego osadzenia w lokalnym kontekście tekst bardzo straciłby na wyrazistości. Nie anonimizowałam również nazw dużych miejscowości, takich jak Lwów, Poznań czy Warszawa, oraz nazw regionów. W notkach biograficznych umieszczałam informacje o aktywności zawodowej lub społecznej tych rozmówców, w przypadku których były one kluczowe dla ich poglądów; nieanonimowi są więc na przykład dyrektor żółkiewskiego muzeum czy osoba przygotowująca pracę doktorską na temat Zagłady Żydów w Żółkwi. Pewnym uzasadnieniem dla takich wyjątków jest to, że z uwagi na ekspercki charakter wywiadów z tymi osobami ich wypowiedzi nie dotyczą zazwyczaj kwestii osobistych, rodzinnych, są raczej wyrazem poglądów. By chronić anonimowość

rozmówcy, zdarzyło mi się natomiast kilkakrotnie – w przypadkach, w których pisałam o kwestiach bardzo drażliwych i potencjalnie konfliktowych dla lokalnej społeczności, na przykład uprzedzeniach między różnymi grupami mieszkańców – zrezygnować z cytowania rozmówcy na rzecz ogólnego omówienia jego wypowiedzi (z pominięciem sygnatury wywiadu).

\*\*\*

Jak napisał Piotr Filipkowski – mój kolega z Ośrodka KARTA i osoba, która nagrała w Krzyżu kilka relacji rozmówców z najstarszego pokolenia:

*Oral history* nie jest przede wszystkim poszukiwaniem nowych faktów, lecz raczej zdarzeniem interpretacyjnym, w którym rozmówca musi skondensować swoją historię do kilkugodzinnej relacji, dokonując selekcji opowieści, decydując – świadomie i nie – co i jak opowiedzieć. Wywiad jest przywoływaniem w teraźniejszości zapisanego w pamięci świadectwa przeszłości. Jest aktem zależnym zarówno od momentu, w którym się odbywa, jak i od historii, której dotyczy<sup>41</sup>.

Ta trafna diagnoza odnosi się nie tylko do wywiadów z najstarszymi rozmówcami. Zdarzeniem interpretacyjnym (a także interakcyjnym), nie zaś tylko poszukiwaniem nowych faktów, był każdy przeprowadzony w ramach moich badań wywiad, zarówno ten mający formę opowieści o własnym życiu, jak i rozmowy o historii. Zdarzenie to każdorazowo oznaczało obdarzenie osoby prowadzącej wywiad zaufaniem. To właśnie dlatego ochrona integralności wypowiedzi i anonimowości rozmówców była dla mnie tak ważna.

---

<sup>41</sup> P. Filipkowski, *Historia mówiona i wojna*, w: *Wojna. Doświadczenie i zapis – nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. S. Buryła i P. Rodak, Kraków 2006, s. 15.



CZĘŚĆ II

## **Badania. Światy przeżywane**



## Przesiedlenie i pierwszy okres adaptacji\*

### Podróż: pamięć biograficzna i przekaz

Po 1989 roku jedną z pierwszych prac kompleksowo podejmujących problem skutków przymusowych powojennych przesiedleń na ziemiach polskich była wydana w 1998 roku książka Zdzisława Macha pt. *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*<sup>1</sup>. Bardzo istotny wydaje mi się zastosowany przez autora podział migrantów na przymusowych i dobrowolnych oraz podkreślenie, że prócz czynników obiektywnych zasadniczo różniły ich stan psychiczny i nastawienie, z jakim przybywali do nowego miejsca zamieszkania. Z im większym przymusem wiąże się migracja, tym gorsze okazuje się nastawienie do nowego miejsca; im więcej wolnej woli w decyzji opuszczenia starego miejsca pobytu, tym większa gotowość do akceptacji nowego. Już ten pierwszy podział sygnalizuje, że poszczególne aspekty procesu adaptacji<sup>2</sup>, którym zajmę się w następnych dwóch

---

\* Pierwsza wersja tego rozdziału została opublikowana jako artykuł: *Społeczna pamięć przesiedlenia: studium porównawcze na przykładzie dwóch powojennych społeczności lokalnych Polski i Ukrainy*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 2, s. 149–172.

<sup>1</sup> Zob. Z. Mach, *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*, Kraków 1998.

<sup>2</sup> Pojęciem adaptacji posługuję się w tym i kolejnych rozdziałach w znaczeniu najbardziej ogólnym, szerokim, rozumiem ją jako przystosowanie się jednostki bądź grupy do nowych warunków życia; w przypadku potrzeby bardziej szczegółowego określenia, o jaki rodzaj przystosowania chodzi, używam sformułowań typu „adaptacja kulturowa”, „bytowa” itp. Ponieważ obiektywne procesy adaptacyjne interesują mnie w mniejszym stopniu niż subiektywna pamięć o nich, świadomie rezygnuję tutaj z rozbudowanych odniesień do literatury przedmiotu (która zresztą, podobnie jak w przypadku pamięci, reprezentuje raczej chaos pojęciowy niż powszechnie akceptowalne uzgodnienia; na ten temat zob. A. Grzymała-Kazłowska, „Integracja” – próba rekonstrukcji pojęcia, w: *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, red. A. Grzymała-Kazłowska i S. Łodziński, Warszawa 2008, s. 29–50).

rozdziałach, będą dotyczyć w różnym stopniu poszczególnych grup nowych mieszkańców Żółkwi i Krzyża. Dla jednych kluczowa okaże się pamięć samego przesiedlenia, dla innych – pamiętanie jakiegoś momentu przystosowywania się do nowego miejsca i nowych relacji społecznych. Pierwszym takim elementem pamięci (własnego i grupowego doświadczenia), zajmującym bardzo nierówne miejsce w narracjach różnych grup krzyskich i żółkiewskich rozmówców, jest przesiedlenie – doświadczenie ważne, a wręcz konstytutywne dla dwóch grup przymusowych migrantów: „repatriantów” z Kresów oraz Ukraińców przesiedlonych z Polski. Ich opowieści łączą wspólny motyw pełnego emocji wspomnienia samej podróży: wszyscy opisują ją jako długotrwałą, uciążliwą, trudną ze względu na warunki sanitarne i brak żywności.

Pojechaliśmy na Ukrainę. To był rok 1946, gdzieś koniec lutego, początek marca. Było bardzo zimno. Dali nam wszystkim po dwa wozy, każdej rodzinie, żebyśmy mogli się na te wozy zabrać, zabraliśmy się. [...] W tym czasie w Brzeżanach nie było stacji kolejowej, była bocznicą jakieś dwa–trzy kilometry od samych Brzeżan. Tam nas cały eszelon ludzi przywieźli, ze zwierzętami, kto zabrał, z małymi dziećmi – ze wszystkim, z końmi, z trzodą. Wyładowali na tej bocznicę. Byłem jeszcze małym chłopcem, ale pamiętam, że mama zawinęła mnie w chustę, bo było bardzo zimno, taki wiatr, taka straszna pogoda była (Z15Am).

W bydlęcych wagonach *Lulajże Jezuniu* zaśpiewaliśmy w Lubaniu Śląskim. I, proszę pani, i dowiedzieliśmy się w Lubaniu, że mego ojca rodzina mieszkała w Legnicy. To my z powrotem z Lubania do Legnicy. Ani jeść, ani, no pić było, bo woda była, ale jedzenia nic. Zmarłe ziemniaki i cebula na Wigilię, bo nie mieliśmy nic, jak przyjechaliśmy z Rosji, wie pani, goło, wesoło. To było życie, nie było takie luźne (K24Am).

Narracje Polaków z Kresów obfitują dodatkowo w opowieści o prowizorycznej organizacji życia codziennego, wymuszonej przez kilka tygodni spędzonych w transporcie kolejowym: gotowaniu pod gołym niebem podczas postojów i różnych sposobach zdobywania pożywienia. Wywiady polskie od ukraińskich różni powszechność rozbudowanych narracji o podróży do Krzyża. Opis taki, z pewnymi



modyfikacjami, można znaleźć w niemal każdej relacji, różnią się one jedynie kompetencjami narracyjnymi autora i stopniem emocjonalności. W relacjach ukraińskich obszerne opisy podróży zdarzają się, lecz częściej sama deportacja jest opisywana w sposób dość zdawkowy:

Jak to wyglądało? Ano dali nam wozy, a w Lubaczowie był pociąg, i na pociąg... Wozami dowozili do pociągu, pakowali nas w pociąg i my jechali. Zajechaliśmy... Ile to z Rawy, niedaleko, to jest 30 kilometrów. Zajechaliśmy, ojciec tu już był, i ojciec jakoś tak po nas wyszedł, i tu żeśmy zostali (Z4Ak).

Lakoniczność tę łatwo zrozumieć, gdy weźmie się pod uwagę, że większość ukraińskich przesiedleńców z Polski (z wyjątkiem tych, którzy najpierw trafili na Ukrainę Wschodnią) jechała do Żółkwi co najwyżej nieco ponad sto kilometrów; kresowiaczy mieli do pokonania kilkaset, czasami zaś nawet ponad tysiąc kilometrów. Choć w warunkach powojennych nawet podróż na małym dystansie mogła trwać długo, obiektywnie większa odległość przekłada się w przypadku Polaków na bardziej rozbudowane wspomnienia podróży. Polskie relacje są obszerniejsze, bogatsze w szczegóły, rozwijają więcej wątków. Wiele z nich, nabierających cech regularności na tle wszystkich narracji „repatrianckich”, w wywiadach Ukraińców nie pojawia się w ogóle. Przyczyn takiej sytuacji jest kilka: po pierwsze, podróż polskich „repatriantów” nie tylko była dłuższa, ale też obfitowała w różnorakie perypetie i przygody. Świadomość odległości przekładała się również na bardziej dotkliwe niż w przypadku Ukraińców odczucie sytuacji granicznej, większe poczucie zagrożenia i niepewności. To właśnie wyrazem takich emocji są wypowiedzi takie jak poniższa:

W końcu musieliśmy wyjechać. I to tak było – wszystkośmy stracili, to, cośmy mieli, cały dorobek życia mego ojca, mojej mamy. [...] Ten sam moment był strasznie ciężki. Wszyscyśmy płakali, i wszystko było tak... Dzieci nie wiedziały, czego płaczemy, to oni też płakali. To było straszne, bo przecież, czy pani to rozumie – cały dorobek życia, tak jak by się pani spaliła, a nawet to jest gorsze, bo to się nie spaliło, bo jak się

spali, to nie ma. A to było tak, że wszystko musiałaś zostawić, na co ci tylko oczy popatrzyły, to wszystko musiałaś zostawić (K2Ak).

Poczucie doświadczanej osobistej tragedii pogłębia w wielu krzyżkich „repatriantach” sposób, w jaki traktują ich Polacy spotkani podczas przystanków w Polsce Centralnej czy Wielkopolsce. Rozgoryczenie niesłusznymi oskarżeniami sprawia, że doznana strata jest odczuwana jako jeszcze bardziej dotkliwa.

Przyszli niektórzy zainteresowani i się pytali: „Gdzie, gdzie wy jedziecie? Gdzie wy jedziecie?”. „No repatriują nas, bo tam teraz będzie Ukraina”. „Nieprawda, wy jedziecie na niemieckie majątki, pod koła ich, pod koła”. Tak do nas mówili. No straszne to było przeżycie, bo ludzie nie dość, że stracili dom, majątek jakiś każdy, niech to będzie stół czy krzesło, to jest jego majątek, bo on to ma, a tu jechał w nieznaną, prawda? Jechał w nieznaną, no teraz jeszcze się okazuje, że jechał na majątki (K35Ak).

Dodatkowym czynnikiem różnicującym polskie i ukraińskie narracje są społecznie uformowane wzorce narracyjne, zależne od języka i kultury, w której są zakorzenione<sup>3</sup>. Tym, co kształtuje dziś narracje kresowiaków – czynnikiem, jakiego zabrakło w przypadku Ukraińców – jest fakt społecznego przepracowania pamięci o przesiedleniu, które na skutek złagodzenia cenzury zaczęło zachodzić w Polsce od lat 70. To właśnie wtedy pojawił się film *Sami swoi*, wprowadzający do oficjalnego przekazu narrację o przesiedleniach z Kresów w komediowej formie. Choć fabuła koncentrowała się głównie wokół perypetii „repatriantów” po przyjeździe na „ziemię odzyskaną”, ważny pozostawał fakt przełamania pewnego tabu. W odróżnieniu od sytuacji na Ukrainie, gdzie ideologiczny reżim był częścią życia co-

<sup>3</sup> O kształtowaniu narracji przez kulturę i wpływie społecznej komunikacji na pamięć biograficzną jednostki pisał m.in. Harald Welzer, zob.: H. Welzer, *Communicative Memory*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erll i A. Nünning, Berlin–New York, NY 2008, s. 285–300; idem, *Materiał, z którego zbudowane są biografie*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 39–58.

dziennego aż do końca lat 80., polska „mała stabilizacja” pozwoliła na chociaż częściowe odblokowanie narracji kresowych. To właśnie dzięki temu uwolnieniu emocji są już dzisiaj możliwe w opowieściach krzyskich kresowiaków wątki humorystyczne, ukazujące tworzący się przez lata „przepracowywania” dystans wobec traumatycznego doświadczenia: opowieści o gonieniu uciekającego transportu czy podglądaniu dziewcząt podczas kąpeli w prowizorycznej „łazience”. Jak bardzo pamięć biograficzną kształtuje nie tylko doświadczenie konkretnej jednostki, ale również jej komunikacja z innymi aktorami społecznymi oraz wpływ takich właśnie czynników jak media, świadczy fakt, że w kilku krzyskich narracjach pojawiają się bezpośrednie odniesienia do bohaterów *Samych swoich*. Jak powiedziała jedna z rozmówczyń:

A tam potem jak nas wozili, tak wozili, no w tych bydlęcych wagonach oczywista. Trzy... trzy tygodnie żeśmy jechali tu na zachód. Tak jak... jak w filmie byli Kargule i Pawlaki, tak i my jechali, z tymi krowami (K4Ak).

Aby opisać swoje osobiste doświadczenie, narratorzy sięgają do obrazu zapamiętanego z filmu; można domyślać się jedynie, że czasami obraz z filmu zyskuje w ich pamięci status czegoś realnie przeżytego. Podobne mechanizmy pamięci zostały kilkakrotnie opisane w literaturze przedmiotu. Christopher R. Browning w swojej analizie narracji ocalonych z Zagłady omawia sposób, w jaki w tzw. późnych relacjach holokaustowych pojawiały się motywy, które świadkowie zaczerpnęli z innych świadectw, popularnej ikonografii itp. – na przykład strach przed gazem ulatniającym się z prysznic zamiast wody czy wspomnienie rozstrzeliwania ofiar nad masowymi grobami<sup>4</sup>. Z kolei Harald Welzer pisze o powszechnym wśród Niemców z pokolenia Güntera Grassa włączaniu do pamięci biograficznej wydarzeń z filmu *Most (Die Brücke, 1959)*, w którym oddział młodych ochotników pod koniec wojny broni straceńczo nieistotnego ze

---

<sup>4</sup> Zob. Ch. R. Browning, *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*, Madison, WI 2004.

strategicznego punktu widzenia mostu. Welzer nazywa to zjawisko „amnezją źródłową” (*source amnesia*)<sup>5</sup>. Jak słusznie zauważył David Lowenthal, mechanizmy pamięci zmieniają wielką historię w osobiste wspomnienia, zaś doświadczenia cudze w doświadczenia własne; im częściej takie wspomnienie jest werbalizowane, tym bardziej własne się staje<sup>6</sup>.

Narracji o przesiedleniu towarzyszy zazwyczaj jego ocena z perspektywy minionego czasu, refleksja na temat winy i odpowiedzialności. Wśród ukraińskich przesiedleńców ocena zależy zazwyczaj od tego, czy wyjechali oni w ramach pierwszej części akcji wysiedleńczej (*de facto* jeszcze dobrowolnej), czy drugiej (w pełni przymusowej). Ci, którzy wyjechali z Polski w latach 1944–1945, mówią raczej o względnej dobrowolności wyjazdu, zastrzegając jedynie, że rzeczywistość nie odpowiadała bynajmniej propagandzie. Przesiedleńcy z lat 1946–1947 twierdzą już, że zostali do wyjazdu zmuszeni, i dużo częściej niż przedstawiciele poprzedniej grupy skarżą się na brutalność samej akcji przesiedleńczej<sup>7</sup>.

Niby to było dobrowolne, przymusowe nie było. Dali wagony, „bierzcie całą gospodarkę, nie gospodarkę”... Tyle że nas oszukali. Przyjechaliśmy na stację do Odessy, na stację Weselnyj Kut, a tam co – błota takie, para koni, dwie krowy, i tyle wszystkiego. Co ty weźmiesz ze sobą? Młyn weźmiesz, kierat weźmiesz? Bierzesz żywność, kartofle do jednego wagonu... A kartofle wszystkie, zanim żeśmy przyjechali, zmarzły, i zostały w tym wagonie. Dobrowolne to było... [z goryczą] (Z13Am).

A najważniejsze było to, że Polacy siłą zmuszali do wyjazdu. Bo najpierw mówili, żeby wyjechać, i już była dla nas zorganizowana komisja

<sup>5</sup> H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, „*Opa war kein Nazi*”: *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt am Main 2002.

<sup>6</sup> Zob. D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, London 1985.

<sup>7</sup> Tę wynikającą z różnicy doświadczeń dwoistość ocen również odnotowała w swoich badaniach nad adaptacją przesiedleńców z Polski ukraińska historyczka, Hałyna Bodnar. Zob. H. Bodnar, „*Tam było dobre i tutaj nie nepohano żyty*”: *osoblywosti istorycznoji pamjati ukrajinciw, pereselenych iz Polzczci, w: Ukrajina-Polzczca: istoryczna spadszczyna i suspilna swidomist*, t. 2: *Deportacji 1944–1951*, Lwów 2007, s. 20–36.

radziecka, i przesiedlać... A ludzie nie jechali, bo gdzie tam zostawi swoje, co tam kto ma, gospodarzę, i pojedzie, nie wiadomo jeszcze, dokąd. [...] Potem, jak już zaczęli zabijać, to już było najgorsze, i ludzie musieli wyjechać. Na siłę... (Z6Am).

Obie grupy w porównywalnym stopniu winią za utratę domu Polaków i Sowieców. Dla bardzo wielu osób wina nie ciąży bezpośrednio na żadnej ze stron, nie jest w ogóle kategorią istotną dla doświadczenia deportacji. Ich opowieści charakteryzują konstrukcje bezosobowe, bywa też, że rozmówcy – jak cytowana poniżej kobieta – nie są w stanie dobrać pojęć właściwych do opisu tego, co przeżyli; nie znają ich lub do tej pory nie rozumieją tego, co się stało, w stopniu wystarczającym, aby wytworzyć adekwatny opis. W wielu relacjach powtarza się sformułowanie „dobrowolnie-przymusowe przesiedlenie”, oddające bezradność pamięci wobec doświadczenia, pamięci nieuzbrojonej, niewyposażonej w społeczne ramy odpowiednich pojęć i odniesień.

Przesiedlili nas. (A to kiedy, jeszcze we wojnę?) W 1945 roku. Jak się wojna skończyła, to była taka polska... Nie wiem, jak to powiedzieć, było takie, że [ludzie] jechali. (I was zmusili? Kazali wam jechać?) Zmusili nas, całą rodzinę. Dużo Ukraińców tutaj wyjechało. (I musieliście wyjechać ze zwierzętami, ze wszystkim?) Ze wszystkim jechaliśmy, dali nam wagony, i wszyscyśmy jechali, jak zwierzęta (Z4Ak).

Polacy mówią raczej o dobrowolnej akcji „repatriacyjnej”, choć często podkreślają pozorną ówczesną swobodę wyboru – groźbę ponownych represji, zagrożenie ze strony Ukraińców czy po prostu patriotyzm nakazujący jechać tam, gdzie teraz będzie Polska. Zwłaszcza ten ostatni czynnik jest zupełnie nieobecny w wypowiedziach Ukraińców. Widać tu, jak wielki wpływ na kształtowanie postaw obywatelskich czy patriotycznych kresowiaków miało doświadczenie życia w II Rzeczypospolitej, we własnym państwie. Ukraińcy byli takiego doświadczenia pozbawieni, „Wielka Ukraina” była dla nich o wiele większą abstrakcją niż nowe państwo polskie dla Polaków z Kresów.

Sprzedali nas w Poczdamie i wcześniej w Jałcie! Niestety, ziemie wschodnie polskie zostały włączone do ZSRR i dano nam do wyboru – podpisanie obywatelstwa sowieckiego albo wyjazd. Oczywiście, nie zastanawialiśmy się wcale – wybraliśmy to drugie. [...] Oczywiście z jednej strony żal, przeżycie, z ojczystych stron nas wypędzają – bo my byliśmy wypędzeni, nie ma, że to układ, układ to na papierze jest, a ludzi wypędzono. Nas stamtąd wypędzono, nie było innych szans. A co, mieliśmy podpisać się jako obywatele rosyjscy, jak my jesteśmy Polakami? (K17Am)

Oczywiście prócz patriotycznego porywu zapamiętano również przymus – pośredni lub bezpośredni. Pojawiają się sformułowania takie jak „nakaz”, „ewakuacja”, „wysiedlenie”. Jednak takich wypowiedzi jest zdecydowanie mniej, a i w nich pojawia się najczęściej w tle kontekst polityczny – wszystko to dzieje się, ponieważ w miejscu zamieszkania rozmówców skończyła się Polska. Z kolei w samym posługiwaniu się wyrażeniem „repatriacja”, bardzo powszechnym wśród rozmówców, wyraźnie widać wpływ powojennej propagandy, która zawłaszczyła to sformułowanie, łącząc je na stałe z akcją wyjazdu kresowiaków na „ziemie odzyskane”.

Wspólnym mianownikiem dla wszystkich polskich narracji jest przekonanie o tym, że winę za utratę przez rozmówców małej ojczyzny ponoszą Rosjanie. Czasami występują jako Ruscy, czasami jako Sowietci, innym razem jako „czerwoni” czy „komuniści”, jednak jasne jest, że gdyby nie oni, wszystko mogłoby pozostać jak wcześniej. Czasami pojawiają się współwinni: w przypadku osób pochodzących z terenów obecnej Ukrainy – Ukraińcy. W narracjach rozmówców bardziej zorientowanych czy też zainteresowanych ówczesną sytuacją polityczną na świecie – alianci, którzy „sprzedają” Polskę. Co ciekawe, nawet w wywiadach z bardzo prostymi osobami, niewykształconymi, pochodzącymi ze wsi, nigdy nie padały sformułowania tak charakterystyczne dla relacji ukraińskich, a będące przejawem nieumiejętności umieszczenia siebie jako jednostki w szerszym kontekście przesiedlenia jako wielkiego procesu politycznego. Widać tu, jak wielką przewagę dała polskim kresowiakom trwająca wiele lat praca z pamięcią o tym konkretnym doświadczeniu – zachodząca w rodzinie, w społeczności lokalnej, zaś potem (w szcze-

głośności po 1989 roku) również w dyskursie publicznym. Polscy rozmówcy nie mają problemów z klarownym osądzeniem tego, co im się przytrafiło, ponieważ robili to już wielokrotnie wcześniej. Pozbawieni tej możliwości rozmówcy ukraińscy wydają się w porównaniu z nimi ludźmi zagubionymi i bezsilnymi wobec własnego nieprzepracowanego doświadczenia.

Tym, co najłatwiej gubi się w przekazie pokoleniowym, są szczegóły. Widać to zwłaszcza w przypadku Żółkwi, gdzie wyczerpującą opowieść o przebiegu przesiedlenia z ust przedstawicieli młodszego pokolenia usłyszałam zaledwie kilka razy. Dużo częściej spotykałam się tam z wypowiedziami bardzo ogólnymi, które w kilku zdaniach zbierały wszystko, co rozmówca chciał lub mógł na ten temat powiedzieć – genezę, przebieg i ocenę doświadczeń rodziców lub dziadków.

No, o ile ja wiem z historii babci, to tyle, że babcia jest, jak to się mówi, uczestnikiem tej akcji „Wisła”, i że najpierw mieszkała na terenie Polski, a potem ich przesiedlili tutaj. I babcia opowiadała, że gdy tutaj przyjechali, to wybrali ten dom dlatego, że tu były okna. Cała reszta była bez okien, i... Co tu jeszcze powiedzieć... (Z4Dm).

W Krzyżu obszernych opowieści wśród przedstawicieli młodszego pokolenia pojawiło się dużo więcej, przy czym ich występowanie jest bezpośrednio skorelowane z deklaracjami o intensywności przekazu rodzinnego (np. częstotliwości rozmów na temat historii rodzinnej podejmowanych w domu) oraz z poziomem zainteresowania historią jako taką; zależności te trafnie opisał na podstawie badań ilościowych Piotr T. Kwiatkowski<sup>8</sup>. W takich obszernych całościach narracyjnych powtarzają się zwykle najbardziej wyraziste motywy z opowieści dziadków – jak określił je Welzer, swego rodzaju wędrujące w poprzek pokoleniowych narracji topopy pamięci<sup>9</sup> – dotyczą-

---

<sup>8</sup> Zob. P. T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa 2008.

<sup>9</sup> Zob. H. Welzer, S. Moller i K. Tschuggnall, „Dziadek nie był nazistą”. *Narodowy socjalizm i Holokaust w pamięci rodzinnej*, tłum. P. Masłowski, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 351–410.

ce trudnych warunków sanitarnych czy braku pożywienia w „bydłych wagonach”.

Jak trwała akcja „Wisła”, [babcia] została przesiedlona z właśnie z Łemkowszczyzny tutaj, w stronę Wielkopolski, i tutaj do Kuźnicy. Z tego, co pamiętam, zawsze wspominała to, w jaki sposób byli transportowani, w jakich warunkach. Zawsze mówiła o tym, że byli w tym, w takich wagonach dla bydła transportowani, że była jedna dziura, która służyła jako ubikacja. Było tam dużo osób w tym wagonie i strasznie duszno (K29Dk).

W ocenie przesiedlenia przez osoby młodsze zarówno w Krzyżu, jak i w Żółkwi odbijają się echem głosy starszego pokolenia, choć dominuje jednak narracja o przymusie – zupełnie jakby był on bardziej atrakcyjną podstawą do tworzenia rodzinnej pamięci, bo wyrazistą i pozwalającą na proste rozłożenie akcentów między swoimi i obcymi. Przymus w opowieściach osób młodszych najczęściej ma charakter bezpośredni; pośredni pojawia się głównie w wypowiedziach krzyżan mających korzenie na terenie dzisiejszej Ukrainy, jako strach przed Ukraińcami, a także żółkwan, w których rodzinach przekazywano narrację o złych stosunkach polsko-ukraińskich z okresu wojny. Ciekawym aspektem jest pojmowanie przesiedlenia jako politycznego aktu wymiany ludności między Polską a Ukrainą (względnie Polską a ZSRR).

Pani oczywiście dobrze wie, że te perturbacje z przesiedleniami, one zaczęły się we wrześniu 1944 roku, gdy podpisane zostało postanowienie między bolszewicką Polską i Związkiem Radzieckim o tym, żeby, znaczy się, wymienić ludność zgodnie z tym podziałem, jaki zaistniał. I proces ten miał odbywać się wyłącznie dobrowolnie, czyli ci, którzy chcieli wrócić na Ukrainę, mogli jechać, a ci, którzy chcieli pojechać tam – mogli tam jechać. No w rzeczywistości tak nie było. [...] Był wielki sprzeciw (Z33Bm).

Takie wyjaśnienie przyczyn przesiedlenia nie pojawiło się ani razu w rozmowach z mieszkańcami Krzyża, czy to starszymi, czy to młodszymi. W ich pamięci deportacja polskich Ukraińców, jako drugi



element procesu przesiedlenia, ewidentnie po prostu nie istnieje. Powodów jest kilka: krzyscy kresowiaci pochodzący z terenów obecnej Ukrainy rozmijali się najczęściej z ukraińskimi przesiedleńcami, nie byli świadkami ich przyjazdu do swoich dawnych miejscowości rodzinnych; kwestią tą nie zajmował się również przekaz szkolny i medialny w PRL, a po 1989 roku temat ten, w odróżnieniu od akcji „Wisła”, nie stał się przedmiotem żadnej dyskusji publicznej. Miejsce wyjaśnienia odwołującego się do umowy międzynarodowej zajmują w świadomości młodszych krzyżan niuanse trudnego wyboru, przed którym stanęli ich rodzice. Mówią o tym przede wszystkim osoby bardziej refleksyjne, zainteresowane historią lub takie, w których domach żywy był przekaz rodzinnej pamięci.

Czuli się Polakami, ciężko im było wyjeżdżać, mama do dzisiaj mówi, w nocy oczy otworzy, jak przymknie oczy, mówi, to widzi ulice [swojego miasta rodzinnego], chodzi po nich. To znaczy się, czy byli zmuszeni... No sytuacja zmusiła ich do tego, żeby pojechać do Polski, bo w zasadzie zostać tam już nie w kraju ojczystym, no to dla człowieka, dla ludzi, którzy mają w sobie jakieś poczucie patriotyzmu, to, to nie ma chyba, tak czy nie tak? [...] Ale decyzja była, pomimo tego, że bolesna, że rujnowała im życie, bo zostawiali wszystko, jechali w nieznanne. Decyzja była taka, że jadą do Polski (K2Bm).

W porównaniu z osobami starszymi, młodzi krzyżanie i żółkwianie wydają się bardziej skłonni do wyrażania jednoznacznych sądów, wskazywania konkretnych winowajców i mniejszego niuansowania całej sytuacji. Może to wynikać po części z samej struktury uzyskanej podczas wywiadu narracji: w rozmowach ze starszymi dominuje opis samego doświadczenia, czyli – posługując się terminami analizy narracyjnej Fritza Schützego – sekwencje czysto narracyjne, czasami pozbawione zupełnie (mimo późniejszych pytań osoby prowadzącej wywiad) komentarza teoretycznego. Rozmowy z osobami młodszymi składają się głównie z partii argumentacyjnych i rozbudowanego komentarza teoretycznego do krótkich sekwencji narracyjnych. Innym tropem może być większe poczucie bezpieczeństwa osób młodszych – ani w Żółkwi, ani w Krzyżu młodsze pokolenia nie odczuwają już dziś lęku, który mógł powstrzymać ich rodzi-

ców czy dziadków przed jasnym nazywaniem winnych. Zarówno w oczach żółkwan, jak i krzyżan wielkim winnym w historii ich rodzin są Sowietci.

Na ile ja wiem z historii, to wszystko zrobił Związek Radziecki. Po prostu oni chcieli, no ja nie wiem, tak na historii nam mówili, że... Dokładnie nie pamiętam, nie mogę pani powiedzieć ze szczegółami, ale pamiętam, że to robiła władza radziecka, a nie ze strony Polski. Bo tutaj przecież, to trzeba wziąć pod uwagę, tu też kiedyś mieszkali Polacy, tu, gdzie teraz jesteśmy. Tu mieszkali Polacy, a tam Ukraińcy. To o ile ja wiem, to władza radziecka, to było ze strony władzy radzieckiej (Z4Dm).

Ważnym poglądem pojawiającym się kilkakrotnie w wypowiedziach osób młodszych było przekonanie, że za przesiedlenie nie należy winić konkretnych ludzi, a raczej wielką politykę – innymi słowy, obwinianie Sowietów nie przekłada się w świadomości tych osób na niechęć do pojedynczych Rosjan z przeszłości, tym bardziej współcześnie, zaś obwinianie władz Polski Ludowej nie wiąże się z chęcią dociekania, kto konkretnie przeprowadzał akcję wysiedleńczą. Dystrans czasowy pozwala osobom młodszym na przynajmniej częściowe wyłączenie emocji z oceny.

Wiem z tego, co prababcia mówiła, że oni raczej nie obwiniają żadnych ludzi, tak musiało się stać. Jednak mają po części żal do ówczesnego rządu, właśnie przez to przesiedlenie, że bali się tutaj właśnie, sprowadzając tutaj, właściwie zmuszeni tutaj zamieszkać, że Niemcy kiedyś wrócą i wybiją tą ludność, co mieszka w tych terenach, chcąc odzyskać swoje ziemie, swoje domostwa (K29Dk).

Ja myślę, że w tym przesiedleniu zwykli ludzie nie byli winni. Bo zwykli ludzie żyli ze sobą spokojnie, naród z narodem się lubił, nawiązywał relacje, i nawet ludzie żenili się między sobą, tak że zwykli ludzie nie byli temu winni. To była polityka, wydaje mi się, że to była polityka Stalina, który... I Hitlera. Oni chcieli zniszczyć oba narody, a te ziemie, Polskę i Ukrainę, podzielić między sobą (Z18Bk).

I w Żółkwi, i w Krzyżu wśród młodszych rozmówców da się wyróżnić grupę osób, które mają małą lub żadną orientację w tym, czym naprawdę były przesiedlenia, jakie były ich przyczyny i przebieg. W Żółkwi ta grupa jest nieco większa, w Krzyżu mniejsza; w obu najwięcej jest osób z czwartego, mniej z trzeciego pokolenia. Nie ma zaś w ogóle przypadków tak skrajnej niewiedzy w pokoleniu drugim, urodzonym tuż po wojnie. Nieznajomość historii własnej rodziny przyjmuje różne formy. Najczęściej ludzie orientują się ogólnie w tym, skąd pochodzą ich dziadkowie, ale nie potrafią powiedzieć, dlaczego znaleźli się w Krzyżu czy w Żółkwi, nie znają żadnych rodzinnych historii, anegdot, nie potrafią też umieścić losów swojej rodziny na tle tzw. wielkiej historii. Widać też wyraźnie, że ich to zwyczajnie nie interesuje.

Ojciec pochodził, ojciec w ogóle pochodzi z Kałusza, to jest tam gdzieś na Ukrainie. Ale jak się znalazł, no myślę, że taka emigracja chyba na tereny Polski, więc oni, nie wiem, gdzie oni na początku mieszkali, ale później mieszkali koło S., to jest taka wioska, B. się nazywała (K15Ck).

Rodzice, noo... Oj, nie wiem, mama też była przesiedlona, ojciec mój urodził się już, tata urodził się w Polsce, w Chełmskiem gdzieś tam. Potem przyjechali tutaj, jakoś, nie wiem, czy to w pięćdziesiątym, czy sześćdziesiątym którymś roku<sup>10</sup> (Z17Ck).

Inne przypadki to sytuacje, gdy rozmówcy nie wiedzą nawet, z której części bliżej nieokreślonego „Wschodu” przyjechali ich dziadkowie, potrafią za to odtworzyć rodzinne opowieści dotyczące życia codziennego – sprzed przesiedlenia i dotyczące samej migracji.

(A dziadkowie skąd przyjechali, z Ukrainy czy z Białorusi?) Wiesz co, ja nawet tak dobrze nie wiem... (A czemu w ogóle tutaj z tej Ukrainy czy z Białorusi przyjechali?) Jak to było...? Wtedy to było po wojnie i były te przesiedlenia, no i zostawili tam wszystko, dom, gospodarstwo. Mieli tam las, babcia mówiła, łąkę też mieli i przyjechali do Polski, nie wiem, czy z Ukrainy, czy z Białorusi (K33Dk).

---

<sup>10</sup> W rzeczywistości ojciec respondentki przyjechał do Żółkwi w 1947 roku.

Wypowiedzi takie uderzają swoją ahistorycznością – losy dziadków są zawieszane dla rozmówców w swoistym bezczasie, a przesiedleniu nie nadaje się żadnego postsensu. Z perspektywy czasu staje się ono dla młodych ludzi czymś zupełnie niezrozumiałym – jako „jakaś emigracja”, „jakieś przesiedlenia”. Wydaje się, że w obu miastach o przesiedleniu mówią w ten sposób osoby, które mało interesują się również innymi aspektami historii rodzinnej, a także historią jako taką – lokalnymi bohaterami i zdrajcami, poprzednimi mieszkańcami swoich domów. Być może należy założyć, że w każdej społeczności i w każdych warunkach społeczno-politycznych zawsze będzie istnieć pewien odsetek populacji, któremu historia jest po prostu obojętna – niezależnie od tego, czy chodzi o historię rodzinną, lokalną, narodową. Być może do utraty zainteresowania swoimi korzeniami przyczynia się (przede wszystkim w Żółkwi) trudna sytuacja materialna i niepewna sytuacja polityczna – Elżbieta Tarkowska nazywa tego typu postawę wobec czasu orientacją prezentystyczną<sup>11</sup>, Maria Lewicka omawia w swojej analizie postaw wobec przeszłości miejsca o indywidualnych czynnikach psychologicznych, które determinują brak zainteresowania historią<sup>12</sup>. Jest natomiast pewne, że niepamięć rodzinna, obejmująca sferę organicznie najbliższą tożsamości jednostki, jest zapowiedzią niepamięci również we wszystkich innych obszarach. Jak twierdzi Piotr Kwiatkowski, pamięć rodzinna wiąże się ściśle z pamięcią zbiorową (społeczną); gdy zawodzi przekaz tej pierwszej – z różnych względów, od losowych po intencjonalne niszczenie pamięci o pewnych wydarzeniach – wkrótce problemem stanie się również ta druga<sup>13</sup>.

\*\*\*

Osobna kwestia to pamięć dobrowolnych migrantów – zarówno „pionierów”: krzyskich centralaków i żółkiewskich wschodniaków, jak i „sąsiadów”. Jeśli w pamięci przesiedleńców centralną katego-

---

<sup>11</sup> Zob. E. Tarkowska, *Czas w życiu Polaków*, Warszawa 2005.

<sup>12</sup> Zob. M. Lewicka, *Psychologia miejsca*, Warszawa 2012.

<sup>13</sup> Zob. P. Kwiatkowski, op. cit.

rią dotyczącą przesiedlenia jest podróż, droga – szczegółowo pamięta się warunki podróży, rzeczy, jakie można było ze sobą zabrać, towarzyszy podróży – dla tych, którzy przyjechali do Krzyża i Żółkwi dobrowolnie, kwestia ta nie zajmuje we wspomnieniach zbyt wiele miejsca. Migranci dobrowolni obszernie mówią o swoich pierwszych wrażeniach z pobytu w Krzyżu, o okresie adaptacji, ale nie o podróży. Choć bywało, iż jechali do nowego miejsca zamieszkania dłużej i w równie złych warunkach, co przesiedleńcy, częstokroć dziwią się, gdy o tę podróż dopytują: nie stanowi ona dla nich jakiegoś szczególnego wydarzenia, ot – przeprowadzka jak przeprowadzka. W pokoleniu dzieci lakoniczna pamięć podróży do Krzyża czy Żółkwi zanika w ogóle. Ich opowieści o przyjeździe rodziców czy dziadków są pozbawione dramatyzmu, rzeczowe, często akcentujące brak niezwykłości tego, co przytrafiło się starszemu pokoleniu.

W 1945 przyjechaliśmy do Krzyża, bo tutaj właśnie dziadek znalazł restaurację, a on pracował w restauracji. Miał swoją własną restaurację gdzieś pod Krakowem – bo ja stamtąd pochodzę, z Krakowa. No i dowiedział się o tej tutaj restauracji w Krzyżu, że na stacji może mieć tę restaurację, i PO PROSTU cała rodzina mojego taty tu przyjechała (K25Bk).

Pamięć migrantów dobrowolnych (i ich rodzin) pokazuje dobitnie, jak duże znaczenie ma to, że decyzja o podjęciu migracji przynajmniej częściowo należała do nich. Podróż wymuszona, będąca ostatnim elementem sekwencji przemocy, urasta w pamięci osób deportowanych do rangi kolejnego traumatycznego doświadczenia, z którym ludzie ci muszą sobie poradzić. Już na etapie fizycznego przemieszczania się bagaż doświadczeń migrantów dobrowolnych był trochę lżejszy.

### **Strach, przemoc, bieda: po przyjeździe**

O ile intensywność pamięci samej migracji jest uzależniona przede wszystkim od stopnia jej dobrowolności, o tyle pierwszy okres po przyjeździe do nowego miejsca zamieszkania pozostaje mocnym

wspomnieniem i ważną częścią doświadczenia dla wszystkich, którzy wówczas do Krzyża i Żółkwi przyjechali. Opowieści o pierwszych wrażeniach z Krzyża i Żółkwi nawet po latach mają wydźwięk niemal apokaliptyczny. Rzeczywistość, którą migranci zastali u celu podróży, była przerażająca, przede wszystkim ze względu na nasycenie wojenną jeszcze przemocą.

No a co w Żółkwi, no pierwsze, co zauważyłam, moim pierwszym wrażeniem był strach. Mąż czekał na mnie na stacji, a tu obok był taki park duży, wydawał mi się wtedy taki ciemny, i koło budynku milicji leżały zabite, posadzone trzy trupy. Mną to po prostu wstrząsnęło, bardzo to mną wstrząsnęło. Ja tak... Mówiłam, że ja wracam do domu, z powrotem, ja nie chcę tu być, tu mordują! (Z24Ak)

Pierwszy moment przyjazdu do Krzyża, to moja mama była ubrana w białym płaszczu, w czerwonym kapeluszu. Ja miałam czerwony płaszcz, biały kapturek miałam, pamiętam. Teraz ten most jest wysoko, a on był niżej. Na dole były wagony i Rosjanie. Jeden z nich był nadźgany i zaczął strzelać, byłby nas zastrzelił. Pamiętam pierwsze słowa języka rosyjskiego: „*Oczeń haroszaja doczeńka!*”. Jakiś na dole, z tych oficerów, że idzie „*haroszaja doczeńka*”. Bo ja szłam prędzej, a mama za mną. Że nie ma strzelać, bo tam idzie „*haroszaja doczeńka*”. Zeszliśmy po tych schodach na dół, no i oczywiście przy moich oczach rozstrzelali tego Rosjanina. Od razu, z miejsca został rozstrzelany (K23Bk).

Miasto, do którego przyjechali nowi krzyżanie, prócz tego, że wciąż w wojenny sposób niebezpieczne, było dodatkowo boleśnie, namacalnie obce – i przez to jeszcze bardziej opresyjne, zagrażające. Kresowiaczy i osoby niepochozące z Wielkopolski odczuwali jako obcą zarówno przestrzeń, wciąż nasycona niemieckością, jak i ludzie – często pierwszymi osobami spotykanymi w Krzyżu po kontakcie z obsługą kolei byli właśnie Niemcy. I przestrzeń, i niechętni polskim osadnikom Niemcy sprawiali, że ci czuli się w Krzyżu jeszcze mniej pewnie.

Ojciec poszedł tu do miasta w Krzyżu, ja wyskoczyłem na ulicę. Dzisiaj jest to ulica Staszica, jak wtedy się nazywała – nie wiem, wiem, że Niemka była w oknie, jak mnie zobaczyła, to krzyknęła do mnie: „*Polnische*

*Schweinerei!*”. Tak mnie przywitała tutaj – bo jeszcze część Niemców tu była. Nie dziwię się im, bo ich zaczęli wypędzać już – wiadomo, jak to było – no ale było to takie nieprzyjemne zdarzenie. „Pierwszy raz w Krzyżu – myśle sobie – ładnie mnie tu powitali” (K17Am).

Poczucie obcości raczej nie pojawia się jako dominanta w żółkiewskich relacjach o pierwszych momentach w mieście, brakuje też w nich wątku kontaktów z Polakami. Łatwo to zrozumieć, gdy weźmie się pod uwagę, że największa grupa nowych mieszkańców Żółkwi – ukraińscy przesiedleńcy z Polski – rozminęła się z wyjeżdżającymi z miasta Polakami. Również żółkiewska przestrzeń miejska, jeśli okazywała się dla części przesiedleńców inna od tej, do której przywykli (przede wszystkim w przypadku osób przyjeżdżających z Ukrainy Radzieckiej i Rosji), zaskakiwała z reguły przyjemnie.

Drugim występującym tylko w krzyskich narracjach wątkiem jest odczuwana po przyjeździe na miejsce ulga, często w zadziwiający sposób spleatająca się z uczuciami strachu, niepewności i tęsknoty. Takie sprzeczne emocje targały przede wszystkim kresowiakami pochodzącymi z terenów, na których toczył się konflikt polsko-ukraiński; z jednej strony doświadczali oni, jak wszyscy inni osadnicy, obaw towarzyszących zetknięciu się z nowym miejscem, z drugiej – cieszyli się, że ciężkie przejścia są już za nimi<sup>14</sup>.

Jakeśmy już przyszli tu do Polski, toż my tu przybyli, toż my tak na te ładnie spali, żeśmy nie mogli wstać [śmiech], nie trzeba było ani jeść, ani... Chyba żeśmy zgłodniały, żeby coś zjeść, takeśmy spali. Tu spokój, tu cisza, a tam było tak ciężko żyć, że nie myśleliśmy, że to przeżyjemy, jakoś Pan Bóg dopomógł (K20Ak).

---

<sup>14</sup> Sytuacja emocjonalna tej części respondentów przypomina nieco stan, który Hanna Malewska-Peyre w odniesieniu do zwykłych migrantów nazwała „miesiącem miodowym emigranta”: jest to okres, gdy w postrzeganiu nowego miejsca pobytu dominują odczucia pozytywne, częściowo wywołane przez porównywanie – na korzyść – nowej ojczyzny ze starą. Zob. H. Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich i obcych*, w: *Tożsamość a odmienność kulturowa*, red. P. Boski, M. Jarymowicz i H. Malewska-Peyre, Warszawa 1992, s. 15–70.

Wydawałoby się, że również wśród Ukraińców przesiedlonych z Polski nie powinno brakować osób, które po ciężkich wojennych doświadczeniach odetchnęły z ulgą w nowym miejscu. Jednak relacji takich próżno szukać w wywiadach z żółkwanami. Być może ukraińskim przesiedleńcom nie było dane zaznać spokojnego snu w polskich czy żydowskich domach; bardziej prawdopodobne jest jednak, że w porównaniu z sytuacją z Krzyża pierwsze powojenne lata w Żółkwi okazały się na tyle trudne i niebezpieczne, że nie zapisały się w pamięci rozmówców jako okres jakościowo inny od tego, czego doświadczyli w czasie wojny.

Bezspornie wątkiem wspólnym jest mozolne, stopniowe organizowanie życia na nowo po przyjeździe, przede wszystkim w jego najbardziej podstawowym, codziennym wymiarze. Wiele osób mówi o trudnościach ze znalezieniem domu czy mieszkania, tułaczce od gospodarstwa do gospodarstwa, kilkutygodniowym siedzeniu na stacji w oczekiwaniu na obiecaną pomoc. Powtarza się również motyw niechęci do zamieszkania w cudzym domu – ludziom dopiero co wypędzonym z własnych domów bardzo często proponowano zamieszkanie na miejscu osób, które spotkał lub miał spotkać ten sam los.

Przyjechaliśmy tutaj, do Żółkwi, to ile myśmy byli na stacji, na peronie? Trzy tygodnie, i tak nas gonili, tam i z powrotem. Pojechaliśmy na Dobrosyn, na Dobrosynie ludzi wywieźli na Syberię, i zostały takie młode dziewczyny. Płakały, chodziły koło tego domu, co my do niego... Mówię ja: „Ja nie chcę tego domu, tam wszędzie lży się leją” (Z18Ak).

W Krzyżu, jak przyjechaliśmy tutaj, to była wczesna wiosna, bo jeszcze liści na drzewach nie było, to nie mieliśmy gdzie mieszkać, bo tu w tych domach, to jeszcze Niemki mieszkaly. To nas dali do szkoły, gdzie teraz jest szkoła, tam podobno przed wojną był szpital, albo w czasie wojny, tu gdzie jest teraz. [...] My zawsze jak żeśmy byli z J. [siostrą] podrośli, to zawsze pytaliśmy się ojca, dlaczego taką ruderę sobie wybrał. [...] A on zawsze mówił: „wszędzie jeszcze Niemki mieszkaly z dziećmi, mówi, a ja wypędzać ich nie będę” (K32Bk).

Problemy bytowe dotyczyły przede wszystkim migrantów przymusowych; osadnicy z Polski Centralnej przybywający do Krzyża



i radzieccy pionierzy osiedlający się w Żółkwi przyjeżdżali z reguły do przygotowanego już dla nich wcześniej miejsca, mogli liczyć na względną pomoc przebywających już w mieście krewnych lub znajomych. Osoby deportowane były zdane na łaskę i niełaskę nowych władz, często mało interesujących się losem przybyszów. Do dziś w ich relacjach pobrzmiwa rozgoryczenie i poczucie, że zostali oszukani i pozostawieni przez władze samym sobie.

Ten zachód był przedstawiany jako taka Mekka, jako coś nowego, że tu wszystko na nas czeka. Bo to tak mówiono, oddano tamte tereny, ale rekompensatą są „ziemie odzyskane”, tak to wtedy nazywano. No i niby tu na nas raj czekał. Żaden raj na nas nie czekał! Były domy, były mieszkania – ale wszystko trzeba było sobie samemu przygotować. Nikt tu z otwartymi ramionami nie czekał (K17Am).

O braku pomocy mówi też z pewnym rozżaleniem część Polaków, którzy przyjechali do Krzyża z Polski Centralnej i Wielkopolski w ramach centralnie organizowanej migracji na „ziemie odzyskane”. Skuszeni plakatowymi obietnicami, na miejscu sami musieli troszczyć się o przetrwanie, potem zaś latami spłacali zaciągnięte u państwa kredyty. Jedna z rozmówczyń z goryczą podkreśliła: „Myśmy tu darmo tego nie dostali” (K27Ak). Między wierszami takich wypowiedzi tkwi przekonanie o własnej krzywdzie o i tym, że przedstawicielom innych grup osadników – w tym przypadku kresowiakom, którzy za otrzymywane na „ziemiach odzyskanych” gospodarstwa nie musieli płacić lokalnym władzom – powiodło się lepiej. Co ciekawe, takie przekonanie o byciu „najbardziej pokrzywdzonym”, niezależnie od obiektywnej sytuacji, można odnaleźć w narracjach niemal każdej grupy nowych mieszkańców Żółkwi i Krzyża. Podczas gdy centralacy skarżą się na trudności materialne, kresowiaci narzekają na to, że to właśnie „Polacy z Polski” (a więc z terenu Polski w granicach z 1945 roku) potrafili najlepiej urządzić się w ponemieckim mieście, przede wszystkim bez skrupułów szabrując należący się kresowiakom ponemiecki majątek. Z kolei w Żółkwi wzajemne oskarżenia padają najczęściej z ust Ukraińców urodzonych w samym mieście i jego okolicach oraz deportowanych z Pol-

ski. Ci pierwsi wypominają przesiedleńcom, że podczas gdy oni sami cisnęli się po wojnie w zniszczonych chatach, przesiedleńcy zawsze otrzymywali zakwaterowanie od państwa.

Ukraińcy tam [do domów opuszczonych przez Polaków] nie szli. Po pierwsze, nikt ich tam nie prosił, a po drugie, nie mieliby się tam gdzie podziąć. Ukraińcy, czyli ci, co się tu urodzili, bo ci, co z Polski przyjechali, to im tak czy inaczej gdzieś dali [dom]. To nie było tak, że „ja bym chciał tutaj!”. Tam, gdzie dali, tam i siedział (Z36Ak).

Opowieści o trudnościach pierwszego okresu adaptacji bardzo rzadko pojawiają się jako samodzielne toposy w pamięci ludzi młodszych. Rozmówcy urodzeni w latach 40. i na początku lat 50. (pokolenie II) mówią o powojennej biedzie, ale traktują ją jako coś oczywistego, właściwego ówczesnym czasom, nie łącząc jej zbytnio z faktem migracji. Pojedyncze głosy świadczące o tym, że niektórzy jednak dostrzegali ten związek, można znaleźć – znów! – wyłącznie w wywiadach z dziećmi migrantów przymusowych. Najprawdopodobniej sytuacja ich rodzin na tle sytuacji rodzin ich rówieśników była gorsza.

No i trzeba było wszystko zaczynać od nowa. Tam mieli już coś, dom tam po rodzicach pewnie. A tutaj znowu trzeba było od nowa. No ciężko było na pewno, dzieci, wszystko. Bardzo ciężko było, to co ja już pamiętam, to nawet w Wizanach, bieda była i koniec (K2oCk).

Rozumie pani, żeby to jeszcze przyjechali tacy biedni ludzie, którzy nigdy niczego nie mieli. A to przyjechali gospodarze, którzy mieli wszystko, wszystko mieli. A tu przyjechali i trzeba było na kogoś pracować. Chodzili i na kogoś pracowali. Wie pani, jak to ciężko było... [...] I w tę zawieruchę zaraz po wojnie oni też... Nie było za bardzo co jeść. Pamiętam, że moja mama jeździła ze mną na Wołyń – na Wołyniu wszystkiego było więcej, to po cukier, to po kaszę (Z18Bk).

Podobnie jak w przypadku pamięci o samym przesiedleniu, również pamięć o pierwszym okresie adaptacji jest w przypadku relacji krzyżowych bogatsza. Dwa wybijające się na pierwszy plan wątki to szaber

i zniszczenia miasta; obie kwestie są postrzegane przez rozmówców jako czynniki w znaczący sposób utrudniające zagospodarowanie w nowym miejscu. Kwestia szabru wiąże się z jednoznacznym wskazywaniem winowajców, których upatruje się w mieszkańcach sąsiadujących z Krzyżem polskich wsi. Ową specyficzną powojenną przedsiębiorczość bardzo ostro krytykują przede wszystkim kresowiaczy:

Drawsko się dorobiło dobrze, dobrze się dorobiło. Pamiętam, wie pani, to jeszcze tu są, niektórzy mieszkają, jak wywozili, jak pranie robili, jakie oni mieli hafty, proszę panią, to jak by nie było, to nie było jej. To było niemieckie, proszę panią, piękne hafty, no ale te hafty już się skończyły. Dawno, dawno temu, jak nie mają, nie mieli, tak nie mają (K31Ak).

Co ciekawe, z jeszcze większym żalem niż osoby starsze mówią o powojennym szabrze ludzie młodzi, w zasadzie bez względu na pochodzenie swoich rodzin. O ile w wypowiedziach seniorów chodziło przede wszystkim o ich własną, osobistą krzywdę, o tyle młodszy krzyżanie mają do tej kwestii stosunek bardziej społeczny, wspólnotowy: proceder ten jest dla nich przede wszystkim czymś, co uszczupliło dzisiejszy potencjał ich miasta, zubożyło je. Szczególnym żalem, ale też sarkazmem są nacechowane wypowiedzi osób interesujących się niemiecką historią Krzyża; podczas nienagranego na dyktafon wywiadu usłyszałam od jednej z takich osób, że zawsze zastanawiało ją, w których to domach w Drawsku są do dziś schowane pokradzione w Krzyżu niemieckie zegary i porcelana, których polscy „wieśniacy” do dziś nie umieją docenić.

Do szabru przyznaje się bardzo niewiele osób – z reguły „sąsiedzi” twardo obstają przy stanowisku, że wszyscy grabili, ale ich rodzina nie angażowała się w ten proceder. Ci, którzy otwarcie mówią, że szabrowali, czynią to zawsze w specyficznym kontekście, zwracając uwagę na powojenną atmosferę karnawału, w której było wolno dużo więcej niż zwykle. Kradzież ponemieckiego mienia staje się w ich opowieściach sztubackimi wybrykami upojonych nagłą wolnością dzieciaków, których nie należy przecież na poważnie obciążać odpowiedzialnością.

No i wtedy jak on pojechał [Niemiec z Krzyża, u którego pracował rozmówca], to ja się kręciłem rower szukać, coś tam, gramafony zbieraliśmy, różne rzeczy, było pełno nas łobuzów. Co się dało, to się brało wtedy, no a ja miał tych rowerów na strychu z 15. To Ruskim ktoś doniósł i przyjechali, zabrali mi wszystkie (K11Am).

„Karnawałowe” rozluźnienie norm moralnych i swoiste „zawieszenie” rzeczywistości między starym a nowym światem świetnie oddaje fragment relacji mężczyzny, który przyjechał do Krzyża jako niepełna dwudziestoletni chłopak do pracy przy uruchamianiu linii kolejowej. Krzyż tuż po wyzwoleniu jawi się w jego opowieści jako polski Dziki Zachód, przez który przewijają się rozmaite indywidualia, zaś mieszkańcy starają się wyciągnąć z tej sytuacji jak najwięcej korzyści. Mężczyzna z rozmarzeniem, ale też pewnym zażenowaniem wspomina dziś ówczesne „złote lato” w Krzyżu.

Był taki znany Adaś. To on wszystko miał, tu w narożniku, gdzie jest biblioteka, to do Adasia wszyscy chodzili. Najwięcej w 1945 roku w Krzyżu to było knajp. Było pięć albo sześć. Bo to wszyscy szabrownicy przyjeżdżali z Warszawy czy tam skąd, to pierwsze co przyjeżdżali... To nawet tu hotel był, że mogli się przespać. [...] No to się oni tu zaaklimatyzowali na dobę i jechali na szaber dalej, później wracali tu się rozgałęzywali. A tu ich Adaś brał. I tu można było dostać wszystko. I dolary, i panienki, i jedzenie, i nocleg. [...] To pili tam wszyscy, i Rosjanie, i Polacy (K2Am).

Karnawalizacja krzyjskiej rzeczywistości, choć chwilami zabawna, na co dzień była zapewne – dla rodzin z dziećmi, nie zaś dla kawalerów – dość męcząca, ponieważ jeszcze potęgowała poczucie niepewności i zagrożenia<sup>15</sup>. Było to ciągłe życie na polu minowym – w sensie przenośnym, społeczno-politycznym, ale również dosłownym. Zniszczone przez Sowieców miasto bardzo powoli podnosiło się z gruzów, zaś konieczność włączenia się w proces odbudowy stała się dla wielu do-

<sup>15</sup> O tworzących krajobraz typowego powojennego miasta na „ziemiach odzyskanych” licznych lokalach, często wątpliwej sławy, pisze w swojej pracy o Gubinie Julita Makaro, zob. J. Makaro, *Gubin – miasto graniczne. Studium socjologiczne*, Wrocław 2007.

datkowym obciążeniem<sup>16</sup>. W wielu relacjach powojenna odbudowa Krzyża jawi się jednak jako czyn patriotyczny, podniosły, wyzwalający w ludziach najlepsze uczucia i energię oraz cementujący nową wspólnotę. Jest też oczywiście, niekwestionowanym wysiłkiem.

Jak przyjechaliśmy, to trzeba było wszystko od nowa. Przede wszystkim – na przykład pamiętam, że my, harcerze, wzięliśmy się za odgruzowanie, bo tu, gdzie jest dzisiaj park Jana Pawła II, to był kiedyś rynek, i to było gruzowisko, i myśmy – młodzież – odgruzowywali to, tę cegłę się wywoziło na jakiś plac, i była mowa, że ta cegła pójdzie na odbudowę Warszawy. Taki cel był wielki: całe społeczeństwo buduje swoją stolicę. To było hasło. A potem się okazało, że ta cegła poszła i do Drawska, i poszła gdzie indziej na różne budowy, cały wysiłek społeczny zmarnowany. Entuzjazm był wielki, ludzie wiele chcieli zrobić, ale nikt nad tym nie potrafił zapanować, i potem to tak z tym czynem społecznym... [...] Ale oczywiście ludzie się nie zrażali, bo trzeba było (K17Am).

Motyw szczerego powojennego entuzjazmu uobecnia się również w pamięci młodszych pokoleń, szczególnie w rodzinach, w których żywa jest tradycja opowiadania o wojennych i powojennych losach. W wypowiedzi cytowanego poniżej mężczyzny widać autentyczną dumę z postawy ojca, który z zapalem i poświęceniem odbudowywał zniszczony Krzyż.

W 1945 roku, jak tutaj Krzyż znalazł się po stronie polskiej, nie, odzyskaliśmy tu niepodległość, jako „ziemie odzyskane”, zaczęto uruchamiać węzły kolejowe. No i ten węzeł, no bardzo znaczący dla Krzyża i do dzisiaj, były ogłoszenia, jak tata mi mówił, w Poznaniu, że będą werbować pracowników na kolej. No i tata wtedy miał, to był 1945 rok, to on miał dwanaście, osiemnaście lat, gdzieś tak w granicach, 1927 rocznik, osiemnaście lat. Wsiadł w pociąg, pojechał. To były te czasy, kiedy on praktycznie był jednym z pierwszych, chociaż nie najważniejszy, bo

---

<sup>16</sup> Dobre wyobrażenie o skali zniszczeń daje wgląd w dane statystyczne podające średni ich poziom dla całych „ziem odzyskanych”. Jak podaje Czesław Osękowski, powojenne zniszczenia sięgały 97% taboru kolejowego, 70% mostów rzecznych, 63% linii kolejowej, 27,5% gospodarstw wiejskich. Zob. Cz. Osękowski, *Spółczesność Polski Zachodniej i Północnej w latach 1945–56*, Zielona Góra 1994.

jeszcze on tam nie miał zielonego pojęcia o kolei. [...] I po prostu zaczął tutaj w lokomotywni to wspólnie, razem swoimi siłami (K2Bm).

Mimo świadomości, że szczytne ideały często rozmięły się z przykrą rzeczywistością, dla obu rozmówców, starszego i młodszego, uczestnictwo w odbudowie miasta (lub opowieść o nim) jest doświadczeniem (przekazem) budującym, zarówno w kontekście własnej tożsamości, jak i tworzenia więzi między nowymi mieszkańcami Krzyża. Takich narracji można znaleźć w krzyskich wywiadach bardzo dużo. Uderza przewaga, jaką uczestnictwo w powojennej odbudowie swojego miasta dało mieszkańcom Krzyża nad mieszkańcami Żółkwi. Pamięć o trudnościach pierwszego okresu adaptacji równoważą w przypadku krzyżan wspomnienia radości z odbudowy ojczyzny – tej nowej, małej, ale również ojczyzny wielkiej, ideologicznej, dla której cegielką miały być wywożone do Warszawy cegły z krzyskich gruzów. Nawet gdy cegielka okazywała się zmarnowana, a cegły trafiały do Drawska, wysiłek ten umacniał w nowych mieszkańcach Krzyża poczucie wspólnoty i dawał siłę wynikającą z poczucia własnej sprawczości, choćby jedynie na poziomie lokalnym. Nowi żółkwianie byli tego doświadczenia pozbawieni. Żółkiew nie ucierpiała zbytnio w czasie wojny, i to oczywiście było okolicznością pozytywną. Jednak brak formacyjnego dla nowej społeczności doświadczenia materialnej odbudowy oznaczał jeszcze jedną straconą szansę na budowę więzi społecznej. Podczas gdy w Krzyżu po pierwszym okresie wojennych porządków ludzi spajała nadzieja na tworzenie nowej rzeczywistości (niekoniecznie w wymiarze politycznym), w Żółkwi totalitarny reżim od samego początku skazywał ich na wymuszoną bierność, która była jedyną rękojmą względniego bezpieczeństwa<sup>17</sup>.

Pierwszemu okresowi adaptacji w obu miastach towarzyszyło poczucie zagrożenia<sup>18</sup>. Wiązało się ono przede wszystkim z military-

---

<sup>17</sup> Zdzisław Mach wyróżnia konieczność i możliwość samodzielnej organizacji życia społecznego jako jeden z warunków udanej migracji. Zob. Z. Mach, op. cit.

<sup>18</sup> Literatura przedmiotu wskazuje poczucie zagrożenia (m.in. spowodowane obecnością i zachowaniem żołnierzy radzieckich) jako jeden z najsilniejszych czynników destabilizujących osadnictwo na „ziemiach odzyskanych” w pierwszych

zacją życia codziennego i organizacją przestrzeni społecznej – w obu miastach tuż po wojnie rządziła jeszcze Armia Czerwona, i było to dotkliwie odczuwalne na co dzień. Nowi mieszkańcy Krzyża i Żółkwi wspominają strzelaniny, bijatyki oraz burdy wywoływane przez czerwonoarmistów. Wspomnienia o pierwszych chwilach w obu miejscowościach cechuje skrajne poczucie braku bezpieczeństwa, również we własnym domu, który powinien być przecież dla człowieka ostoją. Rozmówcy opowiadają o tym, że nieustannie obawiali się czyjejs napaści: banderowców, „Ukraińców”, Moskali, czerwonoarmistów czy po prostu „zwykłych” bandytów<sup>19</sup>.

A najgorzej, jak wieczór się zbliżał, to się bałam. Ja i mąż, się bałam, i zasłaniałam okna na czarno. (A czego?) A że Niemcy wpadną i nas tu zamordują. Bałam się, jak słowo honoru. To tak tylko nadśluchiwałam, czy cisza. Noce to były takie prawie że nieprzespane, wie pan, bo się baliśmy. [...] I złodziei [się baliśmy], i proszę pana, ze Wschodu ludzie różne przyjeżdżali, może jeszcze gorsi jak Niemcy. Wie pan co, trzeba, powiedzmy sobie szczerze, do pana tak mówię, jak do swojego brata rodzonego albo do kogoś, jestem szczerą. Baliśmy się tutaj, ze Wschodu ludzie byli, wie pan, „hapas gewajzen” tylko robili, kradli, jak nie wiem (K27Ak).

Pamiętam jeszcze, jak tam koło nas chodzili. Takie opończe naciągnięte mieli, w takich wielgachnych płaszczdłach. Ręce tak schowane całe. Tam, gdzie teraz jest ogród u nas, tam pod lasem, oni zawsze wychodzili z tego lasu, i po tym naszym sadzie chodzili. [...] A my od razu siedzimy zamknięci w domu, i wszystko. (To jak, wyście się ich bali?)

---

latach po wojnie. Zob. J. Chumiński, *Czynniki destabilizujące proces osadnictwa we Wrocławiu (1945–1949)*, w: *Studia nad procesami integracji i dezintegracji społeczności Śląska*, red. W. Misiak, Wrocław 1993, s. 55–78.

<sup>19</sup> Marcin Zaremba twierdzi, że strach przed napadem bandyckim był w tużpowojennej Polsce jedną z najbardziej powszechnych emocji. Szczególne natężenie osiągał na „ziemiach odzyskanych” i w miejscach dużej koncentracji oddziałów Armii Czerwonej w ważnych punktach komunikacyjnych, czyli na przykład właśnie w Krzyżu. Na „ziemiach odzyskanych” powszechny był również wzajemny strach przed sobą „repatriantów” i innych grup osadników. Zob. M. Zaremba, *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Warszawa 2012, s. 157, 316, 330.

No pewnie, żeśmy się bali. Bo kto to wie, kto to chodzi i co to tam jest (Z12Bk).

Oba fragmenty pokazują nie tylko skalę odczuwanego lęku, lecz również wzajemnej nieufności – nieznający się osadnicy obawiali się siebie nawzajem, często nie chcąc wnikać w to, kto tak naprawdę chodził nocą po ich ogrodzie. Już te pierwsze opinie o nowych sąsiadach sygnalizują ogrom wzajemnych uprzedzeń, które staną się jednym z najważniejszych czynników utrudniających, a często wręcz uniemożliwiających sprawną budowę nowej społeczności. W większości narracji potencjalnymi wrogami są na początku wszyscy nie należący do wąsko pojmowanej grupy własnej. Opowieściom o strachu przed różnymi „bandytami” towarzyszy wówczas poczucie wyobcowania i osamotnienia, zdania tylko na siebie, które z czasem, pod wpływem odczuwanej nieustannie wrogości otoczenia, może zaowocować reakcją wycofania, świadomej alienacji, jak w przypadku cytowanej poniżej rozmówczynie.

Tu się różne rzeczy działy. [...] Pani nie wie... Ja pani nie mogę powiedzieć... Tu był taki okres, że akurat cerkwie greckokatolickie zamykali, przerabiali je wszystkie na prawosławne. Ci nie chcieli... Różne rzeczy się tu działy. Ludzie byli tacy wzburzeni. Ci banderowcy byli wszyscy. Tu byli... Byli krasnopagonszczycy, Armia Czerwona, ci, co to... To było straszne. Ale ja mówię, myśmy w nic nie wnikali, niczego nie widzieli, niczego... (Z16Ak).

Wszechogarniający strach dotykał wszystkich przybyszów jednakowo, również tych, którzy byli częścią warstwy uprzywilejowanej i których bali się inni – mam tu na myśli przede wszystkim radzieckich „pionierów” w Żółkwi. Podczas gdy miejscowi i przesiedleni z Polski Ukraińcy drżeli przed bezwzględnymi „partyjnymi” i „politycznymi” towarzyszami, żony tych ostatnich z lękiem szły do pracy, przekonane, że miejscowa ludność dybie na ich życie.

Drżałam każdej nocy, gdy miałam dyżur. Bo na pewno będzie gdzieś jakiś ruski przewodniczący we wsi czy innym powiecie, i na pewno go gdzieś wysłedzą, i na pewno przywiozą do nas na końcu trupa. Były



takie przypadki. A nic więcej takiego to ja nie pamiętam. „Bandery” działały, a jakie to były „bandery”? Wzięli, wysiedzili, zabili, a potem nam trupa przywożą (Z26Ak).

Przy ogromie obiektywnych różnic w sytuacji ukraińskich przesiedleńców i żon partyjnych dygnitarzy, zaskakująco podobny jest brak orientacji w nowej rzeczywistości, zagubienie i bezradność. Cytowana przed chwilą kobieta z rozbijającą szczerością twierdzi, że nie miała i nie ma pojęcia o tym, dlaczego wokół Żółkwi wyludniały się po wojnie całe wsie.

(Gdy pani tu przyjechała, to dużo ludzi powywozili na Syberię, słyszała pani o czymś takim?) Nie, ja miałam taki zawód – pracowałam w szpitalu. Ja ludziom tylko dobro czyniłam, i w tamtych sprawach to ja jestem niekompetentna zupełnie (Z26Ak).

Jednak choć wspomniane różne grupy żółkiewskich rozmówców w podobny sposób boją się bliżej nieokreślonych rzeczy i ludzi, deklarując skwapliwe *désintéressement* wobec kłębiących się za drzwiami ich domu zagrożeń, inne są, jak się wydaje, korzenie takiej postawy (czy też raczej takiej pamięci o swojej ówczesnej postawie). Ukraińskie „moja chata z kraju” dyktuje nie tyle rzeczywista niewiedza, co głębokie przeświadczenie, iż tylko taka postawa może ochronić przed kolejnymi represjami. Nieświadomość radzieckich dam pokazuje, że żyły one wówczas w zupełnie innym świecie niż ukraińscy przesiedleńcy, nie wiedząc, czym żyli i za co umierali – często z rąk ich własnych mężów – miejscowi. Wypowiedzi takie dowodzą, jak powierzchowna była integracja radzieckich przybyszów z resztą żółkiewskiego społeczeństwa, mimo gorących zapewnień samych zainteresowanych, że z czasem żyło im się w Żółkwi dobrze i zgodnie.

Puentą analizy narracji o pierwszym okresie powojennej adaptacji niech będzie zwrócenie uwagi na ostatnią kwestię różnicującą relacje krzyckie i żółkiewskie: w tych ostatnich zupełnie nie występują akcenty humorystyczne. Krzyżanie, jeśli tylko nie doznali w tym okresie żadnej poważnej straty osobistej, potrafią dziś mówić o powojennym karnawale z pewną dozą humoru.

No i ruszyliśmy na miasto, jak wygląda miasto, to miasto niemieckie? [...] Ktoś tylko krzyknął: „Hej! Proszek do prania, soda do prania jest!” „Gdzie?!”. A on mówi: „Tam koło kościoła”. Tośmy ruszyli i tam na podwórku naprzeciwko kościoła, to tam patrzymy, prawda, a myśmy nie mieli już proszku do prania od dawna. I było trudno, wszystko brudne było, bo jechaliśmy dziesięć dni, no chyba tak. A wchodzimy, a tam całe podwórze zasypane pierzem: „Co za licha? To gdzie ten proszek!”, krzyczymy. „A w pierzu. Szukajcie!”. To myśmy się opierzyli tam nieźle i zaczęliśmy tam grzebać w pierzu. A okazuje się, że to żołnierze, którzy ustępowali, rozpruwali pierzyny niemieckie i szukali skarbów ukrytych [śmiech]. I to pierze pokryło całe podwórko. No i myśmy repatrianci cali w pierzu szukali mydła... Szukamy, do czego, no worki papierowe były, to żeśmy zabrali, pierze to na sobie [śmiech], a do worów sody i mydła. Ale zdobycze były! (K18Ak)

Dla żółkwan opowieści tego typu są wciąż nie do pomyślenia. Uderzająca jest tu różnica w dystansie emocjonalnym do opisywanych przez rozmówców wydarzeń – krzyżanie wspominają niebezpieczeństwa w czasie przeszłym, nie tylko jeśli chodzi o porządek gramatyczny, lecz również emocjonalny. Żółkwianie wciąż ściszą głos, mówiąc o ludziach spacerujących nocami po ich ogrodach, zaś humor jest dla nich ostatnią rzeczą kojarzącą się z rzeczywistością lat 40.

### Tęsknota, tymczasowość, wyobcowanie

W przywoływanej już w tym rozdziale książce *Niechciane miasta* Zdzisław Mach porównuje migrację do rytuału przejścia i za klasyczną teorią Arnolda van Gennepa wyróżnia w niej trzy fazy: separacji (wyłączenia), liminalną (marginalną) i agregacji (włączenia)<sup>20</sup>. Pierwszy okres pobytu w Krzyżu i Żółkwi to dla migrantów – zwłaszcza tych przymusowych – faza liminalna, okres przejściowy, podczas którego jednostka jest zawieszona, nie zerwała związków ze starą rzeczywistością, ale nie nawiązała jeszcze z nową. Najważniejszą emocją związaną z tym okresem pozostaje dla niemal wszystkich

<sup>20</sup> Zob. Z. Mach, op. cit.

rozmówców dojmujące poczucie tęsknoty. Respondenci pamiętają, że przez dłuższy czas żyli bardziej tym, co zostawili w poprzednim miejscu zamieszkania, zaś wciąż świeże wspomnienia przesłaniały im terażniejszość. O ile tęsknota jako taka była dla krzyskich i żółkiewskich migrantów emocją uniwersalną, o tyle różne grupy migrantów tęskniły *de facto* za różnymi rzeczami. Kresowiaci mówią przede wszystkim o rodzinnym mieście czy wsi, ziemi rozumianej jako mała ojczyzna, ale również o specyficznej kresowej polskości, której nie udało się przewieźć ze sobą na Zachód. Ukraińcy przesiedleni z Polski tęsknili raczej za domem rozumianym jako własny kawałek uprawianej od pokoleń ziemi, gospodarstwo, które wraz z bezpiecznym, od zawsze znajomym sąsiedzkiem otoczeniem składało się na pojęcie „ziemi rodzinnej”. Wschodniacy na tle innych migrantów przymusowych mówią o tęsknocie dość rzadko. Jeśli już wątek ten pojawia się w ich relacjach, z nostalgią wspominają nie tylko dom, ziemię, ale również pewien typ stosunków społecznych i politycznych. Nikt nie tęsknił za srogością radzieckiego totalitaryzmu w wydaniu z lat 30., jednak w relacjach dość powszechna jest nuta żalu za sowiecką „równością” i „kosmopolityzmem”. Szczególnie wyraźnie widać to w słowach osób, których późniejsze stosunki z miejscową ludnością ułożyły się źle.

Dopóki dzieci były małe, cały czas mnie ciągnęło do domu. Po pierwsze, mamy tam lepszy klimat. Po drugie, ludzie tam u nas lepsi, naziźmu takiego nie ma. Jak zięć się dowiedział – tak, bo ja zapisałam dzieci jako Ukraińców, jak im dokumenty wyrabiałam – i zięć, jak przyszedł, jak się dowiedział, że jestem Polką, i że mamy polskie korzenie: „Nigdy bym się z tobą nie ożenił, gdybym wiedział, że jesteś Polką” – tak córce powiedział. A ja się śmieję i mówię: „A byłaby strata wielka, gdybyś się nie ożenił” [śmiej]. Ożeniłby się inny. Ot co. Tak że to takie, a u nas czegoś takiego nie ma. U nas tam żyły różne narodowości. (To pani ciężko było przywyknąć do Żółkwi?) Bardzo, bardzo ciężko. Wszystko się we mnie rwało, wszystko chciało do domu (Z1oAk).

Jako bardziej dotkliwą opisują swoją tęsknotę migranci przymusowi, jednak czasami również ci, którzy – przynajmniej teoretycznie – przyjechali dobrowolnie, wspominają uczucie żalu za opuszczonym do-

mem rodzinnym. Dobrze pokazuje to przytoczony poniżej dwugłos matki i syna, pochodzących z rodziny, która przyjechała do Krzyża z okolic zniszczonej powstaniem Warszawy w poszukiwaniu lepszych warunków bytowych. Dwugłos pokoleniowy pozwala również na dostrzeżenie różnic między pamięcią kobiety, która doświadczyła przesiedlenia jako człowiek dojrzały, w pełni ukształtowany, oraz mężczyzny, który dom rodzinny opuścił jako kilkuletni chłopiec. Tęsknota matki jest rozpaczliwa, rozdzierająca, niezwykle silna; tęsknota syna przypomina bardziej łagodną nostalgię, mitologizuje rodzinne strony jako krainę arkadyjskiego dzieciństwa. Matką targa pragnienie powrotu, synowi wystarcza wspomnianie.

Proszę pana, ile ja tu łez wylałam, ile ja tutaj zdrowia straciłam przez to, że ja musiałam stamtąd przyjść tu. Tu mi wszystko obce, tu mi wszystko dzikie, tu wszystko takie puste, tu nie mogłam się z tym pogodzić. Jak to było, weszliśmy do tego domku, Matko Najświętsza, a ruina to taka była... (K27Ak).

Ja, wie pani, powiem, że nawet jako mały chłopiec tęskniłem, pamiętam ten... Tą rzeczku pamiętam, aleję wierzbową, wie pani, ten nasz taki duży. I pod górkę, jako dziecko tam się bawiłem i często wspominałem i wie pani ci, jak *Warszawo, ty moja Warszawo*, jak my nieraz zaśpiewali, to mi się też robiło słodko i tą piosenkę też nieraz jako dzieciak pośpiewałem sobie o tej naszej Warszawie (K27Bm).

Oczywiście zdarzają się również tacy rozmówcy, którzy dziś nie pamiętają, by po wojnie tęsknili za poprzednim miejscem zamieszkania. Jednak wśród kilkudziesięciu rozmówców z obu miast było to zaledwie kilka osób. Respondenci ci pochodzili z różnych grup osadniczych, ich postawy nie można więc wiązać z tą zmienną. Bez znaczenia okazał się tu również poziom wykształcenia. Wydaje się, że znaczenie ma raczej określony typ wrażliwości i zdolności do kształtowania pogłębionego, emocjonalnego związku z miejscem zamieszkania. Rozmówcy twierdzący, że nigdy nie tęsknili za domem, częściej niż inni zwracali uwagę na warunki bytowe i przestrzegali przesiedlenie wyłącznie w pragmatycznych kategoriach zysków i strat ekonomicznych czy społecznych.

(A nie tęskniliście?) Nie, nie, czego? (No, wspominała pani, no mieliście jednak i pole, i...) No wspominałam, no ale co, no ale co byśmy tam robili, do kołchozu poszli? W życiu, ja nie poszłam, ja byłam... Do Mira chodziłam tam do takiej piekarni, tam pracowałam, ale do kołchozu nie poszłam. Mama tylko poszła, tam robiła, bo gdzie ona pójdzie, nie. No brat też nie, był w wojsku, przyszedł i zaraz my pojechali, jak przyszedł z wojska, co będę tam w tych kołchozach robić (K33Ak).

Drugą dominantą emocjonalną, jeszcze bardziej podkreślającą liminalność, zawieszenie pierwszego okresu po przyjeździe do Krzyża i Żółkwi, jest poczucie tymczasowości i niestałości. Częściowo stanowi ono naturalne przedłużenie tęsknoty, która kazała ludziom liczyć na szybki powrót do domu i powstrzymywała przed akceptacją zmiany zachodzącej w ich życiu. Innym czynnikiem przyczyniającym się do trwania tych odczuć była wiara w to, że ukształtowana po wojnie rzeczywistość polityczna nie jest ostateczna, że wystarczy mały zwrot w wielkiej polityce – i granice znów zostaną zmienione. Niemal wszyscy migranci przymusowi (ale również spora część dobrowolnych, ze zdecydowanym wyłączeniem „sąsiadów”) twierdzą, iż przez wiele miesięcy – a często nawet lat – byli przekonani, że nie zostaną w Krzyżu czy Żółkwi na stałe<sup>21</sup>.

Z początku – to przecież nic nie było wiadomo, co z nami będzie, kto to będzie, co i jak, czy my jesteśmy w Rosji, czy będzie ta Polska. [...] Zawsze było mówione w 1945 roku, że „Anders na białym koniu przyjedzie i jedziemy do Lwowa z powrotem”. Wszyscy ze Wschodu mieli taką nadzieję, że za niedługo jedziemy do domu. No tak. Wierzyli, że ta cała historia tej Europy, tych wojen, jakoś to wszystko zmieni, że Rosjanie wyjdą, że tamte tereny może powrócą z powrotem (K3Ak).

A nastrój wśród ludzi był wtedy jaki? „Pobędziemy tu jeszcze rok, długo tu nie będziemy”. (Myśleliście, że wrócicie?) Tak, z powrotem. [...]

---

<sup>21</sup> Szczególny przypadek poczucia niestabilności i tymczasowości stanowił łęk przed koniecznością powrotu. Dotyczyło to niewielkiej grupy osób, których udziałem były w stronach ojczystych szczególnie trudne i bolesne przeżycia. Osoby te również żyły pogłoskami o szybkim upadku powojennego porządku, lecz w odróżnieniu od większości krajanów bynajmniej nie oczekiwały go z radością.

Była wtedy taka polityka, że oni jeszcze przyjdą do swoich domów, że potem będą mogli cię jako ukarać, ci właściciele. To był wtedy strach. Ja zrezygnowałem z tego budynku, mówiłem pani o tej Polce. [...] Kupiłem to już oficjalnie, na czysto, i tutaj się nikogo nie boję (Z33Am).

Jak widać w drugiej wypowiedzi, poczucie tymczasowości łączyło się często ze strachem przed powrotem poprzednich właścicieli zajmowanych domów<sup>22</sup>. Mimo że władze wszelkimi sposobami starały się przekonać osadników, iż groźba taka jest nierealna, ludzie bali się, że nowe domy mogą okazać się dla nich jedynie tymczasowymi kwaterami. Powtarzającym się wątkiem są w tym kontekście starania o „zalegalizowanie” czy też „zabezpieczenie” nowej własności przez zgromadzenie odpowiednich dokumentów, poświadczeń czy też po prostu nabycie własności drogą kupna, z wyłączeniem pośrednictwa państwa.

A ten dom to ojciec taki zapobiegliwy był, jak tylko się tutaj sprowadził, troszkę mieszkaliśmy i już załatwił tak, że kupił ten cały dom, bo to są dwa mieszkania, brat u góry mieszkał. I spałony, i w książkach wieczystych, wszystko jest tak załatwione, żeby mu tu Niemcy nie weszli z powrotem (K15Bk).

Tęsknili nie tylko ci, dla których przesiedlenie było doświadczeniem bezpośrednim; dotyczyło to również kolejne pokolenia, urodzone już w Krzyżu i Żółkwi. Dla przedstawicieli drugiego i częściowo trzeciego pokolenia poczucie tymczasowości stało się najważniejszym, najbardziej intensywnym wspomnieniem z dzieciństwa, często determinującym życie całej rodziny; było przytłaczającą postpamięcią. O odczuwanej na co dzień niepewności i o ciągłym powracaniu myślami przez rodziców do pozostawionego gdzieś daleko domu, mówią niemal wszyscy rozmówcy z grupy wiekowej dzisiejszych pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolatków. Powszechność odczuwanej długo

---

<sup>22</sup> Poczucie tymczasowości jako powszechne doświadczenie „repatriantów” ze Wschodu opisują liczne publikacje zarówno historyczne, jak i socjologiczne (zob. np. prace Andrzeja Saksona, Andrzeja Brenca, Czesława Osękowskiego, Wojciecha Łukowskiego i Zbigniewa Macha).

po wojnie niemożności czy też niechęci do pożegnania dawnego życia świadczy o ogromnej sile tych emocji. Urodzeni już w nowym miejscu rozmówcy mówią o tęsknocie, która z czasem słabła, łagodniała, ale nigdy nie zanikała ostatecznie; o różnych sposobach jej przeżywania i artykułowania.

Na pewno w sercu gdzieś trzymali tę tęsknotę i liczyli, że może wrócą, bo tak, jak każdy człowiek. Jaki by dom nie był, to tęskni za tym domem, nawet za tą chatką, jakby strzechą krytą była, to też mimo wszystko, że tutaj piękny dom murowany i to, to zawsze serce człowieka ciągnie tam do miejsca urodzenia. [...] Tata mówił, ciągle wracał do tego, że tam było lepiej, bo było większe gospodarstwo, no po prostu tęsknił do tamtych stron (K8Bm).

Wątkiem powtarzającym się w rozmowach z przedstawicielami młodszych pokoleń jest ciągle życie na walizkach, nieustanna gotowość do powrotu; pod znakiem tych doznań upłynęło ich dzieciństwo.

Rodzice jak przyjechali, to mówią, że też były budynki puste, zamknięte wszystko było. Meble, talerze, wszystko było, ale moi rodzice mówili, że to nie nasze, że nie możemy tak wchodzić komuś do domu, może my za dwa tygodnie pojedziemy z powrotem. Może to się unormuje i powiedzą, że można wracać. To nie było, że to się przyjechało i będzie się tu stale mieszkać (K26Bk).

Wiem, że moja babcia, mamy mama, ona też była wywieziona z Polski, no to babcia opowiadała, że oni w ogóle myśleli, że jeszcze tam wrócą. Że ona nawet niczego z sobą tak bardzo nie brała, że tam została ich mama, i mówiła: „Ty jeszcze tu przyjedziesz”. Myśleli, że to tymczasowe, że jeszcze wrócą, i przyjadą z powrotem na swoje (Z6Ck).

Poczucie tymczasowości wpływało na wszystkie aspekty życia, zupełnie je dezorganizując. Przeżycia rodziców we wspomnieniach ich dzieci często nabierają groteskowego wymiaru – w pamięci zostaje wielka walizka babci, która nigdy nie została schowana na strych, albo dziadek, dla którego zabrakło miejsca na cmentarzu, bo nikt nie wierzył, że właśnie tam zostanie pochowany.

Również tymczasowość wynikająca ze strachu przed powrotem Niemców odbija się jak w lustrze we wspomnieniach młodszych osób. One same zapewniają, że nie boją się powrotu byłych właścicieli swoich domów, ale dobrze pamiętają z dzieciństwa strach odczuwany przez ludzi ze starszych pokoleń. Co znamienne, mówią o tym nawet osoby bardzo młode, urodzone po 1989 roku:

Bali się tutaj właśnie, sprowadzając tutaj, właściwie zmuszeni tutaj zamieszkać, że Niemcy kiedyś wrócą i wybiją tę ludność, co mieszka w tych terenach, chcąc odzyskać swoje ziemie, swoje domostwa. I tego się najbardziej tutaj ludzie bali (K29Dk).

Strach przed Niemcami do pewnego stopnia „pokutuje” zresztą również w pokoleniu młodszych rozmówców, choć najczęściej pojawia się jako emocja zapośredniczona – niemieckiego najazdu obawiają się sąsiedzi, znajomi, a my sami ich obawy traktujemy z przywrzeniem oka.

(Czy rodzice nie bali się, że Niemcy wrócą?) Sądzę, że każdy o tym myślał. I to nie tylko wśród rodziców, bo nawet w moim pokoleniu, jak zaczęliśmy budowę domu, tak, to spotkałam się z takim stwierdzeniem, że: „Wiesz, ja bym nigdy nie pobudował domu po tej stronie Noteci” (K30Ck).

Warto tu zwrócić uwagę na to, iż w przypadku młodszego pokolenia uczucia niepewności, szczególnie tej związanej z obawą przed powrotem dawnych mieszkańców miasta, dużo częściej są relacjonowane w Krzyżu niż w Żółkwi. Drugie i trzecie pokolenie nowych mieszkańców Żółkwi pamięta z dzieciństwa lęki rodziców, ale traktuje je mniej poważnie niż ich rówieśnicy z Krzyża, w mniejszym stopniu przekładają się one dla nich na jakość życia codziennego i własną świadomość. Ani jedna osoba nie wspomniała o tym, by rodzice – tym bardziej zaś oni sami – bali się powrotu Polaków i tego, że odbiorą im oni domy. Nie wydaje się, by owa różnica wynikała z głębokiej identyfikacji młodszych żółkwiaków ze swoją miejscowością; lepszym tropem są treści propagandowe, którymi karmiono pierwsze pokolenie urodzone na „ziemiach odzyskanych” i w „od-



wiecznie ukraińskiej Galicji”. W Krzyżu, jak wszędzie indziej na terenach ponemieckich, intencją władzy było z jednej strony przekonanie ludzi o polskości terenów, na których się osiedlili, z drugiej jednak – trzymanie ich w szachu przez nieustanne podkreślanie zagrożenia niemieckim rewanżyzmem. Nawet jeśli przekaz oficjalny przesiewano przez gęste sito, jego treści musiały odbijać się na świadomości ludzi, zwłaszcza tych będących wówczas dziećmi<sup>23</sup>. W Żółkwi treści propagandowe były diametralnie inne – tam również władza przekonywała o odwiecznej ukraińskości Galicji, jednak z uwagi na socjalistyczną przyjaźń narodów groźba polskiego rewanżyzmu nigdy nie stała się narzędziem propagandy władzy. Ta dysponowała zresztą innymi, dużo bardziej skutecznymi sposobami kontrolowania społeczeństwa.

Z poczucia niepewności i niestabilności wynikała też niechęć do inwestowania w zastaną przestrzeń. O ile w Żółkwi w związku z wyciszaniem przez władze lęku przed powrotem Polaków sprawy takie zdarzały się raczej sporadycznie, o tyle w Krzyżu było to zjawisko powszechne. Obszerne niemieckie domy użytkowano tylko częściowo, przez wiele lat po wojnie nie przeprowadzano remontów, niszczały też budynki gospodarcze i maszyny rolnicze<sup>24</sup>. Co charakterystyczne, z perspektywy czasu zauważają to przede wszystkim przedstawiciele młodszych pokoleń i głównie ci, którzy nie mają korzeni na Wschodzie; starsi tego nie pamiętają lub nie chcą pamiętać.

Tu jest duży napływ tej ludności ze Wschodu, w ten czas w 1946 roku, co oni wtedy przybyli. Być może to oni mieli większe obawy, że w pewnym momencie mogą być przegonieni. [...] Przez pewien czas, przez kilkanaście lat czy nawet przez 20 lat, właściwie inwestycji w gospodarstwa żadnych nie było. Nikt tam za bardzo nie inwestował. Nawet, nawet były takie przypadki, znam, gdzie dach się zaczął, wymagał

<sup>23</sup> Na temat ideologizacji wychowania i przekazu szkolnego w okresie stalinizmu zob. np.: K. Kosiński, *O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945–56*, Warszawa 2002; A. Radziwiłł, *Model ideologii wychowawczej w latach 1948–1956*, w: *Polacy wobec przemocy. 1944–1956*, red. B. Otwinowska i J. Żaryn, Warszawa 1996, s. 315–349.

<sup>24</sup> Brak inwestycji i zaniedbywanie niemieckich domów oraz gospodarek było zjawiskiem typowym dla całych „ziem odzyskanych”.

naprawy, tego się nie robiło, niektóre domy same poupadały, zdewastowane były. Po prostu nie było tej takiej potrzeby, potrzeby remontu itd. Bo w zasadzie tu jesteśmy, ale nie wiadomo, czy dalej (K37Bm).

Wydaje się, że dystans czasowy pozwala osobom młodszym na spokojniejszą, mniej zaangażowaną ocenę procesów powolnego zakorzeniania się w Krzyżu jego nowych mieszkańców. W ich wypowiedziach zrozumienie dla lęków rodziców i dziadków przeplata się z nutką pewnego pobłażania czy żalu z powodu szkód, jakie na skutek takiego zachowania powstały.

Dodatkowym czynnikiem utrudniającym zakorzenienie się w nowym miejscu dla wielu osadników było poczucie obcości środowiska geograficznego, gospodarki, kultury materialnej, klimatu<sup>25</sup>. Sprawiało to, że przesiedleńcy musieli zmierzyć się nie tylko z prostym problemem przystosowania i zagospodarowania się, ale przede wszystkim z adaptacją kulturową, rozumianą jako całościowy proces zmiany uniwersum symbolicznego<sup>26</sup>. Problem ten dotyczył przede wszystkim krzyskich kresowiaków, rzadziej – przybyszów z terenów obecnej Polski Centralnej i Wschodniej (tzn. z dawnego zaboru rosyjskiego lub austriackiego). Kwestia różnic kulturowych czy też geograficznych w zasadzie nie pojawia się w relacjach Ukraińców przesiedlonych z Polski; zmiana była w ich przypadku obiektywnie niewielka, kilkadziesiąt kilometrów odległości oznaczało ten sam klimat, typ budownictwa czy gospodarki rolnej. Z podobnych powodów problem nie istniał dla grupy migrantów „z sąsiedz-

---

<sup>25</sup> Pisze o tym np. Andrzej Brencz, posługujący się zbiorczą kategorią „krajobrazu kulturowego”. Zob. A. Brencz, *Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Z badań etnologicznych na Środkowym Nadodrzu*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Północnych i Zachodnich*, red. Z. Mazur, Poznań 1997, s. 191–216. Do podobnych wniosków w kontekście badań porównawczych nad polskimi i niemieckimi przesiedleńcami doszedł niemiecki historyk Philipp Ther, zob. P. Ther, *The Integration of Expellees in Germany and Poland after World War II: A Historical Reassessment*, „Slavic Review” 1996, Vol. 55, s. 779–805.

<sup>26</sup> Pojęć adaptacji kulturowej i uniwersum symbolicznego używam w znaczeniu zaproponowanym przez Józefa Niźnika, zob. J. Niźnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985.

twą”. Z kolei radzieccy pionierzy byli przygotowani przez opowieści o „dzikim Bandersztacie” na życie w strasznych warunkach, i jeśli zastana w Żółkwi rzeczywistość ich zaskakiwała, zaskoczenie miało charakter wyłącznie pozytywny i sprawiało, że ewentualne poczucie obcości schodziło na dalszy plan. Dla rozgoryczonych, rozżalonych kresowiaków niemiecki krajobraz kulturowo-geograficzny był środowiskiem wrogim, obcym, wymagającym podjęcia dodatkowego wysiłku oswojenia i poznania. Wiele osób, zwłaszcza tych, które już nigdy nie zobaczyły swoich stron rodzinnych, jest skłonnych do ich idealizowania kosztem niechcianej, „nieswojej” rzeczywistości, w której przyszło im żyć po wojnie. Na Wschodzie była lepsza ziemia, budownictwo, a nawet powietrze:

U nas na przykład murowanych domów nie było, byli domy drewniane. Byli piękne domy, naprawdę piękne, i były wszystkie kryte czerwoną dachówką, blachą i czerwoną dachówką. [...] A tu myśmy przyjechali, to wszystko takie cegła, cegła, myśmy się przyzwyczaić nie mogli. Tam jak się położyło kielbasę czy coś, to ona mogła leżeć tydzień, ona biała się nie zrobiła, nie spleśniała. A tutaj w lodówkę się wsadzi, i już jest do niczego przez tydzień. Wszędzie jakaś wilgoć, no może wilgoć nie, ale to powietrze takie inne, mokre, tam było powietrze suche. [...] I ciepłe mieszkania byli, a tutaj to raczej zimno (K19Ak).

Zderzenie z inną kulturą materialną miało też czasami wymiar pozytywny; niektórzy rozmówcy, przede wszystkim pochodzący z niezamożnych rodzin rolniczych, podkreślają przewagę cywilizacyjną nowego miejsca, chwalą niemieckie wyposażenie domu, technikę<sup>27</sup>. Te same cechy nowego domu mogły więc budzić różne uczucia u różnych osadników, a zapewne czasami budziły też różne uczucia w tej samej osobie.

Na Wschodzie to takie tam gliniane lepianki, a mało kto miał murowany, a jeszcze przeważnie to mieli drewniane takie te domy, niskie.

---

<sup>27</sup> Kwestię różnic cywilizacyjnych i ich różnego wpływu na adaptację osadników do nowych warunków analizuje np. Zbigniew Czarnuch, zob. Z. Czarnuch, *Oswajanie krajobrazu. Polscy osadnicy w dorzeczu dolnej Warty, w: Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego*, s. 169–190.

A tutaj to duże, ładne budynki, mocne. Jednak różnica była, o Jezus! [...] Meble były inne, już bogato tak mieli. Przecież i tapczany mieli, i te łóżka takie, materace eleganckie, wszystko. Z tym różnica była, różnica. Kultura inna była. Niemiecka kultura to dużo lepsza, jeszcze zależy, skąd ludzie (K21Ak).

W przypadku tych „repatriantów”, dla których migracja nie oznaczała w kategoriach bytowych radykalnej zmiany na gorsze (jak działało się na przykład w przypadku zamiany kresowego miasta na krzyską wieś), obiektywne różnice cywilizacyjne między życiem na Wschodzie i w Krzyżu były bezsprzeczne. Warunki życia w samym Krzyżu były lepsze niż w miasteczkach kresowych, zaś wieś niemiecka w niczym nie przypominała tamtejszych wsi. Jednak wydaje się, że ten przymusowy awans cywilizacyjny był w większości awansem niechcianym i ze względu na swoją przymusowość niewykorzystanym, zwłaszcza w przypadku ludności wiejskiej<sup>28</sup>. Pochodzący z kresowych wiosek rolnicy najczęściej nie umieli odnaleźć się w niemieckich gospodarstwach, byli przyzwyczajeni do innego sposobu uprawiania ziemi, ale też niższego poziomu mechanizacji rolnictwa. Opisywane w wielu publikacjach przysłowiowe już marnotrawstwo niemieckich maszyn rolniczych miało swoje źródło nie tylko w „repatrianckim” poczuciu tymczasowości – często wiązało się też po prostu z brakiem wiedzy i umiejętności. Najstarsi rozmówcy mówią o swoich potyczkach z „awansem cywilizacyjnym” niechętnie, dużo częściej temat ten podejmują osoby z młodszego pokolenia – przede wszystkim dzieci osób pochodzących z Wielkopolski; nigdy zaś dzieci samych kresowiaków, jak gdyby wstydyły się nieporadności swoich rodziców. W wypowiedziach potomków Wielkopolan bardzo wyraźnie wybrzmiewa ton wyższości ludzi, których rodzice dobrze wiedzieli, jaki użytek zrobić z niemieckich maszyn.

Wie pani, że, trochę to śmiesznie nieraz było, bo jak ja chodziłam, spisy, na te różne spisy ludności lokalne, i jak się szło do takich mieszkań

---

<sup>28</sup> Na ten temat zobacz również: A. Sakson, *Procesy integracji i dezintegracji społecznej na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski po 1945 roku*, w: *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945–1995*, red. A. Sakson, Poznań 1996, s. 131–154.

przybyszów, no nie zawsze tak było, jak to się mówi, poznański porządek [śmiej]. Kury w fortepianie znosiły jajka albo w pianinie, cuda były. Albo tu wszędzie były zapchane słomą, bo to nienaprawione, albo coś tego. Tak nas strasznie to śmieszyło. [...] Także mówię, że nie było takiego nawyku, na przykład maszyny rolnicze to potrafili zostawić na polu tutaj ci przybysze. Na polu stały, jak skończył orkę czy coś, to ten pług stał przez zimę tam w tym miejscu, gdzie stanął. [...] To śmieszne było, bo człowiek do czegoś innego przyzwyczajony. Tak mówię. Teraz to się tak powyrabiali, teraz tak inaczej, subtelniej, już nasiąkli tą nową, tyle lat już przecież jest. To już te pokolenie jest drugie pokolenie, trzecie pokolenie, to już inni ludzie (K1Bk).

Ostatni aspekt utrudniający powojenną integrację – tym razem obecny, przynajmniej w niewielkim stopniu, i w Żółkwi, i w Krzyżu – stanowiła zmiana miejsca zamieszkania ze wsi na miasto lub odwrotnie. W obu przypadkach częstszy był kierunek ze wsi do miasta, co pociągało za sobą proces o dwojakim charakterze. Z jednej strony ze względu na znikomą lub – w przypadku Krzyża – żadną liczbę pozostałych na miejscu dawnych mieszkańców, miejscowości ulegały gwałtownej wtórnej agraryzacji: miejski styl życia, nieprzekazany nowym mieszkańcom, po prostu zanikał. Zmieniało się też miasto jako przestrzeń – humorystyczne opowieści o hodowanych na balkonach kurach i chlewikach urządzanych w pralniach nie są wytworem fantazji. Z drugiej – nawet pozostałości owej zbiedniałej miejskości, chociażby na poziomie budownictwa, wymuszały na przybyszach ze wsi dostosowanie swoich nawyków i zachowań do nowego stylu życia. Oba poziomy tego dwukierunkowego procesu, jednostkowy i społeczny (urbanistyczny), świetnie oddają przytoczone poniżej wypowiedzi dwóch nowych mieszkanki Krzyża, pochodzących odpowiednio spod Lwowa i spod Bełchatowa.

Ja z początku, tak było, bo ja z gospodarki pochodzę, że ja się wstydziałam chleb kupić, myślę sobie: ja na gospodarstwie, ja chleb będę kupowała? To ja się wstydzę, muszę tak, by mnie ktoś nie widział. Później my zaczęły kupować chleb i się przyzwyczałam do tego (K2oAk).

Ja mieszkałam prawie jak na wsi, bo na Daszyńskiego, to jest ostatni budynek naszej ulicy. Mąż chorował, no to tą rentę, mało miał tego

zarobku. Sześćset złotych, co to było. No to ja barany miałam, pięć baranów, świnie, wszystko. A tam były pola nieobsadzone pod wieś, bo tak w śródmieściu to bym nie mogła tego chować. Z pralni zrobiłam tam o taki chlewik dla, poprzegradzałam, dla kur, dla tego, do góry, no i tak się żyło (K36Ak).

Co ciekawe, o problemach z przystosowaniem się do miejskiego stylu życia w zasadzie nie wspominają Ukraińcy przesiedleni z Polski, choć w ostatecznym bilansie to przede wszystkim oni odpowiadali za trwałą zmianę praktyk kulturowych w Żółkwi. Jednak ukraińscy przesiedleńcy bardzo rzadko osiadali w historycznym centrum miasteczka: najbardziej prestiżowe, willowe ulice były zarezerwowane dla radzieckich pionierów, zaś oni sami, jeśli tylko mieli wybór, szukali domów na przedmieściach i tam żyli w sposób niemal identyczny, jak wcześniej na wsi.

Drugim kierunkiem, mniej powszechnym, ale wartym uwagi, były przeprowadzki z większego miasta do mniejszego. I w Żółkwi, i w Krzyżu rozmawiałam z osobami, które do 1945 roku mieszkały w znacznie większych ośrodkach miejskich, takich jak Lwów, Kołomyja, Czortków, Łódź czy Poznań. Przeprowadzkę do małego, powiatowego lub będącego jedynie siedzibą gminy miasteczka odczuwano zazwyczaj jako degradację i obniżenie statusu społecznego. Wielu z nich czuło się oszukanych, ponieważ cel podróży przedstawiano im jako odpowiadający miejscu, z którego przyjechali.

Ja byłam bardzo zawiedziona, jak myśmy przyjechali. Ojciec jak przyjechał, nic nam nie mówił, jak tu oglądał, nic kompletnie. Że to jest bardzo małe miasteczko, że to tylko jedna główna ulica. Ale za chlebem jechało się, co było zrobić. Nie było innej rady. Trzeba było jechać – tam, gdzie nas posłali (K2Ak).

Ojciec mówił: „O, ta Żółkiew, to takie duże miasto, tam tramwaje chodzą!”. Żeśmy przyjechali, to wszystkie budynki rozwalone, porozbijane po wojnie, strasznie! No i dali nam o ten tu, na tej ulicy, tylko że dalej, to mieszkanie dali, ojciec na robotę poszedł, i już... (Z9Ak).

Również ci, którzy nie mieli wyboru i nie oczekiwali ze strony władzy niczego dobrego – na przykład przedstawiciele ukraińskiej inteligencji Lwowa powracający z zesłania z Syberii – byli nie mniej rozgoryczeni. Co znamienne, jeszcze w drugim pokoleniu silne jest poczucie wyobcowania, straty, ale jednocześnie także pewnej wyższości wobec „wiejskiego” otoczenia.

Czuliśmy się tu do pewnego stopnia jak obcy, my bardziej we Lwowie... Bo rodzice byli przecież ze Lwowa... Pamiętam, że była taka jedna znajoma, to mówiła, że oni bardzo się wyróżniali, moi rodzice, ciotka. Oni byli tacy, nooo, pańscy. W kapeluszach... Przyjechali ze Lwowa i tego, w rękawiczkach tych, i tym wszystkim... Byli takimi bardziej mieszczanami niż ci tu w Żółkwi (Z41Bk).

Zarówno jeden, jak i drugi kierunek migracji, prócz wpływu na oblicze Krzyża i Żółkwi, miał również bardzo poważne konsekwencje dla indywidualnego procesu adaptacji przesiedleńców do nowej rzeczywistości. Truizmem wydaje się stwierdzenie, że im bardziej nowa rzeczywistość przypomina – pod różnymi względami – starą, tym proces ten jest łatwiejszy. Przeszkodę stanowił zarówno niechciany awans społeczny polegający na przeprowadzce do miasta, jak i równie niechciane obniżenie statusu przez zamianę dużego miasta na małe. W obu sytuacjach wiązało się to z koniecznością nabycia zupełnie nowych umiejętności niezbędnych w życiu codziennym. Niezależnie od tego, czy wyzwaniem okazywało się robienie zakupów na „miejskim” targu, czy też jakieś typowo wiejskie zajęcia, oznaczało to dodatkowe obciążenie, dodatkowy wysiłek, który należało podjąć obok wszystkich innych już podejmowanych. Migracja w jeszcze większym stopniu okazywała się nie tylko zmianą miejsca w przestrzeni, lecz również ogromną zmianą społeczno-kulturową.

\*\*\*

Kodą opowieści o pierwszym okresie adaptacji przesiedleńców mogą być wspomnienia o pierwszych powojennych wizytach w „starej ojczyźnie”. Mniej więcej w połowie lat 50., gdy sytuacja polityczna względnie się ustabilizowała, pierwsi przymusowi migranci z Krzy-

za i Żółkwi odważyli się pojechać w swoje rodzinne strony. Podróżowano z różnymi zamiarami i uczuciami: niektórzy chcieli odwiedzić pozostałą na miejscu rodzinę, inni jechali z intencją wybadania, czy są jakieś szanse na powrót, jeszcze inni chcieli po prostu zobaczyć swój dom. Bez względu na intencje podróżujących, możliwość powrotu do domu okazywała się iluzją, zaś wrażenia odnoszone w „starej ojczyźnie” były przykre. Nic już nie było takie jak dawniej: zmienili się ludzie, zmieniała się przestrzeń, zmieniły się wreszcie obyczaje i stosunki społeczne.

Pojechałem do Polski, do swoich krewnych, ale krewnych już nie było – poumierali. To pojechałem do bratanków... (A w którym to było roku? No, tak mniej więcej, ile lat temu?) *Ja już nie pamiętam, wszystkie nasze dzieci były jeszcze małe... Siostra była za Polakiem i dała nam [zaproszenie] na wizę, pojechaliśmy, tośmy tam byli tydzień i wszystko, popatrzyliśmy na to wszystko i zabraliśmy się precz. [...] Oni bali się mówić po naszemu, myśmy mówili po ukraińsku, a oni się bali, po cichu mówili do nas po ukraińsku, a tak to wszystko po polsku. [...] (A w waszym domu kto mieszka?) A tam w domu był sąsiad, on był w Niemczech, sąsiad. Miał mój wujek, bratankowie mieli sprzedać i przysłać mi pieniądze, ale gdzie tam... Potem ten dom rozebrali i wszystko, i po domu... Siostra mówi: „Chodź, chodź do cerkwi”, ale z tej cerkwi zrobili... Odprawiali po polsku, i tak wszyscy na nas... Tak się patrzyli! Tak spod oka, i myśmy wyszli z tej cerkwi, i zaraz poszliśmy precz, precz poszliśmy, bo ludzie tacy jacyś, jakbyśmy my byli Bóg wie co. I poszliśmy stamtąd. Ja nie mogłam, mówię: „Precz, jedźmy do domu, do dzieci”, i tyle, pojechaliśmy (Z18Am/Z18Ak).*

Po kilku czy kilkunastu latach rzeczywistość, którą opuścili przesiedleńcy, okazywała się nie do poznania, okazywała się obca, a często nawet wroga, szczególnie dla krzyskich kresowiaków z terenów obecnej Ukrainy, których niechętnie witali dawni sąsiedzi. Czasami poza strzępami fizyczności nie było już w starej ojczyźnie niczego, co oznaczałoby dla przesiedleńców dom. Podróże do stron rodzinnych podejmowane w ciągu pierwszych kilkunastu lat po zakończeniu wojny przekonały przesiedleńców o tym, że zmiana, która zaszła w ich życiu, jest nieodwołalna. Transformacja i obcość „starej ojczy-



znych” utwierdziły ich w przekonaniu, iż nie ma do niej powrotu. Było to doświadczenie niezwykle trudne i bolesne, ale konieczne dla zakończenia pewnego etapu migracji i rozpoczęcia nowego: przywołując znów typologię van Gennepa, zakończyła się w końcu faza liminalna rytuału, okres zawieszenia, i możliwe stało się przejście do fazy ostatniej – ostatecznej; mającej szansę na powodzenie integracji społecznej w nowej rzeczywistości.



## ROZDZIAŁ 5

# Tworzenie się nowej społeczności i integracja społeczna

### Relacje z władzą i nowy ustroj polityczny

Powojenni mieszkańcy Żółkwi i Krzyża zostali skonfrontowani nie tylko z nową rzeczywistością materialną i kulturową, ale również polityczną i społeczną. Oznaczało to przede wszystkim konieczność przystosowania się do życia w nowym ustroju politycznym, a także ułożenia sobie stosunków z władzą. Temat postawy wobec władzy komunistycznej pojawia się przede wszystkim w rozmowach z krzyckimi kresowiakami, którzy bardzo szybko zorientowali się, że rzeczywistość polityczna nowej Polski będzie mieć wiele wspólnego z tym, przed czym uciekli ze Wschodu. Często zresztą przeczuwali to już, opuszczając Kresy, jednak mieli nadzieję, że czym innym będzie reżim komunistyczny w przynajmniej nominalnie „własnym” państwie. To, co zastawali na miejscu, na „ziemiach odzyskanych”, odbierało im te złudzenia. Wydaje się, że przez doświadczenie okupacji sowieckiej „repatrianci” byli lepiej przygotowani na to, co działo się w komunistycznej Polsce, z czasem mogli być jedynie pozytywnie zaskoczeni tym, że jednak reżim charakteryzował się mniejszą brutalnością niż na Wschodzie. Gdy swoje reakcje na zmianę ustroju wspominają osoby, które przyjechały do Krzyża z Polski Centralnej lub Wielkopolski, widać u nich znacznie większe zagubienie, poczucie niepewności, obawy przed represjami. Wszystkich rozmówców z Krzyża łączy postrzeganie władzy komunistycznej jako obcej, narzuconej. Krzyżanie godzili się z myślą o życiu w ustroju komunistycznym, bo nie mieli innego wyjścia, ale daleko im do entuzjazmu. Jedynym głosem aprobującym jest relacja partyjnego weterana, przedwojennego komunisty, a po wojnie aktywnego działacza partyjnego w Krzyżu. Stanowienie władzy komunistycznej w mie-

ście jest w jego narracji integralną częścią procesu powojennej odbudowy i sposobem na zaprowadzenie porządku na niespokojnych poniemieckich terenach.

Miejskim [sekretarzem] został dyrektor liceum, D., i wzięliśmy ster i miasta, i węzła w swoje ręce, i krótko. [...] Ktoś musiał to robić. Nie można było tego puścić na popas, bo byśmy całkiem zginęli. Gdyby tu się coś zrobiło, to Niemcy mogli wrócić (K28Am).

Jego chaotyczna, niespójna opowieść o budowaniu nowego ustroju – podczas przeprowadzania wywiadu rozmówca był już poważnie chory – składa się głównie z propagandowych kalek: jest w niej surowość pionierskiego losu, poczucie ideologicznego obowiązku i imperatyw obrony „ziem odzyskanych” przed każdym rodzajem wroga, czy to przed niemieckimi rewanżystami, czy to przed wrogiem ideologicznym. Mało w niej refleksji nad osobistym doświadczeniem, które zostało podporządkowane dyktatowi frontu ideologicznego<sup>1</sup>. Jako relacja wyłącznie jednostkowa jest ważna, ponieważ pełni wobec doświadczeń pozostałych krzyżan rolę lustra, odbijając z odwrotnym znakiem ich własne wspomnienia. Ciekawe, że narracji takich nie ma w wywiadach żólkiewskich, choć wśród tamtejszych rozmówców było stosunkowo wielu przedstawicieli aparatu władzy. Fakt życia w państwie komunistycznym nieczęsto pojawia się w ich relacjach jako osobny temat. Wynika to zapewne z tego, iż przyjeżdżając z Ukrainy Wschodniej lub Rosji, migranci radzieccy nie doświadczyli zasadniczej zmiany: komunizm radziecki pozostawał komunizmem, a ich tożsamość polityczna była najczęściej na tyle oczywista, że nie doczekała się w narracji żadnego komentarza. Raczej odwrotnie, to właśnie znany ze Wschodu ustrój polityczny okazywał się dla nich w Żółkwi elementem najbardziej znajomym, ułatwiającym adaptację. Zmiana dotyczyła z pewnością

---

<sup>1</sup> O specyfice narracji biograficznych działaczy, ludzi zaangażowanych ideologicznie, pisała w kontekście wywiadów z politykami Komunistycznej Partii Grecji Ewa Nowicka. Zob. E. Nowicka, *Wojna jako element opowieści biograficznej greckich repatriantów z Polski*, w: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa 2009, s. 73–124.

rodowitych żółkwan i przesiedleńców z Polski, jednak wydaje się, że dla nich była ona czymś innym, mniej dotkliwie odczuwanym niż dla mieszkańców Krzyża. Dla Polaków z Krzyża nowa Polska oznaczała utratę prawdziwie niepodległego państwa; dla Ukraińców z Żółkwi rządy radzieckie były kolejną – nawet jeśli cięższą niż poprzednia – okupacją.

Nowy ustrój oznaczał nie tylko teoretyczne założenia ideologiczne. Dla krzyżan i żółkwan liczyła się przede wszystkim codzienna „twarz” nowej władzy, a więc relacje z nią na poziomie lokalnym. Tak, jak dla krzyżan była problematyczna akceptacja samego faktu zmiany politycznej, dla żółkwan problemem okazała się głównie dystrybucja władzy i skupienie jej w rękach jednej grupy – przybyszów z Ukrainy Wschodniej i Rosji, wschodniaków. To właśnie oni objęli w powojennej Żółkwi większość stanowisk kierowniczych, ich dominacja zaznaczała się w milicji, wojsku, władzach miejskich, we wszystkich większych zakładach produkcyjnych. Miejscowi i Ukraińcy przesiedleni z Polski do dziś mówią o tym z rozgoryczeniem, ale podkreślają jednocześnie, że nie było możliwości buntowania się przeciwko tej sytuacji.

Po wojnie Ukraińcy byli na takich... niekierowniczych posadach, kierownicze posady zajmowali po wojnie, no, mam na myśli, sekretarze rajkomów, kierownicy wykonkomów<sup>2</sup>, kierownicy organów milicji, to zajmowali ludzie, którzy wyzwalali nasze tereny, „wyzwoliciele”, którzy skierowani zostali przez wiadome organa w celu przystosowania, w celu zaprowadzenia władzy ukraińskiej w zachodnich regionach. [...] A jak miejscowi odbierali tę władzę, to kierownictwo... No wie pani, przyszedł Iwan, i bądź zdrów! On był szefem i trzeba było mu się podporządkować. Prawo jest prawem. (No, prawo prawem, ale ludzie coś tam sobie myśleli...) A to prawda, każdy mógł sobie myśleć, ile mu się żywnie podoba, ale jak gdzieś coś powiedział – wieczorem po niego przyszli i albo zabili, albo wywieźli na Syberię (Z15Am).

---

<sup>2</sup> Rajkom – komitet rejonowy partii, wykonkom – komitet wykonawczy, obkom – komitet obwodowy.

Uprzywilejowana pozycja polityczna osób przysłanych ze Wschodu przekładała się również na ich sytuację ekonomiczną. Wschodniacy mieszkali w Żółkwi w najlepszych kamienicach, więcej zarabiali, mieli lepszy dostęp do deficytowych towarów i usług. O ile dominację polityczną wschodniaków inne grupy mieszkańców przyjmowały z pewną rezygnacją, same nie żywiąc *de facto* ambicji politycznych, o tyle uprzywilejowanie ekonomiczne budziło już gorące oburzenie i wywoływało poczucie krzywdy.

Tu najechało dużo Ruskich, to wszystkie byli takie partyjne, to pozajmowali same lepsze domy... Nacjonalności były rozmaite, jak przyjeżdżali, same *luczsze* budynki, to wszystko Ruskie mieli. I tam jak był partyjny, Ruski, to tam miał prawo i pomieszkanie prędzej dostać, coś się dobił, a jak... Komsomolce byli, partyjne byli... A kto nie był partyjnym, to tak... Pracowali, i... A żeby tam robili różnicę... Tą różnicę robili, że partyjny, jak u nas na fabryce w hucie, bo ja też pracowałam, to my pracowali, normy takie mieli, że my nie mieli, no przerwa taka była, to prędko coś tam zjedli, i dalej robił. A te komunisty, to oni w karty grali, siedzieli, normy małe mieli, i zarabiali dużo, bo im normę dali małą, a oni zarabiali (Z8Ak).

Przekonanie o tym, że bycie po stronie władzy opłacało się również ze względów materialnych, jest wśród żółkwiaków powszechne. Długofalowe skutki uprzywilejowania ekonomicznego osób pochodzących ze Wschodu widzą również ludzie młodszy. Często też zwraca się uwagę na to, że sytuacja ta trwała nawet po zmianie ustroju po 1991 roku – ci, którzy wcześniej byli u władzy, potrafili znakomicie zabezpieczyć swoją przyszłość.

Nic, tylko chapali te pieniądze... Popatrz tylko, kto dzisiaj ma sklepy, pierwszy sekretarz rajkomu ma market, ten, co koło żydowskiego kościoła, to pierwszego sekretarza jest. W S. ma tartak, skąd on te pieniądze wziął? (Z27Bm)

Wszystko to sprawia, że rzeczywiście istniejący w pierwszych powojennych latach podział mieszkańców na lepszych i gorszych ze względu na pochodzenie i/lub poglądy polityczne – zamiast stopnio-

wo zanikać – utrwalił się w świadomości większości żółkwan starszego i średniego pokolenia. Są go świadomi również sami wschodniacy i osoby związane z aparatem władzy. Przyszają, że to właśnie przedstawiciele ich grupy zajmowali pozycję pod wszystkimi względami uprzywilejowaną, jednak często uznają tę sytuację za uzasadnioną czynnikami obiektywnymi, za coś oczywistego, za co nie ma potrzeby się dziś kajać.

No, w fabrykach to dyrektorami byli, kto tam wiem, ja z tym nie miałam takiego kontaktu, to nie powiem, ale przeważnie albo ze Wschodniej Ukrainy, albo z Rosji. To prawda. (A to jak, Ukraińców nie dopuszczali na takie posady? Tych miejscowych-miejscowych?) No właśnie nie wiem, czy nie dopuszczali, czy oni tu wykształcenia nie mieli, bo tu na Ukrainie Zachodniej ludzie nie bardzo byli wykształceni (Z10Ak).

Wschodniacy niezwiązani bezpośrednio z aparatem władzy, przede wszystkim zaś bardziej wobec niego krytyczni (np. z uwagi na doświadczenie represji stalinowskich, własne lub będące udziałem członków najbliższej rodziny), dostrzegali nierówność i niesprawiedliwość lokalnego układu sił, przyznając, że miejscowi mieli powody, by darzyć ich niechęcią. Jednak w ich wypowiedziach słychać głównie bezradność – cóż mogli w ówczesnej sytuacji zrobić?

Nazywali nas Moskalami, „Moskale przyszli”. Ja powiem tak, miejscowa ludność nie bardzo chciała tu Moskali. Niektórzy z KGB, milicja, oni odnosili się do miejscowych mieszkańców źle. Oni zła nikomu nie robili, ale ci jakoś odnosili się źle. Wszędzie na kierowniczych stanowiskach byli ludzie ze Wschodu, i to też nie było właściwe (Z11Ak).

Rozmówcy z Krzyża nie mają poczucia, by któraś z grup mieszkańców była po wojnie uprzywilejowana politycznie. Osoby zaangażowane w działalność partyjną i budowanie Polski komunistycznej, nie zaś po prostu jej odbudowę, stanowiły w mieście grupę bardzo niewielką, przedstawiciele władzy z nadania politycznego przeważnie nie zagrzewali miejsca w Krzyżu zbyt długo. Jedyne głosy mówiące o nierówności między różnymi grupami osadników dotyczyły wynikającej z odcięcia od miejsca pochodzenia gorszej sytuacji material-

nej kresowiaków i migrantów z Centrali, jednak dla nikogo nie przekładało się to na stosunki władzy<sup>3</sup>.

Wspólne mieszkańcom Krzyża i Żółkwi jest odbieranie powojennej władzy jako opresyjnej wobec zwykłego człowieka. Ostrze opresji było skierowane przede wszystkim na osoby podejrzane politycznie, głównie – ludzi z „niewłaściwą” w obecnym ustroju przeszłością, na przykład upowską czy akowską. Zaangażowanych podczas wojny w niepodległościową partyzantkę krzyżan i żółkwan w nowym miejscu konsekwentnie szykanowano, również wówczas, gdy zarzuty nie ciążyły bezpośrednio na nich. Rozmówcy do dziś wspominają swoje ówczesne przeżycia z niesłabnącym strachem.

Jak przyjechaliśmy tutaj, to – moja siostra, ona była w partyzantce – to mnie... To taki K. był, kagiebiasta. Boże, co tydzień wzywał mnie tam, do KGB, i: „Gdzie twoja siostra? Gdzie? Ty na pewno wiesz”, tak mówił. No, ja mówię, że my nic nie wiemy, gdzie siostra... [...] „Kogo znasz? Kto to był? A kto tam był?”. Ja mówię: „Ja nikogo nie pamiętam, ze mną nikt nie rozmawiał, byłam jeszcze małą”. Walił pięściami w stół, wrzeszczał na mnie jak wariat (Z3Ak).

Ale do Urzędu Bezpieczeństwa jak ostatni raz, jak mnie puścili, to ja się do dzisiaj boję. Oni tu byli raz, wszędzie był. A oni chodzili w płaszczach białych, bo takie z Urzędu Bezpieczeństwa. [...] Jak zobaczyłem w białym płaszczu, nawet mógł być nie ubowiec, takich drgawków ja dostawał. Antoś, jego tak tu nazywali, taki kulawy był ubowiec (K16Ak).

---

<sup>3</sup> Philipp Ther w swoim studium porównawczym dotyczącym powojennej sytuacji polskich i niemieckich „repatriantów” przytacza statystyki pokazujące nadreprezentację osób pochodzących z Polski Centralnej w organach władzy, w szczególności w MO i UB, a także ich uprzywilejowanie ekonomiczne. Podobne dane dotyczące gminy Krzyż (większość powojennych sołtysów pochodziła z okolicznych polskich wsi) podaje Tomasz Molenda. Zob.: P. Ther, *The Integration of Expellees in Germany and Poland after World War II: A Historical Reassessment*, „Slavic Review” 1996, Vol. 55, s. 779–805; T. Molenda, „Zmiany ludnościowe w Krzyżu Wielkopolskim i okolicy w latach 1945–1950”, niepublikowana praca magisterska, Poznań 2008, s. 90.



Strach odczuwany przed władzą przez osoby o „złej” przeszłości był więc w Krzyżu, i w Żółkwi podobny. Różniło oba miasta niewątpliwie to, że w Krzyżu sytuacja dość szybko się unormowała, o czym świadczy całkowity brak narracji o strachu przed represjami politycznymi wśród osób młodszych, urodzonych po wojnie (z jednym, omawianym dalej, wyjątkiem). W Żółkwi niemal wszyscy rozmówcy z pokolenia drugiego i wielu z trzeciego pamiętają zarówno strach swój i rodziców, jak i konkretne represje.

Nie chcieli nas zameldować. Nawet, pamiętam, u taty w pracy była taka, z tych ruskich wyzwolicielei, taka M. I ona przy chorym mogła powiedzieć o tacie: „Co z niego za lekarz”. Po rosyjsku mówiła. No, myślę, że oni [rodzice] to odczuwali, jakoś przeżyli, w jakiś sposób, ale... Nie wiem. Myślę, że im było ciężko, bo tata był już po tych stalinowskich, tych... (Z41Bk).

Prócz osób o „podejrzanej” dla ówczesnej władzy przeszłości, na cenzurowanym byli nieliczni pozostali tam przedstawiciele mniejszości narodowych: Polacy w Żółkwi i prawdziwi lub wymagani Niemcy w Krzyżu. Osoby pochodzące z tych rodzin pamiętają panujący w domu strach przed „wygadaniem się”, zdradzeniem się ze swoją odmiennością – i możliwych tego skutkach. Polityka władz nie pozostawiała złudzeń, że następstwa takiej nieostrożności mogą okazać się tragiczne. Motywem powtarzającym się w relacjach – zwłaszcza osób będących wówczas dziećmi – jest obawa przed donosicielstwem, przed kimś, kto podsłuchuje pod oknem ich domu.

Może byliśmy, może nie mamy takiego jakiegoś wielkiego zaufania. Jako starsza to tak, bo młodsze dzieci im to było wszystko, w takim duchu, że po pierwsze, że nie wolno było powiedzieć na ulicy to, o czym rozmawialiśmy w domu. Jakies święta, tam opłatkami dzielili się, jajkiem święconym, trzeba było okna, kocami zakrywać te okna, żeby nie było nic widać, żeby nie było nic słychać, żeby ktoś nie... (Z28Bk).

Byli prześladowani. Teściu miał chrzciny swojego syna, bo mieli w rodzinie księdza, to przyjechało UB, zabrali teścia do Piły, zabrali mu buty i puścili go pieszo, na chrzcinach własnego syna nie był. U nas tutaj

byli ubowcy, to już poumierali, to ja ich... No mówię, teścia przesładowali. Było UB tu w Żelichowie, wszystko pod oknami podsłuchiwali, co było, co się w domu gada, jak. Czy dzieci nie uczą niemieckiego (mąż respondentki K39Bk).

Specyfika sytuacji na „ziemiach odzyskanych” sprawiała, że szykan mogli obawiać się nie tylko „prawdziwi” Niemcy; dotyczyły one również osoby jedynie podejrzane o związki z niemieckością, na przykład te o niemiecko brzmiących nazwiskach<sup>4</sup>. Jedna z rozmówczyń, której rodziców zmuszono do zmiany nazwiska na bardziej „polskie”, powiedziała: „Wymagały to tego władze, ja nie wiem, jak to było normalnie, ale wiem, że tak było, chociaż moi rodzice trochę stawiali opór, ale wszyscy na takie rzeczy się zgadzali, więc nie było rady” (K34Bk). Sytuacje takie pokazywały, jak głęboko władza ingerowała w życie jednostki, i jak boleśnie mogło być to odczuwane: nie tylko jako fizyczna represja, ale również jako naruszenie prawa do własnej tożsamości i wymuszone symboliczne zerwanie więzi z częścią rodzinnej historii.

W Żółkwi grupą potencjalnie podejrzaną byli też przesiedleńcy z Polski – m.in. ze względu na zagranicznych krewnych; jeśli weźmie się pod uwagę rozmiary tej grupy, jasne staje się, że łatwiej było wówczas być dla władzy podejrzanym niż niepodejrzanym. Wyobrażenie o skali strachu przed władzą radziecką daje to, że najstarsze pokolenie rozmówców wciąż obawia się mówić o swoim stosunku do władzy. Jedynie z półsłówek i niedopowiedzeń można się domyślać, iż do dziś demonstracyjnie deklarowana postawa „moja chata z kraju” jest tak naprawdę przejawem aktualnego wciąż strachu. Milczenie rodziców przełamują dopiero dzieci.

Później, jak oni tu przyjechali, to tutaj też, tak właściwie, to nie było słodko, bo jasne, że ten reżim, który wtedy działał, dysponował

---

<sup>4</sup> Wymuszanie zmiany niemiecko brzmiących nazwisk było na „ziemiach odzyskanych” powszechną praktyką. Tylko do 1947 roku nazwiska zmieniło na Śląsku 200 tysięcy osób. Zob. B. Nitschke, *Repolonizacja czy polonizacja? Polityka władz polskich wobec byłych kresów wschodnich III Rzeszy*, w: *Polacy–Niemcy–Pogranicze*, red. G. Wyder i T. Nodzyński, Zielona Góra 2006, s. 275–290.

okrutnymi środkami kontroli nad ludźmi, i musiał wiedzieć o człowieku dosłownie wszystko, od A do Z. Dlatego rodzice, gdy tu przyjechali, poddani byli pewnej kontroli. Przesłuchiwali ich, wypytywali w KGB (Z33Bm).

Najistotniejsze w pamięci o powojennych stosunkach z władzą i towarzyszącym im strachu jest to, że bali się właściwie wszyscy – ci, którzy mieli do tego podstawy, i ci, którzy nie poczuli się do żadnej winy. Sytuację w obu miastach można by określić jako nieustanną „groźbę winy potencjalnej”, zupełnie niezależnej od rzeczywistej. Szczególnie w Żółkwi wspomnienia z pierwszych powojennych lat to strach i poczucie zagrożenia niemal wiszące w powietrzu. Poczucie względnego bezpieczeństwa było cały czas nadwątlane przez przymus bycia świadkiem represji, których ofiarami padali inni. Po nocnych wywózkach dorośli nie zastawali w pracy swoich współpracowników, dzieci w szkole – kolegów z klasy („Potem na drugi dzień przychodzimy do szkoły, już nie ma tyle dzieci, już pięćoro nie ma. A bali się tak głośno powiedzieć, gdzie oni są, co z nimi” [Z28Bk]). W Krzyżu represje były mniej dotkliwe, ale wystarczało drobne przewinienie, by sytuacja stała się niebezpieczna. W cytowanej poniżej wypowiedzi uderza poczucie, że nowa władza nie tylko utrudniała ludziom życie, lecz również skłócała ich, wykorzystując wzajemne animozje jako środki wewnętrznej kontroli.

Te pierwsze lata w Krzyżu to były bardzo trudne, bo to się budował niby komunizm, niby coś takiego, byli ludzie nieprzyjaźni też ustrojowi. Chodzili tam 1 maja, jak było, nie daj Boże, flaga żeby wisiała na 3 maja, ktoś tam u nas był i zobaczył, że tata ma Piłsudskiego na koniu, no oczywiście był wołany do partii, musiał się tłumaczyć, dlaczego. [...] W tym sensie, że to i tu już się zaczynała taka nieprzychylność między ludźmi, już jeden drugiemu szukał, węszył, gdzie by to, a nie daj Boże, jak miał radio, to jak ktoś usłyszał, że radio, a nie wolno było mieć radia, to już też były, bo chodzili, podsłuchiwali, doniesienia (K35Ak).

I znów, przy zasadniczym podobieństwie, różnica między sytuacją w Krzyżu i Żółkwi jest dość istotna: strach odczuwany przez żół-

kwian nie znika po pierwszych powojennych latach, słabnie, ale pozostaje nieodłącznym towarzyszem życia w Sowietach aż do upadku reżimu. Dowodzą tego rozmowy z ludźmi młodszymi: nawet ci urodzeni już w latach 60. czy 70. pamiętają z dzieciństwa niezrozumiałe wówczas dla nich zachowania dorosłych, pamiętają nie tylko ich strach, ale również swoją obawę przed możliwymi konsekwencjami nieostrożnego zachowania.

Na przykład, no, tak mniej więcej do osiemdziesiątego piątego roku czymś niebezpiecznym było właśnie w warunkach Lwowa, w warunkach Galicji, przejawiać taką, hmm, czysto prywatną kulturę. To znaczy, jakieś takie rzeczy, jak rękawiczki z palcami, chusteczki z koronką, jak serwis z nożem i widelcem [przy obiedzie]. [...] Po prostu, gdyby na to trafiła osoba nieodpowiednia, która by o tym doniosła, to była realna możliwość pojechania na Syberię. [...] (Ale to jeszcze w latach 80. była taka sytuacja?) Ja jeszcze w wieku... To jeszcze było w latach 80., to znaczy ja to jeszcze pamiętam. Być może, to już nie były na tyle... Hmm, nie tyle same represje, co pamięć o poprzednich represjach, ale w każdym razie, jakieś takie rzeczy, one były. Ja na przykład bardzo dobrze pamiętam, że gdy dziadek z babcią nakrywali ładnie do stołu, z serwetkami, z koronkami, z nożem i widelcem – to dom zamykany był na klucz (Z1Ck).

W Krzyżu osoby urodzone po wojnie czasem pamiętają strach rodziców, ale dotyczył on rzeczywistości odległej dla nich do tego stopnia, że budził raczej rozbawienie, niedowierzanie, nie traktowano go poważnie. Pokolenia powojenne mogły czuć się w PRL-owskim Krzyżu niekomfortowo, ale nie były przez system zastraszone.

Mój tato, w każdym razie już tutaj w Łokaczu jak mieszkaliśmy, jak słu chał Wolnej Europy, to żeby cicho, tak się bał. Bo NKWD, myśmy się śmiali, a on: „Wy nie wiecie, co to NKWD, przyjedzie czarna maszyna, zabierze, do więzienia wsadzi”. I tego się strasznie bał, zawsze. Już drzwi musiały być zamknięte, okna pozamykane, broń Boże, żeby ktoś nie podsłuchiwał (K2oCk).

Strach przed władzą wpływał również znacząco na stosunki między poszczególnymi grupami mieszkańców. W Krzyżu było to zjawisko

dość marginalne, dotyczące jedynie pierwszych miesięcy, gdy ludzie rzeczywiście nic o sobie nie wiedzieli, choć i w tym wymiarze można mówić o czynniku utrudniającym integrację społeczną. Żółkiew natomiast to radzieckie „społeczeństwo szeptaczy” w miniaturze: ludzie bali się siebie nawzajem, nie rozmawiali o swojej wojennej przeszłości, długo w ogóle nie nawiązywali kontaktów sąsiedzkich czy towarzyskich – bardziej niż było to absolutnie niezbędne. Przesiedleńcy bali się miejscowych, miejscowi przesiedleńców, wszyscy razem zaś obawiali się przybyszy ze Wschodu (którzy z kolei bali się miejscowych „burżuazyjno-faszystowskich nacjonalistów”). Szczególną ostrożność zachowywali ci, którzy mieli już za sobą negatywne doświadczenie sowieckich represji: osoby deportowane czy posiadce.

Wtedy, za czasów stalinowskich, nikt nie pytał, kto kim jest i skąd przyjechał. [...] W szkole, ja kończyłam trzydziestą szóstą szkołę, to nas było 14. Ja siedziałam z dziewczynką, została kompozytorem, profesorem jest w Kijowie. Ona była wywieziona, pochodziła z Jaworowa, to ona dopiero teraz opowiedziała mi swoją historię. [...] Nikt w szkole nie pytał, bo dzieci tak były nauczone, że nikt nie pytał, kim jesteś i skąd. Ona przychodziła do mnie do domu, bardzo się przyjaźniłyśmy, nikt nie pytał (Z29Ak).

Największe wrażenie robi dziś to, że nieufni byli wobec siebie również sami przesiedleńcy, często przed deportacją mieszkający nieledwie w sąsiednich wioskach. W Krzyżu, choć wewnątrz grupy „repatriantów” zdarzały się uprzedzenia, szczególnie między ludźmi pochodzącymi z kresów ukraińskich i białoruskich, wszyscy dobrze wiedzieli, kto skąd jest i co przeżył w trakcie wojny. Kresowiaczy tworzyli zwartą grupę w grupie, mieli bardzo silne poczucie odrębności w stosunku do osadników z Centrali czy Wielkopolski i potrafili zamaniifestować swoją solidarność: świadomość wspólnego losu, wspólnej straty i krzywdy, wytworzyła między nimi głęboką więź – odczuwaną jeszcze wiele lat po wojnie. Ukraińscy przesiedleńcy byli tej więzi pozbawieni, ich solidarność kończyła się na rodzinach pochodzących z tej samej wsi; wszystkich innych, nawet jeśli również przesiedlonych, traktowano z nieufnością. Wiele osób mówiło mi, że

dopiero całkiem niedawno dowiedziały się o swoich sąsiadach czy kolegach z pracy, że również zostali przesiedleni.

Nikt nikomu niczego nie mówił, do niczego się nie przyznawał, do niczego. Myśmy dopiero teraz to wyjawili, jak nam zaczęli wyrabiać dokumenty. I teraz ten z przesiedleńców, ten z przesiedleńców, ten... A tak, to gdzie myśmy wiedzieli? Pracowaliśmy, ja 20 lat pracowałam w fabryce szkła... Sąsiadka moja tutaj niedaleko, M., ona też jest z przesiedleńców. I ona nie wiedziała o mnie, a ja o niej, a razem 20 lat pracowałyśmy (Z12Bm).

W przypadku tak daleko posuniętej wzajemnej nieufności, tak długotrwałej, trudno mówić o rzeczywistej integracji społecznej. Tworzenie się podstawowych więzi społecznych z czasem stawało się faktem dokonany, jednak siłą rzeczy były to więzi raczej powierzchowne. Wzajemna nieufność wpływała w znaczący sposób również na ułomność przekazu lokalnej pamięci<sup>5</sup>.

Władza kontrolowała nie tylko relacje między ludźmi – jej ambicje rozciągały się na całość życia społecznego. Szczególnie odczuwano to w sferze religii, przed którą obywatela należało strzec. Polityka państwa w tym względzie była odbierana przez krzyżan i żółkwan jako jeszcze jedna forma ucisku. Podobnie jak w innych sferach, różnica między Krzyżem a Żółkwią polegała na skali i stopniu dotkliwości zjawiska. W Krzyżu nieudana próba przejścia kościoła w jednej ze wsi przez tzw. księży ludowych zakończyła się fiaskiem i kompromitacją władzy, następne działania w tym kierunku nie były już podejmowane.

Już tak było, że mieli kościół zamykać w Hucie Szklanej. Tak, jak się nagromadziło ludzi – Boże! Krzyki a hałasy były, nie dali zamknąć. Jakiś inny ksiądz miał przyjść, kto wie, jaki, może komunista. Niby władza chciała zamykać. Ale nie zamknęli. Jeszcze musieliby się z ludźmi bić (K2oAk).

W Żółkwi sfera religijności instytucjonalnej została całkowicie zawłaszczona przez państwo. Kościół katolicki zamknięto, zaś cerkiew

---

<sup>5</sup> Piszę o tym szerzej w rozdziałach dotyczących pamięci o Obcych.

greckokatolicką przekształcono w prawosławną. Żółkiewscy wierni próbowali stawiać opór, ale doprowadziło to jedynie do eskalacji represji ze strony władzy. Przedwojenni mieszkańcy Żółkwi zapamiętali te wydarzenia jednoznacznie – nowi żółkiewscy duszpasterze to w ich opowieściach „kagiebiści” („A oni tylko nazwę sobie dali »prawosławni«, a wszystkich czekistów... Całe KGB, ci, co byli naczelnikami obwodowymi i większymi jeszcze, zapuścili brody, i...” [Z2Am]). Nową formą oporu, która przetrwała aż do rozpadu ZSRR, stała się podziemna cerkiew greckokatolicka. Jej znaczenie dla funkcjonowania nowej społeczności było dwójakie. Z jednej strony ludzie skupieni wokół nielegalnych praktyk zyskiwali poczucie pewnej autonomiczności wobec opresyjnego państwa, co mogło sprzyjać kształtowaniu się nowej solidarności społecznej opartej o tożsamość opozycyjną. Z drugiej strony jednak, niebezpieczeństwo towarzyszące tym praktykom wzmocniało tylko poczucie nieufności i ostrożności w relacjach między osobami o różnym pochodzeniu. Opowieści żółkiewskich rozmówców odmalowują raczej obraz wtórnych podziałów i będących ich skutkiem osądów. Zamiast się jednoczyć, ludzie dzielą się na tych, którzy „ulegają” i praktykują w cerkwi oficjalnej, i tych nieugiętych, którzy do końca nie przestępują progu zbezczeszczonej świątyni. Podział utwierdza jedynie to, że w podziemiu modli się w Żółkwi głównie ludność miejscowa i z okolicznych wsi, większość przesiedleńców (oraz ci nieliczni wschodniacy, którzy praktykują) chodzi do cerkwi prawosławnej. Niewielka część z nich, głównie pochodząca z Chełmszczyzny, jest po prostu prawosławną, inni akceptują zmianę lub nie ma ona dla nich znaczenia, jak w przypadku autorki cytowanej wypowiedzi.

Tu była cerkiew prawosławną, bo tu w czterdziestym siódmym roku zamknęli cerkiew katolicką. [...] (I rodzina chodziła do prawosławnej cerkwi?) Chodziliśmy do cerkwi, chodziliśmy i dalej chodzimy. (A wtedy, jak chodziliście do prawosławnej, to jakoś się czuło, że ona jest inna niż greckokatolicka?) Nieee. Modliliśmy się, po swojemu się modliliśmy, nic innego nikt nie mówił, *Ojciec nasz* przecież jednakowy, prawda? (Z16Ak)

Mimo formalnego przyzwolenia na funkcjonowanie cerkwi prawosławnej, żółkwianie zapamiętali praktyki religijne jako sferę nieustannie ograniczaną przez władzę, często będącą pretekstem do szykanowania obywateli. Zarówno starsi, jak i młodszy rozmówcy doskonale pamiętają nauczycieli, których obowiązkiem było zapisywanie nazwisk dzieci uczęszczających do cerkwi czy pilnowanie, by uczniowie nie chodzili kołędować. Nauczycielki ze Wschodu twierdzą dziś, że musiały tak postępować, bo inaczej straciłyby pracę. Te pochodzące z Żółkwi lub okolicznych wsi mówią, że starały się wypełniać swoje obowiązki tak, by nie zaszkodzić dzieciom i ich rodzicom. W ich opowieściach da się odczuć posmak swoistej konspiracji i satysfakcję z oszukania koleżanek komunistek; jest to jednak bodaj jedyny moment, gdy nacisk ze strony władzy popycha mieszkańców do działań budujących wewnętrzną solidarność, jednak i tu mechanizm ten dotyczy jedynie części społeczności; nawet w przypadku dzieci ostrożność nie zawadzi.

Ja mam taki, wie pani, problem z gardłem. I często jak chodziliśmy łapać te dzieci po kołędzie, to ja... [głośne chrząknięcie]. A dzieci na drugi dzień w szkole: „Pani I., a pani nam dawała znak, żebyśmy uciekali” [śmiech]. Niektórych dzieci się nie bałam, niektórych klas, a w niektórych klasach mówiłam: „Co wy dzieci mówicie, przecież ja mam problem z gardłem”. A wobec niektórych można było być otwartym (Z1Ak).

Na tle sytuacji w Żółkwi to, co działo się w Krzyżu, przypominało sielankę. Starsi rozmówcy pamiętają, że na osoby należące do partii lub piastujące eksponowane stanowiska wywierano presję, by nie chodziły do kościoła lub przynajmniej nie robiły tego zbyt demonstracyjnie. Jednak ogromna większość respondentów zgodnie twierdzi, że choć władze najchętniej widziałyby kościoły puste, nikomu nie przeszkadzało to w praktykowaniu („Chociaż różne były te organizacje, sekretarze partii byli, ale nigdy nie spotkałam się, żeby mi ktoś powiedział: »Tobie nie wolno do kościoła chodzić« albo że »twoje dzieci [nie powinny]«” [K3Ak]).

Stosunek władzy i ludzi do praktyk religijnych jest kwestią, na przykładzie której widać wyraźnie wszystkie najważniejsze różni-



ce w sytuacji wyjściowej dla kształtowania się nowej społeczności w obu miastach. Choć będzie to bardziej porównanie kontekstu historycznego niż część analizy treści przywoływanych przez rozmówców, wypunktowanie tych różnic jest niezbędne dla zrozumienia sposobów, w jaki kształtowała się krzyska i żółkiewska lokalna tożsamość i pamięć społeczna. Różnicą najważniejszą była skala represji: podczas gdy w Krzyżu podjęto jedną próbę przejęcia kościoła przez współpracujących z państwem księży, którzy zostali przegonieni przez wiernych, w Żółkwi za nielegalne praktyki religijne można było trafić na wiele lat na Syberię. Kolejną kwestią odmienną w obydwu społecznościach jest wpływ represji na integrację społeczną: w Żółkwi strach paraliżujący ludzi przez wiele lat uniemożliwiał im prawdziwą integrację, w Krzyżu popychał ich do stawiania murem przeciwko władzy. Uprzywilejowanie jednej z grup i identyfikowanie jej z władzą przez pozostałe pogłębiało w Żółkwi już istniejące podziały i wzmacniało wzajemną nieufność; brak takich zjawisk w Krzyżu sprawiał, że władza stawała się czymś zewnętrznym, zlokalizowanym poza społecznością, nawet partyjni sekretarze byli „swoi” („Ci wszyscy sekretarze to tacy byli... Zналиśmy się wszyscy, tak się zapisali, nie wiadomo, po co” [K3Ak]). Ostatnią ważną kwestią są autorytety społeczne. W obu miastach nastąpił po wojnie ich całkowity upadek, spowodowany tyleż migracją i koniecznością odtworzenia tkanki społecznej, co przejściem przez wrogie obywatelom państwo wszystkich instytucji społecznych. W tym kontekście legalnie działający Kościół pełnił w Krzyżu – jak wszędzie w powojennej Polsce – niezwykle istotną funkcję, będąc bodaj jedyną instytucją niezawłaszczoną przez władzę, która mogłaby być takim właśnie społecznym autorytetem. W radzieckiej Żółkwi reżim zadbał o to, by takiego autorytetu nie było, odbierając tym samym nowym mieszkańcom miasta narzędzie bardzo ważne w procesie integracji.

### **Zbudować wszystko od nowa, czyli społeczny Dzikie Zachód**

Jedna z żółkiewskich rozmówczyń na pytanie o powojenne życie społeczne odpowiedziała w sposób następujący:

Ale o co pani pyta, wszyscy ludzie byli przyjezdni! Nikt niczego nie wiedział. (Mało było miejscowych ludzi?) Nie było. Weźmie pani naszą ulicę – nikogo nie ma z miejscowych, ani jednej miejscowej duszy nie ma. Wszyscyśmy przyjezdni (Z19Ak).

To krótkie stwierdzenie jest świetnym wstępem do opowieści o tym, jakie miejsce w pamięci mieszkańców Krzyża i Żółkwi zajmują powojenne procesy integracji społecznej<sup>6</sup>. Podobnie jak w opisie procesów adaptacji bytowej i kulturowej, moja analiza przebiegnie niejako dwutorowo. Interesuje mnie przede wszystkim to, jaki ślad integracja pozostawiła w pamięci rozmówców, jednak aby właściwie to zrozumieć, miejscami niezbędne będzie skupienie się również (lub nawet bardziej) na obiektywnych przemianach społecznych. W tej części pracy wezmę pod uwagę społeczny wymiar integracji, a więc kwestię tworzenia się nowej społeczności; wymiar indywidualny, czyli kwestia procesu przemian tożsamościowych wśród przesiedleńców, omówię w rozdziale następnym<sup>7</sup>.

Obok obiektywnych różnic materialnych i kulturowych oraz trudnych stosunków z władzą w nowym systemie politycznym, trzecim niezwykle istotnym wyzwaniem stojącym przed osadnikami było odnalezienie się w nowych relacjach z innymi migrantami. Oba miasta stanowiły po wojnie zlepek różnych grup; wszyscy ci ludzie stanęli przed koniecznością ułożenia wzajemnych stosunków. Poza niewielką grupą miejscowych w Żółkwi, wszyscy w nowym miejscu zamieszkania byli obcy, jednak obcość ta podlegała wyraźnemu stopniowaniu, zaś owa stopniowalność wytwarzała specyficzną i chwilami niejasną sytuację. W większości studiów nad integracją

---

<sup>6</sup> Integrację społeczną rozumiem jako proces, którego celem jest stworzenie przez odrębne do tej pory elementy (zarówno grupy, jak i jednostki) – na drodze wzajemnego dostosowania się – harmonijnej, spójnej całości społecznej. Moje rozumienie tego pojęcia bliskie jest (z nowszej literatury przedmiotu) podejściu w pracy: M. Marody i A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznej*, Warszawa 2004.

<sup>7</sup> Na istotność wydzielenia tych dwóch wymiarów integracji – społecznego i indywidualnego – w badaniu integracji społecznej na „ziemiach odzyskanych” zwrócił uwagę Czesław Osękowski, zob. Cz. Osękowski, *Spółczesństwo Polski Zachodniej i Północnej w latach 1945–56*, Zielona Góra 1994.

społeczną na polskich „ziemiach odzyskanych” podkreśla się nieadekwatność – jako narzędzia analizy – klasycznych teorii asymilacji i integracji społecznej z uwagi na brak grupy przyjmującej i budowanie nowej społeczności od zera, „na spalonej ziemi”. Sytuacja w Krzyżu miała o tyle inny charakter, że bliskość granicy sprawiała, iż część nowych mieszkańców miasta – przedwojennych sąsiadów zza rzeki – była *de facto* prawie miejscowa; w przypadku Żółkwi podobnie można traktować przybyszów z podżółkiewskich wsi. Status tych dwóch grup osadniczych był bardzo szczególny. W obu miejscowościach byli prawie miejscowi, choć owo „prawie” co innego znaczyło i w inny sposób zostało w Krzyżu i Żółkwi zrealizowane. Krzyscy sąsiedzi zza rzeki po wysiedleniu Niemców z miasta stanowili grupę, która w dość łatwy sposób mogłaby przejąć niemieckie dziedzictwo, miała ku temu wystarczające kompetencje kulturowe, a także potencjał społeczny i polityczny. Nie przyjęli jednak w polskim Krzyżu roli gospodarzy, pozostali osadnikami jak wszyscy inni, może tylko „lepiej urządzonymi”; wydaje się, że powojenna niechęć do niemieckości miała tu kluczowe znaczenie. Z kolei żółkiewscy osadnicy z okolicznych wsi dość szybko zaczęli funkcjonować na prawach miejscowych, traktując miasto jako swoje, sami zaś będąc przez nielicznych „prawdziwych” miejscowych w obliczu najeźdy barbarzyńskiej hordy ze wschodu i zachodu odbierani jako wiejscy być może, ale jednak sojusznicy. Niuanse te sprawiają, że status grupy „sąsiadów” jest w Krzyżu i Żółkwi podwójny, dwuznaczny: zarówno wobec siebie, jak i wobec innych grup osadników występują oni raz w nadrzędnej roli gospodarzy, innym razem jako równi im w prawach (i problemach) osadnicy. Wydaje się, że ta podwójna rola sąsiadów ma często charakter dezorganizujący na poziomie integracji społecznej; z całą zaś pewnością przyczynia się do wzmacniania wzajemnych stereotypów.

W obu miastach pierwszą rzucającą się w oczy linią demarkacyjną jest właśnie podział na „repatriantów” oraz sąsiadów i miejscowych<sup>8</sup>. Dominantą w pamięci „repatriantów” są opowieści ne-

<sup>8</sup> Ciekawych analogii do procesu układania wzajemnych stosunków między kresowiakami i „miejscowymi” można doszukać się w studiach poświęconych

gatywne, przede wszystkim – brak pomocy i zwykłego, ludzkiego współczucia. Przypadki, gdy znajdujący się w relatywnie dobrej sytuacji materialnej miejscowi odmawiali im przysłowiowej szklanki wody czy mleka, są do dziś wspomnieniem bardzo bolesnym.

Proszę panią, jak psów [nas traktowali]. Proszę panią, moja bratowa miała tą, dziecko siedmiomiesięczne, jak przyjechała tu, nie miała mleka, nie miała nic. [...] Proszę panią, jak śmy przyszli do Drawska, trzy kilometry pieszo żeśmy szli, pamiętam i ja szłam, to, proszę panią, psami nas szczuli, tak: „Idźcie, idźcie stąd, idźcie, idźcie, nie ma dla was mleka”. Tak, to jest, wie pani, to zostało u nas, to już w nas to się zostawiło, proszę panią (K31Ak).

Równie silnie pamięta się brak zrozumienia ze strony miejscowych i posądzanie „repatriantów” o to, że przyjechali do Krzyża/Żółkwi, by łatwo wzbogacić się na niemieckich/polskich majątkach. Krzywdzące było dla przesiedleńców to, że miejscowi posądzali ich o motyw czysto materialne, nie dostrzegając tragizmu ich losu, ale przede wszystkim to, iż zostali odebrani jako obcy przez rodaków. Innym trudnym wspomnieniem, do dziś tkwiącym w „repatriantach”, jest poczucie niższości ze względu na gorszą sytuację materialną. Zarówno kresowiaczy w Krzyżu, jak i Ukraińcy przesiedleni z Polski w Żółkwi stworzyli w swoich nowych miejscach zamieszkania swoistą podklasę ekonomiczną. Byli nie tylko obiektywnie biedniejsi na starcie niż osadnicy z Wielkopolski czy z Ukrainy Centralnej: kluczowe okazało się to, że w odróżnieniu od miejscowych nie mogli liczyć na pomoc mieszkającej niedaleko rodziny. Dodatkowo ich zubożenie w połączeniu z różnicami kulturowymi i faktem, że większość „repatriantów” pochodziła ze wsi, powodowało, iż miejscowi często przyklejali im upokarzającą etykietkę „wsiaków” („Śmiali się, że w workach papierowych przyjechaliśmy. [...] Zawsze myśmy byli gorsi”

---

powojennej integracji Niemców pochodzących ze Wschodu w Niemczech Zachodnich. Zob. np. R. Schulze, *Growing Discontent: Relations between Native and Refugee Population in a Rural District in Western Germany after the Second World War*, w: *West Germany under Construction. Politics, Society and Culture in the Adenauer Era*, ed. R. G. Moeller, Ann Arbor, MI 1997.

[K2Ak)]<sup>9</sup>. Respondenci, którzy doświadczyli przesiedlenia jako osoby co najmniej kilkunastoletnie, potrafią dziś problematyzować swoje ówczesne emocje, doszukiwać się racjonalnego uzasadnienia zachowań miejscowych. Ci, którzy byli wówczas dziećmi, wciąż mają poczucie krzywdy, zaś wspomnienia z czasów dzieciństwa, w których symbolem biedy staje się brak chleba, wywołują u nich bardzo negatywne emocje.

Drugi dzień w szkole, jak wyglądał, drugi dzień w szkole podstawowej... [...] Stanęliśmy po obydwóch stronach korytarza pod ścianą, tak że z jednej strony ci obcy tacy, ci *auslenderzy*, jak ja, i ci ze Wschodu, a z drugiej strony ci z Drawska, z Wielenia. [...] Stoją oni pod jedną ścianą, każdy trzyma pajdę białego chleba w ręce, obłożoną stosownie kielbasą, zajadają. A my, ci z zewnątrz, z drugiej strony, bez śniadania, bo chleba nie było można kupić jeszcze w tym czasie, nie wszyscy mieli pieniądze, nie mówiąc o kielbasie, skąd było ją wziąć? Patrzyliśmy na to, jak oni jedzą. To do dzisiaj pamiętam... Przeszedłem do domu, opowiadam, mama mówi: „Synku, skąd ja ci mam wziąć śniadanie?” [płacz] (K25Bm).

Mieszkali koło nas tacy jedni [miejscowi], bogaci. Były tam dwie dziewczyny, jak ja i moja siostra, z jednego rocznika. I myśmy biegały tam do nich się bawić. A żyliśmy biednie. A oni mieli biały chleb. A nam mama piekła podpłomyki, karmiła, jak mogła. To tam L., ta od tych bogatych, to ona czasami chleba nam ukroiła, zjedliśmy... [z drzeniem głosu]. Rodzice to nie, zawsze krzyczeli na to (Z12Bk).

Co znamienne, stosunki „repatriantów” z miejscowymi jako dobre pamiętają jedynie... miejscowi. W ich opowieściach nie ma najmniejszej wzmianki o niechęci czy też posądzaniu „repatriantów” o pragmatyczne motywy przyjazdu do Krzyża/Żółkwi. Miejscowi zgodnie budują narrację o spontanicznie udzielanej pomocy, czasami okraszając ją nieco pobłażliwym, protekcyjnym komentarzem o tym, jak bardzo „repatrianci” różnili się jednak od nich

<sup>9</sup> Problem marginalizacji ekonomicznej ukraińskich przesiedleńców podejmuje m.in. studium: W. Kicak, *Rozselenia ukrajinciw Polsce w URSR (1944–47). Pereselenia jich iz piwdennyh ta schidnyh oblastej w Zachidnu Ukrainju*, „Mołoda Nacija” 2000, t. 1, s. 96–122.

(„We wszystkim pomagali, wszystko im dawali, wszystko to... Ale tam inaczej żyli, inaczej byli wychowani. Tacy byli...” [Z2Am]). Motyw obiektywnych różnic między „repatriantami” a innymi osadnikami pojawia się w wywiadach z obu miejscowości, jednak w bardzo różnej formie. W Żółkwi wzajemne oceny są nieszczerzółowe, niekonkretne, ograniczają się zazwyczaj do prostego (choć bardzo pewnego swoich racji) stwierdzenia, że ci drudzy byli „inni”. Na podstawie wypowiedzi rozmówców nie da się ustalić, czym tak naprawdę Ukraińcy przesiedleni z Polski różnili się od tych mieszkających pod Żółkwią. Z jednej strony może to wynikać z tego, iż – poza prawosławiem wyznawanym przez część pochodzących z Chełmszczyzny przesiedleńców – obiektywne różnice między tymi dwiema grupami ludności były w Żółkwi rzeczywiście niewielkie, mogły mieć charakter co najwyżej etnograficzny. Drugą przyczyną może być zaś to, że obraz przesiedleńca z Polski nie stał się na Ukrainie częścią pamięci społecznej, nie został przefiltrowany przez kulturę masową, tak, jak to zdarzyło się w Polsce z obrazem „repatrianta” z Kresów Wschodnich. Żółkwianie opatrywali się nawzajem wzmagającymi obcość etykietami, ale społeczne imaginarium nie wsparło ich w wytworzeniu toposu przesiedleńca jako obcego o konkretnych cechach. W Krzyżu było inaczej. Przede wszystkim, obiektywne różnice między kresowiakami a resztą osadników były rzeczywiście duże. Dodatkowo, w zbiorowych narracjach o przesiedleniu wytworzyły się z czasem wyraźnie zarysowane obrazy kresowianina repatrianta i „osadnika z Centrali” (ich przykładem może być chociażby wspomniany już film *Sami swoi*), które *ex post* kształtowały również pamięć biograficzną mieszkańców Krzyża<sup>10</sup>. Jak pisze Kaja Kaźmierska, odwołując się do takich klasyków teoretycznej refleksji o pamięci, jak Maurice Halbwachs, pamięć biograficzna jest zanurzona w pamięci społecznej zbiorowości, w której dany człowiek żyje, to ona nadaje jej ramy i pozwala interpretować własne doświadczenie<sup>11</sup>. To

<sup>10</sup> Zob. M. Tomczak, *Obraz osadników w prasie i publicystyce polskiej*, w: *Ziemia Odzyskane 1945–2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*, red. A. Sakson, Poznań 2006, s. 45–58.

<sup>11</sup> Zob. K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Kraków 2008.

właśnie dzięki bogactwu tych ram w rozmowach z osobami z Krzyża pojawia się wiele obszernych wypowiedzi na temat różnic między kresowiakami i osadnikami z innych regionów. Nawet po latach są one pełne wzajemnych uprzedzeń, najsilniejszych na linii kresowiacy–Wielkopole. Prócz emocjonalnych oskarżeń o bezdusność i brak empatii w relacjach kresowiaków można znaleźć głębokie przeświadczenie o specyficznym charakterze ludzi z Wielkopolski: skąpych, pragmatycznych, przyziemnych. Cechy te budziły w kresowiakach najczęściej niechęć, czasami odrobinę podziwu (dla „poznańskiego porządku”), przez wiele osób były też wspomniane z dużą dozą humoru. Powszechne są anegdotki o tym, jak to poznaniak po wspólnej zakrapianej imprezie kazał sobie rano zapłacić za szklankę maślanki czy soku z kiszzonej kapusty lub jak podczas samej imprezy poskąpił zakąski do wódki. Z kolei poznaniacy byli przekonani o niższości cywilizacyjnej przybyszów ze Wschodu, uważali ich za zacofanych, niedbałych, leniwych. Nieporozumienia budziły inne niż w Wielkopolsce codzienne zwyczaje czy też przywiązanie kresowiaków do tradycyjnego wiejskiego budownictwa i sposobu uprawiania ziemi, a także nieumiejętność i niechęć do korzystania z wyposażenia niemieckich domów.

My tu to więcej byli tacy czystsiej, bo wiem, jak tu na Łukaczu było same ze Wschodu, to pani, brudasy byli jak nie wiem. [...] Tacy byli więcej nieczyści, tu to więcej poznaniacy, to więcej mówią, że poznaniak jest oszczędny, poznaniacy, że są chytry, oszczędni, a tam tak oni tacy więcej byli, mówię, że i więcej oni tacy byli, ja myślę może tacy zacofani też. Oni, pamiętam, jak my się tu sprowadzili, to pani, ani sznurka nie znali na ten, jak my pranie uwiesili na sznurek i klamerkami przypięli, a oni na porzeczeki porzrzucali, w zimnej wodzie tam wystukali, wyten... Ale tu się wszystkiego nauczyli już, tu się już wszystkiego nauczyli, no (K22Ak).

Opinie o rzekomej „nieczystości” kresowiaków i protekcyjnalne zadowolenie miejscowych z powodu stopniowego „cywilizowania się” tych ostatnich musiały budzić w „repatriantach” zrozumiałe oburzenie. Oliwy do ognia dolewał fakt, że poznaniacy i centralacy często uważali dumnych ze swojego patriotyzmu kresowiaków za swego ro-

dzaju Polaków drugiej kategorii, „niedo-Polaków”. Pobłażanie budziło nie tylko ich ubóstwo czy różnice cywilizacyjne, lecz również odmienny akcent, inne słownictwo, często mylnie określane jako „ukraińskie”. Motyw ten ma czasami wymowę żartobliwą, rozmówcy zastrzegają od razu, że nie było żadnych prawdziwych konfliktów, częściej jednak, jak w cytowanej wypowiedzi, towarzyszy mu przekonanie o własnej wyższości.

Tu była taka babcia [ze Wschodu], już umarła. [...] No ta babcia to umiała ładnie po polsku mówić, jak chciała, a jak nie chciała, to tak różnęła po ukraińsku, ja ją nic nie rozumiałam, nic. Kiwnęłam głową i dobrze, nic ją nie rozumiałam po ukraińsku. A ta córka do dzisiaj, już tyle lat po wojnie i żeby to nie nauczyć się ładnie po polsku mówić! Jenó tak zacina, „a ta, a ta”, ój tak nieładnie, że już naprawdę (K23Ak).

Następnym krokiem po skonstatowaniu odmienności językowej kresowiaków mogło być podważanie ich polskości jako takiej. Wspomniane stwierdzenia padały często nie wprost, przemycano je w słownej warstwie wypowiedzi być może w sposób nieświadomy dla samych narratorów, którzy – zapytani gorąco zaprzeczali, by mogli naprawdę nie uważać przybyszy ze Wschodu za Polaków.

Tutaj raczej byli sami Polacy, nie z zza Buga, tu takich nie było. Tu wszyscy raczej byli Polacy. (A ci właśnie zza Buga, to przecież też byli Polacy?) Ale oczywiście, że tak. Ale to tak się mówi. Bo pani S. [nauczycielka] to też przyjechała stamtąd, że niby, nie wiem, jak to wyrazić. No, bo to zawsze inny akcent oni mieli, i całkiem inaczej mówili, i tak się mówiło: że oni przyjechali zza Buga (K25Bk).

Bywało jednak, że poznaniacy otwarcie deprecjonowali polskość kresowiaków, bynajmniej się tego nie wstydząc.

(A byli też w Krzyżu jacyś ludzie, którzy poprzyjeżdżali ze wschodu na przykład? Z Ukrainy czy z Białorusi?) No, a X. [sąsiadka], to co? Też Ruska. Jej córa teraz jest za granicą. Jest, jest, to zaraz po mowie ich poznać (K14Ak).



Jak silne były wzajemne uprzedzenia w nowej społeczności, świadczy dobitnie fakt, że odmienności wewnątrz własnej grupy pamiętają również sami repatrianci. Choć łączyła ich wspólnota doświadczenia, na poziomie codzienności dostrzegano komiczne nieraz różnice.

Tylko pamiętam, jak przyjechaliśmy tutaj, tak się dziwiłam, lato, go-  
rączka wielka, a siedzi chłop w kozuchu do góry kudłami wywrócony.  
Oni tak na Białorusi, tak, to mi się bardzo dziwiło (K9Ak).

Efektom wzajemnych uprzedzeń, często bez pardonowo demonstrowanych, było bardzo silne początkowo trzymanie się nowych mieszkańców obu miast we własnym gronie. Tę specyficzną „segregację” społeczną widać w obu grupach, „repatrianckiej” i „miejscowej”, dość długo mniej lub bardziej zamkniętych na ludzi pochodzących z innych stron. Co jednak znaczące, w Krzyżu jest to pamiętane raczej jako okopywanie się „do wewnątrz”, pozbawione wrogości – ludzie pochodzący z tych samych stron spędzali wspólnie czas, zapraszali się na wesela, chrzciny, rekompensując sobie często w ten sposób brak pozostawionej w poprzednim miejscu zamieszkania rozgałęzionej rodziny („W niedzielę jechało się do znajomych. [...] Do takich ludzi, z którymi się przyjechało tu” [K26Bk])<sup>12</sup>. W Żółkwi zjawisko to przybierało nieco inną formę. Ze względu na nieufność wewnątrz grupy przesiedleńców uprzedzenia ze strony miejscowych nie wzmacniały solidarności grupowej w takim stopniu, jak w Krzyżu; dużo intensywniej odczuwano trzymanie na dystans członków jednej grupy przez członków drugiej, jak chociażby w przypadku prób nawiązywania kontaktów przez młodzież („O, jak już chło-

<sup>12</sup> Jak pokazują zarówno literatura przedmiotu, jak i obserwacje z Krzyża i Żółkwi, podziały na wsi były dużo silniejsze i bardziej długotrwałe niż te w mieście. Świetnie widać to na przykładzie nieodległych od Krzyża wsi, zasiedlonych przez zwarte transporty repatrianckie z jednej wsi na Kresach, w których dopiero w trzecim pokoleniu zaczęły pojawiać się małżeństwa mieszane, kresowiaków z „miejscowymi”. Integracja przesiedleńców w dużym mieście postępowała dużo szybciej, mniejsza była społeczna kontrola, większe możliwości: jeśli ktoś chciał pozbyć się ciężącego na nim piętna „wsioka ze Wschodu”, duże miasto w Galicji czy na „ziemiach odzyskanych” było do tego idealnym miejscem.

pak chodził do naszej dziewczyny, to już krzyk był: »Co to, do przesiedlenki poszedł! Czy to swoich dziewczyn nie ma?«. No, a jakże» [Z<sub>3</sub>Ak]). Było to więc swoiste „okopywanie się” kierowane na zewnątrz, raczej przeciwko komuś, niż po to, by wzmocnić siebie.

Kwestią zupełnie odrębną jest pamięć relacji między miejscowymi i/lub przesiedleńcami a wschodniakami w Żółkwi. Choć obiektywne różnice między tymi grupami mieszkańców były nie mniej znaczące niż między poznaniakami a kresowiakami w Krzyżu, w narracjach żółkiewskich rozmówców nie ma opowieści humorystycznych. Być może odpowiada za to odczuwany kilkadziesiąt lat temu strach, być może – do dziś żywiona niechęć. Jeśli w narracjach opowiadających o tym okresie pojawia się śmiech, jest on bardzo gorzki, tak jakby rozmówcy nie wiedzieli, czy zamiast niego bardziej odpowiedni nie byłby w tym miejscu płacz.

Ślub brali [w cerkwi], to poszliśmy obejrzeć, jak to tam... [śmiech]. No, popatrzeć. Tam, gdzie się całuje ikonę, to oni tam po wszystkim szampana pili. Ona pracowała tu w bufecie koło cerkwi, a on był brygadzi-  
stą. Wtedy tak jeszcze nie przyciskali, żeby do partii. Tośmy wszyscy patrzeli, jak oni szampana piją... (Z<sub>2</sub>Am).

Żółkwianie pochodzący z Galicji wspominają stosunki z wschodniakami jako przede wszystkim ostrożne, wyważone; przybysze ze Wschodu nie mogli liczyć na serdeczność, ale z obawy przed konsekwencjami starano się utrzymywać z nimi poprawne stosunki, jednocześnie wyraźnie kreśląc granice zażyłości i trzymając się własnej grupy.

Jak jakaś dziewczyna chodziła z Ruskim, to się z niej śmiali, że... Że tak... Ale żeby tak, żeby jakiś wielki konflikt był, to nie było konfliktu. Tak, jak między nauczycielami wschodniakami nie było konfliktu. Myślał sobie każdy swoje, wie pani, w głowie, ale żeby tak jawnie, to nie... Nie mówiło się, bo ludzie się bali powiedzieć, co myślą. [...] Odnosiliśmy się tak troszkę ostrożnie, żeby nic zbędnego nie powiedzieć, ale tak, to... Żeby jakoś wrogo się odnosić, to nie. [...] Po prostu – ostrożnie (Z<sub>1</sub>Ak).

O pozytywnych kontaktach ze wschodniakami mówią tylko ci z miejscowych, którzy w efekcie pełnionej funkcji weszli niejako do grupy uprzywilejowanej, stali się częścią ekipy władzy. Jako beneficjenci zmiany ustrojowej nie pamiętają dziś żadnych konfliktów czy niechętnego stosunku wobec przybyszów ze Wschodu, którzy byli częścią ich środowiska zawodowego i towarzyskiego.

Wszyscyśmy się zbierali i imprezowali, i nikt żadnej różnicy nie odczuwał. Czy tam byłeś pracownikiem milicji... Na przykład żona komendanta pracowała z nią [żoną] razem w szkole, w jednej szkole. Potem żona pracownika KGB, ta, jak jej, co teraz w Rawie mieszka? Też pracowała. I myśmy się nikogo nie bali, i nikt się ich nie bał (Z2oAm).

To właśnie głównie dzięki takim kontaktom z miejscowymi większość wschodniaków do dziś ma świetne wspomnienia, jeśli chodzi o aspekt społeczny, ludzki życia w Żółkwi. Wschodniacy pamiętają życzliwych ludzi, pomocne otoczenie, serdeczne relacje sąsiedzkie.

Ludzie gościnni, nieskąpi. Mieszkaliśmy tak... Była taka, pracowała jako sprzątaczką w fabryce. To myśmy nie mieli nawet miski, żeby uprać, nie było tej... Żeby kapusty naszatkować. To ona przyniosła, i miskę nam dała, i syna mi niańczyła, jak się urodził. Bo mnie wołali czy to do szkoły średniej, czy to ośmiolatki, jak ktoś zachorował, to ja zastępowałam, i w Glińsku, na wsi, zastępowałam, a ona mojego syna niańczyła. I ja muszę powiedzieć, że do mnie się bardzo dobrze odnoszono, i nauczyciele też (Z11Ak).

Być może rzeczywiście wschodniakom poszczęściło się i spotkali po przyjeździe do Żółkwi samych wielkodusznych, nieżywiących wobec nich żadnej urazy Ukraińców i Polaków, którzy chętnie wyciągali pomocną dłoń do zagubionych w Galicji „braci Moskali”. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak wyjaśnienie, że większość wschodniaków żyła w Żółkwi w swoistym getcie złożonym z członków własnej grupy i tych miejscowych, którzy do niej aspirowali. Reszta ludności odnosiła się do nich dobrze, ale częściej z wyrachowania czy strachu niż z prawdziwej życzliwości. Taką diagnozę potwierdza fakt, że w relacjach wschodniaków zdarzają się opowieści

o wrogich stosunkach, jednak można znaleźć je wyłącznie w wywiadach z osobami, które zawarły związek małżeński z osobą pochodzącą z Żółkwi lub okolic, a więc miały rzeczywiście intensywne, autentyczne relacje z miejscową ludnością.

Ja na przykład przyjechałam, to mnie inaczej jak Moskalichą nie nazywali, że niby ja Moskalicha. A tak naprawdę – jaka ze mnie Moskalicha? [śmiej] Zawsze się śmiałam, że świekra mnie nazywała Moskalichą, a swacha Żydóweczką, bo kręcone włosy miałam (ZioAk).

Wielu wschodniaków twierdzi również, że pochodzenie sąsiadów czy współpracowników nigdy nie miało dla nich znaczenia. Może to rzeczywiście być oznaką radzieckiego kosmopolityzmu, jednak może też świadczyć o pewnej krótkowzroczności i niefrasobliwości, a także wciąż trwającym zamknięciu na sytuację innych grup. Łatwo było nie przejmować się lokalną stratyfikacją społeczną, gdy sameму znajdowało się na jej szczycie.

### **Długofalowe skutki powojennych podziałów: procesy integracji w młodszych pokoleniach**

Powojenne podziały nie dotyczą wyłącznie pamięci najstarszego pokolenia. O wzajemnych uprzedzeniach wspominają również rozmówcy urodzeni już po wojnie, a więc ci, dla których Krzyż/Żółkiew były już jedyną znaną im rzeczywistością. Również w tej grupie pokoleniowej bardzo silna jest pamięć o uprzedzeniach między „repatriantami” a tymi osadnikami, których przymusowi migranci odbierali jako „miejscowych” (centralacy, Wielkopolanie i „sąsiedzi” w Krzyżu, Ukraińcy i Polacy z Galicji w Żółkwi). Ludzie, których dzieciństwo przypadło na okres tużpowojenny, z reguły mówią o własnych doświadczeniach, ci nieco młodszy, urodzeni w drugiej połowie lat 50. i w latach 60. – o postawach obserwowanych wobec swoich rodziców lub jedynie o ich opowieściach.

Ludzie to nas niezbyt chętnie tu przyjęli, dlatego, że mówili, że my jesteśmy Polacy. Mama nieraz mówiła, że nawet płakała, i takie tam

były... [...] Wyśmiewali się, bo były jakieś słowa i sformułowania takie polskie, bo myśmy z Polakami żyli, i ci się naśmiewali, że „wyście Polacy, tacy owacy”. Zawsze nas nazywali przesiedle... przesrańcami, że nas przesiedlili, żeśmy przesiedleńcy, Polacy, „czegoście tutaj przyjechali, jedźcie do swojej Polski” (Z18Bk).

Tutaj nazywali ich Ukraińcami, no bo jednak, zaczęli z tymi Ukraińcami, trochę naleciałości językowych było tych ukraińskich, wiadoma sprawa. Tutaj z kolei było ciężko, bo wszyscy wyzywali, że Ukraińcami. Zanim się przystosowali, zanim się poprawnie języka polskiego, to był kolejny problem (K2oCk).

Znamienne jest, że podobnie jak w przypadku starszego pokolenia, sytuacje konfliktowe pamiętają jedynie dzieci przesiedleńców. Dzieci „miejscowych” nie przypominają sobie, by traktowały „repatriantów” inaczej niż pozostałych kolegów. Mówią obszernie o odczuwanych jeszcze w ich pokoleniu różnicach, głównie na poziomie akcentu, języka, o świadomości odmiennych losów wojennych, ale ich opowieść idzie raczej w stronę narracji o udzielanej przesiedleńcom pomocy oraz zaangażowaniu własnym i rodziców w stopniowe budowanie harmonijnej, solidarnej społeczności. Co ciekawe, w kontekście relacji z rówieśnikami w szkole im samym przypada w tych wspomnieniach rola życzliwych przewodników, wprowadzających „repatriantów” we właściwą, akceptowaną w nowej Polsce odmianę polskości:

Tak jakoś nas wychowawcy ustawiali do tego, że nie wolno ich, po prostu dokuczać im. Że chociaż oni może inaczej mówią troszeczkę albo coś, ale nie wolno im dokuczać, trzeba im pomóc, że jak najprędzej się wciągnęli w tą dobrą mowę (K1Bk).

We wspomnieniach wielu osób pochodzących ze Wschodu można znaleźć obrazy dokładnie odwrotne – szkolny ostracyzm, dyskryminowanie dzieci przesiedleńców przez nauczycieli, brak otwartości i niezrozumienie, że rodziny przymusowych migrantów straciły dorobek całego życia – i ojczyznę.

W podstawówce to tak się nie odczuwało tego, ale w ogólniaku się odczuwało. Bo niektórzy nauczyciele, nas, ze Wschodu, traktowali gorzej. [...] Mało tego, jeszcze pamiętam, nie wiem czemu, [...] taki incydent był, że [uczeń] miał już 18 lat i miał odebrać dowód osobisty. A ten chłopak poszedł, a tam było napisane, że on urodzony w ZSRR, no my wszyscy mieliśmy tak napisane. Ja później w dowodzie też miałam napisane, i rodzice. Nie pisało, gdzie ja urodzona, że w Polsce, tylko ZSRR. I on powiedział, że on się w ZSRR nie urodził, i on tego dowodu nie odbierze. I jego tam mężczyli, jego tam szykanowali, no miał jakieś tam nieprzyjemności, no nie wiem dokładnie (K26Bk).

Rozżalone głosy dzieci kresowiaków mogą pokazywać tyleż rzeczywiste zachowania ich kolegów i nauczycieli, co ich własne odczucia i sposób przeżywania traumy przesiedlenia. Dzieci miejscowych nie zauważały delikatnych niuansów wzajemnego współżycia, bo socjalizacja na poziomie rodziny nie wyposażała ich w odpowiednie ku temu narzędzia, nie dała wzmocnionej o trudne doświadczenie wrażliwości. Z kolei dzieci przesiedleńców były wyczulone na wszystkie przejawy odmiennego traktowania, wciąż przeżywając w ten sposób stratę doznaną przez ich rodziców i tabu milczenia ciężące na niej w sferze publicznej. W takiej sytuacji łatwo było o przypisywanie zachowaniom neutralnym negatywnej wymowy. Jak można się domyślać, nauczycielami przekonującymi krnąbrnego młodego kresowiaaka, by przeszedł do porządku dziennego nad zapisem w dowodzie osobistym, mogła powodować tyleż złośliwość, co chęć ochrony chłopca przed poważnymi kłopotami.

O ile w Krzyżu podział na „repatriantów” i miejscowych jest w średnim pokoleniu w dalszym ciągu istotny, o tyle w Żółkwi na pierwszy plan wybijają się stosunki między wschodniakami a resztą ludności – i tej miejscowej, i przesiedlonej z Polski. Obraz, jaki wyłania się z rozmów z dzisiejszymi czterdziesto–sześćdziesięciolatkami, przedstawia stosunki napięte, a w najlepszym wypadku – obojętne, jednak nie z uwagi na wzajemną akceptację swojej inności, a raczej na ścisłą separację niechętnych sobie grup. Świetnie pokazuje to wypowiedź kobiety pochodzącej z rodziny przesiedleńców, która spontanicznie określa stosunki z rówieśnikami pochodzącymi ze Wschodu jako dobre, ale gdy próbuję uzyskać o nich dokładniejsze

informacje, okazuje się, że są one dobre głównie dlatego, że powierzchowne – rozmówczynie nie utrzymuje bliskich kontaktów z nikim z tej grupy („Ja osobiście nie, po prostu nie zdarzyło mi się, żeby taka przyjaźń była” [Z6Ck]). Inne głosy mówią wprost o wyraźnej separacji i silnej wrogości; pobrzmiewają w tym jeszcze echa powojennej nieufności wobec „wyzwolicieli”. Rówieśników z kasty panującej nie lubiano i starano się nie wchodzić z nimi w żadne relacje. Gdy się to nie udawało, zachowywano daleko posuniętą ostrożność: zasada „nigdy nic nikomu” i jej funkcjonowanie były świetnie znane już dzieciom w szkole podstawowej. Najwyraźniej rodzice zbyt dobrze pamiętali powojenny terror, by nie próbować chronić swoich dzieci przed jego ewentualnym oddziaływaniem.

Uczyła się ze mną córka sędziego, taka Y. (I jak się do niej odnosili w klasie?) No jak? Ruscy to Ruscy, ostrożnie się odnosili, ale co z tego, jak ona taka „towarzyska” [z przekazem] była... Nie rozumieliśmy tego za bardzo, ale mimo wszystko baliśmy się obrazić czymś ją albo jej tatę. Tatę sędziego... Takim furiatom to się nie ufało, chodziły słuchy, że ich tu zostawili jako szpiegów (Z5Cm).

Jednak wątkiem dużo bardziej obecnym niż wrogość jest we wspomnieniach średniego pokolenia separacja. Dzieci oraz wnuki wschodniaków i miejscowych zdawały się żyć w osobnych światach, które spotykały się dość rzadko. Mechanizmy lokalnego życia społecznego wykształciły wiele narzędzi zapewniających szczelność ustanowionych granic. Najbardziej skutecznym było niewątpliwie istnienie w Żółkwi wspomnianych już wyżej dwóch szkół – ukraińskojęzycznej („zwykłej”) i rosyjskojęzycznej („ruskiej”, „rosyjskiej”). Dzieci wschodniaków chodziły oczywiście do tej drugiej, zaś rywalizacja przy okazji zawodów sportowych czy konkursów często zyskiwała w związku z tym charakter daleki od szlachetnego. Segregację umacniały niepisane normy społeczne – zarówno te zakazujące spoufalania się z wrogiem, jak i te, zgodnie z którymi dziewczyna umawiająca się na randkę z żołnierzem zaczynała należeć do kategorii „pewnych dziewcząt”.

Po pierwsze, koszary – to była żandarmeria, to byli żołnierze, i znajomości z nim, przyjaźnie, zawierała, nooooo, pewna kategoria dziewcząt. Ja wychowywana byłam tak, że do kategorii tej nie miałam prawa należeć. Tu kontaktu nie było. A z rodzinami wojskowych – też żadnego moi rodzice nie mieli, żadnego kontaktu. Oni wszyscy uczyli się w szkole rosyjskiej, mieli swój krąg towarzyski. Nie, nigdy, ani pozytywnych kontaktów, ani negatywnych (Z1Bk).

Podział ukształtowany przez rozwiązania instytucjonalne i normy współżycia społecznego cementowały z jednej strony strach, z drugiej – niechęć i zazdrość mająca swoje źródło w nierównym dostępie do deficytowych dóbr. Wojskowi przede wszystkim, jednak w dużej części także inni wschodniacy, byli na tle szarego radzieckiego społeczeństwa odczuwalnie lepiej sytuowani – mogli kupować w specjalnych sklepach, a w zwykłych dostawać towar spod lady, mieli większe niż inni możliwości podróżowania. Budziło to w pozostałych żołkwanach zrozumiałe rozgoryczenie. Jedna z młodszych rozmówczyń wspomina, że symbolem tych podziałów była dostępność gumy do żucia: „Rozumie pani, gumy do żucia – to było coś tylko dla »białych«” (Z1Ck). Czarę goryczy przelewało w przekonaniu miejscowych zachowanie ludzi pochodzących ze Wschodu. Byli oni nie tylko lepiej sytuowani, uprzywilejowani politycznie, oddzieleni od miejscowych przez odrębny system instytucji i potencjalnie niebezpieczni, lecz również – być może przede wszystkim – wyraźnie dawali to wszystko odczuć pozostałym żołkwanom.

Ci ludzie nie starali się uczyć języka, nie starali się jakoś integrować, byli święcie przekonani, że gdy mówią po rosyjsku, powinno się ich rozumieć, a nie oni kogoś... [...] Absolutnie na wszystkich poziomach przejawiała się ich wyższość, i tylko bardzo niewielka grupa ludzi starała się jakoś integrować, to znaczy dogadywać z sąsiadami i tak dalej. A rzecz była w tym, że oni nie mieli potrzeby nawiązywać kontaktów z sąsiadami. Mieszkali w specjalnie zbudowanych dla nich blokach, i obracali się tylko w swoim kole (Z1Ck).

Podobnie jak ich rodzice, większość dzieci pochodzących z rodzin wschodniaków nie dostrzega w swoich relacjach z rówieśnikami



z innych grup żadnego problemu. Nikt z nich nie pamięta osobnych sklepów ani swojego uprzywilejowania w innych sferach. Chodzili do rosyjskiej szkoły, owszem, ale przecież były tam różne dzieci – również takie, których najmniej można by się tam spodziewać. Jeden z rozmówców, by przekonać mnie o równości panującej w jego szkole, wspominał szkolnego kolegę Ukraińca, którego rodzina zaangażowana w działalność UPA wróciła z zesłania i posłała syna do rosyjskiej szkoły, bo ten nie mówił po ukraińsku:

I on skończył z nami szkołę, kolega nasz, z nami skończył. [...] Nikt tu nie robił żadnych... No, czy jesteś Ukraińcem, czy... Na Boga, no... To była bardzo dobra szkoła, ruska szkoła, Szkoła Rosyjska nr 2 się nazywała. Normalnie ze sobą żyliśmy (Z38Cm).

Poczucie komfortu i harmonii, w którym żyły dzieci wschodniaków, było zakłócanie rzadko, wydaje się, że jeszcze rzadziej niż błogostan ich rodziców. W rozmowach z nimi powtarzają się głosy o zgodnym współżyciu i wzajemnej tolerancji. Na ich tle dysonansem wybija się narracja jednej tylko respondentki, pochodzącej z rodziny wojskowego i Ukrainki przesiedlonej z Polski. Kobieta z goryczą opowiada o braku akceptacji ze strony miejscowych Ukraińców, o wyzwiskach zapamiętanych z dzieciństwa oraz odczuwanych wciąż żalu i upokorzeniu.

My już jesteśmy drugie pokolenie, a mówią na nas „Moskale”, nie mówią na nas „Ukraińcy”. [...] Ja też, córeczko, ile ja się przez to w szkole nacierpiałam! [...] Przychodzę [ze szkoły] i mówię: „Mamo, wiesz, siedziałam tak u jednej dziewczyny w domu, a jej mama powiedziała: »Znów Moskalicha przyszła.«”, mówię, „Dlaczego ona tak na mnie powiedziała, o co tu chodzi? Czy oni mnie tak nienawidzą, czy to my się tak nazywamy, wyjaśnij mi”. A babcia mówi: „Nie, to przez to, że nasz tata jest Rosjanin”, i roześmiała się, ona to miała głęboko w poważaniu, rozumiesz. Myślę sobie, tak widać ma być. Ale spotykałam się z jej bratem pięć lat, i oni nie pozwolili mu się ze mną ożenić, przez to. (Nie pozwolili?) Nie pozwolili, bo byłam Moskalicha (Z16Bk).

Podobnie jak w przypadku najstarszych respondentów, również w średnim pokoleniu nosicielem pamięci o złych relacjach z miejscowymi jest w grupie wschodniaków osoba, która ma za sobą bardzo bliski kontakt z przedstawicielami drugiej grupy – zupełnie jakby gwarantem poprawności tych relacji była ich powierzchowność. Obie respondentki, i starsza (Z10Ak), i młodsza, skarżą się w istocie na odrzucenie, z którym spotkały się w momencie, w którym chciały przekroczyć (lub, w przypadku starszej, formalnie przekroczyły) granicę obcości. Wydaje się, że to właśnie przez pryzmat tamtego odrzucenia postrzegają wszystkie swoje późniejsze stosunki z grupą miejscowych, sąsiedzkie konflikty, napięcia i nieporozumienia. Co znamienne, młodsza z kobiet urodziła się w rodzinie mieszanej, jednak nie było to małżeństwo Rosjanina z miejscową Ukrainką, a z Ukrainką przesiedloną z Polski. Gdy spojrzeć na biografie żółkiewskich rozmówców, uderza fakt, że taki typ małżeństwa był o wiele częstszym wzorcem niż małżeństwo między osobą miejscową i przesiedleńcem czy też w ogóle rzadko w najstarszym pokoleniu spotykany związek wschodniaka i osoby miejscowej. Wydaje się, że wschodniaków i przesiedleńców łączyło często właśnie owo poczucie odrzucenia przez miejscowych, dobrze oddane przez cytowaną poniżej rozmówczynię.

[Nasza] ulica była prawie cała zasiedlona przesiedleńcami, mieszkali co krok, i my, rówieśnicy, trzymaliśmy ze sobą. No i byli tu też ze Wschodniej Ukrainy, dlatego, że na Wschodniej Ukrainie był głód, i wiele osób przyjechało ze Wschodniej Ukrainy. I my tak bardziej trzymaliśmy się też z tymi ze Wschodniej Ukrainy. To znaczy, więcej między sobą się przyjaźniliśmy, ale i z nimi się dogadywaliśmy dlatego, że to było jakby tak, że oni coś przeżyli i myśmy coś przeżyli. Rozumie pani, oni nas rozumie i myśmy ich dobrze rozumieli (Z18Bk).

Gęstość narracji konfliktowych wśród drugiego i trzeciego pokolenia żółkwan i ich zanikanie w tej samej grupie pokoleniowej w Krzyżu sygnalizuje, że procesy integracji społecznej potoczyły się w tych miastach i społecznościach w dwóch różnych kierunkach. Z relacji krzyskich wyłania się obraz stopniowego zanikania podziałów. W odbudowującym się mieście pojawiało się coraz więcej czyn-

ników, które zamiast dzielić, jednoczyły ludzi i sprzyjały budowaniu poczucia wspólnoty. Do najważniejszych, wielokrotnie wspomnianych szczególnie w relacjach ludzi, którzy tuż po wojnie byli dziećmi, należały szkoła, sport i harcerstwo. Szkoła łączyła ludzi przez swoją powszechność i stosunkowo niski stopień ideologizacji, przynajmniej w pierwszych latach po wojnie, gdy obowiązywały jeszcze przedwojenne programy i podręczniki, wykładali przedwojenni nauczyciele, a przedmiotem obowiązkowym była religia<sup>13</sup>. Harcerstwo i sport liczyły się przede wszystkim ze względu na dobrowolny charakter zaangażowania. Jak twierdzi Zdzisław Mach, istotnym czynnikiem decydującym o sukcesie trzeciego etapu migracji, fazy agregacji, jest właśnie możliwość organizacji życia społecznego i poczucie wpływu na nową rzeczywistość. Nawet w okresach największej ingerencji władz w strukturę i program ZHP młodzi krzyżanie traktowali ruch harcerski jako coś bardzo swojego, autonomicznego, dość skutecznie, jak się wydaje, uchylając się przed zakusami władzy chcącej zawłaszczyć harcerstwo. Rolę jeszcze bardziej istotną pełnił w procesie integracji społecznej Kościół. Opisywałam już przypadki jednoczenia się ludzi w obronie świątyni, którą chcieli przejąć „księża ludowi”. Nie mniej ważny był status Kościoła jako jedynej legalnie działającej instytucji, po wojnie zachowującej swój autorytet i niepodlegającej bezpośrednio władzy komunistycznej<sup>14</sup>. Młodzi ludzie traktowali dostępne w Kościele formy działalności, na przykład służbę ministrancką, jako namiastkę niezależnego ruchu społecznego i patriotycznego.

Skrzyknąłem część chłopców właśnie z harcerstwa, część kolegów tych, którzy nie należeli do harcerstwa, a chcieli służyć do mszy świętej, zbieraliśmy się na terenie parafii, organizowaliśmy się. [...] Myśle, że ta działalność też miała aspekt wychowawczy. Z jednej strony

<sup>13</sup> O szkole i sporcie (znaczenie kibicowania „swojej” drużynie) jako czynnikach integrujących pokolenie urodzone już na „ziemiach odzyskanych” piszą m.in. Czesław Osękowski i Julita Makaro. Zob.: Cz. Osękowski, op. cit.; J. Makaro, op. cit.

<sup>14</sup> Na tę wyjątkową pozycję Kościoła w Polsce po wojnie zwrócił uwagę Marcin Zaremba. Zob. M. Zaremba, *Trauma wielkiej wojny. Psychospołeczne konsekwencje II wojny światowej*, „Kultura i Społeczeństwo” 2008, nr 2, s. 3–42.

garnęła młodzież do Kościoła, a z drugiej łączyła się z naszą działalnością harcerską, bo my to zawsze widzieliśmy w jedności służbę ojczyźnie i Bogu, i to chyba takim dobrym połączeniem. [...] Wiem, że na terenie Trzcianki w tym okresie w latach 1945–47, czy nawet w latach późniejszych, jakieś organizacje tajne powstawały, coś tam się działo. Ale my, młodzież z Krzyża, nie mieliśmy z tym kontaktu i nie braliśmy udziału. Myślę, że nawet dobrze, bo w tym czasie z motyką na słońce nie było sensu się porywać (K17Am).

Kolejnym etapem integracji były małżeństwa mieszane, bardzo powszechne już wśród pokolenia urodzonego w latach 30., które na „ziemiach odzyskanych” wkraczało w dorosłość. Opowieści o nich są zazwyczaj pełne ciepła i humoru, rozmówcy przytaczają zabawne anegdotki ukazujące różnice kulturowe, problemy z wzajemnym dostosowywaniem się do siebie na poziomie życia codziennego. Choć respondenci, którzy zawarli takie związki małżeńskie, wspominają początkowe trudności, dominuje narracja o ich stopniowym przewyciężaniu i przekonanie, że obecnie, po tylu latach, kwestie te nie mają już żadnego znaczenia.

Najlepszym przykładem tego, że to wszystko się unormowało, jest to, że ja ożeniłem się z „poznanianką”, lwowiak z poznanianką. I wiem, że kiedy szliśmy na zapowiedzi dawać, to ksiądz mówił: „Łooo, z dwóch krańców Polski! Gdzie ten lwowiak, a gdzie ta poznanianka!”. Ale takie były rzeczy. Oczywiście, to się stopniowo zacierało, te różnice. Dzisiaj już nikt nie mówi na kogoś, że jest poznaniakiem, tylko mówią, że są z Krzyża wszyscy, „krzyżacy” (K17Am).

Dla dzieci urodzonych w takich związkach różne pochodzenie rodziców było odczuwalne jedynie na poziomie drobiazgów – zwyczajów kulinarnych czy dotyczących organizacji życia codziennego. W żadnej rozmowie nie pojawił się wątek uznawanych za poważne różnic w mentalności czy tożsamości rodziców, nikt nie pamiętał też, by kwestia ta była przyczyną jakichkolwiek konfliktów.

Jak my już byliśmy w miarę tacy więksi, to tam już zatarły się różnice, że to już tylko najwyżej kulinarne były – tu pyry poznańskie, a drudzy

lubili bardziej ze Wschodu. Ale no, ja w ogóle nic nie odczułam, kompletnie jakichś tam takich różnic między tym, że rodzice byli inaczej wychowani czy z innego terenu pochodzili (K2Ck).

Dająca się zauważyć prawidłowość to coraz mniejsze zwracanie uwagi na kwestie pochodzenia rodziny w kolejnych pokoleniach: im respondenci byli młodszy, tym częściej deklarowali, że choć znają swoje rodzinne historie, cudze nie mają dla nich żadnego znaczenia. Bardzo często spotykałam się wręcz z deklaracją, że o rzeczach takich się nie rozmawia, że nie wie się już, skąd pochodzą koledzy: nie dlatego, iż są to kwestie w jakiś sposób wstydlive czy tabuizowane, lecz po prostu – przestały być istotne.

Nie, skąd pochodzą dziadkowie – nie [rozmawia się]. Nie, nigdy nas to tak nie interesowało za bardzo, tylko nie wiem, co to miałyby obchodzić na przykład koleżanki, skąd babcia jest, nic by to nie wniosło (K25Dk).

W Żółkwi sprawy potoczyły się zupełnie inaczej. W newralgicznych latach 40. i 50. zabrakło czynników, które miałyby tak duże znaczenie dla integracji społecznej, jak w Krzyżu: wspólnej szkoły, Kościoła i oddolnych ruchów społecznych. Szkoła była w stalinowskiej Żółkwi narzędziem opresji, dodatkowo dzieląc dzieci na grupę uprzywilejowaną i podporządkowaną. Podział utrwałała segregacja przestrzenna (w przypadku rodzin wojskowych) i materialna, związana z dystrybucją towarów. Dostępne formy działalności społecznej analogiczne wobec tych z Krzyża – na przykład organizacja pionierska – były całkowicie zawłaszczane przez państwo i w związku z tym nie pełniły roli integrującej społeczeństwo; podobnie cerkiew. W pierwszym pokoleniu osadników małżeństwa mieszane należały raczej do rzadkości; przekraczanie granic grup okazało się wciąż jeszcze zbyt dużym tabu. Przypadki takie można by wśród rozmówców policzyć na palcach, co charakterystyczne, każdorazowo rozmówca taki czuł się niejako zobowiązany do tego, by się z takiego „postępuku” wytłumaczyć, jakoś go uzasadnić, usprawiedliwić, podczas gdy dla rozmówców z Krzyża była to sprawa bardzo naturalna.

Tu bardzo dużo ludzi się tak pozeniło. Dużo, bo po wojnie, ja wiem... Są tacy ludzie, którzy na przykład, no, nienawidzili ich: „O, Moskal! To, tamto!”. Tacy, że wie pani... A myśmy już byli i tu, i tu, i nam już było wszystko jedno, aby człowiek był dobry. I tak sobie żyjemy. On do niego się nie mieszał, do żadnej polityki, z nikim się nie kłócił (Z16Ak).

Podczas gdy w Krzyżu najpoważniejsze konflikty w małżeństwach mieszanych dotyczyły ulubionych potraw świątecznych, w Żółkwi były one bardziej brzemiennie w skutkach, bo dotyczyły kwestii fundamentalnych, takich jak tożsamość narodowa i ważna dla niej ocena przeszłości. Często słyszałam, że o kwestiach potencjalnie konfliktowych nie rozmawiało się w domu – nie dlatego, iż nie były istotne, ale by chronić kruchą spójność moralną rodziny. Jednak tkwiące w ludziach bardzo głęboko wzajemne uprzedzenia i brak akceptacji odmiennej opcji ideowej czy politycznej przypominały o sobie uparcie przy okazji błahych, codziennych spraw.

Z konfrontacji to pamiętam – z tatą, ponieważ tata pochodzi spod Woli Wysockiej koło Żółkwi, i w jego rodzinie było bardzo wielu zwolenników Bandery, banderowców, i oni aktywnie walczyli. [...] To czasami na przykład tata, wie pani, jak to jedno pokolenie z drugim się kłóci, to już się sięga po wszystkie argumenty. Nie przebiera się, gdy sytuacja jest emocjonalna. To ona tam czasami... O coś się tam kłócili, to ona [babcia Rosjanka] nazywała go „banderowcem”, „przez takich jak ty, to ja się całe życie męczyłam, uciekałam”, a on odwrotnie: „powsinogą”, i tak dalej. Ale ogólnie o tym się nie mówiło (Z43Ck).

Oczywiście zdarzały się też narracje pokazujące rodzinną zgodę – jednak najczęściej opatrywano je ironicznym komentarzem, puszczeniem oka do rozmówcy, w czym łatwo jest dostrzec przekaz: rozmawiamy ze sobą, bo musimy, ale tak naprawdę wszyscy wiedzą, że oni to oni, a my to my.

Mój syn jest żonaty, moja synowa, mama K. [wnuczki], to jej dziadek był represjonowany, był nawet w tej dywizji „Hałyczyna” [SS Galizien], a potem był u banderowców. No i my z nim rozmawiamy [śmiech] (Z20Am).

Brak czynników sprzyjających integracji nie uniemożliwił jej zupełnie, jednak skutecznie spowolnił ten proces – podczas gdy w Krzyżu różnice zaczęły zacierać się już w drugim pokoleniu, zanikając zupełnie w trzecim i czwartym, w Żółkwi w analogicznych grupach wiekowych wciąż są one istotne. O ich żywotności świadczy fakt, że lata 90. przyniosły w Żółkwi nie otwartość na różne represjonowane dotąd tożsamości i pamięci grupowe, lecz przeciwnie: powrót otwartych konfliktów na dwóch płaszczyznach, religijnej i politycznej. Konflikt między upominającymi się o zwrot klasztoru bazylińskiego grekokatolikami a zajmującymi go prawosławnymi jest obecny w żółkiewskiej pamięci jako dwie osobne, nieznajdujące punktów stycznych narracje. Są to narracje wzajemnie się obwiniające i wciąż niegotowe na kompromis. Prawosławni czują się pokrzywdzeni, dotknięci wrogością grekokatolików, według nich nieuzasadnioną. Szczególnie w rozmowach ze starszymi osobami pojawia się – często nie wprost artykułowane – przekonanie, że cerkiew grekokatolicka to wymysł miejscowych, jakaś nacjonalistyczna fanaberia.

Była po prostu cerkiew prawosławna, i wszyscy chodzili do jednej cerkwi, i wszystko było dobrze. Ja nawet nie wiedziałam, że jest takie wyznanie, jak grekokatolickie, prawdę pani powiem. Ale jak nastąpiła niezależna Ukraina, jak zaczęli się bić, prawosławni z grekokatolikami, wyzywać jedni drugich...! Wygonili ich z tej cerkwi, ci odprowadzili pod cerkwią, to był jeden koszmar! (Z10Ak)

Grekokatolicy odpowiadają oskarżeniami o złośliwe utrudnianie przejścia klasztoru, usiłowanie kradzieży drogocennych relikwii, wreszcie narodową i religijną zdradę, odmawiając prawosławnym prawa do bycia „prawdziwymi” Ukraińcami. Żółkiewska cerkiew prawosławna to dla nich po prostu agenda Moskwy, i to przede wszystkim rosyjskie zwierzchnictwo uznawane przez prawosławnych jest dla grekokatolików z Żółkwi solą w oku („Myśmy się nie pchali do Rosji i nie robiliśmy tam patriarchatu kijowskiego, to dla czego u nas ma być patriarchat moskiewski? [...] Moskwa wszędzie musi, jak mówiła kiedyś moja babcia, nosa wściubić” [Z19Bk]).

Obie narracje przyczyniły się do reaktywacji podziałów, które pod koniec lat 80. zaczynały się już zacierać. Podziały te odbijają się

w żółkiewskiej społeczności echem zajadłych uprzedzeń i niezwykle silnie konfliktują ludzi, którzy zdawali się już zapominać, kto skąd w latach 40. przyjechał i dlaczego. Jest przy tym ważne, że każda ze stron ma poczucie bezwzględnej słuszności moralnej i przekonanie, że druga jest w błędzie.

Ja chodzę do cerkwi prawosławnej. A jak zaczęła się ta wojna, dzielenie na te cerkwie, to na przykład, babcia taka była, już umarła, miała 87 lat, byliśmy po prostu jak rodzina. A jak zaczęła się ta zawierucha w cerkwi, to ona się od nas odwróciła. Staliśmy się wrogami, „dzień dobry” przez 10 lat sobie nie mówiliśmy, choć ona mnie niańczyła jako dziecko, ale nie rozmawiała ze mną, bo ja jestem zdrajca. [...] Prawosławni to dla niej wszyscy to byli, Moskałami byliśmy (Z20Bm).

Prosty przykład: idzie droga krzyżowa, całe miasto idzie, polski kościół, cerkiew autokefaliczna, greckokatolicka, wszystkie te wyznania idą. A towarzysz H. – ksiądz z ruskiej prawosławnej cerkwi – nawet bramy nie otworzy do cerkwi. Nie idzie z ludźmi. [...] (A kto tam chodzi do tej cerkwi?) No jest u nas paru takich przygłupów, bo inaczej się tego nie da nazwać (Z29Bm).

Co ciekawe, konflikt religijny stał się również okazją do tworzenia się zupełnie nowych uprzedzeń, będących wypadkową starych urazów i nowego podziału sił. Do cerkwi prawosławnej chodzą „Moskał” i są „przygłupami”, *ergo* każdy inny, kto jest prawosławny, też zasługuje na to mało pochlebne miano. Nowy podział sił w mieście i polityczna degradacja osób należących do poprzedniej ekipy władzy przyczynił się – w połączeniu z konfliktem religijnym – do powstania nowej stygmatyzacji. Szczególnie pokrzywdzeni czują się w związku z tym przesiedleńcy twierdzący, że po raz kolejny niesprawiedliwie się ich osądza.

Mówią teraz: „Wy, przesiedleńcy, chodźcie do ruskiej cerkwi, bo wy nie jesteście prawdziwymi patriotami”. [...] Jak popatrzeć na naszą cerkiew, tę prawosławną, ruską, to jak zobaczyć, kto tam chodzi, to tam są sami robotnicy, tam nie ma kierowników. Dentysta, wszyscy lekarze, wszyscy chodzą do katolickiej, nawet jeśli ojciec był prawosławny. (Do grekokatolików chodzą?) Na przykład mojej żony siostra też już tam



przeszła, z prawosławnej cerkwi do katolickiej. Mówi: „Wszyscy tam chodzą, ja jedna tutaj...”. Znaczący się, dla kariery i tak dalej. Nie wypada być kierownikiem i chodzić do cerkwi prawosławnej (Z5Bm).

Konflikt religijny był preludium do bardzo silnych napięć na tle politycznym, których szczyt przypadł na czas referendum w sprawie ukraińskiej niepodległości w 1991 roku. Tak naprawdę był drugim aktem tego samego dramatu, *dramatis personae* pozostały te same: z jednej strony Żółkwianie pochodzący ze Wschodu i „prawdziwi”, galicyjscy Ukraińcy z drugiej, po środku przesiedleńcy, tym razem jednak znacznie częściej biorący stronę miejscowych. Oś konfliktu stanowiła kwestia językowa, jednak istota wrogich sobie pamięci pozostaje zasadniczo ta sama: wschodniacy czują się niesłusznie prześladowani i dyskryminowani, miejscowi odbierają wprowadzenie ukraińskiego jako języka państwowego jako odwet za lata upośledzenia swojego języka ojczystego.

Jeszcze teraz uparci są czasem jak kozły. Gdzie by Moskal nie zaszedł, zawsze swoich przywlecze, a ci się rządzą...! No to zabieraj sobie teraz swoje graty na plecy, jak ci tu źle. A ten będzie tylko krzyczał, że mu źle. (To nikt stąd nie wyjechał?) Nikt, co pani, co on tam będzie robił? Oni są nie w ciemności bici, odwrotnie, starają się przyjechać, coś dla siebie wyrwać. [...] Mieszka na Ukrainie, ale on jest Rosjanin, daj mu jeszcze rosyjski [jako urzędowy], bo on po ukraińsku mówić nie będzie (Z19Ak).

Niezwykłe ciekawie wygląda na tle tej odsłony konfliktu pozycja żółkiewskich Polaków. Przy całej swojej antysowieckości, w okresie ukraińskiej „wiosny narodowej” twardo stanęli oni po stronie wschodniaków. Być może na ich postawie zaważyła prosta solidarność dwóch mniejszości, z których jedna nagle utraciła pozycję dominującą, druga zaś była niepewna tego, jak potoczą się jej losy pod nowymi rządami; być może większe znaczenie miał strach przed tym, że odrodzenie zachodnioukraińskiego nacjonalizmu spod znaku Bandery niekoniecznie okaże się dla nich zmianą na lepsze. Polka w średnim wieku wspominała ukraiński nacjonalizm z początku lat 90. jako „dziki”, gwałtowny, nie liczący się z nikim i niczym. Jak powiedziała, bała się własnego męża, Ukraińca pochodzącego spod Żół-

kwi, który powiedział jej, że gdyby przed ślubem wiedział o jej polskich korzeniach, nigdy by się z nią nie ożenił. We wspomnieniach córki kobiety kwestie narodowe i religijne zlewają się w jedno – najważniejsze jest dobre zakończenie rodzinnej burzy, jednak ślad po konflikcie jest bardzo wyraźny.

Tata był na początku przeciwny, jak na początku zaczęłam chodzić do kościoła i na język polski, to mój ojciec, on był taki zajadły Ukrainiec, i on był przeciwko temu, żebym chodziła do kościoła. Ale czasy się zmieniły i teraz tata chodzi do cerkwi, ale jak wszyscy obchodzą polskie święta, to on też. Mama chodzi do kościoła.

Narracje o konflikcie religijnym i politycznym różnią się wewnętrzną temperaturą. Podział na tle wyznaniowym wciąż jest pamięcią gorącą, budzi niezwykle żywe emocje nawet wśród osób na co dzień nieangażujących się w politykę. Kwestie polityczne i językowe, które wróciły echem w okresie tzw. pomarańczowej rewolucji w 2004 roku, zachowują potencjał konfliktowy jedynie dla pewnego marginesu najbardziej „zajadłych”, jak to określiła cytowana powyżej respondentka, przedstawiciele obu opcji. Większość żółkwian zauważa stopniowe wygasanie ogniska konfliktu, a sytuację obecną ocenia jako bezproblemową.

O tym, że integracja społeczna jednak się w Żółkwi dokonała, niezbicie świadczą wypowiedzi rozmówców z czwartego pokolenia. Choć oni również mają w pamięci konflikty z lat 90., postrzegają je jako coś należącego już do przeszłości, jako kwestię interesującą już dziś tylko starszych ludzi, dla nich – nieistotną.

Obecnie to zostało chyba głównie wśród starszych ludzi. Czasem jeszcze sama słyszę, że o ten tam to z tej cerkwi, a ten z innej, szczególnie to właśnie, a ten to były komunista. Czasem, rzadko kiedy, ale mogą powiedzieć – że ten to Żyd, a ten to Rosjanin, ten Polak, mogą Ukraincy coś takiego chlapanąć. Ale żeby były jakieś otwarcie wrogie stosunki, to nie... (Z47Ck).

W otwarciu najmłodszego pokolenia krzyżan i żółkwian przede wszystkim na przyszłość swojej miejscowości, w odsunięciu na dal-

szy plan uprzedzeń mających korzenie w historii, można zobaczyć sygnał bardzo optymistyczny – oto integracja na poziomie społeczności została zakończona, młodzi nie zwracają uwagi na pochodzenie, bo dla nich wszyscy są miejscowi. Nawet jeśli niektórzy wciąż żyją podziałami sprzed 60 lat, są tylko przykładem nieudanej integracji psychologicznej, które zdarzają się wszędzie. Jednak porównanie przebiegu tego procesu w obu miejscowościach każe trzymać optymizm na wodzy. O ile wydaje się, że przynajmniej w kontekście podziałów wewnętrznych społeczność Krzyża ma szansę nie natrafić już na żadne podwodne rafy, o tyle przypadek Żółkwi jest bardziej problematyczny. Paradoksalnie, choć różnice między niektórymi grupami osadników w Krzyżu były obiektywnie większe niż między większością nowych mieszkańców Żółkwi, ich charakter sprawił, że okazały się łatwiejsze do pokonania, ponieważ dotyczyły przede wszystkim kultury życia codziennego, łatwiej poddającej się zmianom. W Żółkwi odmienności obejmowały kwestie fundamentalne: tożsamość narodową, polityczną, wizję państwa i przeszłości, przede wszystkim zaś usytuowanie na linii sprawca–ofiara. To właśnie ciężar gatunkowy tych różnic sprawił, że wróciły one wraz z początkiem przemian politycznych po rozpadzie ZSRR. W Krzyżu nie miało już co wracać. Kwestią otwartą – zwłaszcza w kontekście niepewnej sytuacji politycznej na Ukrainie – jest to, czy powrót tych resentymentów był w Żółkwi powrotem ostatecznym, czy nie odezwą się one echem także w przyszłości.



## Przesiedlenie a tożsamość

### Powroty do domu jako ostatni etap procesu integracji psychologicznej

W narracjach migrantów trudno uchwycić moment pełnej integracji nowych osadników z nowym miejscem zamieszkania. Opisy przebiegu tego procesu są intensywne, nasycone, obejmują wiele aspektów. Jednak to, o czym mówią respondenci, dotyczy raczej społecznego poziomu integracji (tworzenia się nowej społeczności i więzi w jej ramach), nie zaś integracji na poziomie psychologicznym<sup>1</sup>. O ile za kodę pierwszego etapu integracji – przede wszystkim materialnej, bytowej – można umownie uznać pierwsze powojenne wizyty w „starej ojczyźnie”, o tyle późniejszy okres integracji społecznej jest w zasadzie pozbawiony ram czasowych. Wyraziście zarysowany w swojej fazie szczytowej, konfliktowej, z czasem traci na ostrości, ostatecznie zaś zupełnie znika z opowieści dotyczących czasów późniejszych. Można by to uznać za najlepszy dowód na to, że integracja psychologiczna zakończyła się sukcesem; ale można również dopatrywać się w tym – zwłaszcza w przypadku osób najstarszych – rezygnacji i poddania się rzeczywistości, na którą nie ma się wpływu. Charakter końcowej części narracji biograficznych moich rozmówców wskazuje raczej na przewagę pierwszego scenariusza. Rzadko były to narracje spontaniczne – dużo częściej prowadzący wywiad niejako „wywoływał do odpowiedzi” narratora, prosząc o dokona-

---

<sup>1</sup> Współzależności tych poziomów dowodzą zarówno klasyczne teorie stosunków etnicznych (np. teorie asymilacji Roberta Parka i Milтона M. Gordona), jak i liczne studia badające psychologiczny aspekt integracji migrantów, głównie w krajach Europy Zachodniej i USA. Zob.: J. Mucha, *Stosunki etniczne we współczesnej myśli socjologicznej*, Warszawa 2006; *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*, red. P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, Warszawa 1992.

nie podsumowania swojego życia, bilansu zysków i strat, zwłaszcza w kontekście przesiedlenia. Ciekawe, że o ile w przypadku pierwszego okresu adaptacji wyjazdu do starej ojczyzny pełniły funkcję kody zamykającej, to w kontekście integracji – na poziomie relacji społecznych – analogiczne wyjazdy, odbywające się po upadku komunizmu, odegrały rolę podwójną. Z jednej strony pozwalały na powrót do pozornie odsuniętej na bok kwestii związku z dawną ojczyzną, z drugiej – przez tę zamykającą refleksję pozwalały na ostateczne domknięcie tej części własnej biografii. Odbijając się na doświadczeniu rozmówców, wyjazdy te znajdowały też wyraz w strukturze powstałej narracji. Ze względu na typ doświadczenia, ale również mając na uwadze poprzedzającą je postawę wobec dawnej i nowej ojczyzny, można wydzielić kilka typów opowieści o tym wyjeździe jako powrocie do domu. W zestawieniu z wypowiedziami osób młodszych tworzą one pewną typologię relacji między przesiedleniem a tożsamością.

### Ojczyzna to ludzie: „Nie mam już do kogo wracać”

Pierwszy typ opowieści to historie rozmówców przez kilkadziesiąt lat tęskniących nie tyle do miejsca, które opuścili przed laty, co do ludzi. Gdy po upadku komunizmu mogli wreszcie bez żadnych przeszkód pojechać w rodzinne strony, okazało się, że ojczyzny już nie ma – ponieważ zabrakło ludzi, którzy ją tworzyli: sąsiedzi wyjechali, krewni stali się obcy, młodzi zmienili tożsamość.

Na początku wszyscy chcieli [pojechać]. Ja też jeździłam do siebie, kilka razy, tam na... do Lubaczowa. [...] Niby w porządku, ale co my tam...? No, oni tam mają, ich dzieci już są Polakami. Rozumie pani, oni już nie są Ukraińcami. Młodsza [siostra] wyszła za męża za Polaka, to oni już są spolszczeni, już po sprawie. Zabraknie dziadka, babci, to będzie *dziadek, babcia, mama, tata* [po polsku]. [...] No i dzieci, dziewczynki, też Polki. I nic już się na to nie poradzi. Niech będą i Polki, byleby żyły w przyjaźni z Ukraińcami, i się zgodzali, i żeby było... No, co poradzisz (Z<sub>3</sub>Ak).

W narracji cytowanej respondentki rozczarowanie i żal z powodu „spolszczenia się” dawnej ojczyzny i jej mieszkańców przechodzi w pogodzenie się z sytuacją i uznanie nieodwracalności zmian – zarówno tych, jakie dokonały się w innych ludziach, jak i tych w sobie. Ten typ opowieści można spotkać niemal wyłącznie w wywiadach z Ukraincami przesiedlonymi z Polski. Ich dzieci/wnuki wspominały czasami, że towarzyszyły rodzicom/dziadkom w wycieczkach do Polski, ale teraz nie utrzymują już z tamtejszymi krewnymi kontaktów. Podobnie jak starsi, postrzegają małą ojczyznę swoich przodków przede wszystkim jako ludzi – a skoro nic już ich dzisiaj z nimi łączy, również utracona ojczyzna staje się nieważna.

No, już jesteśmy od nich jakoś dalej. A tak tośmy z nimi i korespondowali, i dzwonili jedni do drugich, i utrzymywaliśmy bardzo takie przyjazne stosunki. Ale teraz nie powiedziałabym, żebyśmy w ogóle mieli kontakt. Oni już są takimi rdzennymi Polakami, już zupełnie... Po ukraińsku już nawet nie próbują mówić. I jak mam być szczerą, to z tymi ich dziećmi i wnukami... To już nie są tacy nasi rodzeni krewni, to już wszystko pomału odchodzi (Z6Dk).

Lustrzanym odbiciem tego typu opowieści są relacje ludzi, którzy nigdy nie odwiedzili swoich stron rodzinnych, bo uważali, że nie mają do kogo wracać („Do kogo będę wracać? Tym bardziej, że tu urodziły się moje dzieci, tu się uczyły. To po co będę wracać?” [Z32Ak]).

Jeśli spróbować usytuować tych narratorów na tle wszystkich rozmówców, okaże się, że są to przede wszystkim wschodniacy, sporadycznie – Ukraińcy przesiedleni z Polski; nigdy kresowiacy. Z ich wypowiedzi jasno wynika, że nie ma już dla nich żadnej „starej ojczyzny” – jedyna istniejąca jest w Żółkwi, gdzie mieszka ich rodzina.

### **Stara ojczyzna elementem tożsamości: „Popatrzeć na ten nasz dom”**

Drugi typ narracji pojawia się w rozmowach z osobami, które wybrały się do dawnego domu nie tyle z tęsknoty, co motywowane chę-

cią dopisania harmonijnego zakończenia swojej życiowej historii. Ich powroty wydają się najbardziej świadomie przeżywane, najbardziej zbliżone funkcją do tego, co Kaja Kaźmierska w swojej książce o ocalonych z Zagłady Żydach powracających do Polski wiele lat po wojnie opisuje jako kodę biografii, jej symboliczne domknięcie<sup>2</sup>. Rozmówcy doprowadzają do końca sprawy, które przez konieczność powojennego wyjazdu stały się na zawsze i boleśnie niezakończone – odwiedzają groby bliskich, stają w miejscu, gdzie kiedyś był ich dom i gdzie bawili się jako dzieci. Rozmówcy z tej grupy to głównie krzyscy kresowiaczy, rzadziej – Ukraińcy przesiedleni z Polski. Nie można powiedzieć, by za stronami rodzinnymi nie tęsknili w ogóle, jednak jest to raczej spokojna, przepracowana nostalgia niż rozdzierająca tęsknota. Ogromną rolę odgrywa tu przekonanie o życiowym spełnieniu i realizacji – respondenci nie mają poczucia, że przesiedlenie stało się w ich przypadku przyczyną życiowej klęski, i dlatego udaje się im przekształcić pamięć o starej ojczyźnie w pozytywny element tożsamości. Często podróżują z dziećmi i wnukami, chcąc, by zobaczyły miejsce pochodzenia swoich przodków, ale również – by symbolicznie przejęły pieczę nad rodzinną pamięcią. Żaden z rozmówców nie mówi tego wprost, ale wydaje się, że obecność przedstawicieli młodszego pokolenia ma dla nich duże znaczenie: w kontekście wsparcia emocjonalnego w chwili konfrontacji z własną przeszłością i jako ostateczne zakończenie pewnego etapu w biografii.

Pojechałem niedawno ze swoimi dziećmi tam, na wieś, poszliśmy nad Sołokiję, na most, który stoi do dzisiejszego dnia. Naszego domu już nie ma, a dom tego Polaka, za którego wyszła siostra – stoi. A mój brat jest z 1938 roku, młodszy, i mówi: „Jak się skończyła w 1945 roku wojna, to ja do ciotki J., do ciotki H., to ja się chowałem w piwnicy. Jest jeszcze ta piwnica, czy nie?”. A tam mieszka teraz jakaś rodzina, bo tam przesiedlili Hucułów. Mówi: „Panie, piwnica jest, niech pan idzie, pokażę panu”. I on przypomniał sobie tę piwnicę, co dalej jest, mówi, że jej używają (Z15Am).

---

<sup>2</sup> Zob. K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Kraków 2008.



Niezwykłe ciekawe jest w tym kontekście zestawienie powyższej wypowiedzi z tym, co o tej samej podróży mówi córka jej autora. W jej narracji wyraźnie widać proces przemiany żywego wciąż doświadczenia, części pamięci biograficznej, w element pamięci rodzinnej, obarczonej znacznie mniejszym ładunkiem emocjonalnym.

Tak więc byliśmy na ojcowiznie, dwa razy na ojcowiznie byłam. Wie pani, byłam zdziwiona, że to kilka maleńkich domków, i gdy ojciec zaczął nam opowiadać ze swoim bratem, zaczął opowiadać, że „tu się chowaliśmy, z tej strony strzelali”... Pokazywał nawet tą piwnicę, gdzie się wtedy ukrywali. Wie pani, to się tak przypominało, nawet kiedy tam weszliśmy, moja siostra, ciocia, wszyscy weszliśmy do tego budynku, to jakoś tak serce inaczej biło, że to zobaczyliśmy. [...] Byliśmy na grobie, w którym leży dużo z rodziny, jeszcze tata wyjaśniał, i jego brat, że to jest rodzina. Tak że te wspomnienia, one rzeczywiście... Obiektywnie one są i dobrze, że my to na przykład wiemy, no ale z czasem one odchodzą, rozumie pani... (Z15Ck).

Warto zwrócić uwagę na obecność w wypowiedziach przedstawicieli obu pokoleń świadomość i akceptację tego procesu. Zarówno ojciec, jak i córka zdają sobie sprawę z tego, że stopniowe słabnięcie związków ze starą ojczyzną jest czymś naturalnym i *de facto* pozytywnym, ponieważ pozwala na zapuszczenie korzeni w nowym miejscu. Świetne uzupełnienie tego międzypokoleniowego dialogu stanowi wypowiedź młodej kobiety z Krzyża, pochodzącej z rodziny kresowej:

Bardzo mnie interesuje to, skąd moi dziadkowie pochodzą i jak tam się kiedyś żyło. Bo na przykład ja, jakbym się wyprowadziła stąd gdzieś daleko, to bym chciała wrócić, zobaczyć, kto tu teraz mieszka, jak wygląda teraz na przykład miejsce mojego zamieszkania (K9Dk).

Respondentka nigdy nie była w miejscach urodzenia swoich dziadków, z oczywistych względów do nich nie tęskni, ale deklaruje, że rozumie tęsknotę pokolenia swoich dziadków i że sama kiedyś chciała by na Kresy pojechać. Jednak ewentualny wyjazd postrzega bardziej w kategoriach interesującej możliwości niż przedsięwzięcia niezbędnego dla podtrzymania integralności własnej tożsamości.

Czasami symboliczne domknięcie biografii przedstawicieli najstarszego pokolenia jest dokonywane dopiero przez młodszych członków rodzin przesiedleńczych. Dzieje się tak wtedy, gdy przesiedlenie było traumą obciążającą nie tylko tych, którzy go bezpośrednio doświadczyli, lecz również ich dzieci i wnuki, długo odczuwające jego konsekwencje. Potomkowie przesiedleńców traktują wówczas swoje wyjazdy „na ojcowiznę” jako spełnienie obowiązku wobec rodziców czy dziadków, którzy nie mieli takiej możliwości, czasami – jako swoiste wyrównanie rachunku krzywd, moralne za-dośćuczynienie.

Moja babcia mieszkała w Swierdłowsku, wie pani, Swierdłowsk, Rosja, daleko, nie? Dwa lata temu tam pojechałem, długo nie byłem... Rodzina tam nie jeździła, bo daleko. Pojechałem, po prostu czułem taką nostalgię czy jak to... Wszystko widziałem, wszystko teraz dokładnie wiem, jak to wszystko było. Babcię wsadzili do więzienia, i dziadka wsadzili. Dziadkowi dali cztery lata, a babci dwa. [...] Ona [babcia] tak za bardzo nie opowiadała, to ja potem znalazłem dokumenty w archiwum, potem znalazłem (Z38Cm).

Co znamienne, autor cytowanej wypowiedzi jest jedynym respondentem pochodzącym z rodziny wschodniackiej, dla którego powrót do miejsca urodzenia jego dziadków, był kwestią istotną. Wydaje się, że ojcowizny pozostawione w Rosji i na Ukrainie Wschodniej były przez nowych mieszkańców Żółkwi najmniej kochane, najmniej żalowane. Być może ze względu na to, że sowieckie dzieciństwo to słaby materiał na mit utraconego rajy lat dziecińczych; lub/i dlatego, że ich przyjazd do Żółkwi nosił jednak większe znamiona dobrowolności niż deportacja z/do Polski.

### **Utracona ojczyzna – okaleczona tożsamość: „Jednak ciągnie człowieka w swoje strony”**

Trzeci typ narracji o powrotach to opowieści o wyjazdach, które okazywały się dla respondentów bardzo bolesnym przeżyciem. Roz-

mówcy przeżywający w taki właśnie sposób swój powrót po latach w strony rodzinne to osoby, które nigdy nie pogodziły się do końca z utratą domu, nigdy nie zapuściły w nowym miejscu prawdziwych korzeni. Migracja zakończyła się klęską, przede wszystkim na poziomie tożsamości indywidualnej. Nawet jeśli rozmówcy ci przystosowali się – często znakomicie – do nowego środowiska geograficznego i kulturowego, nigdy nie nadeszła dla nich faza agregacji, etap asymilacji tożsamościowej. Targani przez całe życie przez dojmującą tęsknotę i poczucie wyobcowania, pionierzy z przypadku i przymusu jadą „do domu”, gdy tylko jest to możliwe; jadą rozgrzani, ze złudną nadzieją, że wyjazd ten pomoże im uporać się z tęsknotą. W ich opowieściach o wyprawie do domu na pierwszy plan wysuwa się rozgoryczenie i rozczarowanie, czasami wręcz przeżywany po raz drugi ból straty – tym razem ostatecznej.

I jeździłem, proszę panią, byłem tam w D., byłem przy tym kościółku. Kościół Ukraińcy spalili, nie ma nic, tylko krzyż postavili. Ten kościół spalony. Nie ma. No i teraz tak byłem na tym Wołyniu, nie daj Boże, jak popatrzyłem na to wszystko, to zgroza, płakać się chce, się chciało. [...] Tam, gdzie mieszkanie, gdzie nasza gospodarka byli, nie tylko tam, gdzie my, tam, gdzie te Ukraińcy też mieszkali, te duże gospodarze, proszę pani, ani śladu nie ma. Ja szukałem swoje miejsce, tam, gdzie ojciec swoją chatkę miał, chatę miał, stodoła, obora, to wszystko szukałem. To, mówię, chociaż gdzieś jakiś kamyk, może jakiś kawałek drzewa znajdę, nie (K24Am).

W tych desperackich, bolesnych wyprawach zazwyczaj nikt im nie towarzyszy. Jeśli jadą z nimi dzieci lub wnuki, otwarcie przyznają potem, że nawet jeśli rozumieją uczucia starszych, już ich nie podzielają. Czasami brakuje nawet zrozumienia, nie mówiąc już o empatii: szczególnie przedstawiciele najmłodszego pokolenia wzruszają ramionami, widząc tożsamościową szarpaninę dziadków, nie mogą zrozumieć, jak po tylu latach można wciąż kultywować pamięć o dawno utraconej „starej ojczyźnie”.

Babcia do dzisiaj zaciąga. A kiedyś to w ogóle, co tam jeszcze, to „jo, jo”, takie ma charakterystyczne zwroty stamtąd. Do dzisiaj zna piosenki

ukraińskie, modlitwy. No i tak dla mnie to trochę bez sensu, bo oni to tak pielęgnują. [...] Ale czemu, pytam, po co ci to, jesteś Polką, no ja rozumiem, że chcesz to pamiętać, czemu ma nie pamiętać, czy coś tam, nie? No ale ona to... Jakby to nie docierało do niej, że jest Polką, że jest to jej niepotrzebne, żeby pielęgnować ten ukraiński. „Czemu się nie przystosowałaś, przecież to tyle lat”. A bo oni to tak, bo to, bo oni tak (K2oDk1).

Na tle braku współodczuwania i braku zrozumienia, a często, jak w cytowanej wypowiedzi, wręcz dezaprobaty ze strony najbliższych, samotność wysiedlonych, deportowanych i wypędzonych staje się jeszcze bardziej dojmująca. Jeszcze trudniejsza okazuje się chyba sytuacja tych rozmówców, którzy, choć bardzo chcieli, nigdy już nie zobaczyli swojego utraconego domu. O ile odwiedziły stron rodzinnych, nawet jeśli bolesne, dają poczucie jakiejś aktywności, próby przejęcia kontroli nad własnym życiem – o tyle ci, którzy nigdy tej próby nie podjęli, są skazani na jałowe rozpamiętywanie przeszłości i podliczanie strat. Najczęściej rezygnują z podróży ze względu na podszły wiek, stan zdrowia czy brak środków, czasami – ze strachu odczuwanego przed fizycznymi czy emocjonalnymi skutkami takiego powrotu. W ich relacjach dominuje poczucie nie tylko przegranego życia, ale także niekompletności własnej biografii, braku doświadczenia zamykającego nadającego jej sens i spójność.

Jednak ciągnie człowieka w swoje strony. Chciałabym choć przed śmiercią zobaczyć, a widzi pani, już na pewno nie zobaczę... Bo ja teraz nie mogę daleko jechać. A mój mąż, może jakby był ze Wschodu, może by ze mną pojechał, a że jest stąd, to jego nie ciągnęło tam. Dzieci się też przyzwyczyły już do tego tutaj. [...] Tylko ja tak gromadzę, co tylko mogę, żeby tylko jakąś pamiątkę, żeby choć dzieci wiedziały, jak i co, potem wnuki. Ciężkie wspomnienia. Ciężko zapomnieć, człowiek był za duży, wszystko pamięta. Bo żebym miała mniej lat, to bym tyle nie pamiętała, tyle by mnie nie bolało. A ja chodzę, chodzę po ulicach Czortkowa wszędzie, idę nieraz i tak jest, że wydaje mi się, że jestem w swoim domu, tam, na Wschodzie (K2Ak).

Przesiedleńcy przegrani, wciąż tęskniący i niepokodzeni z własnym losem – to tylko i wyłącznie kresowiaci. Próżno szukać emocji tego

kalibru wśród rozmówców z innych grup osadniczych. Pokazuje to dobitnie, jak wyjątkowy był status Kresów dla polskiej tożsamości narodowej – nie tylko zbiorowej, ale i indywidualnej.

### **Nikła potrzeba ojczyzny: „Po co mieliby jechać?”**

Czwarty typ opowieści to właściwie jej brak – wśród przesiedleńców można wydzielić grupę osób, które nigdy nie pojechały w swoje rodzinne strony, bo nie odczuwały takiej potrzeby. Różne elementy tej postawy dało się zauważyć w analizowanych już wypowiedziach, jednak osoby, które mam na myśli, wyróżnia nie tyle niechęć do podróży z jakiegoś konkretnego powodu, co ogólny brak pragnienia jej podjęcia – nawet przy ewentualnych sprzyjających warunkach. Ludzie ci pytali zazwyczaj ze zdziwieniem: po co mieliby jechać. Przecież to dawno miniona przeszłość, z którą nic ich już nie łączy. Rozmówców takich znalazło się niewiele, zaledwie kilku w całej próbie. Byli to wyłącznie Ukraińcy przesiedleni z Polski – z reguły te same osoby, które deklarowały, że po przesiedleniu nie tęskniły za domem, a także te, które swój osobisty bilans zysków i strat związany z faktem zmiany miejsca zamieszkania oceniały jako pozytywny<sup>3</sup>. Słaby związek z dawną ojczyzną przekładał się też w ich przypadku na brak szczególnej więzi symbolicznej z nową; można więc uznać, iż wynikał z ogólnego braku pewnego rodzaju wrażliwości czy też refleksyjności, z tego, co Maria Lewicka w swoim studium związku człowieka z miejscem określa jako czynniki indywidualne, psychologiczne<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> O częstym występowaniu tego typu postaw wśród ukraińskich przesiedleńców pisała w sprawozdaniu ze swoich badań Hałyna Bodnar. Zob. H. Bodnar, „*Tam było dobre i tutaj je nepohano żyty*”: osoblywosti istorycznoji pamjati ukrajinciw, pereselenych iz Polzczzi, w: *Ukrajina–Polzczza: istoryczna spadszczyna i suspilna swidomiśt*, t. 2: *Deportaciji 1944–1951*, Lwów 2007, s. 20–36.

<sup>4</sup> M. Lewicka, *Psychologia miejsca*, Warszawa 2012.

## Stara ojczyzna w świadomości młodszych pokoleń

Brak chęci odwiedzania terenów związanych z historią rodziny był dużo częstszy wśród młodszych pokoleń – tym razem już w obu miejscowościach. Ogromna większość młodych żółkwiaków i bardzo wielu krzyżan twierdzi, że nic nie ciągnie ich w rodzinne strony rodziców czy dziadków. Czasami mówią wprost, że nie widzą sensu ani potrzeby, by podejmować taką podróż, ponieważ tamte tereny nic już dla nich nie znaczą: „Ja tu się urodziłem, w tym domu i po co mi tam jechać? Nic tam nie było. [...] (A Pan ma jakiś sentyment do tamtych stron, czy zupełnie nie?) Nie, nie mam żadnego sentymentu” (K9Bm). Inni nie odżegnują się tak kategorycznie od pomysłu podróży, deklarują nawet wstępnie, że gdyby seniorzy chcieli pojechać, oni chętnie wybraliby się razem z nimi. Jednak w tej gotowości towarzyszenia motywacją pozostaje raczej ogólna ciekawość poznania świata, niezwiązana w głębszy sposób z tożsamością i historią rodziny. Wydaje się, że z tą samą dozą emocji respondenci ci rozważaliby zwykły wyjazd turystyczny. Chłód wobec tęsknot starszego pokolenia potwierdza ostatnie zdanie cytowanej poniżej wypowiedzi.

Kiedys mama chciała tam jechać na wycieczkę, zobaczyć. No nie wiem, zwiedzić, powspominać. [...] A ja nie wiem. Może dla towarzystwa, może z chęci poznania, czemu nie. (Ale Pani się już nie czuje związana z tamtymi terenami?) Nie, absolutnie. W ogóle nie (K26Ck).

Deklaracje pojawiające się w takich wypowiedziach są bardzo ważne, ponieważ przez stosunek do potencjalnego wyjazdu ukazują szerszą postawę przedstawicieli młodszych pokoleń wobec „starej” ojczyzny. Można ją streścić w jednym zdaniu: stara ojczyzna jest dla ogromnej większości ludzi urodzonych w Krzyżu i Żółkwi co najwyżej złudzeniem, którym żyją ich rodzice. Nieprzypadkowo obie wypowiedzi zostały zaczerpnięte z rozmów z mieszkańcami Krzyża: dla żółkwiaków temat ten w ogóle nie istnieje, ludzie są zdziwieni, że można o coś takiego w ogóle pytać. Dobrze oddaje to wypowiedź kobiety, której oboje rodzice zostali przesiedleni do Żółkwi z Polski: „Uro-

dzona jestem w Żółkwi, jestem czystą, rdzenną żółkwianką” (Z6Ck); jak widać, „rdzenność” może być w odczuciu pewnej grupy osób cechą nabywaną w ciągu jednego pokolenia.

W Krzyżu na tle postaw obojętnych wybijają się jednostkowe przypadki osób, których sytuacja tożsamościowa okazuje się bardziej złożona. Ludzie ci mówią o pośrednim związku z miejscem, z którego pochodzą ich rodzice, o tym, że ważne są dla nich rodzinne korzenie. Po raz kolejny są to wyłącznie rozmówcy pochodzący z rodzin kresowych; co ciekawe, nawet jeśli w danej rodzinie z Kresów pochodziło tylko jedno z rodziców/dziadków, strony rodzinne drugiego rodzica/dziadka (np. Kujawy czy Wielkopolska w przypadku cytowanego poniżej respondenta) są zupełnie pozbawione takiego potencjału. Widać tu wyraźnie, jak wielką rolę odgrywa w tworzeniu międzypokoleniowego mitu ziemi utraconej przymusowość migracji i fakt, że była ona trajektorią zbiorową: utrata danego terenu dotyczyła nie tylko jednostki, lecz również zbiorowości.

Kresy pod wieloma względami są dla mnie bliskie. Poluję na opowieści, takie tam, które na temat polowań na Kresach i różnych innych rzeczy słyszałem, są to bardzo ciekawe rzeczy. Sentyment na pewno będę miał, bo jestem częścią tego, nie. To gdzieś we mnie tkwi, może bardziej, niż mi się wydaje. [...] Ja się tu wychowałem i czuję się Polakiem, ale przede wszystkim czuję się z tą ziemią związany, bo tu się wychowałem. [...] Jak kiedyś braknie pokolenia mojej mamy, to ja o Kresach będę myślał, ale nie w kategorii takiej, żebym chciał się tam powiedzieć, wynieść, nie (K43Cm).

Związek rozmówcy z Kresami<sup>5</sup> opiera się na poczuciu symbolicznej łączności z dziedzictwem tamtejszej kultury, nie ma charakteru osobistego ani roszczeniowego; jest nostalgią, ale nie tęsknotą. I taki

---

<sup>5</sup> Warto tu zwrócić uwagę, że osoby młodsze używają określenia „Kresy” dużo częściej niż najstarsi respondenci; pokazuje to, do jakiego stopnia szersza, ogólnopolska wspólnota kresowej pamięci „drugiego pokolenia”, do której należy, jest tworzona przez media, nie tylko przez przekaz rodzinny. Pisze o tym Małgorzata Głowacka-Grajper. Zob. M. Głowacka-Grajper, *Spoleczna i indywidualna kontynuacja pamięci ojczyzn kresowych*, w: *Pamięć utraconych ojczyzn*, red. E. Nowicka i A. Bilewicz, Warszawa 2012, s. 155–182.

właśnie charakter ma postawa wobec Kresów wśród wszystkich krzyżan, którzy deklarują, że kresowy rodowód pozostaje dla nich ważny. Istotne w cytowanej wypowiedzi jest również to, że przy całym sentymencie rozmówca nie ma najmniejszego zamiaru na Kresy wracać, ani ich od nikogo odbijać – bo nie są one jego małą ojczyzną. Wśród wszystkich rozmówców z młodszego pokolenia znalazły się jedynie dwie osoby, które deklarowały, że czują się bardziej związane z miejscem pochodzenia rodziców niż z miejscowością, w której sami się urodzili; co ciekawe, była to jedna osoba z Żółkwi i jedna z Krzyża.

Boże, ona [matka] mówiła: „Byliśmy jeszcze młodzi”, mówi, że to od niej nie zależało, to zależało od ojca. Rozumiesz, gdyby teraz powiedzieli, że można, to nic jej tu nie trzyma, babka by poleciała. I my byśmy z S. [synem] też za ręce się wzięli i poszli do Polski, pewnie byśmy nawet walizki nie brali (Z16Bk).

Tata nauczył mnie, że to nie są nasze tereny, że nasz dom rodzinny to jest na Wschodzie. (A czy dzisiaj Kresy dla pana coś znaczą?) No na pewno, jak dla każdego człowieka. Jakby, mówię, no troszeczkę to jest... Teraz nie ma takich barier, tych na granicach i tego, ale na pewno wiem i czuję, że moje korzenie są tam, bo to tata mi tak przekazał, że co by się nie działo, to wiemy, że mimo wszystko jesteśmy nie na swoim terenie (K8Bm).

Obie postawy są wyjątkowe na tle postaw rówieśniczych i wydaje się, że mają źródło w indywidualnych czynnikach biograficznych, nie zaś w szerszych uwarunkowaniach społecznych. Cytowani rozmówcy to osoby, które całe swoje dorosłe życie spędziły poza Krzyżem i Żółkwią, dokąd wróciły dopiero po przejściu na wczesną emeryturę. Oboje czują się po powrocie wyobcowani i mocno rozczarowani tym, do czego wrócili – i Krzyż, i Żółkiew zmieniły się przez te kilkadziesiąt lat. Rozmówczyni z Żółkwi, pochodząca z mieszanej ukraińsko-rosyjskiej rodziny, jest dodatkowo skonfliktowana z „szowinistycznie” jej zdaniem nastawionymi ziomkami. W tej sytuacji budowanie osobistego mitu ziem utraconych i swojego związku z nimi jest bardziej indywidualnym zabiegiem służącym rekon-



strukcji własnej tożsamości niż przejawem ogólniejszych zjawisk społecznych.

Ostatnim wartym opisanie zjawiskiem dotyczącym relacji między migracją a budowaniem tożsamości wśród przedstawicieli młodszych pokoleń jest refleksja o poczuciu zakorzeniania w kontekście braku historycznej i rodzinnej ciągłości. Dla znacznej grupy mieszkańców Krzyża to, że ich rodzina nie pochodzi z miasta, które oni traktują jak własne, stanowi kwestię prowokującą pewien namysł. Nie postrzegają tego faktu jako przeszkody dla własnego poczucia swojskości; raczej jako dodatkowy element tego, co tworzy ich związek z Krzyżem. W ich wypowiedziach często pojawia się wątek stopniowego tworzenia się więzi między miastem i jego nowymi mieszkańcami. Często wskazują oni na intensyfikację tych więzi w kolejnych pokoleniach, dla których bycie w Krzyżu u siebie staje się czymś oczywistym.

Mama całe życie zawsze, to były, to była ziemia, na której się wychowała i tam wrosła. Ja tak traktuję Krzyż, co dla mamy długi czas było takie niepojęte. Ale ja się tu wychowałem, ja tu wyrosłem. Ta ziemia, tą ziemię znam po prostu, zwyczajnie. Wszystko właściwie, co w życiu mnie w jakiś sposób spotykało, to zawsze było z Krzyżem związane. Nawet jeśli gdzieś tam wyruszałem, to zawsze do tego, do tego Krzyża wracałem. No i jestem cały czas w tym Krzyżu i związany. I prawdopodobnie przyjdzie mi na emeryturze kiedyś też tutaj ten czas spędzić (K43Cm).

Istotne pozostaje, że tego typu przemyślenia pojawiają się jedynie w wywiadach z krzyżanami. Mieszkańcy Żółkwi – pytani o tego typu kwestie – zazwyczaj reagują zdziwieniem: dlaczego mieliby nie czuć się w Żółkwi u siebie? Jakie znaczenie ma to, że ich rodzice się tu nie urodzili? Jasne jest, że postawy takie wynikają ze specyficznego statusu przesiedlenia w pamięci rodzinnej i społecznej – słabego lub wręcz żadnego. A także – z innego charakteru propagandy w okresie komunizmu, która w Krzyżu utrzymywała poczucie tymczasowości, a w Żółkwi starała się je zniwelować. To poczucie pewności i oczywistości sytuacji tożsamościowej daje żółkwiantom z jednej strony swoistą *carte blanche* w kształtowaniu związku z miejscem zamieszkania, uwalnia ten związek od niepotrzebnych, jak się zdaje, obciąż-

zeń. Z drugiej rodzi obawę o powierzchowność nieokupionej żadną wątpliwością tożsamości; być może oczywistość ta jest zbyt prosta, by mogła być ostateczna.

### **Bilanse zysków i strat, czyli o tym, dla kogo migracja zakończyła się sukcesem**

Badanie tożsamości osób przesiedlonych w naturalny sposób prowadzi do pytania o poziom ich integracji w nowej społeczności; o to, czy migracja okazała się w ich przypadku udana, czy nie. W końcowej fazie narracji biograficznych wspomnienie przesiedlenia zbliża się do formy bilansu osobistych zysków i strat związanych z faktem migracji, którego wynik można traktować właśnie jako indywidualną ocenę poziomu integracji. Część tych zysków i strat dotyczy kosztów emocjonalnych przesiedlenia oraz wyzwania, jakie stanowiło budowanie nowej tożsamości społecznej w nowym miejscu zamieszkania. Inna część owego bilansu dotyczy aspektów ekonomicznych, społecznych i politycznych.

Obszerność materiału przedstawionego w tym rozdziale oraz w rozdziałach drugim i trzecim rodzi pokusę poczynienia pewnych uogólnień. Wydaje się, że największe znaczenie dla kształtu tego bilansu – mimo czynników indywidualnych, specyficznych dla sytuacji poszczególnych rozmówców – ma przynależność do określonej grupy osadników. Spojrzenie na tę kwestię przez pryzmat obiektywnych czynników sprzyjających lub hamujących proces integracji społecznej pokazuje, jak bardzo różne były już na wstępie szanse rozmówców z różnych grup osadniczych na rekonstrukcję tożsamości i odbudowę wcześniej zajmowanej pozycji społecznej i ekonomicznej w nowym miejscu zamieszkania. Czynniki przyspieszające integrację to w przypadku mieszkańców Krzyża i Żółkwi: dobrowolność migracji, ekologiczne i kulturowe podobieństwo starej i nowej ojczyzny, pewność trwałości osiedlenia, obecność rodowitych mieszkańców danej miejscowości oraz możliwość kształtowania życia społecznego w nowym miejscu zamieszkania. Czynniki wpływające na ów proces integracji negatywnie to zaś: zbiorowy charakter

trajektorii związanej z utratą małej ojczyzny, marginalizacja społeczna i ekonomiczna pozostająca w związku ze statusem migranta oraz niedemokratyczny ustrój polityczny i represje w nowym miejscu zamieszkania<sup>6</sup>.

Niektóre z tych czynników występowały tylko w jednym z miast, inne w obu i dla wszystkich mieszkańców, ale w różnym stopniu. Obie miejscowości znalazły się po wojnie w państwach niedemokratycznych, jednak poziom realnie odczuwanych represji i zagrożeń pozostawał w Żółkwi nieporównywalnie większy. Krzyż był uprzywilejowany, ponieważ mimo totalitarności ustroju politycznego jego mieszkańcy mieli realny wpływ na organizację lokalnego życia społecznego, co wzmacniało powstające więzi społeczne. Z kolei integrację nowych żółkwiaków ułatwiała obecność nielicznych rodowitych mieszkańców miasta, którzy – przynajmniej teoretycznie – mogli być dla przybyszów „przewodnikami” po nowej rzeczywistości. W Krzyżu rolę tę pełnili do pewnego stopnia „sąsiedzi zza rzeki”, jednak w ostatecznym rozrachunku znaczenie ich obecności dla integracji innych osadników było niewielkie. Ostatnim czynnikiem występującym tylko w jednej z miejscowości był zbiorowy charakter trajektorii związanej z utratą małej ojczyzny. Migrantom z Żółkwi została oszczędzona przynajmniej ta jedna trudność.

W najlepszej sytuacji znaleźli się w tym kontekście ci, którzy do Krzyża i Żółkwi mieli najbliżej: migranci z pobliskich polskich i ukraińskich wsi. Ich migracja była dobrowolna, zasadniczo nie zmieniali oni środowiska ekologicznego i kulturowego; nawet jeśli nie byli pewni trwałości swojego pobytu w nowym miejscu bardziej niż inni, w razie czego łatwiej byłoby im wrócić do domu. Dodatkowo, jako „prawie miejscowi” nie musieli zmagać się z piętnem przesiedleńczej marginalizacji oraz traumą utraty domu. Na drugim miejscu pod względem szans na udaną migrację plasują się radzieccy pionierzy w Żółkwi oraz ci osadnicy, którzy przyjechali do Krzyża z ziem tzw. Polski dawnej (w granicach po 1945 roku). Radzieccy pionierzy jechali co prawda na Ukrainę Zachodnią przymu-

---

<sup>6</sup> Lista wyróżnionych czynników ułatwiających integrację społeczną migrantów pokrywa się częściowo z zaproponowaną w pracy Zdzisława Macha.

sowo (zwykle ze względu na nakaz pracy), jednak nie odbierali wyjazdu z Rosji czy Ukrainy Wschodniej jako formy represji, zaś na miejscu mogli liczyć na uprzywilejowaną pozycję. Ewentualną tymczasowość swojego pobytu w Żółtkwi traktowali jako naturalny element życia radzieckiego człowieka, nie zaś zagrożenie. Byli też jedyną grupą, w przypadku której odmienność środowiska kulturowego stanowiła raczej atut niż przeszkodę. Ich integrację utrudniał z kolei niechętny do nich stosunek pozostałych żółkwiaków. Integrację migrantów z ziem dawnej Polski ułatwiał fakt, że decyzję o wyjeździe podejmowali samodzielnie; nawet jeśli w grę wchodził przymus ekonomiczny, celem migracji było polepszenie warunków życia, nie zaś jego ratowanie. Ich małe ojczyzny były odległe, lecz nie bezpowrotnie utracone. Różnice między starym a nowym środowiskiem okazywały się dla nich z reguły większe niż dla grupy sąsiadów, ale bez porównania mniejsze niż na przykład dla kresowiaków. Ich pozycja po przybyciu do Krzyża była dość wysoka, a stosunek pozostałych grup osadników wobec nich – pozytywny. W najgorszej sytuacji wyjściowej znaleźli się bez wątpienia polscy i ukraińscy „repatrianci”. Większość Ukraińców przesiedlonych z Polski, mimo że nie traćła części ojczyzny ideologicznej<sup>7</sup>, była obarczona doświadczeniem deportacji, zaś w nowym miejscu zamieszkania ich status społeczny i ekonomiczny pozostawał na bardzo niskim poziomie. Na ich niekorzyść działały również niechęć miejscowych oraz poczucie tymczasowości zaistniałej sytuacji i długotrwała nadzieja na powrót do domu. Ich jedyny atut to w zasadzie niewielkie różnice między warunkami środowiskowymi i kulturowymi w starej oraz nowej ojczyźnie. Jeszcze gorsza była sytuacja kresowiaków: do ciężaru przymusowej migracji, poczucia tymczasowości, zagrażającej w nowym miejscu marginalizacji oraz uprzedzeń żywionych wobec „zabugoli”

---

<sup>7</sup> Wydaje się, że symboliczne włączenie tzw. Zakerzonnia w granice ukraińskiej ojczyzny ideologicznej, szczególnie zaś budowa mitu „ziemi utraconej” odbyły się później niż w przypadku Kresów i kresowiaków. Andrew Wilson twierdzi, że miało to miejsce w momencie tworzenia nowych mitów politycznych i historycznych po 1991 roku. Zob. A. Wilson, *National history and national identity in Ukraine and Belarus*, w: *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands*, ed. G. Smith et al., Cambridge 1998, s. 23–47.

przez resztę osadników – dochodziły obiektywne różnice kulturowe i środowiskowe oraz, chyba przede wszystkim, trauma bezpowrotnej utraty ziemi uważanej za część ojczyzny ideologicznej (a nie tylko za ojczyznę prywatną).

Analiza narracji biograficznych najstarszych krzyżan i żółkwan potwierdza zasadność naszkicowanego modelu zależności między poziomem integracji a warunkami wyjściowymi. Integracja – na poziomie indywidualnym oznaczająca przede wszystkim utrzymanie spójności własnej tożsamości – okazała się najłatwiejsza dla „sąsiadów” i stosunkowo łatwa dla migrantów z Polski Zachodniej i Centralnej. Nie była też problemem dla wschodniaków, choć jej skuteczność na poziomie społecznym, nie indywidualnym, można by podważyć ze względu na gettoizację tej grupy, obecnie i w przeszłości. Z największymi trudnościami borykali się polscy i ukraińscy „repatrianci”, choć wydaje się, że pierwsi większe problemy napotkali w procesie integracji tożsamościowej niż społecznej, drudzy zaś – odwrotnie. W wielu przypadkach czynnikiem decydującym o ostatecznym znaku dokonywanego „bilansu” migracji była subiektywna ocena awansu lub degradacji społecznej, niezależna od przynależności do danej grupy lub często nawet przebiegająca w poprzek niej. Dobrym przykładem jest tutaj dialog ukraińskiego małżeństwa przesiedlonego do Żółkwi z Polski, w którym żona tłumaczy mężowi, iż zyski ekonomiczne każą jednak oceniać przesiedlenie pozytywnie – mimo że większość członków jej grupy postrzega osiedlenie się w Żółkwi jako przyczynę obniżenia swojego statusu materialnego.

*Ale to nie było prawidłowo, to było do niczego. Trzeba było zrobić komisję jakąś, skoro... Wygonili ludzi, aby tylko... A cicho już bądź! Trochę dobrze, że ludzi rozdzielili. Jedni żyli biednie, drudzy bogato. Ci, którzy żyli biednie, przyjechali tutaj, poszli do pracy i mieli pracę, i chleb był, i wszystko było. A gdybyśmy byli tam w Polsce, to co – kawałek ziemi, ożeniłbyś się, dzieci i wszystko, za co byś żył? (Z18Am/Z18Ak)*

Bilans dokonywany przez starszych odbija się czasami w narracjach osób młodszych, które same przesiedlenia nie doświadczyły. W drugim i trzecim pokoleniu temat ten poruszają głównie respondenci,

w przekonaniu których ich rodziny na przesiedleniu straciły. Zwykle są to osoby pochodzące z rodzin najbardziej na skutek przesiedlenia zmarginalizowanych społecznie i ekonomicznie, takie, które – szczególnie w dzieciństwie – rzeczywiście tę marginalizację odczuwały. Czasami ich bilans to tylko smutna konstatacja stanu rzeczy, czasami przybiera formę pretensji wobec starszych członków rodziny, mających małe oparcie w realiach („Kiedyś, jak żyła babcia, to ile razy ją pytałyśmy: »A czemu pojechaliście na Ukrainę? Czemu nie zostaliście w Polsce?«” [Z15Ck]).

I tak cała rodzina została w Żółkwi. No i tak tu mieszkamy, niestety. (A dlaczego – niestety?) No, czy ja wiem... Trochę tak... W jakiejś mierze atmosfera prowincji jest specyficzna. Dlatego, że to był nasz dom. To można... Różne kwestie się pojawiają, i mieszkaniowe też. Swój dom – to swój dom. [...] Jest jakiś sentyment. Są też pewne aspekty materialne. No i to, że to było nasze. A nasze – to nasze (Z41Bk).

Indywidualne poczucie awansu bądź degradacji społecznej sprawia, że „bilans ujemny” pojawia się również w rozmowach z osobami, których rodziny należą do grup mających teoretycznie duże szanse na migrację zakończoną sukcesem. Jest tak na przykład w przypadku cytowanego poniżej mężczyzny, którego rodzice pochodzą z Poznania; nie postrzega on wyjazdu do Krzyża jako faktu represywnego, jednak ma poczucie, iż rodzina lepiej wyszłaby na pozostaniu w stolicy Wielkopolski.

Mnie się zdaje, że nawet trochę żałowali, że wrócili, bo później po latach jednak, no trzeba powiedzieć wprost, inny poziom był, nie, Krzyż, i Poznań. Ojca koledzy, zwykli piekarze, bo ojciec tam majstrem był, zwykli piekarze, to każdy się wybudował, w takich ładnych tam koło Poznania, nie, Szczepankowo, Piątkowo. Takie piękne domy sobie pobudowali. Myśmy tam z ojcem nieraz jeździli, a tutaj co, tutaj nic nie było, taka prawda (K10Bm).

Bilans dokonywany przez najmłodszych jest już najczęściej co najmniej „zerowy” (w całej próbie dużo częściej dokonują go młodzi ludzie z Krzyża niż z Żółkwi). Nawet osoby z rodzin, które najbardziej

na przesiedleniu ucierpiał, są dziś w nowej ojczyźnie na tyle zadowolone, by nie musieć żałować starej i rozpamiętywać dawnych krzywd. Kluczowe dla zrozumienia postawy najmłodszych rozmówców jest to, że są oni w obu miastach pierwszym pokoleniem, które nie odczuwało już skutków powojennych podziałów i marginalizacji będących skutkiem przesiedlenia. Jako pierwsi od czasów swoich dziadków mieli takie same szanse na dobry start w życiu, co ich rówieśnicy. W ich wypowiedziach daje się chwilami odczuć nieco zarozumiałe i samolubne młodzieńcze przekonanie, że tak naprawdę z perspektywy czasu potrafią ocenić los swoich dziadków lepiej niż oni sami – bardziej obiektywnie, racjonalnie; i że w rzeczywistości nie był on taki zły.

Czy by mieli lepiej, czy gorzej... Jakby tam zostali, może by nie mieli lepiej niż tutaj, bo tam presja społeczeństwa, na przykład ukraińskiego, to mi się wydaje, że by była duża i Polacy nie mieliby tam dobrego życia, bo oni zawsze chcieli mieć wolną Ukrainę. Nie za bardzo te relacje się układały, nieczęsto układały się dobrze. Ja myślę, że każdemu dobrze tam, gdzie jest wśród swoich. Dlatego tutaj jest im dobrze, bo stworzyli swój dom, rodzinę. Przyjechali nie sami, ale też z rodziną, bo tutaj gdzieś w pobliżu też się osiedlili członkowie rodziny. Mi się wydaje, że tutaj mieli dobrze (K9Dk).

\*\*\*

Rozkład pozytywnych i negatywnych czynników dotyczących oceny migracji w poszczególnych grupach wyjaśnia też, dlaczego tak różna w narracjach rozmówców jest pozycja samej migracji i jej następstw. O samym akcie przesiedlenia najczęściej mówią ci, których dotknęło przesiedlenie przymusowe – polscy i ukraińscy „repatrianci”. To głównie oni są też bohaterami tych rozdziałów, gdzie mowa o tęsknocie, poczuciu tymczasowości i niemożności czy niechęci przystosowania się do nowego miejsca zamieszkania w kontekście warunków środowiskowych i kulturowych. W zasadzie wszystkie wymiary integracji społecznej wymagały od nich większego wysiłku niż od pozostałych osadników. Dopiero, gdy zrozumie się tę różnicę punktu wyjścia migranta dobrowolnego i osoby deportowanej, widać,

jak wielkim osiągnięciem było w przypadku tej grupy rozmówców zachowanie spójności tożsamościowej – i jak łatwo było pod tym względem o porażkę. Migranci z grupy „pośredniej” – wschodniacy i przybysze z ziem „Polski dawnej” – najczęściej miejsca poświęcają powojennym niebezpieczeństwom oraz problemom adaptacji do nowych warunków życia społecznego i politycznego. Z uwagi na wysoki lub co najmniej przyzwoity status społeczny w nowym miejscu zamieszkania, przed ich tożsamością nie stały tak wielkie wyzwania. W rozdziałach poświęconych przesiedleniu i integracji społecznej najmniej obecne są głosy migrantów lokalnych, „sąsiadów” – bo też oni w porównaniu z innymi grupami osadników ponosili minimalne koszty zmiany miejsca zamieszkania. O uprzywilejowaniu obu grup najlepiej mówi fakt, że ich głos okazuje się najsilniejszy w analizowanym materiale w momentach, gdy żalą się na trudności układania sobie życia z napływowymi mieszkańcami Żółkwi i Krzyża.



## Pamięć o nieobecnych: Niemcy i dziedzictwo niemieckie w Krzyżu\*

### Osadnicy *versus* Niemcy: pamięć najstarszego pokolenia

Gdy do Krzyża przybyli pierwsi polscy osadnicy, Niemcy mieszkali już przede wszystkim na wsi; ci, którzy pozostali w mieście, byli robotnikami przymusowymi – najczęściej skoszarowanymi w barakach – lub czekali na transport kolejowy do Niemiec. Pierwsze kontakty między polskimi osadnikami a Niemcami cechowała emocjonalność, ponieważ dla obu stron doświadczenie wojny ze wszystkimi jej konsekwencjami stanowiło świeże i bolesne przeżycie. Mężczyzna, który przybył do Krzyża jednym z pierwszych transportów „repatriantkich” (K17Am), zapamiętał, że gdy opuścił dworzec i wszedł na główną ulicę miasta, z okna jednego z domów wychyliła się Niemka i obrzuciła go wyzwiskami: *Polnische Schweinerei* („polskie plu-gastwo”). Do dziś pamięta złość, jaką poczuł w tamtym momencie, choć zasadniczo jego wspomnienia kontaktów z krzyżskimi Niemcami są raczej pozytywne i empatyczne. Bliższe kontakty z Niemcami zdarzały się przede wszystkim przy wprowadzaniu się Polaków do domów, w których także (jeszcze) mieszkali Niemcy. Z oczywistych względów były to momenty trudne i w taki też sposób zostały zapamiętane.

I pamiętam takie przykre, ale niby takie trochę pojednawcze spotkanie z rolnikiem niemieckim, z bauerem. Przyszedł do nas i sam zaproponował nam, żebyśmy objęły jego gospodarstwo. Pamiętam, to był bauer I. Sympatyczny dosyć, starszy pan. [...] No smutno było. Wiem,

---

\* Pierwsza wersja tego rozdziału została opublikowana jako artykuł: *Obraz Niemca we wspomnieniach nowych mieszkańców niemieckiego miasta*, „Kultura i Społeczeństwo” 2009, nr 3, s. 45–66.

że on wszystko przeżywał, nadrabiał miną, ale jemu było ciężko. Potem weszliśmy do jego domku, tam siedziały kobiety. A kobiety bardziej emocjonalnie wszystko przyjmują, przeżywają i one nie chciały z nami rozmawiać. No, może faktycznie, nasz język niemiecki nie był aż tak wytrawny. Ja pięć lat, no siedem uczyłam się niemieckiego, no potrafiłam rozmówić się, więc zaczęłam... Taka siedziała babcia i młoda kobieta, której mąż był na froncie i czekała jego powrotu. No i jakoś rozmówiłam się z Niemkami i jakoś udobruchały się, zaczęły tak pokazywać, gdzie one mają przygotowane zapasy z letnich owoców, nawet częstowały, mówiły, jak one to robiły, ja udawałam, że ciekawię się wszystkim... (K18Ak).

Przytoczony fragment jest dość wyjątkowy ze względu na kompetencje narracyjne rozmówczyni, jednak wymowa innych tego typu wypowiedzi pozostaje bardzo podobna: pierwsze zetknięcie się z Niemcami w Krzyżu pamiętane się jako wydarzenie przygnębiające, bo opresyjne dla obu stron. Postawy takie jak ta z obrazu zapisanego w pamięci cytowanej respondentki łagodziły dyskomfort, ale nie mogły zasadniczo zmienić sytuacji, w której obie strony pozbawiono podmiotowości. Wspomnienia innych przypadków pierwszego kontaktu, zachodzących na bardziej neutralnym gruncie, cechuje znacznie mniejszy ładunek emocjonalny. Okazję do spotkania z Niemcami mieli Polacy mieszkający blisko baraków dla Niemców oczekujących na wyjazd z Polski oraz pracownicy kolei. Ze spotkań tych pozostał dziś w pamięci respondentów głównie ich ludzki, codzienny wymiar. Polscy kolejarze wspominają koleżeńskie relacje z Niemcami pracującymi na kolei, ich żony – próby porozumienia się z niemieckimi kobietami i udzieloną im pomoc.

Po to mleko przyszła i... No odważyła się, ja tam zresztą nie byłam taka, żebym nie dała, tylko nie wiedziałam, co ona chce. Ona coś mówi, ja ręce rozkładałam, nie rozumiem, to ona wyjęła smoczek z kieszeni i do ust włożyła i „mniam, mniam”, to ja już dopiero się domyśliłam, że ona chce mleka, nie. No, no bo ja po niemiecku nie umiałam, a ona po polsku, aleśmy się dogadywały. To jak o coś prosiła, to ja nie odmówiłam, jakoś tak, tak było (K36Ak).

W pamięci Polaków pozostały przede wszystkim rzeczy pozytywne, jednak ich kontakty z Niemcami nie zawsze były bezinteresowne, zaś ich beneficjentami dużo częściej byli Polacy niż Niemcy. Rozmówcy nie mówią o tym wprost, jednak niemieccy maszyniści mieli *de facto* status robotników przymusowych, nie pozwalano im wyjechać do Niemiec, ponieważ ich umiejętności były potrzebne nowym (najpierw radzieckim, potem polskim) władzom do organizacji ruchu kolejowego. O bezpłatnej, a często również przymusowej pracy Niemców dla Polaków i Sowieców wspomina dość duża liczba najstarszych respondentów, jednak nikt nie nazywa tego zjawiska po imieniu. Ani razu nie pada określenie „praca przymusowa” czy „robotnik przymusowy” – Niemcy pracują razem z Polakami, pomagają, są jeńcami, ale nic więcej, zupełnie jakby nawet werbalne zrównanie ich statusu z wojenną sytuacją Polaków nie było możliwe<sup>1</sup>. Bardzo wymowne są tu wspomnienia matki i córki, których rodzina przez kilka powojennych miesięcy zatrudniała niemiecką służącą.

I ona [Niemka] przysłała nam wyprać tę bieliznę. [...] A potem mówi, że ona może przyjść posprzątać, coś tego. I potem zauważyła, że ja siedzę przy maszynie, szyję, że mogłaby mi obrzucać tam, tak. No taka była grzeczna kobieta, taka przychylna dosyć. My jej dali tam chleba, wszystkiego, ona się bardzo cieszyła. Bardzo się cieszyła. A czy dzieci miała, czy kogoś jeszcze tam przy sobie, to nie wiem, bo nie pytałam jej. [...] To ona nam się prosiła nawet, żebyśmy ją zajęli, tak. Ona się bardzo prosiła, że ona nie ma w domu, co robić, mówi, co tam, mówi, że... A tu Rusoki jeszcze byli, to takie byli, mówię pani, że nieporządni ludzie. Jesteś Niemką, musisz i koniec. No i ona tak nie bardzo, tatusia zawsze tak prosiła, żeby ją odprowadził tam (K23Ak).

Mieliśmy służącą Niemkę. [...] Mną i moją siostrą się zajmowała bardzo, i że do czego to ta wojna doprowadza? Jej cała rodzina wyginęła i ona nie bardzo chętnie chciała jechać do tych Niemiec. Była w końcu zmuszona do wyjazdu, tak samo, jak tego K. [właściciela domu]

<sup>1</sup> O powojennym stosunku Polaków (w tym o zróżnicowaniu regionalnym postaw) do niemieckich jeńców wojennych, pracujących przymusowo w Polsce w latach 1945–1950 zob. J. Kochanowski, *Nienawiść ograniczona. Niemieccy jeńcy wojenni a społeczeństwo polskie 1945–50*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, nr 49, s. 115–140.

zmęczyli. [...] Ona nigdy nie płakała, ona zawsze była szczęśliwa. Ona zawsze z mamą moją rozmawiała, z ojcem bardzo dużo rozmawiała. Była traktowana tak, jak mamy siostra, po prostu. Była traktowana jak nasza ciocia i myśmy nie mówili jej po imieniu, może dlatego nie pamiętam tego imienia, tylko ciociu. Ciociu to, ciociu tamto (K23Bk).

Sytuacja niemieckiej kobiety, która za utrzymanie wykonuje ciężkie prace dla polskiej rodziny i której życiem prywatnym i wojennymi losami ta rodzina się nie interesuje, przechodzi w opowieści córki zadziwiająco metamorfozę: z marnie opłacanej i cieszącej się pozorną jedynie swobodą służącej staje się ona wręcz członkiem rodziny, zaś do wyjazdu do Niemiec zostaje zmuszona. Trudno odmawiać autentyczności dziecięcym wspomnieniom; zapewne kobieta rzeczywiście zajmowała się polskimi dziećmi z dużym sercem. Jednak twarde fakty raczej każą sobie wyobrazić, że do podjęcia pracy zmusił ją strach przed gwałtem i upokorzeniem ze strony sowieckich żołnierzy, nie zaś brak zajęcia w domu, a wyjazd do Niemiec powitała z dużą ulgą. Sytuacja ta pokazuje, jak wielkim tabu jest wciąż w pamięci zbiorowej Polaków powojenna praca przymusowa Niemców.

Prócz Niemców pracujących na kolei, w przemyśle, w polskich domach, w okolicznych wsiach przez kilka lub nawet kilkanaście miesięcy pozostawały także rodziny rolnicze, przede wszystkim kobiety, dzieci i starcy. Większość z nich również obejmował obowiązek pracy, jednak ich sytuację wyróżniało to, że do swoich domów musieli wpuścić przesiedleńców z Kresów. Dla jednych i drugich rozpoczął się okres wspólnego życia, często na ograniczonej przestrzeni, w jednym gospodarstwie. Po pierwszych momentach wzajemnej złości i żalu Polacy oraz Niemcy próbowali jakoś ułożyć wzajemne relacje. Na wsi pracowano razem, ponieważ kresowiacy przybyli tuż przed albo wręcz w trakcie żniw. Nie obywało się bez problemów – osadnicy z Kresów byli przyzwyczajeni do innego sposobu uprawiania roli, nie umieli obsługiwać niemieckich maszyn rolniczych, Niemcy zaś z kolei często nie chcieli udzielać im potrzebnych wskazówek. Opowieści o tym krótkim okresie współistnienia noszą ślady ówczesnej nieufności, zachowanie Niemców wspomina się jako umyślnie złośliwe, mające sprawić kłopot Polakom.

Jak myśmy przyjechali tutaj, to była tylko tutaj koza. No bo oni mieli kozę dla siebie. W końcu gdzieś tego, myśmy nie zauważyli, a kozy nie ma. To ona [Niemka, do której domu wprowadziła się rodzina rozmówczy-ni] kozę sprzedawała. Potem był taki wózek, jak oni wozili mleko do mleczarni, taki na czterech kółkach. Tak że takie dwie czy cztery kany się zmieściły do tego wózka. Potem wózkiem, wózek ten stał, a ona jeszcze się pyta, ta Niemka, czy nie może pojechać tym wózkiem do miasta? „No jedź”. No pojechała, przychodzi bez wózka, a gdzie, a się tłumaczy, że jakiś porwał, zabrał ktoś tam jej ten wózek. No to, ale ona sprzedawała, to swoją drogą, to jej, no co. Nie będziemy się z nią... (K9Ak).

Dużo częściej jednak obrazy wspólnego życia z Niemcami są bardzo emocjonalne i pozytywne, pokazują zgodne na miarę ówczesnych możliwości współżycie dwóch nacji, przede wszystkim zaś współ-czucie wobec losu ludzi, którzy podobnie jak oni mieli utracić swój dom. Co istotne, takie opowieści pojawiają się niemal wyłącznie w relacjach kresowiaków, rzadko osób pochodzących z Wielkopolski, nigdy w wywiadach z osadnikami z okolicznych wsi. Zdarzają się wspomnienia wspólnie obchodzonych świąt czy utrzymywanego długo po wyjeździe Niemców kontaktu listowego. W sytuacji specyficznego poczucia wspólnoty losów, która wytworzyła się w Krzyżu w ciągu tych kilku miesięcy, wzajemna obcość językowa i kulturowa często schodziła na dalszy plan.

Niemka była z nami, bo chciała jak każdy jeden, na swoim chciała zostać. Pewnie jeszcze mieli nadzieję, że się zmieni, że nas wygonią, a oni zostaną. [...] Gdzieś tak z rok byli te Niemcy z nami. A bardzo dobrzy ludzie, bardzo dobrzy. Jak wyjeżdżali, przyjechał syn ich, co w tym domu tam, no to jak zabierał, a wyjeżdżali, to tak się żegnali, płakali z nami, bo się tak przyzwyczaili. My pomagały tym Niemcom, czy w ogrodzie, ona sobie, pokopali mężczyźni ogród, posiała, i myślała, że będzie to zbierać, a później ich zabrali, no to zostało nam. My z nimi dobrze żyli. Tak, katolicy byli, bo tak bardzo ostrożnie z nami żyli. Płakali tak, jak odjeżdżali, tak się żegnali z nami, płakali, że myśleli, że Polacy bardzo źli, a to my ich tak szanujemy (K21Ak).

Oczywiście pamięć polsko-niemieckiej rzeczywistości z lat 1945–1946 nie ma wyłącznie charakteru laurki. Choć głosów tych jest zdecydowanie mniej, pojawiają się również takie, które mówią o wyrządzanych Niemcom krzywdach. Dużo częściej ich sprawcami są w przekonaniu rozmówców Sowietci – chodzi tu przede wszystkim o gwałty na niemieckich kobietach i poniżające traktowanie niemieckich robotników. Jeśli Polacy pojawiają się w takich opowieściach jako winni, z reguły opowiadający nie postrzega ich jako członków swojej społeczności, separuje się od nich za pomocą różnego rodzaju granic – są to Polacy pochodzący z innych stron, społeczne szumowiny lub wręcz „nieprawdziwi Polacy” (w domyśle – inni niż my, różni od nas) – brutalność wobec Niemców jest w takim przypadku jeszcze jednym sposobem na wyrzucenie ich poza obręb „naszego” świata<sup>2</sup>.

Ci gdzieś tam z Białorusi czy gdzieś, to tutaj tych Niemców krzywdzili, na każdym kroku wykrzykiwali „Ty hitlerowcu!” To jeszcze my na nich krzyczeli, po co dokuczają? „Oj, bo taki hitlerowiec, dobrze ci tam było? A teraz nie dasz nawet złego słowa powiedzieć?” „Bo nie, bo sobie nie zasłużył”, mówię. Bo tak samo jak u nas są dobrzy i źli, tak i tam też. Nie można wszystkich jedną miarą mierzyć (K21Ak).

Bardzo ciekawy jest w tym kontekście dwugłos pochodzących z różnych stron rozmówców, którzy zamieszkali po wojnie na sąsiednich ulicach Krzyża i byli prawdopodobnie świadkami tego samego zdarzenia.

A ilu ludzi tu z głodu umarło, tu w Krzyżu! Wiem, gdzie są pochowani! [...]. „Wynocha z domu!” No to wyszli ci dziadkowie z tego domu, żeby nie pogarszać sprawy, siedli pod ścianą, dopóki mieli siłę siedzieć,

---

<sup>2</sup> Aleida Assmann nazywa tego typu zjawisko eksternalizacją; wina, do której bezpośrednio czy pośrednio (np. przez przynależność do tej samej wspólnoty narodowej) poczuwa się rozmówca, zostaje przeniesiona na kogoś innego przez wyodrębnienie, wyrzucenie go z tej wspólnoty. Zob. A. Assmann, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, tłum. A. Pełka, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 333–350.

to siedzieli, później, jak już zimne noce i temperatura, leżeli na końcu na ziemi. A ci Polacy, ta polska rodzina, ci mieszkańcy, nic ich to nie ruszało, nie obchodziło. Do dzisiaj mieszkają w Krzyżu, wiem, jak się nazywają... Moi rodzice o tym wiedzieli, to po obiedzie u nas zawsze kazali im zanieść obiad. To zanośłem tam ten obiad, ale w końcu zrobiło się tak zimno, i bez leków, i tylko ten sam obiad, że poumierali. I ci, co tam mieszkali – teraz już kto inny mieszka – dla nich to jak po kaczce woda, pochowali ich w ogrodzie, i do dzisiaj tam są pochowani (K25Bm).

Pamiętam takie zdarzenie, że jak szłam z mamą do miasta, to jak tylko przyjechaliśmy, to tutaj [...] jedna Niemka biedna stara leżała na pierzynie. To pamiętam jak dziś, pierzynę miała i leżała na tej pierzynie. Kto ją wyrzucił, i co to było... Później zaraz ją wzięli, się zaraz zaopiekowali nią i wzięli (K2Ak).

Pierwszy respondent, reemigrant z Niemiec, którego rodzina doświadczyła w powojennym Krzyżu wielu przykrości i długo była traktowana jako zakamuflowani Niemcy, bardzo ostro piętnuje postępowanie miejscowych Polaków wobec Niemców i obwinia ich bezpośrednio o śmierć starszego małżeństwa. Pochodząca z Kresów kobieta również ubolewa nad losem Niemki, ale dopowiada inne zakończenie historii – jest przekonana, że ktoś musiał zaopiekować się wyrzuconą z domu kobietą, nie bierze nawet pod uwagę, że jej rodacy mogliby dopuścić się takiej bezduszności.

Po dzieleniu mieszkania drugą najbardziej emocjonalnie wspomnianą kwestią jest w kontekście krzyskich Niemców ich ostateczne wysiedlenie. I znów – najgłębiej wryło się ono w pamięć kresowiaków, niezależnie od tego, czy dotyczyło Niemców, z którymi dzielili dom, czy też ludzi zupełnie im nieznanym.

Chociaż to jest nasz wróg, pani, ale trzeba się po ludzku obchodzić, bo on też człowiek! Tak samo jak i my, przyjechali tu, wygnańcy, a ich też tu wyganiali. Jak my w Łukaczu wyładowali się i chcieli do tego mieszkania wejść, to Niemka ze złości wszystkie naczynia złożyła do jednego kosza i wyniosła na podwórko, pod nasze oczy, i wszystko rzuciła, rozbiła, żeby to się porozbijało. A posadzka była kamienna, ścieżka, to

jak rzuciła to w jakimś koszu, to wszystko się rozbiło. Na drobne kawałki. A milicjant, Polak, nas wprowadzał tu, do tego domu, wziął karabin zdjął i po plecach jej, tej Niemce. A my stoimy, płacz nas wziął, bo jak można kobietę bić, pani? [łamiącym się głosem] Ale ona też robiła źle. No to kto to winien, pani, czy ten milicjant winien, czy ona winna, czy my winne? Kogo tu zawinić? Nie wiem. Ona... Ale jej żal, że to wychodzi z domu i zostawia wszystko, no to wyniosła i na złość pobiła wszystkich. A on widział, my za ręce jego trzymamy i prosimy, żeby nie bił jej, a on jej karabinem po plecach. I co zrobisz, nic nie zrobisz (K8Ak).

Przeżyłem też taki nieprzyjemny moment, smutny. Bo któregoś dnia pojechaliśmy z ojcem końmi do Przeborowa. I w tym Przeborowie, proszę pani, wchodzimy do jednego mieszkania, ojciec tam chciał porozmawiać z kimś, i patrzymy: wszystko pootwierane, na kuchni garnki, ziemniaki się gotują, a wszystko pootwierane. Talerze na stole, jakby czekano, że w tej chwili siądziemy do stołu, będziemy jedli obiad. To był moment, kiedy tam wpadli i Niemców zabrali, wypędzili. Dziś się na przykład my się buntujemy, jak oni, ci wypędzeni, się gdzieś gromadzą, i mają jakieś żale, pretensje. Ale to też było takie wygnanie. Ja wiem, że to traktat międzynarodowy, że układ, że... Ale ich też wypędzono. Skojarzyłem sobie, że tak nas wypędzili, a tu ich też wypędzili. Bardzo to było takie przeżycie dla mnie, dla młodzieńca, wzruszające, że tych ludzi też wypędzili (K17Am).

Wybór tych, a nie innych wypowiedzi jest w tym miejscu jeszcze bardziej niż gdzie indziej nieprzypadkowy. Poza faktem bycia przesiedleńcem, respondentów różni w zasadzie wszystko – pierwsza rozmówczyni to prosta kobieta, urodzona na wsi, nieposiadająca żadnego wykształcenia, przez całe życie ciężko pracująca na roli. Drugi rozmówca wychował się w mieście, w zamożnej, inteligenckiej rodzinie, ukończył studia wyższe, był nauczycielem i ważną postacią w lokalnym życiu publicznym. Różnice te widać w sposobie prowadzenia narracji, jednak uderzające jest to, że wymowa obu opowieści jest taka sama. Oboje współczują wysiedlanym Niemcom, odnajdując w ich losie pokrewieństwo ze swoim własnym. Żadne z nich nie neguje tego, że Niemcy byli wysiedlani zgodnie z pewnymi ustaleniami prawnymi i że ponosili zbiorową odpowiedzialność za okrucieństwa wojny. Jednak jest dla nich jasne, że odpowiedzialność zbio-



rowa była w przypadku konkretnych ludzi bardzo okrutna, a często niesprawiedliwa, i oboje czują się w obliczu tej niesprawiedliwości bezradni. Wysiedlani Niemcy zyskują w pamięci kresowiaków status podobny do ich własnego, status ludzi bezradnych wobec machiny przemian politycznych, uwikłanych w niezależną od nich trajektorię – i właśnie dlatego zasługujących na empatię<sup>3</sup>. Jednak nawet kresowiacy, tym bardziej zaś osoby pochodzące z Wielkopolski czy sąsiadujących z Krzyżem wsi, bardzo rzadko stwierdzają wprost, że to Polacy byli winni zbytniej gorliwości w wysiedlaniu z Krzyża ludności niemieckiej. Pochodzący z Lubelszczyzny rozmówca, który ze smutkiem i pewną pokorą stwierdził: „Ale jak ja dziś słyszę, że Niemcy mówią, że Polacy ich tak przy wysiedleniu skrzywdzili, to faktycznie tak było” (K16Am) – był jednym z nielicznych. Najczęściej Niemców wysiedlają bezosobowi „oni”, ormowcy, żołnierze, ostatecznie – Polacy z innej niż nasza własna grupy społecznej/grupy pochodzenia.

Nawet z ust najbardziej współczujących rozmówców nie padło nigdy stwierdzenie, że Niemcy mogliby zostać w Krzyżu. Wszyscy starsi respondenci byli przekonani, iż po wojnie Polacy i Niemcy nie mogli pokojowo współegzystować na dawnych niemieckich terenach. Kresowiacy oraz dawni sąsiedzi swoje przekonanie uzasadniali raczej niebezpieczeństwem grożącym Niemcom ze strony innych (obie grupy za najbardziej bezdusznych wobec Niemców uważały centralaków) niż osobistą niechęcią wobec nich. Respondenci pochodzący z Polski Centralnej czy Wielkopolski w wysiedleniu krzyskich Niemców widzieli akt sprawiedliwości dziejowej i w pewien sposób zadośćuczynienie własnych krzywd doznanych ze strony niemieckiego okupanta. Jednak i oni wahają się, gdy stawia się im bezpośrednio pytanie o to, czy wysiedlenie było sprawiedliwe – swoją wypowiedź obudowują zazwyczaj zastrzeżeniami, że dla poszczególnych niemieckich rodzin wysiedlenie mogło być jednak karą niezasłużoną. Cytowana poniżej rozmówczyni, która sama została w czasie wojny wyrzucona z domu i musiała pracować przymu-

<sup>3</sup> Do podobnych wniosków doszedł w swojej analizie Marek Czyżewski. Zob. M. Czyżewski, *Repatrianci i wypędzeni: wzajemne uprzedzenia w relacjach biograficznych*, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek, Łódź 1996, s. 159–172.

sowo w odległej miejscowości, z goryczą mówi o swojej krzywdzie, ale zaraz po tym obszernie opowiada o „dobrych Niemcach”, dzięki którym udało jej się przetrwać okupację – jak gdyby chciała zrównoważyć swoją ostrą ocenę i zastrzeżenia te uzasadnić.

Ja wiem, czy to sprawiedliwie? No trudno, ci Niemcy nic nie winni, zostali wyrzuceni, no ale myśmy też zostali wyrzuceni. Nie tylko nasza rodzina, dużo, z tych większych gospodarstw, co tam było, Niemcy wyrzucili i tam Niemców obsadzili. A nas wyrzucili i tyle (K36Am).

Bardzo nieliczne wypowiedzi wyrażające otwartą radość z tego, że Niemców wysiedlono, również pojawiły się w narracjach rozmówców pochodzących z Centrali/Wielkopolski. Przytoczony poniżej dialog bardzo traci na wyrazistości w transkrypcji, ale odsłuchany – uderza tonem mściwego zadowolenia. Rozmówca ma dość standardową na tle Wielkopolan biografię wojenną, nie jest bynajmniej osobą bardziej niż inni respondenci pokrzywdzoną przez niemieckiego okupanta; kluczem do jego ponadprzeciętnej zaciętości wydaje się powojenna kariera polityczna w PZPR i bardzo mocna wiara w partyjne treści propagandowe w tym akurat obszarze.

Przychodziło ruskie NKWD. Kazali zapakować torby, na stację do pociągu, a Polakowi przekazywali budynek. (Ale Niemcy szli pokornie, czy protestowali, czy płakali?) No jak mogli protestować? (No nie mogli, ale wykonywali te wszystkie polecenia?) W razie oporu to w łeb i nie ma. Zresztą Niemcy wiedzieli, co na wschodzie zrobili, to już udawali potulnych baranków (K28Am).

Również w tej grupie rozmówców najczęściej neguje się niemiecką narrację o wypędzeniu. To właśnie centralacy i Wielkopolanie stosunkowo często mówią, że nikogo z Krzyża nie wysiedlano, Niemcy uciekli z miasta sami. Z reguły twierdzą tak ci, którzy przyjechali do Krzyża później, po 1946 roku, lub osoby niemające na miejscu bezpośredniej styczności z Niemcami. Często przekonanie o tym, jak wyglądał los krzyskich Niemców, opierają na własnych doświadczeniach, nie dopuszczając myśli, że sytuacja w Krzyżu mogła się od nich różnić. Jedna z rozmówczyń (K30Ak), podczas wojny pracują-

ca w niemieckim majątku i razem ze swoimi pracodawcami zmuszona do ewakuacji, na pytanie o to, co stało się z krzyskimi Niemcami, mówi: „Oni sami stąd puciekali, bo ich nikt nie wyrzucał”; po czym obszernie opowiada o własnej ucieczce w głąb Rzeszy. Nieco podobną wymowę, choć osiąganą za pomocą innych środków narracyjnych, ma argumentacja, że wysiedlenie Niemców nie odbywało się w tak drastycznych warunkach, jak na przykład przesiedlenie Polaków z Kresów. Co ciekawe, autorami takich wypowiedzi są nie sami kresowiaci, lecz osoby blisko z nimi związane, najczęściej współmałżonkowie czy zaprzyjaźnieni sąsiedzi. Wysiedlenie Niemców, mimo że zasadniczo nienegowane, zostaje przez nich ujęte w moralny cudzysłów – nie jechali w „bydlęcych wagonach”, więc tak naprawdę nie doświadczyli dokładnie tego samego losu, co przesiedleni Polacy.

Ale żeby oni w wagonach bydlęcych pojechali, to nie powiem. Ale oni już chyba wyjechali, jak ja poszedłem do wojska, w 1948 roku. Ale to się im udawało. Może i w towarowych... Tych wagonów nie było, co teraz, bo to były te boczniki. [...] Tak podróżowali, to na pewno w sypialnych wagonach ich nie wywozili. Tylko ci, co już za nas, jak my przyjechali tu, to już ich nie było. A tych paru, co zostało, to nie wiem, jak wyjechali. To nie były rodziny, to indywidualni byli. Niektórzy, to na przykład w tej chałupce tu naprzeciwko mieszkali, to przyjechał po nich syn z Niemiec, samochodem ich zabrał i pojechali, tacy byli (K2Am).

Jedynie wyjątkowo tego typu postawy wobec wysiedlenia Niemców zdarzały się wśród kresowiaków. Były to wyłącznie pojedyncze przypadki mające źródło w niezwykle silnym negatywnym doświadczeniu wojennym, czasami zaś, jak u cytowanego poniżej respondenta, w ogólnej niechęci wobec Innych i życiowym rozgoryczeniu. Cytowany rozmówca – pochodzący z Wołynia, w czasie wojny robotnik przymusowy w Austrii – pracował w bardzo ciężkich warunkach, a podczas robót stracił brata. Do dziś ma poczucie krzywdy, zaś w związku z koniecznością ucieczki z Wołynia – przekonanie o życiowej przegranej. W jego opowieści o wysiedleniu własnym i Niemców doświadczenia biograficzne odbijają się jak w soczewce, zaś osi jego narracji wydaje się tożsamość ofiary – uznanie Niemców za po-

krzywdzonych oznaczałoby konieczność dzielenia tej tożsamości ze sprawcą<sup>4</sup>.

Normalnie, kazali im jechać, oni zgłaszali się na pociągi i wyjeżdżali do Niemiec. Teraz, teraz ta, pani słucha w telewizji, jak od Niemców, jak ona się nazywa, ta przywódca... (Steinbach) No, jak ona to wszystko opisuje, że my wyganiali ich, to nieprawda. Nikt nie wyganiał, oni sami wyjeżdżali. Oni odwrotnie, nas wyganiali. Przecież oni nas bombami tłukli. Kto? Oni, Niemcy. A oni teraz pretensje mają do nas. Nasze ziemie zostali na wschodzie, cały Wołyń. Nas przesiedlili tu, a ich za Odrę (K24Am).

Interesujące, że krzyscy kresowiaci nie używają do opisu wysiedlenia Niemców z Krzyża określeń typu „powrót” czy „repatriacja”. W ich opowieściach Niemcy wyjeżdżają lub zostają wysiedleni, nigdy jednak nie są repatriantami i nie wracają do Niemiec. Być może przyczyną tej subtelnej różnicy w warstwie stylistycznej narracji jest świadomość Polaków, że tereny, z których Niemcy wyjeżdżali, były kulturowo rzeczywiście bardziej niemieckie niż Galicja polska, a być może do ukształtowania stylistyki tej części narracji przyczyniła się brutalność samych wysiedleń, których byli świadkami? Nie bez znaczenia musiała być też w tym względzie komunistyczna propaganda, która podkreślała raczej negatywne aspekty wysiedlenia Niemców – ponosili oni słuszną karę i w ramach dziejowej sprawiedliwości opuszczali w niesławie ziemie zachodnie, nie mogli więc być przedstawiani jako ci, którzy szczęśliwie „wracają do domu”. Pewnym tropem jest tu też sposób, w jaki określenie „repatriant” funk-

---

<sup>4</sup> W zrozumieniu tego typu reakcji może pomóc psychologiczna koncepcja „rywalizujących ofiar” (*competitive victimhood*). Jak piszą jej autorzy, członkowie grup uwikłanych w brutalne konflikty często wytwarzają specjalną narrację, której cel stanowi dowiedzenie, że grupa-przeciwnik tak naprawdę w ogóle nie cierpiała. Zob. M. Noor, N. Shnabel, S. Halabi i A. Nadler, *When Suffering Begets Suffering: The Psychology of Competitive Victimhood Between Adversarial Groups in Violent Conflicts*, „Personality and Social Psychology Review” 2012, No. 16 (4), s. 352–374. Na ten temat zob. również: K. N. Rotella i J. A. Richeson, *Motivated to “Forget”: The Effects of In-Group Wrongdoing on Memory and Collective Guilt*, „Social Psychological and Personality Science” 2013, No. 00(0), s. 1–8.

cjonowało po wojnie wśród samych kresowiaków: początkowo nacechowane emocjonalnie, z czasem to nacechowanie utraciło i dla wielu osób stało się bezrefleksyjnie używanym synonimem nazwy grupy własnej – nie mogło więc służyć do opisu innej grupy<sup>5</sup>.

Ciekawe wydaje się zestawienie tego, co mówią o wysiedleniu Niemców krzyscy rozmówcy, z wynikami badań ilościowych<sup>6</sup>. Jak wskazują rezultaty sondażu przeprowadzonego w 2010 roku na zlecenie Muzeum II Wojny Światowej, 83% ankietowanych uznaje powojenne wysiedlenia Niemców za usprawiedliwione, 10,7% – za nieusprawiedliwione. Jedynie 4,5% badanych jest przekonanych, że po wojnie było możliwe pokojowe współistnienie na „ziemiach odzyskanych” Polaków i Niemców, 20,7% uważa, że było to raczej możliwe, 30,4% – raczej niemożliwe, 32% – zdecydowanie niemożliwe. Odpowiedzi były skorelowane z wiekiem i regionem zamieszkania – hipotezę pokojowego współżycia częściej dopuszczali ludzie starsi i osoby mieszkające w Wielkopolsce. Badania obejmowały próbę ogólnopolską, ale wydaje się, że moja próba lokalna z Krzyża jest ich świetną ilustracją, wskazującą przyczyny takich, a nie innych odpowiedzi.

### Przed naszymi dziadkami: pamięć młodszych pokoleń

Pamięć o Niemcach wyłaniająca się z rozmów z ludźmi młodszymi jest z oczywistych względów uboższa: spotkanie z krzyskimi Niemcami nie stanowi już części ich doświadczenia biograficznego, a jedynie część pamięci społecznej, kształtowanej z jednej strony przez przekaz rodzinny, z drugiej – w pozadomowym procesie socjalizacji. Już pierwszy rzut oka na wywiady z młodszymi krzyżanami pokazuje, że oba te kanały przekazu nie są zbyt skuteczne. Pytani o rodzinne opowieści o Niemcach, respondenci przytaczają zazwyczaj

<sup>5</sup> Za podsuniecie tego ostatniego spostrzeżenia dziękuję Justynie Straczuk.

<sup>6</sup> Zob. L. M. Nijakowski, *Pamięć o II wojnie światowej a relacje Polaków z innymi narodami*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010, s. 239–286.

historie z czasów okupacji, dopiero w drugiej kolejności – jeśli w ogóle – z okresu po przyjeździe rodziny do Krzyża. Warto na moment zatrzymać się przy tych pierwszych, ponieważ podobnie jak w przypadku najstarszych rozmówców, obraz Niemca z okresu wojny wiąże się silnie z obrazem Niemca z Krzyża. W wypowiedziach młodszych respondentów – bez względu na pochodzenie rodziny – można odnaleźć echa relatywnie pozytywnych doświadczeń dziadków i rodziców. Potomkowie Wielkopolan mówią o dobrych warunkach „na robotach przymusowych”, osoby z rodzin kresowych – o dziadkach zaskoczonych tym, że Niemcy okazali się nie tak znowu źli, zwłaszcza w porównaniu z Sowietami. Spersonalizowane, wypełnione konkretnymi zdarzeniami i bohaterami opowieści z okresu pobytu w Krzyżu są już niezwykle rzadkie. Mimo doskonale pamiętanych przez najstarszych Polaków relacji z Niemcami, pamięć o nich nie została w rodzinach przekazana kolejnym pokoleniom. Syn cytowanej w poprzedniej części tego rozdziału rozmówczyni (K21Cm) nie wiedział o tym, iż jego matka przez dłuższy czas po wojnie mieszkała w jednym domu z Niemcami. Być może jest to kwestia charakteru przekazu pamięci w tej konkretnej rodzinie: ważniejszą rolę odgrywał pod tym względem ojciec, to z jego historią rozmówca utożsamia się w większym stopniu. Jednak również w innych rodzinach próżno szukać rozbudowanych narracji na temat tego wspólnego fragmentu polsko-niemieckiego losu w Krzyżu. Z rzadka trafiają się ogólnikowe, zdepersonalizowane wzmianki o mieszkaniu z Niemcami. Wypowiedź bardziej szczegółowa pojawiła się tylko raz, w wywiadzie z wnuczką kobiety, która przyjechała do Krzyża z dzisiejszej Ukrainy:

Drugi dom zamieszkiwali Niemcy, jeszcze byli Niemcy na tych ziemiach. Tak dosyć dobrze im się żyło przez krótki czas. Nie było między nimi zgrzytów, waśni, jakichś takich, że... Z relacji dziadków to wiem, że traktowali się jak ludzie, a nie jak najeźdźców. Taka była kolej rzeczy, że oni opuszczali te ziemie, a Polacy ze Wschodu, z Kresów, przyjeżdżali tutaj (K9Dk).

Co interesujące, w świadomości wnuczki relacje dziadków z Niemcami są serdeczne, niemal idealne, w ten sam sposób opisuje ona późniejsze odwiedziny dawnych właścicieli, podczas gdy babcia mówi o mieszkaniu z Niemcami z lekką pretensją, zaś ich odwiedziny wspomina z mieszaniną obojętności i obawy. Sytuacja ta do złudzenia przypomina opisany przez Haralda Welzera sposób, w jaki pamięć rodzinna jest przekształcana przez kolejne pokolenia po to, by zachować przekonanie o spójności moralnej rodziny<sup>7</sup>. W przypadku omawianym przez Welzera wnuczka przypisywała babci antysemitkę ukrywanie zbiegłego z obozu Żyda; rozmówczyni z Krzyża umieszcza w rodzinnej historii zgodne współżycie swoich dziadków z krzyżskimi Niemcami, choć w rzeczywistości było ono dalekie od ideału. Przyczyn tego mechanizmu należy szukać przede wszystkim w uniwersalnej chęci idealizacji członków swojej rodziny. W przypadku tej respondentki znaczenie ma również jej osobisty stosunek do historii rodzinnego miasta, który cechuje afirmatywna postawa wobec jego niemieckiej przeszłości: młoda kobieta nieświadomie dopasowuje postawę swojej babci sprzed kilkudziesięciu lat do swojej obecnej wizji relacji polsko-niemieckich.

Tematem w zasadzie niepojawiającym się w rozmowach z młodszymi respondentami jest okrutne traktowanie Niemców przez Sowietów, tym bardziej zaś przez Polaków (z wyłączeniem kilku pojedynczych osób w sposób szczególnie zainteresowanych lokalną historią). Rozmówcy zapewne nie usłyszeli o tym w domu, ponieważ dziadkowie nie byli skorzy do opowiadania o krzywdach, jakich doświadczyli niedawni wrogowie. Z kolei w polskiej pamięci zbiorowej nie ma wciąż jeszcze miejsca na Niemca ofiarę, dobitnie pokazują to kontrowersje wywołane w Polsce przez plany budowy w Niemczech Centrum przeciwko Wypędzeniom<sup>8</sup>. W sytuacji, w której uznanie

<sup>7</sup> Zob. H. Welzer, S. Moller i K. Tschuggnall, „*Dziadek nie był nazistą*”. *Narodowy socjalizm i Holocaust w pamięci rodzinnej*, tłum. P. Masłowski, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 351–410.

<sup>8</sup> Zob. np. B. Kerski, *Historia i pamięć w aktualnych debatach politycznych między Niemcami a Polakami*, „*Borussia*” 2003, nr 30, s. 33–46. Na temat kontrowersji wokół działania BdV w Polsce zob. M. Röger, *Flucht, Vertreibung und*

w Niemcach nie tylko sprawców, ale również ofiar wojny, jest kwestią dyskusyjną nawet dla polskich elit intelektualnych, trudno oczekiwać, by przekaz o skrzywdzonych krzyskich Niemcach znalazł się w programie historii lokalnych szkół.

Znacznie uproszczono również w rodzinnej pamięci przekaz o wysiedleniu Niemców z Krzyża. Podobnie jak w przypadku wysiedlenia Polaków z Żółkwi, w przekazie rodzinnym nowych mieszkańców Krzyża nie ma miejsca na pochylanie się nad nieswoją traumą. Przekaz ten w całości zdominowało pielęgnowanie pamięci o własnych trudnych doświadczeniach. Wszyscy krzyżanie, z którymi rozmawiałam, wiedzieli, że Krzyż był kiedyś niemieckim miastem i że mieszkali w nim Niemcy. Jednak los tych ostatnich w świadomości młodszych ludzi gubi się w wojennej zawierusze, zupełnie jakby wyrażenie „pochłonęła ich wojna” miało w odniesieniu do Niemców charakter nie tylko metaforyczny. Jedna z młodszych respondentek na pytanie o to, co stało się z Niemcami z Krzyża, odpowiedziała:

Myślę, że tak, że to było w czasie wojny, bo to było, dużo jest też takich, no właśnie nie pamiętam, jak się nazywa ta okolica... Tata, gdzie, tam, gdzie Hans Paasche, pamiętasz, jak my jeździliśmy ten pomnik, jak to się nazywa? (*Zacisze*) Zacisze, o właśnie, no, na Dębinie. To tam jak jeździliśmy, to dużo jest takich cmentarzy, takich małych cmentarzy wokół mieszkań. To wyglądało tak właśnie jakby mieszkańcy umarli i później te domy były opustoszałe, a te cmentarze pozostały wokół tych, tych (*K25Dk/K25Cm*).

W relacji cytowanej kobiety Niemcy znikają ze swoich domów w sposób tajemniczy, zostają po nich puste domy i opuszczone cmentarze, ale co tak naprawdę stało się z mieszkańcami wsi, której Polacy po 1945 roku nadali nazwę Zacisze – nie wiadomo. Podobną wymowę ma kolejna wypowiedź. Dodatkowo uderza w niej twarde przekonanie, że Niemcy nie mogli zostać wysiedleni, bo przecież Polacy nie dopuściliby się takiego czynu.



(Ale właśnie, jak twoi dziadkowie przyjechali, to już tu żadnych Niemców nie było, nie opowiadali nic o tym?) Nic nie opowiadali, żeby coś tam. Nie przypominam sobie, żeby mówili, żeby jakiś Niemiec tu był. Bo tu było pusto. Mi się wydaje, że tu nikt nie mieszkał, na pewno nikt nie mieszkał, przecież nie wygoniliby ich, nie? Ale nic mi nie wiadomo, żeby... Wiesz, mi się wydaje z tych rozmów, że nikogo, że puste było (K5Dk).

Rozmowy z przedstawicielami najmłodszego pokolenia przypominają czasami zabawę w zgadywanie – respondenci zaczynają na głos zastanawiać się, jak to naprawdę z tymi Niemcami było, i widać wówczas wyraźnie, że czynią to po raz pierwszy w życiu. W identyczny sposób dzisiejsi mieszkańcy Żółkwi zastanawiają się nad historią miejscowych Żydów; istotna różnica polega na tym, że w Krzyżu dotyczy to pojedynczych przypadków wśród najmłodszego, czwartego pokolenia, podczas gdy w Żółkwi pamięć o nieobecnych Innych przyjmuje formę „gdybania” u wielu osób, także tych należących do starszych pokoleń. Wśród krzyskich czterdziesto- i pięćdziesięciolatek nie ma osób, które nie wiedziałyby, co stało się z Niemcami. Wyraźną tendencją jest natomiast przekonanie o tym, że większość z nich wyjechała sama, jeszcze przed pojawieniem się Armii Czerwonej.

Większość niemieckiej ludności Krzyża została zmuszona, no szedł front, czy to już było po wyzwoleniu w Warszawie, to był taki okres, że w styczniu Krzyż był wyzwolony, nie, 1945 roku, to pakowali się i wyjeżdżali. Wiedzieli, czym to grozi, przecież szła Armia Czerwona, która nie przebiegała w środkach, więc, a tu na naszych terenach, to już mieli zezwolenie, że mogli robić to, co chcieli – i robili (K2Bm).

Wysiedlenia, do których w rzeczywistości doszło, w takiej optyce w niebezpieczny sposób zostają zepchnięte na dalszy plan, ale – porównując sytuację do pamięci o Żydach w Żółkwi – wydaje się to relatywizacją o wiele mniejszą niż przekonanie żółkwiaków o wyjeździe Żydów, ponieważ znaczna część Niemców w istocie uciekła z Krzyża sama, bez „pomocy” Polaków czy Sowieców, zaś pozostałych deportowano, nie zaś zamordowano. W wypowiedziach tych, którzy

jednak o wysiedleniu Niemców mówią, pobrzmiwa nuta znajoma z narracji krzyskich seniorów: Niemcy byli wysiedlani, owszem, ale robili to jacyś bliżej nieokreśleni „inni” – inni Polacy lub Sowietci, zaś krąg ludzi nam bliskich nie był w to zamieszany.

Tam różne sytuacje były, bo były chyba takie sytuacje, że po prostu Polacy wyrzucali, no bo to nie jest tak, że Polak jest już dobrym człowiekiem, nie. No, że przyjeżdżali chyba to tacy szabrownicy, wiem, że z terenów różnych tam, nie chcę mówić, z jakich, przychodzili i brali wszystko, co się dało, jak Niemcy stąd wyjeżdżali. No, podejrzewam, że byli wysiedlani, tak jak mama została wysiedlona stamtąd, tak samo oni musieli tu opuścić, nie. Tak że chyba sytuacje też były różne, to znaczy, tak jak akuratnie ojciec, to mówił, że ten człowiek po prostu trochę z nim mieszkał i potem chciał wyjechać, tylko na ten transport jakiś czekał, nie. No i ojciec mu tam pomagał, zresztą on był młodym człowiekiem, nie wiem, ile on miał lat, osiemnaście lat? Tak że opowiadałam, ojciec opowiadał, że no, no, tylko się tak o, mieszkali razem i tyle (K2Ck).

Rzetelną wiedzę o wysiedleniach mieli nieliczni młodzi krzyżanie – z reguły tylko ci, którzy bardziej niż przeciętnie interesowali się lokalną historią. W trakcie rozmów z nimi zawsze okazywało się, iż wiedzę tę czerpią nie z przekazu rodzinnego (na temat wysiedlanych Niemców milczano lub co najwyżej oszczędnie o tym wspomiano), lecz z innych źródeł – książek, Internetu. Dla niektórych z nich odkrycie losu poprzednich mieszkańców miasta było sporym wstrząsem. Jeden z rozmówców, zapalony kolekcjoner niemieckich pocztówek (K42Dm), powiedział, że lektura tekstów zamieszczonych na stronie projektu [www.kreuz-krzyz.pl](http://www.kreuz-krzyz.pl) zmieniła jego sposób myślenia o historii rodzinnego miasta. Choć zawsze wiedział, że wysiedlenia odbywały się w trudnych warunkach, dopiero zapoznanie się z opowieściami konkretnych ludzi sprawiło, iż dostrzegł w nich prawdziwy dramat i krzywdę, za którą są odpowiedzialni również Polacy i którą skwapliwie się w Krzyżu przemilcza. Inny rozmówca, młody nauczyciel historii – swoją pracę magisterską poświęcił on powojennym wysiedleniom ludności z terenu Krzyża – skomentował swoje wrażenia z prowadzonych w archiwum badań w sposób następujący:

No, jakiś taki trochę niesmak, szczególnie, bo mimo wszystko, to jakaś sprawa ludzka, szczególnie, jeśli się oglądało spisy rzeczy im zabranych. Mimo wszystko, że oni wojnę przegrali, co prawda tam, to były ich ziemie, nie. I taka akcja wysiedlania ich, to nic miłego, nic fajnego. Nie zapomnę nigdy, jak przeglądałem akta tych rzeczy skonfiskowanych Niemcom, którzy wyjeżdżali, worek jakichś szmat, jakieś mydło, para kaleson, bielizna, więc to takie było, no jednak, to było bardzo kategoryczne wysiedlenie stąd (K44Dm).

To, co wiedzą o Niemcach mieszkańcy Krzyża urodzeni po wojnie, jest odbiciem pamięci starszego pokolenia, zredukowanym o siłę doświadczenia i emocji. Z uzupełnianiem tej luki wyraźnie nie radzi sobie ani przekaz rodzinny, ani tym bardziej szkolny; pewne znaczenie zyskuje od jakiegoś czasu nieformalny przekaz społeczny. W rodzinach nie mówi się o krzyskich Niemcach, bo dla seniorów kontakt z nimi nie był doświadczeniem istotnym – społeczność nie buduje swojej tożsamości na niemieckiej przeszłości, więc nie ma interesu w opowiadaniu o nich; z przedstawionych już wcześniej powodów milczy przekaz szkolny. Zasadniczo młodszy krzyżanie wiedzą, że w Krzyżu mieszkali Niemcy – i że zniknęli na skutek tych samych przemian politycznych, które rzuciły do Krzyża ich dziadków lub rodziców. Tym, co wraz z upływem czasu zostaje utraczone, jest pamięć o konkretnych ludzkich dramatach oraz wrażliwość na kwestie winy i odpowiedzialności. Pamięć o przeszłości udaje się czasem przywrócić za pomocą nowych mediów, zmieniających anonimową traumę w nieszczerście człowieka z krwi i kości, wrażliwość uaktywnia się w momentach nagłaśnianych dyskusji historycznych. Jednak wydaje się, że dotyczy to raczej nielicznych jednostek, a nie ogółu społeczności.

### **Niemcy dziś: niedobitki, wizyty, odszkodowania**

Mimo że nieobecni, Inni mają „niemiły” zwyczaj przypominania o sobie ludziom, którzy zajęli ich miejsce. W Krzyżu została po wojnie jedna niemiecka rodzina, kilka starszych osób oraz pojedyncze

osoby, które zawarły związki małżeńskie z Polakami. Gdy o tych nielicznych krzyskich autochtonów pytałam podczas wywiadów, zazwyczaj padało właśnie nazwisko owej mieszkającej na uboczu, na kolonii rodziny. Mężczyzna będący jej głową jest postrzegany przez lokalną społeczność jako zamożny gospodarz, posiadacz dużego gospodarstwa rolnego, pozostający w świetnych stosunkach z władzami oraz napływowymi Polakami często znajdującymi u niego zatrudnienie jako robotnicy sezonowi. Jest Niemcem oswojonym, który „nawet” nauczył się trochę mówić po polsku.

Spotkałam kiedyś pana Z., który mieszka w takim, mieszkał w wiosce Stefanowo, to jest za wodociągami, tam w lewo trzeba jechać. [...] Jak ja pamiętam tego pana, no to taki fajny pan, on mówił trochę po polsku, starał się bardzo mówić po polsku, natomiast jego siostra to tak słabo mówiła po polsku. [...] Bo nieraz tam z ojcem jeździłam, bo oni tam mieli bardzo duże gospodarstwo rolne, no a ojciec trochę się trudnił kurkami, trochę kurek tam miał. No i tam wiem, że od czasu do czasu do nich tam jeździł i kupował ziarno. No i taki to był mój kontakt po prostu z tym państwem, jeżeli chodzi. Tak że tam nic złego nie pamiętam (K32Ck).

Co ciekawe, niemal każdy rozmówca wspominający o tej osobie czuje się zobowiązany do jakiegoś komentarza. Cytowana przed chwilą rozmówczyni zastrzega, że choć Niemiec, to przecież nieszkodliwy – widać w tym wyraźne ślady propagandy, która w podświadomości socjalizowanej w PRL kobiety zapisała wyraźną kliszę „złego Niemca”. Osoby starsze próbują szukać przyczyn faktu, że rodzina Z. jako jedyna pozostała w Krzyżu. Wyjaśnienia są najróżniejsze: od prostego stwierdzenia, iż „najwidoczniej nic złego nikomu nie zrobili”, po hipotezy, że tuż po wojnie współpracował z UB, donosząc na miejscowych Niemców – lub, wprost przeciwne, głoszące, że dyżurny krzyski Niemiec był w istocie sprzymierzeńcem Polaków i w uznaniu za działalność konspiracyjną w czasie wojny pozwolono mu zostać. Ważniejsze od tego, jak było naprawdę, pozostaje przekonanie mieszkańców Krzyża, iż nie mógł on zostać w Polsce tak po prostu – musiał mieć ku temu jakieś szczególne powody. Raz jeszcze poka-

zuje to, że powojenne wysiedlenie Niemców z Krzyża wydaje się im w dalszym ciągu oczywiste i słuszne.

Starsi respondenci czasami wspominają też innych pozostałych w miasteczku Niemców, jednak są to opowieści, których finałem jest zawsze ich zniknięcie traktowane jako naturalna kolej rzeczy – ludność niemiecka albo roztapia się w polskim żywiole, asymilując się przez małżeństwo, albo powoli wymiera, żegnana coraz rzadziej przychodzącymi listami od mieszkających od dawna w Niemczech dzieci.

Tutaj jedna Niemka została u nas, ale ona wyszła za Polaka i już była jako Polka, przeszła. (A to kto?) To znaczy, jej ojciec był młynarzem, tam rzeka przechodzi, tą szosą jak się jedzie, wjeżdża do Kuźnicy, to tam był, pani, taki młyn wodny. No i to była ta właścicielka tego, tej posiadłości. I mieli Polaka, parobka. Tu, on od S. pochodził. I oni się, ci młodzi, zakochali w sobie i jak tych rodziców wywozili, to on ją wykradł z pociągu. No ona wiedziała o tym, udogodniła mu tą ucieczkę. [...] No i także, to była bardzo fajna kobieta, taka nieduża, ale była bardzo dobra kobieta, taka litościwa (K19Ak).

Tym, co zwraca uwagę w tej i innych podobnych wypowiedziach, jest ostentacyjne podkreślanie, że pozostali w Krzyżu Niemcy byli dobrymi ludźmi, w domyśle – dobrymi mimo swojej niemieckości, zaakceptowanymi, ponieważ zniknęli. Jednak takie sądy pojawiają się tylko u najstarszych osób. Dla młodszych ludzi Niemców w Krzyżu nie ma – i dziś jest to już w zasadzie zgodne z prawdą.

Niemcy w dzisiejszym Krzyżu to przede wszystkim turyści. Niemal każdy respondent albo miał z nimi styczność osobiście, albo był świadkiem ich wizyty czy słyszał o niej od kogoś. Zaczęli przyjeżdżać do Krzyża w latach 70., po otwarciu granic między PRL a NRD. Goście zza zachodniej granicy byli wówczas niemal zawsze związani z Krzyżem przez pochodzenie swoje lub najbliższej rodziny. Podobnie rzecz się miała w latach 90., podczas drugiej fali niemieckich wizyt, gdy swoje dawne strony rodzinne zaczęli odwiedzać Niemcy z byłego RFN. Dopiero od niedawna pojawiają się Niemcy traktujący Krzyż wyłącznie jako miejsce odpoczynku, jednak tego typu tu-

ryści są wciąż w mniejszości. Jednych i drugich odbiera się w Krzyżu pozytywnie. W wypowiedziach rozmówców ze wszystkich grup pochodzenia i pokoleń bardzo często pojawiają się zapewnienia, że nie żywią oni wobec dawnych właścicieli żadnej niechęci ani pretensji, a odwiedziny przyjmują ze zrozumieniem. Zapewnieniom takim towarzyszy często mniej lub bardziej wyraźnie wyartykułowane przekonanie, że otwartość ta jest możliwa, ponieważ oni sami, nowi mieszkańcy Krzyża, nie są w niczym winni tragedii dawnych mieszkańców, sytuacja jest dokładnie odwrotna – to oni sami (lub ich rodziny) doznali w czasie wojny krzywd ze strony Niemców i mieliby pełne prawo nie traktować ich dobrze. Pojawia się wówczas pewna domieszka poczucia własnej wspaniałomyślności w związku z przekonaniem o tak dobrym przyjmowaniu dawnych mieszkańców Krzyża. Wydaje się, że gdzieś między wierszami pozostają zawieszono słowa: „przecież nie mamy obowiązku być wobec nich życzliwi, to nasi dawni wrogowie, a jednak nie mamy wobec nich żalu”.

Ta siostra jedna, no przyjechali tutaj, no żeśmy ich ukarmili, pokarmili, nie chcieli, nie, ale obiad zjedli, wszystko, nie, potem, jak odjeżdżali, miałam kaczki, dałam im kaczkę, taką żywą sobie wzięli, no. A co tam! [z naciskiem] Potem drugi raz przyjeżdżała, to już córka przyjeżdżała, bo mówi, że mama już zmarła, to córka z mężem była. Tu mam na zdjęciu, jeszcze zdjęcia robili, no. Adres dali, kazali przyjechać, ale... Nawet gdzieś miałam ten adres do nich, no. Bo co ja winna albo ona mnie? Jeszcze one do nas, te Niemki pierwszy raz przyjechały a ten, W., sąsiad: „O, to jakieś folksdojczery”, na nas, bo Niemcy do nas przyjeżdżają. No nic (K9Ak).

Duża część rozmówców opowiada jednak o odwiedzinach Niemców bez żadnych ukrytych podtekstów i z autentycznym wzruszeniem. Relacje najbardziej empatyczne to znów wypowiedzi kresowiaków z najstarszego pokolenia, w szczególności tych, którzy tuż po wojnie dzielili z Niemcami dom. Wyjątkowa jest w tym kontekście wypowiedź kobiety, która po półwieczu spotkała się w Krzyżu z niemiecką rodziną – mieszkała z nią tuż po przyjeździe do miasta. Wysiedleni Niemcy, z którymi rodzina kobiety bardzo zżyła się podczas wspólnego mieszkania i z którymi utrzymywała kontakty przez wie-

le lat po wojnie, zostawili Polakom na pamiątkę swoje zdjęcie; przechowywane przez lata przez rozmówczynię, umożliwiło ostatecznie wzajemne rozpoznanie się Polki i Niemców, bawiących się kiedyś razem na krzyskim podwórku.

No i całe życie chodziłam tak do szkoły i wszystko, miałam tylko to jedno zdjęcie. Ale to zdjęcie tak między innymi zdjęciami się przekładało. Nigdy go nie wyrzuciłam. [...] I był rok 1992. [...] I patrzę, zatrzymał się. Ja, jadąc, widzę, że samochód z niemiecką rejestracją, kiedyś nasze polskie samochody miały czarne tablice, to jak była biała tablica, to wiadomo, że to nie jest nasz samochód. Z daleka się rzucało, no i wychodzą, chyba trzech facetów i jedna pani. I idą, ale tak niepewnie, tak wchodzą, tak chcą wejść na to podwórko, w tym domu. I podchodzi do mnie babka, i chwyciła mnie tak, i mówi „J.?”, i w płacz. I teraz w pierwszym momencie nie wiedziałam, o co chodzi, no i ona płacze. I mówi „S.”, no i S., to ja znam, nazwisko jej. Znam, bo na tym zdjęciu ja sobie zapisałam to nazwisko, bo myślałam, że jak mama umrze, później z biegiem tych lat, człowiek zapomni, no i ołówkiem zapisałam to nazwisko. No i na tym podwórku stoimy, a ci mieszkańcy, no bo to lato, to był lipiec... Znałam tych mieszkańców, pana M., akurat na podwórku. Mówi: „Co jest?”, że my płaczymy. A myśmy się spotkali na tym samym podwórku, na którym się rozstali. No to jest nieprawdopodobne, bo to góra z górą, mówią, się nie zejdzie, ale człowiek z człowiekiem... [...] No i tak się cieszyli, no i dosłownie trzymali mnie za rękę. I jedno, i drugie, i ona, i ten brat. Bo to tak, jakby się rodzeństwo odnalazło. Bo można powiedzieć, że my rozumieliśmy ich bardziej niż ktokolwiek, bo my musieliśmy się spakować i jechaliśmy tymi wagonami. I to samo ich czekało. A co nas obchodzi polityka, czy to granice tu zrobili, czy tam. My żadnego wpływu na to nie mamy, ani nic. Po prostu znaleźliśmy się między ludźmi, jak to się mówi, tak los ustalił. No i że myśmy ich właśnie rozumieli, że oni też muszą, że oni tu się urodzili i też musieli opuścić. A myśmy się tam rodzili wszyscy i musieliśmy tam opuścić. No i teraz takie to wszystko pogmatwane. [...] Dla mnie to było bardzo wzruszające. Takie przeżycie, no bo już moja mama nie żyła, a ona by się bardzo cieszyła (K26Bk).

Nie wszyscy krzyżanie podchodzą do wizyt Niemców tak emocjonalnie, jak cytowana rozmówczyni – rzadko też mają ku temu pod-

stawy we własnym doświadczeniu biograficznym. Jednak zaryzykowałabym stwierdzenie, że najbardziej uniwersalnym uczuciem towarzyszącym wizytom Niemców jest sympatia, przede wszystkim zaś – ich zrozumienie i chęć wyjścia naprzeciw pragnieniu dawnych mieszkańców zobaczenia raz jeszcze zapamiętanych z dzieciństwa miejsc<sup>9</sup>. Świetnie widać to w wypowiedzi respondenta z młodszego pokolenia, który sam krzyskich Niemców nie pamięta, jednak deklaruje, że rozumie ich uczucia.

Bardzo ciekawe zjawiska występowały na początku lat 90., po obaleniu muru, gdy Niemcy byli swobodni w ruchu. Przyjeżdżali tutaj, ja byłem dyrektorem szkoły w 1991 roku, i zdarzało mi się przez okno [widzieć] starszych ludzi stojących, pokazujących palcem. Przyznam się, że ja do nich wychodziłem, rozmawiałem z nimi i zapraszałem ich do środka. A oni płakali, oni normalnie płakali, wchodząc. „A tu był internat, tu myśmy spali, tu się poznaliśmy, w tym kościele wzięliśmy ślub, czy do kościoła można wejść”, tego typu rzeczy. [...] Ci ludzie byli zszokowani tym, że ktoś do nich wychodzi, że ktoś kalecząc, ale mówi ich językiem, że ktoś w komunistycznej Polsce, bo oni wciąż tak... A mam świadomość, ile to dla tych ludzi znaczyło (K4oCm).

Wizyty takie jak opisywane przez dwóch ostatnich rozmówców nie- rzadko owocowały długotrwałymi, serdecznymi kontaktami między dawnymi i obecnymi mieszkańcami Krzyża. Stałym motywem wielu rozmów jest opowieść o niemieckiej pomocy w czasie stanu wojennego (paczkach wysyłanych do Polaków z Krzyża) i wzajemnej wymianie podarunków przy każdej wizycie, jednak wątki takie pojawiają się raczej w wypowiedziach starszych osób. Gdy o wizytach Niemców mówią ludzie młodszy, skupiają się raczej na wymiarze symbolicznym zarówno konkretnych odwiedzin, jak i utrzymywanego przez dłuższy czas kontaktu, który dla pewnej grupy rozmów-

<sup>9</sup> Podobne postawy wobec niemieckich turystów sentymentalnych zostały opisane w badaniach zrealizowanych w miejscowości położonej kilkadziesiąt kilometrów od Krzyża. Zob. C. Trosiak, *Kaława a „bunkry”. Z badań nad stosunkiem społeczności lokalnej do ponemieckiego zabytku*, w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 355–388.



ców jest w wyraźny sposób sposobem na budowanie mostów między polską a niemiecką historią rodzinnego miasta.

Akurat byliśmy wszyscy przed domem, zaprosiliśmy ich do środka i porozmawialiśmy sobie, pośmialiśmy się, porozmawialiśmy. Było miło. Oni są tacy bardzo wdzięczni za to, że my chcemy ich przyjąć, że my z nimi rozmawiamy, że my ich gościmy. Tacy są mili, fajni. Kiedyś, jeszcze na ogrodzie u nas rosła taka olbrzymia grusza. Ta grusza jeszcze pamiętała czasy przedwojenne. Także oni kiedyś do nas przyjechali, poszli na ogród i zobaczyli tą gruszę. Tak się wzruszyli, popłakali się. Ja płakałam razem z nimi. Parę lat później mój tata musiał tą gruszę ściąć, bo ona już uschła i ściągała pioruny, tak że trzeba było ją usunąć. To już nie ma takiego ostatniego symbolu życia wspólnego na tych ziemiach (K9Dk).

W podobnym tonie wypowiadają się osoby, dla których wizyty Niemców są cenne, ponieważ stanowią okazję do pogłębienia wiedzy o Krzyżu. Zwłaszcza rozmówcy bardziej niż inni interesujący się historią swojej miejscowości cenią sobie możliwość uzyskania od Niemców informacji na temat historii rodzinnego miasta, dostrzegając w tego typu spotkaniach również aspekt symboliczny, swego rodzaju akt przekazania moralnych praw do niemieckiego dziedzictwa Krzyża<sup>10</sup>.

Natomiast mam kontakt z dwoma panami, którzy na tych terenach zamieszkiwali. I ich reakcja, powiedziałbym, jest bardzo ciekawa, bo ja to tak odczuwam, że oni chcą się z nami podzielić tymi rzeczami, że ich się wypytuje, dopytuje. Ci ludzie, którzy tu przyjeżdżają, z którymi mam kontakt, to oni przyjeżdżają po to, żeby jeszcze pokazać,

<sup>10</sup> O zjawisku odkrywania niemieckiego dziedzictwa i nawiązywania kontaktów z przedstawicielami m.in. ziomkostw przez drugie pokolenie osadników na „ziemiach odzyskanych” pisze Zbigniew Czarnuch. Zob. Z. Czarnuch, *Oswajanie krajobrazu. Polscy osadnicy w dorzeczu dolnej Warty*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Północnych i Zachodnich*, red. Z. Mazur, Poznań 1997, s. 169–190. Na temat Polaków traktujących Niemców odwiedzających swoje domy jako tych, którzy mogą stać się pomostem między nową i starą historią „ziem odzyskanych”, pisał również Andre Demshuk. A. Demshuk, *Reinscribing Schlesien as Śląsk: Memory and Mythology in a Postwar German-Polish Borderland*, „History and Memory” 2012, Vol. 24, No. 1, s. 68.

przypomnieć, uświadomić, że to było tam, tam, to, to. Ale nie odczułem nigdy u nich, żeby mieli jakieś takie rewizjonistyczne nastawienie, że to nasze, my tu kiedyś wrócimy, a bo to, a bo tamto. Im też zależy na pewno na tym, bo to już garstka ludzi, żeby chcieli, żeby tutaj tą historię umiejscowić, pokazać, że coś, że to było, to było lub tamto (K37Bm).

Cytowana powyżej wypowiedź pozwala przejść do innej kwestii towarzyszącej niemieckim wizytom: sprawy nieufności. Rozpoczynając swoje badania, spodziewałam się chyba przede wszystkim tego typu odczuć, jednak okazało się, iż był to raczej margines relacjonowanych emocji i zachowań. Żadna osoba nie przyznała się do tego, że nie wpuściła Niemców do domu, zaś tylko raz usłyszałam relację z takiego wydarzenia – z ust wnuka respondentki, która nie pozwoliła Niemcom wejść do domu, zaś sama o niedoszłej wizycie nie wspomniała podczas wywiadu ani słowem. Nie można oczywiście wykluczyć, że takich osób było więcej. Jednak bardziej prawdopodobne wydaje się, że choć wizyty Niemców początkowo rzeczywiście budziły obawy i negatywne emocje, z czasem – gdy mieszkańcy Krzyża przekonali się, iż byli właściciele ich domów nie zamierzają do nich wracać – rzeczywiście zaczęły być odbierane pozytywnie. Taka zmiana podejścia następowała często podczas jednego spotkania:

Pierwsza wizyta to była taka, że ci Niemcy jak przyjechali, to nie weszli na podwórko ani do domu, tylko stali naprzeciw banku, znaczy przed bankiem, i robili fotografie. I wtedy mama z tatą się trochę po prostu zdenerwowali. No co to, kto to, nie. I w końcu ktoś tam mówi, że to Niemcy byli, a mama mówi: „Choroba, może oni chcą tu przyjechać”, nie. Ale potem jak już rozmawiali, jak już oni przyjechali z taką wizytą konkretną, no to jak rozmawiali, to nie... Im nie chodzi o żadne tam, po prostu, żeby tu przyjechać, zamieszkać, tylko tyle, że chcieli po prostu te stare kąty zobaczyć. Gdzie się tam mama urodziła, czy tam ojciec urodził, gdzie mieszkali, no chcieli zobaczyć, czy jakieś zmiany są, czy nie. O w ten sposób, o to im głównie chodziło. Tak że rodzice się uspokoiłi (K15Ck).

Początkowa rezerwa Polaków z Krzyża wydaje się dość zrozumiała. W Polakach tam mieszkających pozostało wiele niepewności co do

tego, na ile bezpiecznie mogą czuć się w swoich poniemieckich domach. Na percepcję przyjazdów Niemców do Krzyża wpływała też sytuacja polityczna. Echa strachu przed ich masowym powrotem, podsycanego zwłaszcza przez propagandową kampanię w przededniu przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, słychać w wielu wypowiedziach starszych osób. W okresie sztucznej eskalacji rzekomego zagrożenia nawet neutralne zachowania bywały interpretowane jako niebezpieczne<sup>11</sup>.

My mieliśmy taki okres jeden z Niemcami, że nas tutaj Niemcy najeżdżali. To było chyba ze dwa lata. Tam takie jezioro jest na krzyżówkach, to tam oni mieli zjazdy, oni tam jakieś narady mieli, ja nie wiem... I tak że oni tutaj, a jak nie oni, to ich dzieci, ale pozabierają swoje. To było jakiś czas tak. A myśmy zawsze taką nadzieją żyli, że przecież nas tak nie zostawią na ulicy, to na pewno sprawa musi się oprzeć o rząd, a rząd jak im odda, to nam musi gdzieś dać. A później się uspokoiło. [...] To jakiś 12–13 lat temu (K19Ak).

Co istotne, niemal wszyscy rozmówcy mówią o swojej ówczesnej niepewności i niechęci wobec niemieckich wizyt jako o czymś należącem do przeszłości. Postrzegają tamte własne odczucia jako swoją słabość, często z zawstydzeniem przyznając, że dali się oszukać politycznej nagonce. Młodszy, przyłapani na obawie przez Niemcami, obracają ją natychmiast w żart, przekonując – trochę mnie, a trochę również siebie – iż „tak na poważnie” przecież nikt tego nie traktuje. Jednak już sam fakt pojawiania się podobnych żartów może świadczyć o tym, że widmo Hupki i Czai wciąż jeszcze krąży nad Krzyżem.

To się śmiałyśmy! Właśnie zięć był, mówi: „Mamo, to co, pakujemy się, co, pakujecie się?”. Nie, nie na stałe, nie. Po prostu jeżdżą, bo oni bardzo często przyjeżdżają tutaj. Bo widzimy nieraz samochody, dwa, trzy... (K16Ck).

<sup>11</sup> O wpływie kampanii wyborczej przed referendum unijnym na postrzeganie stosunków polsko-niemieckich pisze m.in. Andrzej Sakson. Zob. A. Sakson, *Przeszłość i teraźniejszość stosunków polsko-niemieckich w świadomości społecznej Polaków*, Poznań 2002.

Tymi, którym widmo niemieckiego rewanżyzmu z całą pewnością nie spędza snu z powiek, są najmłodszy krzyżanie. Ich odbiór niemieckich wizyt jest najmniej empatyczny, ale też pozbawiony jakiegokolwiek domieszki lęku. Wydaje się, że na dawnych „ziemiach odzyskanych” wyrosło pierwsze pokolenie ludzi, dla których powrót Niemców nie mieści się po prostu w granicach zdrowego rozsądku – podobnie zresztą jak powrót ich własnych dziadków do odległych miejsc ich urodzenia. W uzasadnieniu takiej postawy młodzi krzyżanie mówią nie tylko o dzisiejszej nierealności takich powrotów – kluczowe pozostaje tu chyba pragmatyczne przekonanie o tym, że nie miałyby one sensu. Jeden z moich najmłodszych rozmówców lakonicznie, ale bardzo trafnie podsumował tę kwestię: „Oni tu nie przyjadą, bo czego mają tutaj szukać, skoro tam mają lepiej. Tutaj co mają? Praktycznie nic” (K16Dm).

Z wątkiem obaw przed powrotem Niemców wiąże się kwestia ewentualnych odszkodowań za pozostawione przez nich w Krzyżymieniu. Wszyscy respondenci, niezależnie od wieku czy pochodzenia, jednogłośnie twierdzą, iż Niemcom nie należy się żadne zadośćuczynienie finansowe. Najczęściej padającym argumentem było to, że utrata majątku to sprawiedliwa kara za wywołanie wojny, niektórzy rozmówcy dodawali, że Niemcy otrzymali odszkodowania od własnego rządu – po opuszczeniu Polski<sup>12</sup>.

Wie pani co, moje zdanie jest takie: nie myśmy decydowali, co na tych ziemiach się stanie i ani my nie powinniśmy dostawać rekompensaty za tamto, a oni za to. Bo to nie była decyzja nasza. I to trzeba by było przyjąć jako fakt zaistniały. Wyprowadzić wszystkie księgi wieczyste, wyprowadzić wszystko tak, żeby było wiadomo dokładnie, tak jak powinno. I zostawić tą sprawę tak jak jest. Bo to nie ma... Z jakiej racji nasze państwo ma dać im odszkodowanie? Myśmy im krzywdy nie zrobili. Myśmy nie napadli. To dlaczego mamy dawać odszkodowanie komuś? Jak oni traktowali naszych rodziców? Jak moja mama była

---

<sup>12</sup> Jest to częściowo prawda, podobnie zresztą jak w przypadku polskich przesiedleńców z Kresów Wschodnich. Zob. P. Ther, *The Integration of Expellees in Germany and Poland after World War II: A Historical Reassessment*, „Slavic Review” 1996, t. 55, s. 779–805.

traktowana jak jechała, jak wysiedlili ich z gospodarstwa? Traktowali jak psów (K1Bk).

Zaskakujące jest przy tym, że zdecydowana większość rozmówców, którzy sami nie doświadczyli przesiedlenia, twierdzi, iż odszkodowania w żadnej formie nie powinny być również dzisiaj wypłacane przesiedleńcom z Kresów. Wśród argumentów na pierwszy plan wysuwa się stwierdzenie, że po tylu latach nie należy wracać do tego, co minęło, niezależnie kogo miałyby dotyczyć wymierzanie zaległej sprawiedliwości. Za takimi poglądami stoją różne postawy. U ich źródół można doszukiwać się lęku przed wywołaniem lawiny zmian: jedno odszkodowania pociągną za sobą konieczność wypłacania drugich, a na samym końcu w Krzyżu pojawi się jednak ów „wykrakany” Niemiec i wyrzuci nas z domu – niektórzy respondenci zapewne rozumują w taki właśnie sposób. Jednak gdy spojrzeć na sytuację w Krzyżu całościowo, właściwsze wydaje się inne wyjaśnienie: dla nowych krzyżan z młodszych pokoleń Krzyż jest do tego stopnia jedyną możliwą małą ojczyzną, że nie mają oni potrzeby dochodzenia praw do jakiegokolwiek innej, również w wymiarze finansowym.

\*\*\*

Bilans pamięci o Niemcach i dzisiejszych postaw wobec nich wymaga oczywiście pewnego komentarza. Najbardziej zaskakującym spostrzeżeniem było dla mnie to, że krótki moment powojennego współistnienia Niemców i Polaków w Krzyżu zapisał się w pamięci pierwszych polskich osadników raczej pozytywnie. O dawnych wrogach rzadko mówi się dziś z niechęcią czy nienawiścią, nigdy zaś z pogardą czy wyższością. Zasadniczy brak postaw silnie negatywnych uderza zwłaszcza w porównaniu z tym, co ci sami rozmówcy mówią o Sowietach z Krzyża. W odniesieniu do Niemców inna jest nawet warstwa słowna opowieści: gdy mowa o Sowietach, dominują pejoratywne określenia typu „Ruscy”, „Rusoki”, „kacapy” itd.; przypadki, gdy Niemców nazywa się „szwabami”, są sporadyczne. Literatura przedmiotu omawiająca postawy społeczeństwa polskiego wobec Niemców tuż po zakończeniu wojny stwierdza jasno, że

charakteryzowała je ogólna niechęć i nienawiść<sup>13</sup>. Postawy te były oczywiście w dużej mierze wynikiem narzuconej przez państwo antyniemieckiej retoryki, która wkrótce miała stać się retoryką zimnej wojny, jednak odzwierciedlały też rzeczywiste nastroje społeczne<sup>14</sup>. Można by więc spodziewać się, że respondenci, wracając pamięcią do tamtych czasów, będą przywoływać również tego typu odczucia i poglądy. Do niczego takiego nie doszło. Zdarzały się oczywiście w narracjach przykłady negatywnego stosunku wobec Niemców, jednak w większości były to raczej relacje z poglądów i uczuć innych osób – sąsiadów, znajomych, przypadkowo spotkanych ludzi – nie zaś własnych. Narracja o kontaktach z Niemcami wydaje się zorganizowana wokół symbolicznego podziału zapamiętanego świata na „nas, którzy byliśmy dobrzy” i „nich, którzy byli źli”. „My” oznacza nie tylko w różny sposób pojmowaną grupę własną – rodzinę, sąsiadów, krewnych, ale także na przykład „naszych” Niemców. „My” nie nienawidziliśmy i nie wypędziliśmy Niemców, ani nasi najbliżsi sąsiedzi, a „nasi” Niemcy nie byli tak naprawdę źli. „Oni” – to ci „źli” Niemcy, którzy gdzieś daleko zabijali Żydów, ale także „źli” Polacy, którzy po wojnie nie byli w stanie wybaczyć Niemcom, upokarzali ich i wyrzucali z domów.

Wydaje mi się, że poszukiwania przyczyn tego niespodziewanie pozytywnego obrazu Niemca mogą iść w dwóch kierunkach. Pierwszy trop to odwołanie się do biografii rozmówców, w tym – do ich przedwojennych i wojennych relacji z Niemcami. Te pierwsze mają znaczenie przede wszystkim w przypadku „sąsiadów”, którzy o relacjach z miejscowymi Niemcami sprzed 1939 roku mówią w tonie bardzo pozytywnym. Trudno mówić o pozytywnych wspomnieniach w stosunku do czasów okupacji, jednak warto zwrócić uwagę na to, że w zestawieniu z ogromem obiektywnych krzywd doznanych ze strony niemieckiego okupanta pamięć ta wydaje się dużo

<sup>13</sup> Zob.: A. Sakson, *Niemcy w świadomości społecznej Polaków*, w: *Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945–1989*, red. A. Wolff-Powęska, Poznań 1993, s. 408–429; Z. Mach, *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*, Kraków 1998.

<sup>14</sup> Zob. E. Dmitrów, *Niemcy i okupacja hitlerowska w oczach Polaków. Poglądy i opinie z lat 1945–1948*, Warszawa 1987.

mniej negatywna i emocjonalna niż pamięć kontaktów z Sowietami<sup>15</sup>. Bardzo wyraźne jest w niej rozgraniczenie na okupanta, bezosobowego przedstawiciela władzy niemieckiej, oraz na Niemca, zwykłego człowieka, z którym kontakty często okazują się zaskakująco dobre i „ludzkie”<sup>16</sup>.

W przypadku osób, które przyjechały do Krzyża z Kresów Wschodnich, na pamięć kontaktów z krzyskimi Niemcami wpłynęło bez wątpienia własne doświadczenie utraty domu. Ludzie dopiero co zmuszeni do opuszczenia swojej małej ojczyzny lepiej niż ktokolwiek inny będą rozumieć los wysiedlanych, bez względu na przyczyny tego wysiedlenia, kwestie winy i kary. Warto jeszcze raz odwołać się tu do analizy Marka Czyżewskiego, który stwierdza, że dostrzeżenie w losach Innego trajektorii pozwala na redukcję uprzedzenia<sup>17</sup>. Zamiast uprzedzenia pojawia się wówczas poczucie wspólnoty losu, a wraz z nim – empatia i zrozumienie. W ukształtowaniu się tej zadziwiająco empatycznej pamięci miało dla repatriantów znaczenie również wcześniejsze doświadczenie okupacji sowieckiej. Największą traumą wojenną i wydarzeniem, które wywarło decydujący wpływ na ich dalsze losy, była aneksja polskich Kresów Wschodnich przez ZSRR – w jej konsekwencji musieli opuścić te tereny na zawsze. Okupacja niemiecka, choć trudna, jest przez kresowych rozmówców odczuwana jako relatywnie łżejsza niż sowiecka. Sprawcami najbardziej dotkliwych cierpień – aresztowań, wywózek, masowych egzekucji, mordów – byli Sowietci, względnie Ukraiń-

<sup>15</sup> Podobne zjawisko zauważyła Barbara Szacka, analizując badania Muzeum II Wojny Światowej. Szacka wyjaśnia, że relacje polsko-niemieckie zostały przepracowane przez ostatnie 20 lat i w pewien sposób „odblokowane”; ukształtował się też nowy, pozytywny obraz Niemców. Z kolei w przypadku Rosjan wciąż mamy do czynienia ze skutkami uwolnienia negatywnych emocji, tłumionych przez 50 lat, co przyczynia się do wzrostu temperatury każdej opowieści. Zob. B. Szacka, *II wojna światowa w pamięci rodzinnej*, w: *Między codziennością a wielką historią*, Warszawa 2010, s. 81–132.

<sup>16</sup> Na istnienie w pamięci Polaków motywu „dobrego Niemca” (np. bauera na robotach przymusowych, litościwego żołnierza Wehrmachtu itp.) zwracał uwagę np. Tomasz Szarota. Zob. T. Szarota, *Niemcy i Polacy. Wzajemne postrzeganie i stereotypy*, Warszawa 1996.

<sup>17</sup> Zob. M. Czyżewski, op. cit.

cy. W takiej sytuacji najważniejszym wojennym wrogiem, obiektem nienawiści, winnym deportacji – Polaków i Niemców – pozostają Sowieci, podczas gdy pamięć okupacji niemieckiej (pomiędzy dwiema sowieckimi) ulega swego rodzaju złagodzeniu, zaś niechęć do niemieckiego okupanta nie jest przenoszona na Niemców z Krzyża. Inna związana z tym tematem okoliczność, która wpłynęła na ukształtowanie się w narracjach repatriantów stosunkowo pozytywnego obrazu Niemca i negatywnego obrazu Sowietów to fakt, że dla mieszkańców Kresów Wschodnich okupanci sowieccy byli uosobieniem barbarzyństwa. Nawet jeśli Niemcy nie zachowywali się dużo lepiej, postrzegano ich jako przedstawicieli wspólnej, zachodniej cywilizacji (nie bez znaczenia pozostawał fakt, że znaczna część Kresów do 1918 roku znajdowała się w obrębie wpływu kultury niemieckiej), podczas gdy Sowietów – jako największe dla tej cywilizacji zagrożenie, symbol wschodniego barbarzyństwa i chaosu. W rezultacie gdy po wojnie Sowieci nadzorowali proces wysiedlenia Niemców, na poziomie symbolicznym byli w tym konkretnym momencie barbarzyńcami deportującymi bezbronnych ludzi z kręgu „naszej” cywilizacji. Ludzie ci – mimo cywilizacyjnej degradacji na skutek okrucieństw popełnianych podczas wojny – w obliczu deportacji zasługiwali na współczucie.

Co jednak z tymi osadnikami, którzy przybyli do Krzyża z Wielkopolski i Polski Centralnej, a mimo to wciąż pamiętają krzyskich Niemców jako „dobrych ludzi”? Nie mają w zanadru doświadczenia okupacji sowieckiej, które wprowadzałyby podział na lepszego i gorszego okupanta. Niemcy powinni oznaczać dla nich całe zło i okrucieństwo wojny, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę doświadczenie pracy przymusowej. Znowu okazuje się jednak, że w kształtowaniu dzisiejszego obrazu Niemca kluczową rolę odgrywa indywidualne doświadczenie tych ludzi. Większość z nich miała przed wojną niemieckich sąsiadów, którzy – wnioskując z wywiadów – byli zwykłymi, zgodnymi sąsiadami i lojalnymi obywatelami państwa polskiego. Poza dwiema osobami wszyscy rozmówcy z Wielkopolski i centralnej Polski pracowali podczas wojny w niemieckich rodzinnych gospodarstwach rolnych lub w niewielkich zakładach rzemieślniczych, gdzie stykali się przede wszystkim z ludnością cywil-



ną. Wszystkich traktowano dobrze lub bardzo dobrze, w niektórych przypadkach – jak członków rodziny. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności ich wsie i miasteczka w większości nie zostały poddane represjom stosowanym często przez Niemców na terenach włączonych do Rzeszy (z dwoma wyjątkami wysiedlonych rozmówczyń). Wszyscy podkreślali, że gdyby nie trafili do pracy do „swoich” rodzin niemieckich, *Arbeitsamt* wysłałby ich na roboty do Niemiec, co byłoby dla nich znacznie gorszym losem. Ich życie podczas wojny wypełniała ciężka praca, ale czasami, paradoksalnie, oznaczało to lepsze warunki bytowe niż w domu przed wojną. Ponadto praca w niemieckim gospodarstwie rolnym czy w zakładzie rzemieślniczym oznaczała *de facto* separację od zbrodni popełnianych przez Niemców na okupowanych terenach. Niemcy zatrudniający Polaków jako robotników przymusowych zmuszali ich do pracy, ale też skutecznie chronili przed życiem w ciągłym strachu przed wywózką na roboty do fabryki czy do obozu pracy lub obozu koncentracyjnego. Terror, którego przez całą wojnę na Kresach doświadczali repatrianci, stał się udziałem przesiedleńców z Wielkopolski tak naprawdę dopiero wówczas, gdy ich niemieccy gospodarze uciekli przed zbliżającym się frontem, a Armia Czerwona zaczęła „wyzwalać” wschodnie części Rzeszy. Podobną prawidłowość odnotowuje Edmund Dmitrów w pracy dotyczącej okupacji hitlerowskiej w oczach Polaków: dla tych polskich wsi w GG, które nie zostały poddane przez Niemców masowym represjom, okupacja była okresem relatywnie dobrym gospodarczo, okresem względnego „porządku”, zwłaszcza w porównaniu z tym, co nastąpiło tuż po wejściu Armii Radzieckiej<sup>18</sup>.

Jest jednak coś, co różni rozmówców z Kresów od tych z Wielkopolski i Polski Centralnej. Niezwykle silna empatia wobec wysiedlanych Niemców i emocjonalny stosunek do tych wydarzeń są charakterystyczne wyłącznie dla osób pochodzących z Kresów. W innych narracjach da się znaleźć zrozumienie, nie ma tam na pewno nienawiści i niechęci, jednak nieobecne są uczucia żalu i współczucia. Chłód tych narracji jest łatwy do zrozumienia: Wielkopolanie i centralacy nie mają za sobą uwrażliwiającego doświadczenia utra-

<sup>18</sup> Zob. E. Dmitrów, op. cit.

ty domu, a nawet jeśli – to właśnie Niemcy są za nie odpowiedzialni. Dla osób, których głównym doświadczeniem wojennym pozostaje ponad pięcioletnia okupacja niemiecka, na empatię wobec pokrzywdzonych Niemców nie ma miejsca.

Tropem drugim, nie mniej ważnym, są spotkania z Niemcami podczas ich powojennych wizyt w Krzyżu. To właśnie doświadczenie jest trzecim, brakującym elementem układanki. Krótkie współistnienie z Niemcami w Krzyżu najstarsi rozmówcy rzeczywiście oceniają względnie pozytywnie. Jednak dopiero ujrzenie go jako doświadczenia nakładającego się na tak samo względnie pozytywne doświadczenie wojenne oraz przefiltrowanego przez niemal wyłącznie pozytywne doświadczenie kontaktów powojennych, pozwala zrozumieć, dlaczego pamięć relacji z okresu 1945–1946 jest taka, a nie inna. Trwające od lat 70. przyjazdy Niemców do swoich dawnych stron rodzinnych przyczyniały się krok po kroku do rozluźnienia napięcia w stosunkach polsko-niemieckich na poziomie indywidualnych relacji między ludźmi. Nowi mieszkańcy „ziem odzyskanych” stopniowo przekonywali się, że Niemcy nie zamierzają wracać do swoich dawnych domów, zaś podczas nawiązywanych przy okazji spotkań kontaktów po raz kolejny dostrzegali w Niemcach podobnych sobie ludzi, nie zaś bestie z antyniemieckiej propagandy. Wszystko to sprawiało, że z dużo większą empatią wracali wspomnieniami do momentów wspólnego życia w Krzyżu. Badacze pamięci biograficznej już dawno odeszli od przekonania, iż działa ona na zasadzie zapisu na taśmie magnetofonowej, który pozostaje niezmienny bez względu na okoliczności; kształtuje się ona przez całe życie człowieka, zaś wpływ na nią mają także wydarzenia zachodzące wiele lat po zapamiętanym wydarzeniu<sup>19</sup>. Pamięć najstarszych Polaków z Krzyża o krzyskich Niemcach jest tego wzorcowym przykładem. Zbudowana na bazie konkretnego doświadczenia, była modyfikowana wtórnie przez kolejne wydarzenia w życiu rozmówców. Ostatecznego szlif wyjada się nadawać jej współczesna polska kultura pamięci i ogólny stan stosunków polsko-niemieckich: stabilność państwa polskiego na arenie międzynarodowej, wspólna obec-

---

<sup>19</sup> Zob. np. T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005.

ność Polski i Niemiec w Unii Europejskiej, różne formy współpracy gospodarczej i kulturalnej, zwłaszcza w Polsce Zachodniej. Niemcy jako naród są oceniani przez Polaków z roku na rok coraz lepiej, a wyniki badań opinii publicznej pokazują, że w obrazie Niemca w oczach Polaków coraz rzadziej uobecniają się cechy nazistowskiego okupanta, coraz częściej zaś – kulturalnego, dobrze sytuowanego Europejczyka z Zachodu<sup>20</sup>. Dopiero mając świadomość wszystkich tych czynników, można w pełni zrozumieć narracje krzyskich rozmówców.

### Wokół dziedzictwa materialnego

Mimo że, obiektywnie rzecz biorąc, w Krzyżu zachowało się mniej materialnych śladów niemieckości niż w Żółkwi polskości, świadomość niemieckiej przeszłości miasta jest tu o wiele bardziej powszechna i w pewien sposób naturalna. Pytani o to, kiedy i jak dowiedzieli się, że Krzyż był kiedyś miastem niemieckim, respondenci często mają problem z odpowiedzią: niemieckość ich miasta od zawsze była dla nich czymś oczywistym. Jedna z rozmówczyń ujęła to w sposób następujący: „Nie wiem, jakoś tak to płynnie [się pojawiło]. [...] Nie pamiętam, kiedy się o tym dowiedziałam” (K9Dk). Jako źródło wiedzy o tym, iż Krzyż nazywał się kiedyś Kreuz, rozmówcy wskazują również przekaz rodzinny, najczęściej osadzony przede wszystkim w opowieściach o dawnym miejscu zamieszkania dziadków czy rodziców. Niemieckość Krzyża pojawia się w takim przekazu niejako przy okazji, na drugim planie.

Ja to od rodziców się dowiedziałam, no mówię, moja mama to mi takie bajki opowiadała, że pochodziła właśnie ze Wschodu, i tam jak to życie było i że jesteśmy na terenie niemieckim, nie, byłym niemieckim. To tak, ja zawsze wiedziałam, że po prostu tereny te mamy, to były dawne

---

<sup>20</sup> Zob. M. Fałkowski, *Razem w Unii. Niemcy w oczach Polaków 2000–2005*, Warszawa 2006.

polskie tereny i że... No i że urodzajne i piękne, i no przecież... [...] Ja idąc do szkoły, wiedziałam, że to były tereny niemieckie (K2Ck).

W rodzinach niemających kresowych korzeni, szczególnie zaś wśród osób, których dziadkowie pochodzą z sąsiadujących z Krzyżem polskich wsi, pretekstem do opowiedzenia o niemieckości miasta była często przestrzeń – oglądane podczas spacerów nad rzeką słupki pozostałe po szlabanie posterunku granicznego prowokowały do pokazania dawnej granicy między „Reichem” a Polską. Średnie pokolenie rozmówców najczęściej odkrywało niemieckość Krzyża przez ślady materialne – te same, które tak zawzięcie starała się w pierwszym okresie po wojnie niszczyć władza ludowa: przebijające spod warstw polskiej farby niemieckie napisy i szyldy. Jak na ironię nawet samej nazwy miasta, tego najbardziej symbolicznego znaku niemieckości Krzyża, nie udało się skutecznie zamalować i ukryć przed wzrokiem jego nowych mieszkańców.

Kreuz to była popularna nazwa. Myśmy jako dzieci wiedzieli, że to był Kreuz. Jeszcze przecież nawet, nie wiem, czy na stacji, jak ja byłam mała, czy jeszcze nie pisało Kreuz. Było zamalowane farbą i potem przeświły literki z tego. To jest moja fantazja, ale mi się wydaje, że ten napis jeszcze był. Myśmy mieszkali w tej restauracji, to czasem mogło się zachować, jakieś napisy (K25Bk).

O niemieckości przypominały nie tylko elementy tkanki miejskiej. Naznaczony niemieckością pozostał także krajobraz – lasy kryły niemieckie bunkry, a ziemia do dziś co jakiś czas wypływa niemieckie przedmioty codziennego użytku.

Jeszcze można w Krzyżu, nawet napis gdzieś tam się wyłania niemiecki, spod takich drzwi od komórki drewnianej. Tak że to nie sposób, te ślady są. Znajdzie się jeszcze w lasach różne rzeczy, gdzie tam jakiś napis niemiecki jest. I butelkę się wykopie, gdzie ona jest, widać, że to butelka niemiecka, bo tam są niemieckie napisy. Tak że my tu jesteśmy, no, od 1945 roku, czyli no siedemdziesiąt lat niespełna. Co to jest, to jest jedno pokolenie i to niecałe. Tak że te ślady niemieckości tu są i one długo jeszcze pozostaną (K43Cm).

Co ciekawe, niknące ślady niemieckości Krzyża zauważa nawet najmłodsze pokolenie, choć trzeba przyznać, że mówią o nich już tylko osoby interesujące się lokalną historią, a więc bardziej na nie uwrażliwione. „Niemiecka patyna”, używając określenia wykreowanego przez komunistyczną propagandę, musiała pokrywać Kreuz bardzo grubą warstwą, skoro można ją dostrzec jeszcze dzisiaj.

Ja interesowałem się historią praktycznie od dziecka. Zawsze mnie to interesowało, ale zawsze śladów niemieckości tu było, kiedy ja dzieckiem byłem, tylko jakoś trzeba było je wychwycić. Jakoś, nie wiem, czy ciekawość tego świata, tak jak bunkry, od najmłodszych lat. Kiedy byłem z tatą na jakichś grzybach, czy cmentarze niemieckie, które gdzieś tam były z dziwnymi literkami, więc nawet nie wiem, kiedy ta świadomość się utworzyła, to dla mnie było oczywiste, że to było niemieckie miasto (K44Dm).

Dla rozmówców ze średniego pokolenia, urodzonych już w Krzyżu lub niedługo przed przyjazdem do niego, materialna warstwa niemieckości była środowiskiem, w którym wyrosli, magicznym światem dzieciństwa. Gruzy niemieckich domów zmieniają się we wspomnieniach w zaginione Atlantydy, które dzieci nowych krzyżan penetrują z wypiekami na twarzy w poszukiwaniu niemieckich skarbów, zaś całe miasto wypełniają obiekty niewiadomego przeznaczenia – tym bardziej tajemnicze, im większy dystans czasowy dzieli dzisiejszych poważnych sześćdziesięciolatek od ówczesnych zachwałych małych odkrywców.

I jeszcze tu coś było bardzo ciekawego, ale to, no właśnie, nie mogę sobie skojarzyć. W parku tym kolejowym był taki pagórek, i ja pamiętam jak dziś, że były takie małe drzewa. To znaczy ja byłam mała, ale te drzewa były takie małe. Potem te drzewa takie drewniane wywalone i taki jakby schowek, tam myśmy się bali wchodzić. Bo jeszcze się zamknie albo się wpadnie. Tam zaglądało się, ale nie wchodziło. A potem jak robili ten amfiteatr, to to wszystko tam zasypali. Ale tam mówią, że tam było jakieś schronienie czy jakieś przejście, ale nikt nic nie wie (K26Bk).

Opowieści o poszukiwaniu niemieckich skarbów nabierają czasami wymowy nieco makabrycznej, jak wówczas, gdy zamiast spo-

dziewanych kosztowności odkopuje się w ogródku zwłoki zamordowanej zapewne w 1945 roku Niemki. Namacalne, upiorne *memento* otrzeźwiało w takich sytuacjach rozpalone poszukiwawczą gorączką głowy: „My, ile razy żeśmy kopali, to żeśmy natrafiali na wannę cynkową. Pod tym było słycać dechy, jakby trumna zbita. Dalej już dziadek nie kopał, nie chce widzieć, nie chce słyszeć” (K23Bk). Innym razem romantyczne dziecięce pragnienie odnalezienia pozostawionych przez Niemców skarbów przeradzało się w zupełnie pragmatyczną kalkulację dorosłego, który w skrytości ducha żałuje, że nie udało mu się tych skarbów odkopać przed Niemcami – jak również tego, że coraz mniejsze są dziś szanse na takie wartościowe znalezisko.

Niemcy zostawiali tutaj, uciekając, majątek, bo pamiętam w Hucie, koło wujka był też dom zburzony i Niemcy, jak jeździli, to podpytywali, co i jak, każdej nocy psy szczekały, hałas był, nie. Oni poszli rano sprawdzić, a tam była piwnica rozkopana, nikt nie wiedział, że jest pod ziemią piwnica, wykopana i wyczyszczona. Oni, było chyba, wiedzieli, że tam coś jest, mieli tam swoje jakieś zapasy, może złoto, czy coś, nie wiemy. Ale opróżnili to w każdym bądź razie. To wiem, bo jak jeszcze byłem chłopcem, to tam jeździłem do rodziny, to opowiadali, nie. Także ciekawie było. Jeszcze pewnie tutaj są niezbadane wszystkie, wszystkie rzeczy, bo to jednak pokolenia poumierzały, niektórzy pozostawali. Ci, co wiedzieli, może nie żyją albo nie mają jak teraz, nieraz nie chcą, nie wiadomo, nie (K21Cm).

Materialne ślady niemieckości towarzyszą więc krzyżanom przez cały czas, do dnia dzisiejszego, również na poziomie najbardziej codziennym – wielu respondentów do dziś mieszka przecież w poniemieckich domach. Co ciekawe, sam fakt zamieszkiwania poniemieckiego budynku nie jest zazwyczaj dla rozmówców istotny, nie skłania automatycznie do refleksji. Szczególnie w przypadku młodszych pokoleń wydaje się, że określenie „poniemiecki” w stosunku do budynku w pewien sposób się usamodzielniało, tracąc swoje pierwotne znaczenie, i dziś oznacza po prostu stary, solidny budynek, który wymaga zapewne jakiegoś remontu. Symptomatyczna jest tu wypowiedź młodej kobiety, która świadomie zaczęła odbierać swoje doświad-

czenie mieszkania w ponemieckim domu dopiero po wizycie jego dawnych właścicieli.

Wiesz, urodziłam się, mieszkałam i... Wiesz, nawet nie myślałam, że nie dziadek zbudował ten dom, nie, że ten dom już stał, że to jest ponemiecki dom, nie. [...] Później dopiero, jak ci Niemcy przyjeżdżali, wiesz, Niemiec przyjechał z tą żoną to mieszkanie oglądać, nie, no i później jakoś tak wyszło, że oni przyjechali, jak dziadek opowiadał, nie. Że przyjechali z M. tutaj, zamieszkali i zamieszkiwali (K5Dk).

Tuż po zakończeniu wojny niemieckie domy i niemiecka architektura budziły w nowych mieszkańcach Krzyża – szczególnie tych pochodzących ze Wschodu – raczej niechęć i potęgowała poczucie obcości. Świetnie widać to na przykładzie losów jednego z filialnych kościołów krzyskiej parafii, zabytkowej szachulcowej budowli z XVIII wieku, który został przez „repatriantów” całkowicie przebudowany – po to, by nic nie przypominało o jego niemieckości. Uczestnik wydarzeń opisuje przebudowę kościoła:

Takie zbiorowisko ludzi i wszyscy byli przeciwni tym niemieckim urządzeniom, pozostałościom niemieckim, mimo to, że to była zabytkowa architektura, nikt na to nie zwracał uwagi. [...] Każdy chciał częśćkę swojego kościoła z miejsca, z którego pochodził, przenieść tutaj. To, co zapamiętał, co miał tam, chciał urządzić tu w kościele (K13Am).

Jednak takie odczucia szerzej pojawiają się tylko w relacjach pierwszych krzyskich osadników – i zawsze w odniesieniu do przeszłości. Po 65 latach stosunek do niemieckiego dziedzictwa materialnego jest diametralnie różny. Pozostałą po Niemcach miejską zabudowę postrzega się jako coś atrakcyjnego, wartościowego. Szczególnie respondenci z młodszych pokoleń mówią z nutą żalu o swojej fascynacji architekturą dawnego, w dużej części już nieistniejącego Kreuz, odnajdywaną i odkrywaną często na nowo za pośrednictwem Internetu. W wielu tego typu wypowiedziach pojawia się żal z powodu zaprzepaszczonych przez polską administrację niemieckich rozwiązań technicznych, takich jak chociażby system melioracyjny. Respondenci – zwłaszcza ci młodszy – często poruszają też

kwestię nieudolnie przeprowadzanych remontów zabytkowych budynków, które w ich wyniku tracą swój unikalny charakter, czy też obiektów popadających w ruinę, jak neogotycka rzeźnia miejska. W opowieściach tego typu bardzo wyraźnie pobrzmiewa krytyczny wobec własnej społeczności autostereotyp *polnische Wirtschaft*, w którym niedbali, niefachowi Polacy marnują niemieckie doświadczenie. O *polnische Wirtschaft* z równą goryczą mówią starsze osoby, które zastały w Krzyżu jeszcze niemiecki porządek, i młodszy, którzy znają go tylko z opowieści.

Ja pamiętam, do tego kanału... Krzyż jest cały zmeliorowany, co kawałek rurki. Są takie jak moja ręka gruba, żeby te nadmierne stany wody z Krzyża uchodziło do rzeczki. To jest wszystko zasypane. Ja wnioskuje, może ja się doczekam, ale jak ja nie, to pani się doczeka, żeby to wyciągać. Będzie pani wspominać mnie, że ja to mówiłem. Bo gdzie te ścieki idą? Gdzie? Do tej rzeczki. Niemiec tego nie robił. Weź pani naszą rzeczkę od jeziora, Niemcy zostawili rzeczkę zmeliorowaną, kołeczkami wyłożoną, wybite. Koniec. Dzisiaj nie ma znaku z tego. Płyńcie, bo płyńcie. A nie, to trzeba dbać było (K12Am).

Wśród osób doceniających niemieckie dziedzictwo materialne na szczególną uwagę zasługują ci, którzy nie poprzestają na słowach. Jeden z rozmówców, pracownik urzędu miejskiego, od lat podejmuje działania na rzecz ratowania i upamiętniania tego dziedzictwa – to m.in. z jego inicjatywy rada miejska wydała album ze starymi niemieckimi pocztówkami, a w najstarszej wsi gminy, Hucie Szklanej, zorganizowano uroczyste obchody 300-lecia jej istnienia. Na swoim podwórku gromadzi przedmioty, które miały trafić na wysypisko śmieci – m.in. niemiecki pomnik żołnierzy poległych w czasie pierwszej wojny światowej, który po latach niszczenia po prostu się przewrócił i miał zostać usunięty. Podczas naszej rozmowy opowiadał z zapałem o swoim najnowszym pomysle:

Między innymi mój pomysł jest taki: ubiegamy się o środki unijne z programu, z programu rozwoju obszarów wiejskich, i stworzymy na terenie Żelichowa park przyrodniczo-historyczny. Na bazie dawnego majątku, majątku właścicieli, gdzie ten majątek należał do Sapiehów



i rodziny jeszcze innych z Wielenia. [...] Chodzi nam o to, żeby to miejsce upamiętnić, pokazać. Już nie powiem, że miejscowym ludziom, bo wcale nam o to do końca nie chodzi. Chodzi nam o to, żeby młodzież szkolna, inni zjeżdżali, żeby mogli się uczyć historii (K37Bm).

To właśnie dzięki takim pasjonatom do szerszej wiadomości przedo- stała się sprawa niwelacji niemieckiego cmentarza w Krzyżu. Poło- żony tuż obok cmentarza polskiego i odgradzony od miasta lasem, był dla większości mieszkańców Krzyża integralnym elementem krajobrazu<sup>21</sup>. W malowniczych chaszczach, z roku na rok coraz gę- ściej zarastających niemieckie groby, zbierano dziko rosnące konwa- lie, spacerowano po alejkach. Wydaje się, że to właśnie przez „baj- kowość” cmentarza, będącą skutkiem postępującego opuszczenia, w oczach większości krzyżan niemieckie miejsce pochówku zaczę- ło stopniowo tracić swój charakter sakralny, stając się tylko częścią przyrody i krajobrazu. Świetnie widać to w wypowiedzi, w której dodatkowo pobrzmiewają echa uprzedzeń wobec Niemców – ich cmentarz jest cmentarzem z innego porządku, „niedo-cmentarzem”, nie takim prawdziwym, jak polski: „Był, był niemiecki cmentarz, ale oni go ekshumowali, tam zrobili polski teraz. Nasz cmentarz nor- malny, mamy tam z tyłu, pani wie” (K21Cm). Postępująca dewa- stacja cmentarza stanowiła nie tylko skutek działania sił przyrody, przyczyniali się do niej również nowi mieszkańcy Krzyża, wykorzy- stujący cenne granitowe płyty do wyrobu nagrobków dla własnych zmarłych.

Z jednej strony mógł ten cmentarz być zachowany, tak jak był, tylko że Polacy zaraz po wojnie z tych cmentarzy, co ludzie z Krzyża i z oko- lic zdewastowali go, pozabierali pomniki, pozabierali krzyże. Nawet taki krzyż jest na naszym starym cmentarzu, taki żeliwny. Pomniki przecież, to wszystko pozabierane było z niemieckich, no nie wiem,

<sup>21</sup> O tym, że lokowanie nowego polskiego cmentarza obok dotychczasowego nie- mieckiego, który stopniowo popadał w ruinę, było typową praktyką na terenach wiejskich i małomiasteczkowych na „ziemiach odzyskanych”, pisał w raporcie ze swoich badań Andrzej Brencz. Zob. A. Brencz, *Niemieckie wiejskie cmentarze jako element krajobrazu kulturowego środkowego Nadodrza*, w: *Wspólne dzie- dzictwo?*, s. 287–308.

ile mogłem mieć [lat], no rowerem wiem, że jeździłem, to już byłem po komunii, no to, to jeszcze tam grobów było pełno, nie. I nazwiska, wszystko było, teraz nic nie ma (K31Bm).

Postępowanie takie jest dziś jednogłośnie potępiane przez rozmówców z naganą wypowiadających się o „hienach cmentarnych”, szczególnie zaś o przypadkach, gdy w okolicznych wsiach zajmowali się tym księża. Respondentka (K19Ak), która opowiedziała mi o procedurze sprzedaży niemieckich pomników przez miejscowego kapłana, wydawała się tym faktem jednocześnie i oburzona, i zawstydzona („Ale to księża z urzędami pozałatwiali, to legalnie było zrobione, no. No i tak że, że to trochę było brzydko. Jak oni [Niemcy w latach 90.] przyjeżdżali, to kamerowali, bo tam niektóre pomniki tak były ułożone, że tablicami do góry. To było widać”) – jakby odium moralnie nagannego postępowania spadało niejako na całą społeczność, szczególnie w kontekście odwiedzających cmentarz Niemców.

W 2009 roku duża część głównego krzyskiego cmentarza, bezpośrednio granicząca z polską nekropolią, została zniwelowana i przygotowana pod nowe polskie pochówki. Pytana o przyczyny takiej decyzji burmistrz tłumaczyła ją następująco: rzecz była konsultowana z władzami kościoła ewangelicko-augsburskiego, przeprowadzono zgodną z wszystkimi procedurami ekshumację i dopiero wtedy rozpoczęto pochówki. Równocześnie zastrzegła, że decyzja zapadła za kadencji poprzedniej rady miejskiej, ona sama była tylko jej wykonawczynią, zadbała za to – po akcji protestacyjnej mieszkańców – o postawienie tablicy upamiętniającej ekshumowanych Niemców. Postawy rozmówców wobec niwelacji cmentarza są jednoznacznie negatywne. Zdarzały się pojedyncze głosy stwierdzające, iż było to lepsze rozwiązanie, niż pozwolenie, by dzieła zniszczenia dopełniła przyroda i „hieny cmentarne”:

To znaczy, to jest wielki problem. W każdym bądź razie oprócz tego cmentarza, który tam jest, jest wiele innych jeszcze, w lasach tutaj naszych, cmentarzy. No nie wiem, czy pozostawienie ich samych sobie i praktycznie, żeby... Bo przyroda za chwilę spowoduje to, że one znikną z powierzchni całkowicie, tak. Czy pozwolić, żeby to tak się stało i no niestety z niechlubnymi przykładami, że ludzie po prostu kamień

wywożą, bo to jest piękny kamień, tak, na ławki, na schody, na progi i tak dalej. Czy po prostu to faktycznie posprzątać, tak, zrobić z tego jakąś nekropolię? Czy zebrać ten kamień i zgromadzić go w jakimś miejscu, sądzę, że to jest lepsze rozwiązanie, niż zostawić to zupełnie bez żadnego, bez żadnej opieki, nie (K30Ck).

Jednak ogromna większość respondentów, bez względu na wiek i pochodzenie, uznawała decyzję lokalnych władz za złą, często wysuwając argument o szacunku należnym każdym szczątkom ludzkim, „nawet Niemcom” (czy też, jak dodała jedna z respondentek, „Ruskom”).

Dobrze, że chociaż ustawili ten grób i tą kapliczkę. Ja jestem przeciwny dewastacji grobów, obojętnie, czy są to groby po byłych żołnierzach radzieckich, którzy wyzwალali te tereny, czy są to groby po mieszkańcach. Cmentarz to jest cmentarz i moim zdaniem takie miejsce trzeba uszanować. [...] Przenieść, ekshumować, tak gdzieś w jedno miejsce, upamiętnić, że tu leżą byli mieszkańcy tych ziem, cześć ich pamięci. Ale nie żeby definitywnie o tym zapomnieć (K25Cm).

Częstym argumentem wysuwany za koniecznością uszanowania niemieckiego cmentarza jest przywoływanie sytuacji polskich nekropoli na Wschodzie. Co ciekawe, sięgają po niego nie tylko osoby pochodzące z rodzin kresowiaków – analogię widzą tu również rozmówcy niezwiązani osobiście ze Wschodem, choć ci czują się zazwyczaj zobowiązani do wyjaśnienia w stylu „nie każdy Niemiec był zły”; szacunek dla niemieckiego cmentarza potrzebuje w ich oczach jakiegoś uzasadnienia. Cytowany poniżej respondent wzbogaca swoją wypowiedź o obszerną opowieść o „dobrych Niemcach”, których jego rodzina spotkała w czasie okupacji przeżytej w Generalnym Gubernatorstwie.

Wie pani co, naszych grobów jest też dużo na Wschodzie i przykro by nam było, Polakom, jak by to tam nasze groby, wie pani, niszczyli, czy tego. Uważałbym, niech by ten cmentarz jaki był, niech by był. No, jakieś miejsce tam można znaleźć, powiększyć, czy coś tam. Niech by tam był ten cmentarz, to też byli na pewno, ci Niemcy tu żyli, pracowali, nie każdy był hitlerowcem, no, widzi pani (K27Bm).

Niewątpliwie stan, w jakim znajdują się istniejące jeszcze na terenie Krzyża niemieckie cmentarze (prócz głównego, parafialnego, są jeszcze cmentarze wiejskie oraz liczne przydomowe), jest dla wielu mieszkańców Krzyża źródłem pewnego dyskomfortu, powodem wyrzutów sumienia i wstydu, zwłaszcza wobec osób z zewnątrz. Kilkakrotnie spotkałam się z próbami usprawiedliwiania bierności w tej kwestii – lub co najmniej z usiłowaniami wyjaśnienia przyczyn takiego stanu rzeczy. Wielu rozmówców okazuje się baczniymi obserwatorami swojego otoczenia i trafnie wskazuje powody takiego, a nie innego stanu rzeczy, mówiąc o uprzedzeniach będących dziedzictwem wojny, PRL-owskiej propagandzie, a także – braku zakazania nowych mieszkańców.

Gość, że tak powiem, nie będzie niczego pielęgnował, co jeszcze kojarzy się z kimś, kto niejako stał się przyczyną, wyrządził taką krzywdę. Także tych ludzi też trzeba zrozumieć. Bo ja też jako dziecko miałam pretensje, jak można na przykład dewastować cmentarze czyjeś. Przecież to jest, dla mnie to była świętość. I wtedy na przykład ludzie jakiegoś ogrodzenia zabierali gdzieś tam z cmentarzy niemieckich, czy te cmentarze były jakieś porośnięte, zarośnięte takimi... I wtedy właśnie, to był ten czas, kiedy dziecko pyta, a ojciec odpowiada, i mówi, że potrzeba będzie pokoleń, które, że tak powiem, będą te miejsca traktowały jako miejsca pochówku ludzi niczemu niewinnych (K41Ck).

Uderzające jest jednak to, że ubolewaniom dotyczącym godnego pożałowania stanu pozostałych cmentarzy nie towarzyszy raczej rzeczowa chęć podjęcia konkretnych działań. Typowe okazuje się myślenie, że „ktoś” powinien się cmentarzami zająć – może władze, może jakaś organizacja.

Jeszcze kilka, kilkanaście lat i całkiem zarośnie tam. W sumie powinno tak być, ogrodzić, nie, że jakaś taka instytucja powinna być, żeby to ogrodzić, żeby zadbać, chociaż żeby tam nikt nie chodził, jakoś te krzaki powycinać, coś tam, nie, żeby to było wiadomo, że to jest cmentarz. A tam, żeby dzieci biegały czy coś tam, nie widzę, ale wiem, że te wszystkie bramy metalowe, to wszystko poszło, nie. Wszystko pokradli (K5Dk).

Takie zrzucanie odpowiedzialności na innych przy zaznaczeniu własnych dobrych chęci można wiązać z uniwersalnymi procesami atomizacji społecznej i zaniku więzi, zwłaszcza wśród młodych. Ale nie bez powodu ludzie okazują się bezczynni właśnie wtedy, gdy chodzi o sprawy niebezpośrednio „nasze”. Empatii wobec Niemców starcza na akceptację hipotetycznej cudzej inicjatywy, jednak już nie na jej samodzielne podjęcie. Ciekawe jest tu zestawienie występujących w Krzyżu postaw z wynikami ogólnopolskich badań ilościowych, analizowanych przez Lecha M. Nijakowskiego<sup>22</sup>. Badacz twierdzi, że deklaracyjna gotowość do opieki nad grobami przedstawicieli innych narodowości jest dobrym miernikiem głębszych postaw wobec tych narodów. W analizowanych przez niego wynikach badań gotowość do dbania o cmentarze niemieckie zadeklarowało 58% respondentów (dla porównania – o żydowskie dbałoby 81%, radzieckie – 63%, upowskie – 53%). W Krzyżu losem niemieckich cmentarzy przejmują się znacząco większy odsetek niż 58% z próby ogólnopolskiej, jednak w zestawieniu ze stanem krzyskich cmentarzy widać, że gotowość ta pozostaje tylko w sferze deklaratywnej. Pytaniem otwartym pozostaje, czy deklaracje owych 58% z badań Muzeum II Wojny Światowej przekładają się na podejmowanie konkretnych działań.

## Niemieckość a tożsamość

Warto chyba na koniec zapytać, czy niegdysiejsza niemieckość Krzyża ma znaczenie dla społecznych tożsamości dzisiejszych mieszkańców miasta i dla tego, jak żyje im się w tym mieście obecnie, jak je postrzegają. Czynniki różnicującymi są tu zarówno wiek, jak i wykształcenie oraz pochodzenie własne czy rodziny. W najstarszym pokoleniu z pogodzeniem się z niemiecką przeszłością Krzyża żadnego problemu nie mają dawni sąsiedzi, ci, na których oczach dobiegła ona końca. W ich wypowiedziach nie ma w zasadzie propa-

<sup>22</sup> Zob. L. M. Nijakowski, *Pamięć o II wojnie światowej a relacje Polaków z innymi narodami*, w: *Między codziennością a wielką historią*, s. 239–286.

gandowych kalek z okresu PRL, uzasadniających polskość „ziem odzyskanych”. Pojawiają się one za to dość często w rozmowach z osobami pochodzącymi ze Wschodu oraz z Wielkopolski czy Polski Centralnej, szczególnie tymi mniej wykształconymi lub po prostu niezainteresowanymi historią.

Figurkę postawiłam tu na rogu, to ja postawiłam, za własne grosze, tą Matkę Boską. I tam napisane mam, tablica wisi, „Matko Najświętsza, błogosław nam na odzyskanej ziemi polskiej”. Bo prawdopodobnie to Polska była, Niemcy *haptes gewese*, oni nam tę ziemię zabrali, ci... Ja wiem, czy to prawda, jak to historia mówi? Wie pan, jak tam przynajmniej słyszę od ludzi starszych i takich poważniejszych, że chyba nie skłamali, proszę pana. [...] No ale, czy to jest prawda... Ja tego nie byłam, nie widziałam, nie słyszałam, to nie mogę tego twierdzić, tylko tak mam w pamięci, i to tak myślę. I dlatego tak napisane, „na odzyskanej ziemi polskiej”, tam napisane jest (K27Ak).

W cytowanej wypowiedzi uderza faktograficzne zagubienie rozmówcy: Krzyż „ponoć” kiedyś był polski, ale kiedy dokładnie, jak stał się niemiecki – nie wiadomo. Widać za to wyraźnie, że zagubienie to nie jest dla respondentki problemem, nie wywołuje niepewności; historia pozostaje domeną innych, „poważniejszych” ludzi, i tak jest dobrze. Topos „ziem odzyskanych” pojawia się również w wypowiedziach dzieci przesiedleńców. Są one najczęściej świadome tego, jak bardzo upolitycznione były treści przekazywane im w procesie socjalizacji, jednak czasami bezwiednie powtarzają – w prostej formie – kluczowe argumenty przez wiele lat uzasadniające polską obecność na „ziemiach odzyskanych”.

Mamy świadomość, że przed wojną to był Kreuz, a nie Krzyż. Ale teraz z kolei, gdybyśmy cofnęli się jeszcze kilka wieków do tyłu, no to byśmy, przypuszczam, doszli do wniosku, że, no, Mieszko I, te czasy, Bolesław Chrobry, to nie były nasze tereny aż do Odry? No mam wątpliwości (K2Bm).

Pełne, nieobwarowane żadnymi zastrzeżeniami ani klauzulami uznanie niemieckości Krzyża pojawia się wśród osób w średnim wie-

ku dość rzadko. Pierwszymi, którzy nie mają z tym żadnych problemów, są zazwyczaj przedstawiciele pokolenia trzeciego, dzisiejsi czterdziestolatkwowie wkraczający w dorosłość u progu niepodległej Polski. Dla najmłodszych – czwartego pokolenia – mit „ziem odzyskanych” należy już do dawno minionej rzeczywistości. Dwudziesto- i trzydziestoletni krzyżanie nie muszą już w żaden sposób uzasadniać historycznie swojej obecności w rodzinnym mieście. Nawet jeśli było kiedyś niemieckie – co stwierdzają dość beznamytnie – nie ma to już dzisiaj żadnego znaczenia; niemieckość Krzyża pozostaje tak odległa, jak wszystkie inne wydarzenia historyczne, i budzi tak samo mało emocji. Jak stwierdziła jedna z rozmówczyń: „[Niemieckość Krzyża] nie ma znaczenia, bo ja nawet... Tylko z historii wiem, że tu kiedyś mieszkali Niemcy. A tak to dla mnie nie jest tak, nie odczuwam tego” (K25Dk).

Ten krótki pokoleniowy przegląd stosunku do niemieckiej przeszłości miasta w połączeniu z dotychczasową analizą pokazuje nieodwołalny koniec mitu „ziem odzyskanych”. Częściowo zinternalizowany przez najstarszych osadników, mocno zakorzeniony w świadomości socjalizowanych w okresie PRL średnich pokoleń, wśród osób najmłodszych, chodzących do szkoły po 1989 roku, pojawia się już zazwyczaj tylko w postaci kalki językowej. Jak każda kalka, będzie jeszcze zapewne obecny w polszczyźnie przez jakiś czas, jednak wyczerpała się bezpowrotnie jego żywotność<sup>23</sup>. Mit odwiecznej polskości ziem przejętych od Niemiec w 1945 roku, choć w pewnym momencie potrzebny do wytworzenia spójności społecznej, nigdy nie miał szans na pełen sukces, ponieważ był mitem niekompletnym, ułomnym. Zabrakło w nim elementu komplementarnej wobec ziemi odzyskanej – ziemi opuszczonej, utraconego raj<sup>24</sup>; wychodzący przybywali znikąd, napięcie wokół nieopłakanej utraconej ojczyzny narastało, rozbijając mit od środka i ułatwiając jego odrzucenie przy pierwszej nadarzącej się sposobności.

<sup>23</sup> Pozostaje on przy tym wciąż atrakcyjny jako przedmiot badań dla historyków idei – jedną z ciekawszych dyskusji ostatnich lat na ten temat był cykl artykułów opublikowanych w 2004 roku na łamach „Przeglądu Politycznego”.

<sup>24</sup> Zob. M. Kowalewski, *Ziemie Odzyskane. Co dalej?*, „Przegląd Polityczny” 2004, nr 67/68, s. 64–65.

Akceptacja niemieckości miasta coraz częściej łączy się z uznaniem zasług poprzednich mieszkańców dla jego rozwoju. Zapytani wprost, czy krzyżanie powinni dziś pamiętać o Niemcach i czy miasto im coś zawdzięcza, rozmówcy niemal jednogłośnie odpowiadali twierdząco. Niemcy są dla nich oczywistym ogniwem historii ich miasta.

No, powinni, bo bądź co bądź może do tego Krzyża by nie przyjechali, jak by tego miasta nie było. Bądź co bądź oni tutaj też jakiś okres – wychowywali, budowali, kulturę jakąś mieli, nie. Dbali, budowali bądź co bądź kolej, nie. Tak może Krzyż by nie istniał, żeby nie kolej. Mieli też swoje plany, swoje marzenia, tak jak każdy, każdy tutaj (K<sub>31</sub>Bm).

Co istotne, z potrzebą przekazywania wiedzy o dawnym niemieckim Kreuz zgodzali się też najstarsi krzyżanie, choć ci zaznaczali już bardzo wyraźnie, że przekaz ten powinien jasno stawiać kwestie winy i odpowiedzialności, tak, by nie prowadzić do niebezpiecznego relatywizmu. Jak określiła to jedna z rozmówczyń: „Powinno [się] uczyć, ale to w granicach jak to się mówi, żeby to nie było jakieś tam, jak to tam, żeby oni wrócili, coś w tym sensie, że to jest ich” (K<sub>15</sub>Bk). Interesujące jest również to, że w pokoleniu pierwszym i drugim akceptacja dla przekazu wiedzy o niemieckim dziedzictwie miasta była bardziej bezwarunkowa wśród osób pochodzących z Kresów, mniej – wśród „sąsiadów”. Potwierdza to hipotezę o wykształceniu się poczucia wspólnoty losów między kresowiakami a krzyskimi Niemcami.

Próbę włączenia niemieckiej przeszłości w historię polskiego Krzyża widać dobrze na przykładzie rozmów z krzyskimi nauczycielami, czyli tymi, którzy – przynajmniej w teorii – mają nie tylko większą wiedzę, ale i bezpośrednio odpowiadają za jej przekaz. Respondentka ucząca historii powiedziała, że na jej lekcjach uczniowie zawsze dowiadują się, iż „[Krzyż] historię zawdzięcza Niemcom. I jest związany, że tak powiem, z rozwojem państwa niemieckiego, a nie akurat polskiego” (K<sub>41</sub>Ck). W nakreślonej przez nią wizji nauczania historii zwraca uwagę duża otwartość wobec mówienia o niemieckości, wystrzeganie się interpretacji właściwych programom szkolnym z czasów poprzedniego ustroju, szczególnie tych



martyrologicznych, ale również twarde przekonanie, że w przekazie szkolnym nie ma miejsca na relatywizację. Niemcy muszą w nim pozostać odpowiedzialni za wybuch wojny, w konsekwencji zaś za swój własny los – nawet jeśli był on okrutny. Warto tu zestawić postawy krzyskich nauczycieli z dostępnymi danymi ilościowymi z sondaży. Badania przeprowadzone wśród zielonogórskich, gorzowskich i olsztyńskich nauczycieli w połowie lat 90. pokazywały podobny stopień otwartości na niemiecką przeszłość, jednak znacznie głębsze pozostałości PRL-owskiej indoktrynacji, a co za tym idzie, wyższy poziom lęku przed powrotem Niemców<sup>25</sup>. Kluczowym w zrozumieniu zachodzących zmian wydaje się tu upływ czasu i pogłębiające się przekonanie, że otwartość granic i swoboda ruchu ludzi i towarów po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej nie zmieniły niczego w bezpieczeństwie życia na polsko-niemieckim pograniczu. Nauczyciele, podobnie jak reszta mieszkańców Krzyża, czują się dziś na „ziemiach odzyskanych” pewnie – a konsekwencją tej pewności jest sposób, w jaki uczą historii.

Niemieckość Krzyża bardzo rzadko ma znaczenie dla osób niezwiązanych zawodowo z historią, nieinteresujących się nią amatorko i takich, którym życie codzienne nie dostarcza żadnych powodów do głębszej refleksji nad przeszłością. Jedyne z rzadka pojawia się w ich narracji jako istotny element tożsamości społecznej, świadomie przeżywany wymiar mieszkania w Krzyżu.

Ja nie wyobrażam sobie innego miejsca na ziemi w ogóle. Dla mnie to jest historia w ogóle mojego miasta i ten, i nie da się wymazać, wykreślić, nie. (Nawet mimo to, że jest właśnie niemiecka? Do któregoś tam roku?) No był, co ja zrobię za to, nie odwrócę kijem Wisły, ja już na to nic nie poradzę. Taka była historia (K23Cm).

<sup>25</sup> Ponad 70% ankietowanych nauczycieli stwierdziło wówczas, że „ziemie odzyskane” powróciły w 1945 roku do Polski, 53% – że należały się nam, bo były polskie; 43% ankietowanych było zdania, że Niemcy dążą do powrotu na „ziemie odzyskane”. Co ciekawe, wśród trzech branych pod uwagę miast, Olsztyn – leżący najdalej od granicy polsko-niemieckiej – charakteryzował się zdecydowanie najniższym poziomem lęku i najwyższym poziomem otwartości. Zob. Z. Mazur i K. Wawruch, *Nauczyciele wobec przeszłości Ziemi Zachodnich i Północnych*, Poznań 1998.

Dużo częściej spotykałam się z deklaracją, że niemiecka przeszłość rodzinnego miasta – choć znana i akceptowana – nie wpływa w żaden sposób na to, jak rozmówcom żyje się w nim dzisiaj. Zdarzało się, iż moje pytanie w tej sprawie spotykało się ze zdziwieniem, czasami zaś reagowano na nie niemal ze zniecierpliwieniem, jak gdyby respondenci mieli dość doszukiwania się w ich wypowiedziach drugiego dna, ukrytych stereotypów. Kwintesencją takiej postawy jest krótka, ale bardzo celna odpowiedź na pytanie o znaczenie dawnej niemieckości Krzyża dla dzisiejszego życia w mieście: „No jakie znaczenie może mieć? Ja się tutaj czuję dobrze, nie mam żadnych snów dziwnych, że tutaj jakiś Niemiec mieszkał, śpię dobrze. Nie ma dla mnie znaczenia żadnego, kompletnie” (K2Bm).

\*\*\*

Ostatnia wypowiedź może posłużyć jako dobra puenta tego rozdziału. Pamięć o nieobecnych krzyskich Innych, choć nie jest wolna od typowych dla tego rodzaju pamięci pułapek i zapętleń, wydaje się stosunkowo mało problematyczna. Wśród osób najstarszych dość bogata i szczegółowa, z pokolenia na pokolenie blaknie i traci wyrazistość, jednak to proces właściwy każdej pamięci zbiorowej. Odwołując się do Assmannowskiej typologii, krzyscy Niemcy przestają być po prostu bohaterami pamięci komunikacyjnej, żywej, stając się w coraz większym stopniu bezosobowym i odległym elementem pamięci kulturowej<sup>26</sup>; trudno oceniać to w kategoriach dobra i zła, prawidłowości i patologii. W tym procesie odchodzenia trudno uniknąć pewnych strat: bezpowrotnie utracone zostają emocje, będące integralną częścią pamięci biograficznej świadków. Dzieci i wnuki mogą próbować je odtworzyć, ale wymaga to dużego wysiłku – nie zawsze podejmowanego. Niebezpieczeństwem związanym z pokoleniową transformacją pamięci jest relatywizacja odpowiedzialności, jednak wydaje się, że w Krzyżu nie osiąga ona rozmiarów prowadzących do fałsyfikacji i wtórnej traumatyzacji pamięci. Najważniejsze jej elementy ulegają tu wyciszeniu w równomierny sposób, nie oka-

<sup>26</sup> Zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

zuje się nagle, że przemoc Polaków wobec Niemców popada w zupełne zapomnienie, a na pierwszy plan wysuwa się zgodne z nimi współzycie. Młodszy krzyżanie niewiele wiedzą zarówno o pierwszym zjawisku, jak i o drugim. To chyba właśnie ta swoista równowaga sprawia, że dzisiejsi mieszkańcy wydają się nie mieć większych problemów z niemiecką przeszłością swojego miasta. Nie budują na niej swojej tożsamości, ale też nie usiłują tej przeszłości zapomnieć ani przekłamać; nie tworzą nowych mitów, ale już nie wierzą zbyt w stare; o nic nie walczą, niczego nikomu nie próbują udowodnić – bo mają przekonanie, że nie muszą tego robić. Ta pewność siebie przekłada się na coraz większą redukcję uprzedzeń historycznych we współczesnych kontaktach z Niemcami. Im ludzie w Krzyżu młodszy (i lepiej wykształceni, ale to już prawidłowość ogólna), tym częściej patrzą na przyjeżdżających do swojego miasta Niemców przez pryzmat zwykłej ciekawości i interesu ekonomicznego, tym rzadziej widzą w nich dawnych właścicieli swoich domów i potencjalne zagrożenie<sup>27</sup>. Kwintesencją tego spokoju może być jednozdaniowy cytat z wywiadu z mieszkającą na wsi respondentką z najstarszego pokolenia. Jakiś czas temu pewien starszy Niemiec wybudował sobie w pobliżu jej gospodarstwa domek letniskowy, w którym mieszka przez część lata: „(No właśnie, ludzie jak tutaj zareagowali, jak się Niemiec wziął wybudował, właśnie, nie było strachu? Że przyjdą Niemcy i zabiorą?) Nie, nie. Wie pani, nikt uwagi nie zwracał” (K19Ak).

Zapewne można zastanawiać się, czy to specyficzne wyciszenie pamięci nie idzie zbyt daleko, czy nie przeradza się jednak niepostrzeżenie w bierne zapominanie i czy na pewno w perspektywie długiego trwania będzie korzystne dla lokalnej społeczności. Oprę się tu pokusie snucia hipotez i zaleceń, również z powodu moich osobistych związków z Krzyżem. Z całą pewnością mogę tylko stwierdzić, że ogólny bilans krzyżskiej pamięci jest pełnym przeciwieństwem namiętnej gorączki pamięci żółkiewskiej, której są poświęcone dwa kolejne rozdziały tej książki.

<sup>27</sup> Prawidłowość ta została zaobserwowana na „ziemiach odzyskanych” już na początku lat 90., z czasem opisywane już wówczas procesy ulegały jedynie intensyfikacji. Zob. A. Sakson, *Niemcy w świadomości społecznej Polaków*.



## Pamięć o nieobecnych: Żydzi i dziedzictwo żydowskie w Żółkwi\*

### Życie i śmierć w sąsiedztwie

Pamięć o Żydach mieszkających przed wojną w Żółkwi ma dziś w mieście charakter bardzo zróżnicowany. Inna jest wśród najstarszego pokolenia urodzonych w Żółkwi, inna – wśród przesiedleńców, inna też u osób młodych o różnych korzeniach. Nie zaskakuje to, że najczęściej i najobszerniej wspominają Żydów przedwojenni żółkwianie. Jako jedyni pamiętają żydowskich mieszkańców Żółkwi w sensie dosłownym, zaś wspomnienia te są częścią ich pamięci biograficznej. Dość często pojawiają się też one już w pierwszej, swobodnej fazie narracji, jeszcze zanim padną pytania. Opisując wspólną pamięć wieloetnicznego przed wojną miasteczka Jaśliśka koło Sanoka, Rosa Lehmann w swojej książce *Symbiosis and Ambivalence. Poles and Jews in a Small Galician Town* wyróżnia trzy rodzaje opowieści o Żydach sprzed Zagłady: „polityczne” (oddzielające grupę naszą od obcej, wyznaczające granice, dotyczące rywalizacji międzygrupowej i statusu poszczególnych grup); „mityczne” (przesady i niezrozumienie wynikające z braku wiedzy, na przykład motyw chrześcijańskich dzieci porywanych „na macę”); „życiowe” (opisujące konkretne przykłady pozytywnych relacji z Żydami)<sup>1</sup>. Wydaje

---

\* Skrócona wersja tego rozdziału została opublikowana jako artykuł: *(Nie)pamięć na gruzach. Zagłada Żydów żółkiewskich w świadomości nowych mieszkańców miasta*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały. Pismo Centrum Badań nad Zagładą Żydów” 2011, t. 7, s. 144–169. Wersja ukraińska tekstu: *Nepamjat' na ruiinach. Zahybel jewrejiv Żowkwy u swidomosti suchasnych meszkanciw mista*, „Hołokost i suchasnist” 2011, nr 2 (10), s. 9–45.

<sup>1</sup> Zob. R. Lehmann, *Symbiosis and Ambivalence. Poles and Jews in a Small Galician Town*, Oxford–New York, NY 2001.

się, że w opowieściach rdzennych żółkwan występują wszystkie trzy typy tych opowieści, lekko zmodyfikowane. Podobnie jak u Lehmann, najczęściej pojawiają się opowieści „polityczne”, czyli takie, w których rozmówcy opisują rozmiary i status społeczności żydowskiej, wyodrębniając ją jednocześnie od grupy swojej – polskiej lub ukraińskiej.

Chodziliśmy razem [do szkoły] i Żydówcezek było u nas bardzo dużo. U nas było więcej Żydówek niż nas – Ukraińców, i Polaków. Miałam kiedyś taki kalendarzyk, i wie pani co? Żółkiew miała gdzieś koło 10 tysięcy ludności, i z tych 10 tysięcy ponad połowa to byli Żydzi, więcej niż Polaków i Ukraińców. (A miała pani jakieś koleżanki Żydówki?) Miałam, wie pani, tu na przeciwko nas tej „Naftorozwidki” nie było, był żydowski dom. Ale my wszyscy w zgodzie żyliśmy! (Z30Ak)

W zacytowanej wypowiedzi pojawia się element trzeciego z wyróżnionych przez Lehmann rodzajów opowieści – tych „życzliwych”, w których podkreśla się zgodne przedwojenne współżycie, najczęściej na jakimś konkretnym przykładzie, i często jakby po to, żeby odciąć się od negatywnego stereotypu. Pamięć rodowitych mieszkańców Żółkwi przechowuje obraz, zgodnie z którym społeczność chrześcijańska i żydowska nie żyły w zupełnej izolacji. Zarówno Polacy, jak i Ukraińcy pamiętają wzajemne kontakty – przede wszystkim w sferze zawodowej, dotyczące kupowania w żydowskich sklepach czy pracy u żydowskiego pracodawcy. Opowieści te często są utrzymane w ciepłym, pozytywnym tonie, ale Żydzi występują w nich raczej jako zbiorowość lub jako przedstawiciele określonej grupy społecznej, zawodowej, rzadko – jako konkretne, pamiętane z imienia osoby:

I oni [Żydzi] mieli tam swój filwarek taki, ziemie, to wszystko, no to nabierali ludzi. To mama tam chodziła do niego, żeby tam dzbanek mleka dał, żeby mogła coś przynieść nam. [...] Nieraz nawet nie było pieniędzy, tak prawdę, to my przychodzili w ten, gdzie on tam sprzedawał, to on dawał nam na kartki, pisał, ile ja wzięła. A potem, jak mama gdzieś dostała pieniądze, albo co, my się pidrachowali. I dawali nam wszystko, nawet nie ma co mówić. [...] Żydy dobre byli ludzie. Ja nie mam co mówić, lepiej jak Ukraińcy (Z14Ak).

W żółkiewskich wywiadach nie ma śladów głębszych, bliskich relacji między przedstawicielami obu narodowości. Rozmówcy mówią, że ich rodzice nie mieli żydowskich przyjaciół, zaś oni sami mają często problemy z przypomnieniem sobie imion żydowskich kolegów ze szkoły. Podobny obraz stosunków chrześcijańsko-żydowskich wyłania się ze wspomnień analizowanych przez Annę Landau-Czajkę, która pisze, że nawet w przypadku częściowo lub zupełnie zasymilowanych rodzin środowiska chrześcijańskie i żydowskie bardzo rzadko przecinały się poza sferą kontaktów zawodowych<sup>2</sup>. Jedna z rozmówczyń, Polka (Z8Ak), powiedziała z wahaniem, że żydowskie dzieci chyba w szkole były, ale może i ich nie było, skoro Żydzi mieli swoje własne szkolnictwo religijne. Wypowiedź skończyła zdaniem: „oni nosili te pejsy, mieli swojego rabina”, w swoisty sposób wyjaśniając, dlaczego nie pamięta z dzieciństwa żydowskich kolegów: nie było ich w jej świecie, bo nie stanowili jego części, należeli do grupy Obcych. Przykładem podobnej pamięci silnych granic między światem Żydów i chrześcijan jest kolejny fragment wypowiedzi. Winą za tworzenie i strzeżenie tych granic są w nim obarczeni sami Żydzi.

Takie ładne to były dziewczęta, parę nawet z naszymi [chłopcami] się przyjaźniło, może by się i poženili, ale zenić im się nie było wolno z nami, z naszymi. Jak jedna, pamiętam, ja byłam jeszcze mała, poszłam do cerkwi, i idzie chłopczyśko z dziewczuchą, ślub mieli brać, to już przed wieczorem było, bo w dzień się bali. A tak, myśleli, że Żydzi będą spać, to i tak. A mimo to pilnowali, nasi ich obstąpili, nie dali pobić. Nie pozwalali! (Z35Ak)

W relacjach moich rozmówców nie pojawiają się w zasadzie przesady i stereotypowe anegdotki o dzieciach porwanych „na macę”. Jednak w niektórych partiach narracji widać zaciekawienie obcością graniczące z lękiem przed zupełnie inną kulturą i nieznanym światem. Z powtarzanych zniekształconych słów i nierozumianych – ani wówczas, ani tym bardziej teraz – pojęć przebija przeświadcze-

<sup>2</sup> Zob. A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006.

nie o nienaruszalności i wręcz magiczności granic między „nami” a „nimi”.

Byli Żydzi, byli... Byli Żydzi, co mówili po polsku, i tacy, co mówili po żydowsku. A byli Żydzi husyci – tacy z tymi pejsami, to byli tacy Żydzi starowierzy, to oni mówili tylko po... To się chyba nazywało jakoś tak, po hybrydzu. To oni tylko po swojemu mówili. I oni byli bardzo kusznerni. Na przykład ta Żydówka, co u nas brała mleko, to jak mamusia miała doić krowę, to musiała doić w jej garnek, a nie w nasz, bo on był trefny już, ten garnek czy ten dzbanek (Z1Ak).

Pamięć przedwojennych mieszkańców Żółkwi o Żydach zdominowała Holocaust. O ile przedwojenne relacje polsko- czy ukraińsko-żydowskie wspominate są często zdawkowo – co może też wynikać z wieku rozmówców, z których większość urodziła się jednak pod koniec lat 20. i w latach 30. – o tyle Zagłada pojawia się w każdej relacji; wiele razy rozmówcy po ogólnikach dotyczących Żydów w międzywojniu od razu przechodzą do opisu ich losu w czasie wojny. Również i w tych partiach narracji da się wyróżnić pewne typy wypowiedzi – ze względu na strukturę, treść i nasycenie emocjami. Bardzo często występują w nich wypowiedzi „całościowe”, w kilku lub kilkunastu zdaniach opisujące całą Zagładę w formie jednej, zamkniętej partii narracyjnej.

Potem ich zaczęli likwidować, na początku powiedzieli, ile muszą zdać tego złota, ile tego wszystkiego, i oni musieli to wszystko wykonywać. Jak im to wszystko zabrali, wtedy zrobili getto. [...] Wejść tam można było, bo ludzie chodzili, ale jakby pani wpadła, to by pani z tego getta nie wróciła. To ludzie chodzili na swój strach i swoje ryzyko. Potem zaczęli ich rozstrzeliwać. Najpierw rozstrzeliwali tych Żydów, potem zaczęli wszystkich rozstrzeliwać, i to było takie nieprzyjemne, na ludzi mimo wszystko wpływało, no jak, takie masowe mordy, kto by to nie był, bezpodstawnie (Z31Am).

Przytoczony fragment jest w pewnym sensie wyjątkowy – żaden inny urodzony w Żółkwi rozmówca nie mówił o Zagładzie tak lakonicznie i bez emocji. W wielu innych wypowiedziach można znaleźć



ślady przemycanego nieświadomie między wierszami antysemityzmu (widocznego w takich sformułowaniach jak „mimo wszystko” czy „kto by to nie był”), jednak z reguły nawet ci, którzy i dziś nie czują do Żydów sympatii, opowiadali o ich śmierci z jakimś przejęciem. Zawsze też włączali do swojej opowieści jakieś bardziej konkretne, bardziej osobiste wspomnienia – a to żydowskiej koleżanki, którą widzieli wieszoną na miejsce egzekucji, a to sąsiadów, których wysiedlono do getta. Prócz posmaku antysemitycznych przekonań i szczerego żalu w jednowątkowych opisach Zagłady zdarzają się też ślady dystansowania się od tych wydarzeń. W pewnym momencie przestawano rejestrować to, co działo się z żydowskimi sąsiadami – z przerażenia, wstrętu, zwykłego strachu. To właśnie strach leżał często u podstaw przerażającej obojętności, skondensowanej w padającym tu i ówdzie jako puenta opowieści o Zagładzie zwrocie „my się do tego nie miesza!”

A potem ich wszystkich, najpród ich wszystkich sortowali tam za dominikanami, gdzie cerkiew św. Jozafata, to tam zrobili taki plac, i tu dawali kobiety, tu młodszych mężczyzn, co pójdą kopać na bazar, tam był taki cmentarz żydowski. Tam tych ludzi posortowali, a potem wybrali komisję taką, co zdrowych – kopać groby. I ci kopali groby, i brali stamtąd tych posortowanych, ja już nie wiem, w jaki sposób, bo ja tak za bardzo nie wnikałam, bo to strasznie było się na to patrzeć. Potem nad tymi jamami byli tacy mężczyźni, co wieźli ich kobiety na śmierć, i w tą jamę, i Niemiec... A ja chodziłam do tej szkoły handlowej, o tam, gdzie teraz drukarnia jest, i tam był taki pagórek, to my wyłazili na ten pagórek i się patrzyli. I ci ludzie tylko „pac”! I w jamę (Z36Ak).

W swoim przejmującym sprawozdaniu z podróży po Ukrainie śladem „Holokaustu dokonanego za pomocą kul” francuski badacz i duchowny, Patrick Desbois, stwierdza, że istnieją trzy rodzaje świadków Zagłady: ci, którzy sami nic nie widzieli, ale słyszeli od świadków; ci, którzy sami widzieli; i ci, którzy pod przymusem zostali zaangażowani w sam proces mordowania<sup>3</sup>. Zdecydowana większość moich

<sup>3</sup> Zob. P. Desbois, *The Holocaust by Bullets. A Priest's Journey to Uncover the Truth behind the Murder of 1.5 Million Jews*, tłum. C. Spencer, New York, NY 2008.

rozmówców rodowitych żółkwan to ci, którzy widzieli na własne oczy; trudno było przeżyć w Żółkwi trzy lata okupacji niemieckiej i NIE ZOBACZYĆ Zagłady. Ich relacje wypełniają sceny, detale i różne emocje, rzadko można doszukać się w nich jakiejś chronologii, częściej przypominają mozaikę lub wędrówkę od jednego punktu, w którym na ułamek sekundy spotykały się chrześcijańskie i żydowskie losy, do drugiego.

On ich do lasu woził, to było straszne, jak ich mordował, ten Niemiec. Tu ja sama widziała, był taki, auto stało, tu takie gietto było zagrodzone, i matka szła, takie dziecko malutkie trzymała na rękach, a on za te nogi wziął, i do mura! Później to dziecko rzucili na auto... (Z8Ak).

Punktem stykania się losów były też interesy. Rozmówcy bardzo rzadko o tym wspominają, częściej mówią, że ich rodzice pomagali Żydom bezinteresownie, posyłając zamkniętym w getcie paczki żywnościowe. Ale wiele osób czerpało z pomocy zyski. O wymienianiu w getcie produktów spożywczych na odzież i inne wartościowe przedmioty opowiedziała tylko jedna rozmówczyni, której relacja nie weszła ostatecznie do bazowego materiału analitycznego. O wiele więcej osób zapytanych o pomoc mówiło o przechowywaniu Żydów przez Polaków i Ukraińców. Jednak najczęściej były to ogólne stwierdzenia faktu, że „dużo ludzi przechowywało Żydów”, gdy prosiłam o podanie konkretnego przykładu – rzadko uzyskiwałam odpowiedź. Jediną historią, która powtarza się w relacji kilku osób, jest ukrywanie przez polskiego folksdojca, Józefa Becka, 17 Żydów w piwnicy istniejącego do dziś domu na ul. Lwowskiej. Przefiltrowana przez różne zasłyszane i podsłuchane wersje wydarzeń historia pojawia się w relacjach rozmówców mocno zmieniona, tym niemniej jest jedyną powtarzającą się zindywidualizowaną narracją.

Wśród rozmówców nie było osób, które uczestniczyłyby bezpośrednio w ukrywaniu żółkiewskich Żydów. Jednak dwie osoby wspominały o innych formach pomocy udzielanej Żydom przez ich rodziny. Jedna z rozmówczyń (Z7Ak) wspomniała, że jej matka zniosła wodę żydowskiej rodzinie, która schroniła się w ich stodole.

Inna rozmówczyni opowiedziała o żydowskiej dziewczynce, którą jej matka wywozła z dokumentami własnej córki poza Żółkiew.

Jak Żydów Niemcy tutaj robili Gietto, o tutaj, o na boczku tym, to jedna Żydówka bardzo ładna była, na mojej siostry podobna. I tak ten Żyd prosił, żeby my, żeby mama tę żonę odwiezła do Polski. To mama wzięła dokumenty mojej siostry, ona była podobna. [...] I mama nas zostawiła wszystkich dzieci, i powieźła tą Żydówkę do Polski na mojej siostry dokumenty. [...] No ja już mówię, chociaż by ona odezwała się, prawda? Ja myślę, że ona w Polsce żyje, już stara jest, niech będzie, ale wszystko jedno, ale powinna pamiętać. Tak przepadło wszystko, Bogu dziękować, że nas nie zabili, i mama się wiernuła. Ale mama z tego nic nie miała, ale spasała tę Żydówkę z dzieckiem, bo mama wzięła siostry dokumenty i zawieźła ją do Polski (Z14Ak).

Co ciekawe, w obu przypadkach wątki te pojawiały się jakby na uboczu głównej narracji dotyczącej Zagłady. Oba pojawiły się w relacjach Polek, w obu również rozmówczynie bardzo mocno podkreślały bezinteresowność udzielonej Żydom pomocy.

Prócz przypadków ratowania Żydów moi rozmówcy pamiętają też zachowania odwrotne: sytuacje, gdy chrześcijanie odmawiali pomocy lub wydawali Żydów. Tylko w jednym jedynym przypadku dotyczy to jednak bezpośrednio samego autora relacji. Rozmówczyni, której ojciec nie zgodził się na ukrycie córki swojego przyjaciela (notabene był to również jedyny przypadek, gdy w wywiadzie pojawił się przyjaciel narodowości żydowskiej), do dziś wspomina to głosem zmienionym z żalu, ale nie ocenia w żaden sposób postępowania ojca, wpisując jego decyzję w ogół postaw chrześcijan wobec Żydów z czasów wojny – i w ten sposób jakby ją usprawiedliwiając.

Przyjaciel mojego ojca chciał przechować swoją córeczkę u nas. Mówił, mówi, że da... Mówi: „Dam wielką torbę złota, mam całe sztaby złota!”. A ta dziewczynka taka ładniutka była, miała kręcone włosy, jak... Jak dziś to widzę. Miała pięć latek. Mówi: „Powiecie, że to jakaś rodzina, że to...”. Rodzice się przestraszyli. Przestraszyli się rodzice i... Tę córeczkę jego wywieźli, i zabili. A on był lekarz, bardzo dobry lekarz, dentysta porządny. Nie przechowywano, nie. W zasadzie, w zasadzie to ich nie przechowywano (ZA1k).

Ta sama rozmówczyni z jawnym potępieniem opowiada o sąsiadach, którzy wydali Niemcom ukrywaną przez siebie rodzinę żydowską, gdy tej zabrakło pieniędzy na opłacanie się. „Źle zrobili, źle oni zrobili” – powtarza. Inna osoba w podobnym tonie mówi o przedwojennym sąsiedzie, który ukrywał trzech żydowskich lekarzy, wyłudził od nich wszystkie pieniądze, po czym wydał ich Niemcom. Jeden z ukrywających się przeczuwał zasadzkę i uciekł do lasu tuż przed tragicznym dniem; po wojnie wrócił i oskarżył swojego „dobroczyńcę”. Ukraińiec został skazany na karę więzienia, zmarł podczas jej odbywania. Rozmówczyni mówi o tym twardym głosem, nie żal jej mężczyzny.

Narracje o Zagładzie to za każdym razem opowieści o strachu i poczuciu ciągłego zagrożenia – nie tylko tego współodczuwanego, żydowskiego, ale też własnego. Nie gorzej niż masową Zagładę Żydów pamiętają rozmówcy pojedyncze przypadki, gdy „ofiarami ubocznymi” Holokaustu stawali się członkowie ich własnej grupy – ci, którzy pomagali Żydom i zostali złapani, albo tacy, którzy stracili życie omyłkowo uznani za Żydów. W obu przypadkach przy całym współczuciu wobec losu Żydów daje się odczuć swoista pretensja, że „przez nich” ginęli też chrześcijanie.

Szłam na przykład rano czy do miasta, czy do cerkwi, leży kobieta, o tu mieszkała, na tej ulicy, ale tam już stoją inne domy na tym miejscu. No i co? Zabili ją, bo myśleli, że to Żydówka, a to Polka szła do kościoła. I zabili, szła, i przepadła! A co pani myślała? [z pretensją w głosie] (Z36Ak).

Kilkakrotnie zdarzyło się też, że rozmówcy od cierpienia Żydów płynnie przechodzili do grożącego im samym niebezpieczeństwa; czasami było ono powiązane z rzeczywistością Zagłady (jak wzmiankowana już możliwość, że zostanie się uznany za Żyda), czasami jednak wspomnienie o dotykającym ich samym cierpieniu pojawiało się na zasadzie analogii, zastosowania tego samego kontekstu do opisu zupełnie innej sytuacji. Nieco podobny zabieg narracyjny – użycie ram opisowych cudzego tragicznego losu do opisu swojego

własnego – Harald Welzer ze współautorami swojego tekstu określa jako „zamianę ram”<sup>4</sup>.

Była akurat oblawa, i widziałam to przez okno, a myśmy wszyscy mieli *ausweisy*, cokolwiek tam do szkoły, że ja nie Żydówka. Wszyscy byliśmy bardzo śniadzi i bardzo podobni [do Żydów], zawsze musiałam to nosić. Odsunęłam tak firankę na oknie, i akurat na asfalcie stał Niemiec, i celował, a tam uciekała Żydówka. Strzelił do niej, i ja od razu się schowałam. (To często robili takie oblawy?) Robili oblawy, zabierali! I do Niemiec zabierali, naszych zabierali do Niemiec! (Z30Ak)

W innej podobnej wypowiedzi można doszukać się przekonania o uniwersalności wojennego cierpienia – najpierw Żydów, potem Ukraińców: „I tak samo [z Żydami] robili, jak potem Moskał z naszymi robił! Niemiec zaczął, a ten skończył, Stalin francowaty!” (Z35Ak).

Świadcowanie Zagładzie oznaczało też czasami czerpanie z niej korzyści. Pamięć o tym jest bardzo tabuizowana, jeśli mówi się o tego typu przypadkach, „hienami” są z reguły osoby postrzegane jako w pewien sposób – sytuacyjnie lub stale – obce, wyłączone ze społeczności, jak w poniższej wypowiedzi, gdzie Polka opisuje zachowanie Ukraińców ze wsi:

Jeden Żyd, jak uciekł, jego ranili Niemcy w nogę, i on tam, taka budka była koło tej stacji, a z Soposzyna przybiegli chłopcy i widzisz, on umiera, i te *czoboty* jego, te buty, z niego ściągali. A ja pasła krowy, ja to jeszcze maleńka była, ale to wszystko pamiętam, ja *daże* to mężowi skazała. Nie mogę wytrzymać, żeby ratować ludzi, niech ono będzie, jak chce, a nie, żeby ty ściągał jego buty... (Z14Ak).

Co ciekawe, jest to ten sam mechanizm – Assmanowska eksternalizacja winy – który pojawia się w narracjach mieszkańców Krzyża dotyczących powojennej przemocy wobec Niemców. Jednak o ile

<sup>4</sup> Zob. K. Tschuggnall i H. Welzer, *Rewriting Memories: Family Recollections of the National Socialist Past in Germany*, „Culture Psychology” 2002, No. 8, s. 130–145.

wypowiedzi piętnujące korzystanie z Zagłady zdarzają się w niektórych żółkiewskich wywiadach, o tyle prawdziwą kolaborację wspomina się tylko półsłówkami, a tematu – nigdy nie rozwija. Ostatnia z cytowanych rozmówczyń (Polka) wspomina mimochodem o ukraińskim policjancie, który brał pośredni udział w rozstrzelaniu Żydów – „w ochronie, że stał i maszyną [samochodem] kierował”. Dwie inne osoby (Ukrainka i kobieta o mieszanej tożsamości polsko-ukraińskiej) oceniają rolę ukraińskiej policji bardziej surowo, jednak również w rozmowach z nimi nie udało się uzyskać ani dokładniejszych informacji, ani szerszej oceny faktu istnienia w Żółkwi ukraińskiej policji pomocniczej i jej udziału w Holokauście.

Poszłam do miasta, a tam Żyd w rowie, ranny, trzeba mu było położyć się i leżeć, durnemu Żydowi. A akurat szedł milicjant i już, zabił. (Milicjant – Niemiec, czy nasz [Ukrainiec]?), Nasi byli. Oni tam pracowali u Niemców. (To nasi policjanci też byli?) Myślę sobie: „Po coś ty to zrobił? Głupek, ale byłby żył, tylko do wieczora by poczekać” (Z35Ak).

Policja była taka, że... Ja wiem... Aaa, tacy paskudni ludzie, którzy gdzieś Żydów wyszukiwali, gdzieś... O, takie coś, tacy... (Z1Ak).

Temat ten ewidentnie zepchnięto do obszaru niepamięci – i gdy próbuje się go stamtąd wydobyć, napotyka się na ogromne trudności; tym większe, że jest to nie tylko niepamięć indywidualna, lecz również – o czym łatwo się przekonać, zapoznając się z trendami we współczesnej historiografii ukraińskiej czy też obserwując ukraińskie reakcje na podnoszenie tej kwestii przez badaczy zachodnich – szersza niepamięć społeczna<sup>5</sup>.

Drugą kwestią, jeszcze skuteczniej wypartą przez rozmówców z pamięci, jest rabowanie pożydowskiego mienia. O ile o kolaboracji z Niemcami kilka osób wspomniało, o tyle wojenny i tużpowojenny szaber pozostaje tematem tabu – żaden rozmówca nie chciał o tym mówić do mikrofonu, zaś w nieformalnych rozmowach wszyscy za-

<sup>5</sup> Na temat analogii między niepamięcią indywidualną i społeczną zob. M. Hirsowicz i E. Neyman, *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4, s. 23–48.

przecwali, by cokolwiek takiego miało w Żółkwi miejsce. Tymczasem przesiedleńcy, którzy pojawili się w mieście po 1945 roku, twierdzą, że był to dość powszechny proceder:

O tak, były jeszcze w centrum puste domy żydowskie. Tak, to wszystko w centrum stało puste. Ten dom, gdzie są te jamy, nie? To my jeszcze mieliśmy mieszkać w tym domu, gdzie te dziury są. Wszystko było gotowe. A ludzie poszli i piece porozbierali, szukali złota w piecach. (W tych żydowskich domach?) Tak, nasi ludzie, Ukraińcy chodzili. Piece rozbierali, drzwi ktoś zabrał. Ten poszedł nasikał, ten poszedł nasrał, ten poszedł... Rozumie pani, jak to było? (Z5Am)

W jednej z relacji – bardzo obszernie opisującej to, co stało się w Żółkwi z Żydami – można odnaleźć fragment, który jest może nie tyle pochwałą Zagłady, co jej swoistym usprawiedliwieniem, historiozoficznym wyjaśnieniem w krzywym zwierciadle, dobrze znanym z polskiego antysemityzmu ludowego<sup>6</sup>. Żydzi zasłużyli na swój los, ponieważ ukrzyżowali Chrystusa; ale że zabijano ich ze strasznym okrucieństwem i masowo, w końcu nawet ich zrobiło się ludziom szkoda.

Bo Żydzi to bardzo wredny naród. A Jezusa Chrystusa... Ich wiary był, a i tak go ukrzyżowali, tylko co krzyczeli „Hosanna synowi Dawidowemu!”, a potem „Ukrzyżuj, ukrzyżuj!” [...] Żydzi byli bardzo wredni i do Polaków, i do wszystkich narodów są wredni. [...] A potem tak znów popatrzyło się na tę śmierć, na to wszystko, tak. To człowiek jest człowiekiem, ma jakieś serce, jakieś uczucia. No i tak masowo mordować, to też niedobrze. To jeszcze żeby Żydów niszczyli, bo zobaczyli, że oni wredni, a z innymi narodami postępowali, jak należy. A oni czy z Ukraińcami, czy z Polakami, czy z kimkolwiek bądź postępowali po niemiecku (Z2Am).

Wśród wszystkich respondentów z najstarszego pokolenia rdzennych żółkwiaków była to jedyna osoba o tak wyraźnych poglądach an-

<sup>6</sup> Definicją antysemityzmu ludowego posługują się tu za: A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.

tysemickich. W innych wypowiedziach zdarzały się co prawda motywy, które można by zbiorczo podsumować hasłem „Żyd jaki był, ale też człowiek” („Ja bym czegoś takiego nie mogła zrobić, niech to i był Żyd, ale po co go od razu strzelać?”, Z35Ak), jednak tylko ten rozmówca zawarł w swoich wypowiedziach przyzwolenie na Zagładę.

### Zasłyszane: co wiedzą przesiedleńcy?

Poza pojedynczymi przypadkami nie było wśród najstarszego pokolenia przesiedleńców osób, które nie wiedziałyby, że w Żółkwi przed wojną mieszkali Żydzi. Jednak to, co o Żydach mówili, znacząco różniło się od wspomnień rdzennych mieszkańców miasta. Przesiedleńcy zastali w Żółkwi zaledwie ślady istnienia społeczności żydowskiej i to, o czym mówili podczas wywiadów, w całości opierało się na przekazie, nie zaś na ich własnym doświadczeniu. Co oczywiste, w znaczny sposób wpłynęło to na kształt ich opowieści. Przesiedleńcy rzadko tworzyli długie, zamknięte formy narracyjne, zwykle musiałam posiłkować się wieloma naprowadzającymi pytaniami. Czasami odpowiedź ograniczała się do jednego, treściwego zdania: „Tu jak ludzie opowiadają, to też z Żydami się tak rozprawiali, pozabijali, pozakopywali” (Z9Ak).

Zdecydowanie najbardziej szczegółową wiedzę o przedwojennej społeczności żółkiewskich Żydów mają osoby, które przed 1945 rokiem mieszkały niedaleko od Żółkwi, na pobliskiej wsi. Wynika to oczywiście z tego, że jeszcze przed osiedleniem się w mieście bywały w nim od czasu do czasu, na przykład przychodziły tam z rodzicami na zakupy. To również w ich wypowiedziach można znaleźć treści najbardziej antysemickie, które wpisują się jednak bardziej w ideologię antysemityzmu nowoczesnego (politycznego) niż tradycyjnego (religijnego)<sup>7</sup>.

Trochę [Żydów] pamiętam. Gdzie mieszkali, gdzie myśmy coś kupowali. Ja jeszcze byłam mała, ale z tatą nieraz do Żółkwi przyjeżdżałam.

<sup>7</sup> Zob. *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań*, red. I. Krzemiński, Warszawa 2004.



(A dużo tu Żydów było?) Było! Powiem tak – Żółkiew to było prawie żydowskie miasto. I powiem pani, że ja Żyda nie szanuję. Mówiłam, że ich Niemiec bił, to mało ich bił. A oni ciągle przy władzy. To się rzadko trafia, żeby Żyd gospodarzył. On tylko lubi, żeby ktoś na niego pracował i żeby on kogoś wykorzystywał. Trochę ciężko było patrzeć na to, jak ich zabijali. Ale ja na przykład w swojej duszy... Tak dzisiaj patrzę się, jak to Żydy światem rządzą. To nikt inny nie rządzi, tylko Żyd rządzi. I ta ich podstępność, ta chytryść. Milionery, miliardery, a teraz bankrutują te banki, to wszystko Żydzi (Z19Ak).

Jeśli przed wojną najbliższym większym ośrodkiem miejskim była dla przybyszów z grupy „sąsiadów” miejscowość inna niż Żółkiew, w swoich odpowiedziach często dokonują porównań do sytuacji w tej właśnie miejscowości, na podstawie analogii rekonstruując w swoisty sposób to, co musiało się stać również w Żółkwi.

(A Żydzi byli tutaj w Żółkwi?) Oj, dużo, Żydów dużo było. I w Z., ojej... Jakby to tak, nie wiem, ile by ich teraz było, tych Żydów, koszmar. W zasadzie wszystkie takie, cały handel, wszystkie takie rzeczy, to było w żydowskich rękach. Albo Polaków, ale Polacy to więcej zajmowali się polityką, rozumie pani, a takie finanse, to wszystko byli Żydzi. Lekarze byli prawie wszyscy Żydzi, adwokaci prawie wszyscy Żydzi, i takie tam, i teraz tak samo jest (Z2oAm).

Oczywiście na podstawie tak niewielkiego materiału nie można wysnuwać wniosków o większym niż w innych grupach poziomie antysemityzmu wśród migrantów ekonomicznych pochodzących ze wsi. Bardziej uprawnione wydaje się zwrócenie uwagi na to, że antysemityzm w żadnej formie w zasadzie nie występuje u osób wykształconych<sup>8</sup>. Można dopatrywać się w tej zależności wpływu swoistej „poprawności politycznej”, pewnego właściwego warstwom wykształconym kodu kulturowego ograniczającego uzewnętrznianie postaw

<sup>8</sup> Czyli posiadających średnie wykształcenie. Wśród rozmówców z Żółkwi z najstarszego pokolenia nie było ani jednej osoby, która miałaby wykształcenie wyższe. Dla porównania wśród rozmówców z Krzyża studia ukończyły dwie osoby. Taki poziom wykształcenia w grupie przesiedleńców potwierdza ich niski status w nowej rzeczywistości społecznej.

uznawanych przez nie za niewłaściwe; można widzieć w tym po prostu rezultat większej samoświadomości czy też wrażliwości. Osoby takie znacznie rzadziej formułują sądy uogólniające, odnoszące się do „typowego Żyda”, częściej w odpowiedzi na pytanie o przedwojennych Żydów starają się odnieść do konkretnego znanego sobie przypadku.

Było tu Żydów, było i po [wojnie], był na przykład taki Lajner<sup>9</sup>. [...] Jego łapali, on opowiadał – to cała historia. On, jego łapali, a on uciekał, gdzieś stąd jakoś mu się udawało, jak opowiadał. A tak był dyrektorem piekarni tutaj. (W Żółkwi?) Tak, taki porządny człowiek. I wiersze zaczął pisać, jakieś opowiadania, wspomnienia. Już tu mieszkaliśmy, my już 22 lata tu mieszkamy, to on przychodził, żebyśmy ja mu to redagowała, po ukraińsku, wie pani? (Z23Ak)

W cytowanej wypowiedzi pojawia się niezwykle istotny wątek powojennych rozmów z „miejscowymi”. Wydaje się, że im częstsze i bardziej intensywne były po wojnie kontakty przybyszów z osobami, które spędziły wojnę w Żółkwi, tym więcej rozmówcy ci wiedzieli o Żydach – zarówno o rzeczywistości międzywojennej, jak i Zagładzie. Ci, którzy na pytanie o żółkiewskich Żydów odpowiadali zdawkowo lub od razu mimowolnie przechodzili do opisu losu Żydów w swoich miejscowościach rodzinnych, nie pamiętali, by po wojnie sąsiedzi lub inni rodowici żółkwianie poruszali ten temat. W wielu wypowiedziach zwraca uwagę również to, iż narratorzy dużo swobodniej mówią o rzeczach, o których dowiedzieli się „z pierwszej ręki”: w przypadku cytowanej poniżej rozmówczynie – od sąsiadów, miejscowych Ukraińców, lub rodziny żydowskiej, która kiedyś mieszkała w jej domu i w latach 90. złożyła jej wizytę.

---

<sup>9</sup> Zygmunt Lajner był jednym z dwojga ocalałych, którzy po wojnie pozostali w Żółkwi. Po wojnie brał udział jako świadek w procesach zbrodniarzy nazistowskich, pozostawił wspomnienia, została również zarejestrowana relacja wideo z jego świadectwem (Shoah Foundation Institute, nr katalogowy 40403). Ponieważ w tej sytuacji można go uznać za osobę publiczną, w przytoczonych cytatach w tym rozdziale odstępuję od zasady anonimowości i zachowuję jego nazwisko.

Ci tutaj mówili, że oni wyjechali do Polski. Oni byli w Polsce, ci, co z naszego domu, puciekali do Polski. A z Polski do Izraela. „I kto został się żywy, to tak jak my uciekł”. A byli tacy, co nie mieli możliwości uciec, to... (I o tym wszystkim to pani opowiadali miejscowi, że tu Żydzi byli?) Tak, tak! To ci, co tu mieszkali, żółkiewscy ludzie, kto tu mieszkał w Żółkwi, kto się tu urodził, to oni opowiadali (Z16Ak).

W analizowanych narracjach można dostrzec kolejną prawidłowość: osoby, które emocjonalnie i szczegółowo pamiętały Zagładę ze swoich miejscowości rodzinnych, z reguły bardziej interesowały się wydarzeniami w Żółkwi i również mówiąc o nich, wykazywały się większą wrażliwością i empatią. Innymi słowy, ktoś, kto w innym miejscu silnie przeżył Holokaust jako świadek, łatwiej potem przyswajał wiedzę o Holokauście w nowym mieście zamieszkania i bardziej się nim przejmował. Na poziomie narracji opowieści tego typu wyglądają zwykle bardzo podobnie: zapytany o Żydów w Żółkwi rozmówca podejmuje temat, jednak wkrótce płynnie przechodzi do opowieści o tym, co stało się z Żydami w jego miejscowości rodzinnej, czasami kończąc narrację swego rodzaju kodą powracającą do sytuacji w Żółkwi.

Poziom emocji (a właściwie ich zupełny brak) towarzyszących opowieści o Żydach w Żółkwi pozwala na wyróżnienie wśród relacji Ukraińców deportowanych z Polski jeszcze jednego typu pamięci. Dla bardzo wielu rozmówców charakterystyczny jest brak jakiegokolwiek zainteresowania i emocjonalnego stosunku do przedwojennej obecności Żydów w Żółkwi i ich wojennego losu. Ludzie ci wiedzą – choć zazwyczaj bez żadnych szczegółów – że przed wojną istniała w mieście społeczność żydowska, wiedzą również, co się z nią stało, ale nie uznają tego za temat ważny. Bardzo często odpowiadając na pytanie dotyczące Żydów, po kilku zdaniach przechodzą w sposób niemal niezauważalny do innych wydarzeń wojennych w Żółkwi – tych, które dotyczyły losu ich własnej grupy narodowej. Sens takiej postawy można by zawrzeć w stwierdzeniu: „nas tu nie było, więc nic nie wiemy, a poza tym to nie byli nasi, więc nas to nie interesuje”.

(A czy tutaj, w Żółkwi, było dużo Żydów?) W Żółkwi? Oj, było, całe miasto było żydowskie, tak mówią. Same te... Sklepy, to wszystko było

żydowskie. Tam stoi jeszcze jakoś taka ich bożnica... I obok cerkiew nasza piękna, tam są ci, mnisi bazylianie, odprawiają. (A po wojnie zostali jacyś Żydzi tu w Żółkwi, czy nie?) A to ja nie wiem. No, tu oni ich wszystkich... Kto uciekł, a kto nie uciekł, to tak samo ich wszystkich pozabijali. Co tam... Jak już Moskale, jak Niemcy przychodzili, a Moskale uciekali, to tam, gdzie jest rada miejska, tam wokół są takie mury... To ile oni tam ludzi... Tam nawet z boku postawili im teraz taką kapliczkę-pomnik. Ile tam tych dzieci, ludzi, nawet dzieci, dziewczynek po piętnaście lat, chłopców... (Z3Ak).

Uwagę zwraca to, jak szczegółowo i z jakim poruszeniem przedstawiane jest w cytowanym fragmencie wymordowanie przez Sowieców więźniów miejscowego więzienia w 1941 roku. Choć również to wydarzenie – tragiczne, ale o ileż mniejsze w skali niż Zagłada – rozegrało się przed przybyciem rozmówczyni do Żółkwi, zostało przez nią w dużo większym stopniu zinternalizowane, uznane za część losów własnej grupy. Żółkiewscy Żydzi ewidentnie częścią tej grupy nie są.

Nieco podobny wydzźwięk ma to, co o Żydach mówią rozmówcy przybyli ze Wschodu, zarówno Ukraińcy, jak i Rosjanie. Bardzo charakterystyczne dla tej grupy są słowa uzyskane w odpowiedzi na pytanie, czy w okresie, gdy rozmówczyni przyjechała do Żółkwi, były tam jeszcze oprócz Polaków jakieś rodziny żydowskie: „A ja tam i nie wiem dokładnie. Wiem, że tych Żydów tu gdzieś wywozili, czy oni sami wyjeżdżali. Ich ścigali, tych Żydów. No, tak dokładnie to ja nie wiem” (Z26Ak). To, co uderza we wszystkich w zasadzie wywiadach z wschodniakami, to właśnie nie tyle brak wrażliwości, co po prostu zainteresowania tym, co działo się przed i w trakcie wojny w Żółkwi, w zasadzie niezależnie od tego, czy przeszłość ta dotyczyła losu Ukraińców, Polaków czy Żydów. Przy czym nie oznacza to, że rozmówcy nigdy wcześniej nie zetknęli się z Żydami jako grupą etniczną czy z problemem Zagłady. Jedną z rozmówczyń, Ukrainką pochodzącą z Połtawszczyzny, ukrywała nawet w czasie wojny Żydówkę. Jednak sposób, w jaki o tym opowiedziała, znacząco różnił się od podobnych partii narracyjnych w relacjach Ukraińców deportowanych z Polski, którzy również mówiąc o Żółkwi, nawiązywali do losu „swoich” Żydów.

(A mówiła pani, że tu już Żydów nie było dużo, jak pani przyjechała?) Nie, nie było. Ja znałam tylko jednego, Lajner, on był Żydem. (A wcześniej oni tu byli?) Byli, tak. Wcześniej to tu, tak mówili, było dużo Żydów. (I co z nimi?) Powyjeżdżali. Do Izraela powyjeżdżali. A Bóg ich wie, gdzie to oni pojechali. Chyba najwięcej to do Izraela. (A za Niemców tu zabijali Żydów?) Zabijali, tak. Ale ludzie gdzieś ich ukrywali. To i u nas na Donbasie byli Żydzi. I u nas była nawet lekarka, myśmy ją ukrywali. To była Walentyna, lekarka terapeutka. I dwa lata Niemcy byli, i ona dwa lata u nas była. I Niemcy byli! [...] Tak żeśmy się bali, bo czasem Niemcy przychodzili, sprawdzali, to ona nocowała w piwnicy. Łóżko tam [znosili] i ona więcej tam nocowała. Była podobna do mojej siostry, i ubierała się w jej ciuchy, coś robiła w ogrodzie, pielęła. Mieliśmy takie wielkie gospodarstwo... A siostra pracowała w sowchozie. Szła do pracy, a ta pielęła tu, w domu. To myśleli, że to moja siostra, Marusia. I wołali ją: „Marusia!”. A ona odpowiadała, i oni myśleli, że to siostra. I tak przeżyła (Z11Ak).

Rozmówczyni sama nie wróciła do tematu Żydów z Żółkwi. Przypomnienie sobie sprawy uratowanej Żydówki nie było więc dla niej sposobem na dokonanie porównania, lecz na zakomunikowanie: nie wiem nic więcej o tym mieście, nie było mnie tu wtedy, to nie moja historia i nigdy się tym nie ciekawiłam, ale mogę pani opowiedzieć o czymś podobnym, a ciekawszym, co zdarzyło się mnie samej. Los żółkiewskich Żydów, choć zapewne zdaje sobie z niego sprawę, zamyka się w jej opowieści w dwóch słowach: „zabijali, tak”. Jest losem ludzi nieznanym, o których nikt jej nie opowiedział, a więc anonimowych.

To właśnie z grupy nowych mieszkańców przybyłych ze Wschodu pochodzą dwie osoby, które nie wiedziały, że w Żółkwi przed wojną mieszkali Żydzi – a co za tym idzie, nie znały ich późniejszego tragicznego losu. Na pytanie o to, czy wie, jaka ludność mieszkała w mieście przed wojną, pewna rozmówczyni odpowiedziała w sposób następujący:

No, przede wszystkim mieszkała tu miejscowa ludność, Ukraińcy i Polacy. A potem było dużo koszarów, dużo żołnierzy, to już pamiętam. A tak potem, przede wszystkim Ukraińcy, Polacy, rzadko Rosjanie, Żydzi (Z24Ak).

Żydzi pojawili się w Żółkwi w przekonaniu tej rozmówczyni dopiero po wojnie – razem z przedstawicielami wszystkich innych narodowości, które przyjechały do miasta w ramach sowieckiej kolonizacji Ukrainy Zachodniej. „Kolonizatorzy” narodowości żydowskiej rzeczywiście zdarzali się w Żółkwi, jednak wydaje mi się, że fakt, iż to właśnie rozmówcy z grupy „sowietyzatorów” jako jedyni nie wiedzieli nic o żółkiewskich Żydach, nie jest przypadkowy. Jedną z przyczyn zapewne stanowi większy niż w przypadku Ukraińców z Polski i migrantów ze wsi dystans między przybyszami a nieliczną pozostałą w Żółkwi po wojnie ludnością miejscową. O ile przesiedleńców miejscowi traktowali niekiedy z pogardą i rezerwą, o tyle wschodniaków bali się i nienawidzili jako przedstawiciele represyjnego, narzuconego systemu. Przybysze ze Wschodu z kolei obawiali się miejscowych i czuli do nich niechęć jako do „banderowców” oraz „nacionalistów”. Sytuacja taka nie sprzyjała wzajemnym kontaktom, a tym bardziej wymagającym zaufania rozmowom o wydarzeniach wojennych. Gdy sytuacja unormowała się na tyle, by przedstawiciele obu grup zaczęli wchodzić ze sobą w bliższe relacje, Zagłada była już wydarzeniem sprzed wielu lat – tym bardziej nieaktualnym, że nie naszym, nieożywianym bezpośrednio pamięcią, pamięcią żywą<sup>10</sup>. Drugim powodem mogła być ogólna postawa przybyszów ze Wschodu wobec kwestii narodowościowych. Wychowani w duchu sowieckiego internacjonalizmu byli mniej wrażliwi na kwestie narodowościowe, czasami wręcz nie dostrzegając obecności w Żółkwi przedstawiciele różnych narodowości, nie przykładając wagi do tego, kto z ich kolegów w pracy był Ukraińcem, kto Polakiem. Z tych samych względów nie interesowali się wielokulturową przeszłością miasta. Sprzyjała temu powojenna polityka historyczna ZSRR – zgodnie z nią Żydów sowieckich, którzy zginęli w czasie Zagłady, wliczano do

---

<sup>10</sup> Pojęcia „pamięć żywa” w odniesieniu do pamięci zdarzeń stosunkowo niedawnych i wciąż wywierających wpływ na rzeczywistość społeczną używa w odniesieniu do polskiej pamięci drugiej wojny światowej w latach 40. Robert Traba. Zob. R. Traba, *Symbole pamięci: II wojna światowa w świadomości zbiorowej Polaków*, w: idem, *Kraina tysięcy granic. Szkice o historii i pamięci*, Olsztyn 2003, s. 179–198.

ogólnej liczby radzieckich ofiar wojny. W takim klimacie ideologicznym pozostawanie w niewiedzy nie było zbyt trudne.

### **(Nie)pamięć rodzinna: następne pokolenia**

Przedstawiciele młodszych pokoleń mieszkańców Żółkwi o Żydach i Zagładzie mogli jedynie słyszeć. Pytanie – czy rzeczywiście słyszeli? Większość z nich zdaje sobie sprawę z tego, że w ich mieście istniała przed wojną społeczność żydowska, jednak wiedza o niej jest bardzo fragmentaryczna i niekonkretna. Czasami sprowadza się wręcz do jednego zdania: „A do wojny to połowa Żółkwi to byli Żydzi, albo nawet więcej” (Z17Bm). Bardziej rozbudowane wypowiedzi dotyczące przedwojennej obecności Żydów w Żółkwi dzielą się na dwie kategorie: opowieści „książkowe” oraz „anegdoty”. Pierwsze zawierają ogólne informacje na temat liczby i historii Żydów żółkiewskich – i ewidentnie pochodzą nie z przekazu rodzinnego, a z przeczytanych książek, przewodników itp. Rozmówcy często zaniżają rzeczywisty odsetek Żydów wśród przedwojennej ludności Żółkwi, zdecydowanie traktując ich jako znaczącą, ale jednak mniejszość w ukraińsko-polskim mieście.

Bardzo dużo ich było. Ich do Żółkwi zaproszono, zaprosił już Sobieski, żeby zajmowali się handlem. I, no, może jeszcze prędzej byli, bo sądząc po synagodze, to prędzej, ale dużo ich było. Bo w tych czasach handlem zajmowali się głównie Żydzi, i dlatego została u nas synagoga, bo Żydzi mają tak, że nie będą handlować w mieście, w którym nie ma synagogi. [...] Wie pani, mi się zdaje jakoś, że Żydów przed wojną była może nawet jedna piąta (Z39Ck).

Znaczące wydaje się to, że opowieści typu „książkowego” są najczęściej spotykane u osób bardziej wykształconych lub tych, od których działalność zawodowa wymaga pewnej wiedzy z zakresu historii – jak w przypadku cytowanej rozmówczynie oprowadzającej po Żółkwi wycieczki – oraz u tych, których rodzice lub dziadkowie nie mieszkali przed wojną na tych terenach. „Anegdoty” z kolei opowiadały

wylącznie osoby pochodzące z rodzin miejscowych lub mieszkających przed wojną pod Żółkwią. W tego typu opowieściach skupiano się przede wszystkim na tym, co wyróżniało Żydów spośród ludności chrześcijańskiej, symbolicznie zakreślając granicę własnej grupy (np. przez przeciwstawienie chrześcijanom pracującym na roli Żyda karczmarza).

W zasadzie to, co babcia opowiadała o Żydach, tych, których znała, bo pewien czas pracowała w radzie miejskiej... [...] I ona mówiła, że jakichś tam takich negatywnych, to znaczy przedtem, jakichś tam negatywnych stosunków z Żydami nie było. No, czasami nasi narzekają, że we wsi karczma stała. (No, stała.) Ano stała karczma, ale nikt ci nie kazał iść do tej karczmy pić wódkę, co ją Żyd sprzedawał. Za to zawsze u Żyda można było pożyczyć pieniędzy (Z45Dm).

Jednak „anegdoty” nigdy nie obejmują Zagłady – próżno w nich szukać historii o kolegach babci czy dziadka, którzy zginęli wywiezieni do Bełżca. Dobrą ilustracją tego problemu jest wypowiedź kobiety, która po obszernej opowieści o rodzinie żydowskiej kupującej u jej babci mleko, o losach Żydów żółkiewskich w czasie wojny mówi bardzo ogólnie, używając wielu określeń wskazujących na jej brak swobody jako narratora (typu „jakiś”, „gdzieś”):

(A o wymordowaniu Żydów też babcia pani opowiadała? Bo skoro tu było tylu Żydów, a teraz w zasadzie nie ma...) No, nieee, pamiętam tylko jedną opowieść, że gdzieś, gdzieś tutaj, koło Kamianki Buzkiej, tam pewnego dnia zabili dużo Żydów. Rodzinami ich z domów zabierali i wyganiali, było tam jakieś getto, i potem ich tam Niemcy zagnali. A tak to nic nie [nie wiem]. (A ci żółkiewscy Żydzi? Co się z nimi stało?) Nie wiem. Pewnie ich Niemcy zabili. Oni przecież mordowali, strzelali wszystkich jak leci, Żydów, nie-Żydów, nie przebierali (Z19Ck).

W zacytowanym fragmencie widać nie tylko niedostatki w wiedzy, lecz również brak zainteresowania i chęci poruszania tego tematu. Holokaust jest wiedzą bardziej problematyczną, niż skonstatowanie faktu, że „byli Żydzi przed wojną”, kwestią mniej przyjemną do opowiadania aniżeli historyjki i anegdoty. Jedna z respondentek, młoda,



wykształcona kobieta działająca w lokalnej organizacji pozarządowej promującej rozwój regionalny, na pytanie o społeczność żydowską w Żółkwi obszernie i barwnie opowiedziała o wkładzie Żydów w życie kulturalne i architekturę miasta w przeszłości. Jednak zapytana o Zagładę powiedziała: „Hmm, czy ja coś wiem o Holokauście w Żółkwi? Nie, tej historii to ja nie znam, nie wiem dokładnie, jak się to odbywało” (Z41Dk). Taki stan rzeczy może wynikać częściowo ze sposobu przekazywania wiedzy o Holokauście w procesie edukacji. O ile w zestawieniu z czasami sowieckimi ważne jest już to, że Zagłada w ogóle pojawia się w podręcznikach, o tyle trudno uznać, by poświęcano jej w procesie edukacji wystarczająco dużo miejsca. W ukraińskich podręcznikach historii, mimo deklaracji o szacunku dla wieloetniczności Ukrainy teraz i w przeszłości, mniejszości narodowe zamieszkujące kiedyś kraj wspominają się dość zdawkowo, zaś informacje dotyczące Holokaustu przedstawia zazwyczaj poza ukraińskim kontekstem (np. antysemityzm w Niemczech jako przyczyna Zagłady oraz obozy koncentracyjne jako środek jej realizacji), ograniczając się co najwyżej do wzmianki o masakrze w Babim Jarze pod Kijowem, w którym w czasie okupacji niemieckiej zginęło kilkadziesiąt tysięcy osób<sup>11</sup>.

Wśród respondentów z młodszego pokolenia jedynie dwie osoby opowiedziały o Zagładzie, odwołując się do losów konkretnych przedstawicieli społeczności żydowskiej. W żadnym z przypadków nie były to opowieści obszerne, jednak ich podmiotowość na tle wszystkich innych wypowiedzi sprawia, że są wyjątkowe. Obie historie wiązały się – co znamienne – z ratowaniem Żydów przez chrześcijan. Historia pierwsza została opowiedziana przez kobietę, której babcia w czasie okupacji przechowywała żydowską rodzinę; rozmówczyni nie знаła zbyt wielu konkretów, jednak potrafiła wska-

<sup>11</sup> Zob.: N. Popson, *The Ukrainian History Textbook: Introducing Children to the Ukrainian Nation*, “Nationality Papers” 2001, Vol. 29, No. 2, s. 325–350; S. Rohdewald, *Post-soviet remembrance of the Holocaust and national memories of the second world war in Russia, Ukraine and Lithuania*, “Forum for Modern Language Studies” 2008, Vol. 44, No. 2, s. 173–184; A. Podolskyj, *Ukrajinske suspilstwo i pamjat’ pro holokost: sprobna analizu dejakach aspektiw*, „Holokost i suszczasnist’. Studiji w Ukrajini i switi” 2009, nr 1 (5), s. 47–59.

zać miejsce ukrywania się Żydów i wiedziała, że po wojnie wyjechali z Żółkwi. Była też niewątpliwie dumna z czynu babci, choć wydaje się, iż nie zdawała sobie przy tym sprawy ze skali Zagłady, znajomość tej jednej rodzinnej historii nie prowokowała jej też do żadnych głębszych refleksji:

Świętej pamięci dziadek wsadził ich do pociągu i tak jakby pomógł im się ewakuować stąd, z Ukrainy. A gdzie pojechali potem, to już nie mogę powiedzieć. Ale fakt, że nie trafili ani w ręce faszystów, ani Rosjan. No, tak jakby się wykaraskali, a co dalej... Nie wiem (Z27Dk).

Drugą z historii opowiedział respondent mieszkający obecnie w domu, w którym w czasie wojny ukrywało się 17 Żydów. O ile poprzednia rozmówczyni przywoływała wydarzenie z historii swojej rodziny, o tyle ten rozmówca został w pewien sposób osobiście wciągnięty w trajektorię Zagłady. Gdy w latach 90. odwiedziła go grupa Żydów ze Stanów Zjednoczonych – dwoje ocalałych i ich rodziny – ze zdziwieniem dowiedział się, że rozległa piwnica znajdująca się pod jego domem służyła w czasie wojny jako schronienie dla kilkunastu osób. Nie mniejsze wrażenie od samej historii ich ocalenia zrobiła na rozmówcy reakcja gości po wejściu do schronu.

Zdziwiłem się, oczywiście. To było takie coś, że jedna z nich... Oni tu tracili przytomność, płakali. To się takie rzeczy działy, że... Pierwszy raz, wtedy jak tutaj przyjechali, to było coś straszego. Ja nawet nie wiedziałem, że oni tak będą reagować. Jedną stąd wyciągali, pogotowie... To było tak, nie... nie bardzo tak. Coś im się przypominało, czy co... I tak się dowiedziałem, że coś takiego tu jest. Dla nich to jest miejsce, a dla nas – piwnica jak piwnica (Z38Cm).

Wizyta ocalałych była dla rozmówcy wydarzeniem bardzo ważnym. Jako Rosjanin z pochodzenia, którego rodzice przyjechali do Żółkwi w latach 50., do tej pory nie interesował się zbytnio przeszłością miasta. Osobiste zetknięcie się z ocalałymi z Zagłady sprawiło, że przeszłość ta nabrała dla niego znaczenia, stała się bardziej rzeczywista.

Czasami ogólnikowość tego, co młodszy respondenci wiedzą na temat Zagłady w Żółkwi, przypomina zgadywanie na głos, dedu-

kowanie, dopasowywanie okrucich wiedzy ogólnej do przypadku Żółkwi po to, by móc odpowiedzieć na pytanie prowadzącego wywiad. W kilku przypadkach widać dość wyraźnie, że respondenci zastanawiali się nad tą kwestią po raz pierwszy w życiu:

Spółeczność żydowska, no, być może Żydzi byli, tak z opowieści rodziców wynika w sumie. Bo jest synagoga w Żółkwi, żydowska synagoga, to znaczy, że i Żydzi są. Ale żeby ja kogoś specjalnie znała, jakiegoś Żyda... (A kiedyś tu było więcej Żydów?) No oczywiście, skoro jest taka wielka synagoga, to znaczy, że byli. Ale mówię, moi rodzice przyjechali później, a to może przed wojną, może wtedy było ich dużo, skoro taka synagoga... (A co się z nimi stało?) Myślę, że podczas wojny, gdy Niemcy tak prześladowali Żydów, to oni pewnie wszyscy zaczęli wyjeżdżać. Pewnie ukrywali się, kto gdzie mógł. Tak mi się wydaje, bo ja sama nigdy się tym nie interesowałam. Jakoś nigdy się nie zastanawiałam, czemu rzeczywiście ich dzisiaj nie ma w Żółkwi, ale myślę, że to podczas wojny. Pewnie część wymordowali, a część, kto mógł, rozjechali się (Z6Ck).

We fragmencie tym pojawia się bardzo charakterystyczny motyw domniemanego wyjazdu Żydów, powtarzający się w wielu wywiadach (i będący elementem stereotypu zaradnego Żyda, który w każdej sytuacji potrafi dać sobie radę). Co ciekawe, twierdzenia, że znaczna część Żydów wyjechała z Żółkwi jeszcze przed wojną, można znaleźć również w wypowiedziach osób wiedzących o Zagładzie całkiem sporo z przekazów rodzinnych. Tendencja do mylenia faktów, zmieniania ich skali czy znaczenia pojawia się nie tylko w odniesieniu do mitycznej emigracji Żydów, dzięki której jakoby uniknęli oni śmierci w czasie wojny. Bywa, że respondenci błędnie identyfikują również sprawców Zagłady lub Zagłada nie istnieje dla nich jako wydarzenie unikalne, roztapiając się w morzu innych nieszczęść; przykładem tego jest wypowiedź cytowanej już wcześniej kobiety, która opowiadając o swojej babci ukrywającej Żydów w czasie wojny, mówi:

[Babcia] ukrywała Żydów, tak... Ale ja już nie wiem, czy przed Niemcami, czy przed władzą radziecką. Wydaje mi się, że i przed tymi, i przed tymi, bo władza radziecka też była przeciwko Żydom. Oni przecież też... To poszedł naród przeciwko narodowi (Z27Dk).

Czasami okazuje się też, że to, co w opinii rozmówców dotyczy Zagłady, w rzeczywistości odnosi się do zupełnie innego wydarzenia. Jedna z osób w odpowiedzi na pytanie, czy podczas okupacji w Żółkwi ginęli Żydzi, opisała wspomnianą już wcześniej masakrę więźniów NKWD: „Tak, strasznie dużo [zginęło Żydów], jest taki pomnik, taki koło rady miejskiej stoi, że jak ludzie szli, to ich żywcem zakopywali, to nawet jak szli z cerkwi, to się ziemia jeszcze ruszała” (Z18Bk). Zagłada pamiętana przez tę respondentkę to Zagłada w zmienionych, nieprawdziwych faktograficznie ramach, jednak w wymiarze moralnym w dalszym ciągu jest to pamięć Zagłady, nie zaś rzezi więźniów żółkiewskiego NKWD, zaś dwie faktografie nakładają się na siebie w pamięci respondentki nieświadomie. Zdarza się jednak, że pamięć jednego wydarzenia jest dla rozmówcy pretekstem do opowiedzenia o innym, które niepostrzeżenie „przejmuje” ramy opisowe pierwszego, niejako je zawłaszczając. Tak właśnie dzieje się w przytoczonej poniżej wypowiedzi:

(A czy babcia opowiadała, że mordowali tu Żydów? Czy może w szkole pan słyszał?) W szkole mówili, że mordowali Żydów. Zawsze. Czy jakieś filmy historyczne widziałem, takie, gdzie zabijają Żydów. Palili ich strasznie, oglądałem, czasem oglądam takie filmy historyczne, że bardzo się nad nimi znęcali. W zasadzie to nad wszystkimi, można powiedzieć, nad Ukraińcami też się znęcali. Był Wielki Głód... (Ale Wielki Głód – to komuniści, a...) No, ja rozumiem. Ale mam na myśli, że tak samo, czy człowiek jest Żydem, czy Ukraińcem, to tak samo przeważnie, słyszałem, że nad Żydami się znęcali. Tyle ludzi, tyle ludzi zabili (Z4Dm).

Opowieść o Zagładzie staje się tu okazją, by na zasadzie analogii opowiedzieć o cierpieniu własnej grupy. Respondent nie neguje Holokaustu, jednak stara się podkreślić, że cierpienie jest uniwersalne, a jego własna grupa została doświadczona nie mniej niż Żydzi.

Prócz pamięci fragmentarycznej i gubiącej się w faktach wielokrotnie spotykałam się w grupie respondentów z młodszych pokoleń po prostu z niewiedzą: na 44 wywiady aż 10 osób w ogóle nie wiedziało albo o tym, że w Żółkwi mieszkali kiedyś Żydzi, albo o tym, w jaki sposób z niej zniknęli. Czasami wiązało się to z ogólnym bra-

kiem zainteresowania przeszłością miasta, niezależnie od tego, z jaką konkretnie przeszłością – niepamięć była tu niewybiórcza, traktowała tak samo Żydów, Polaków i Ukraińców. Jedna z respondentek na moje pytanie, czy przed wojną było tak samo – czy Żółkiew zamieszkiwali głównie Ukraińcy – odpowiedziała: „To ja już pani nie powiem, nie wiem. Nie bardzo w to wnikaliliśmy” (Z9Bk). Z całego wywiadu z nią wynikało, że wszystko, co stało się przed jej przyjazdem do Żółkwi, jest dla niej nieistotne, bo dotyczy nie tylko rzeczy dawno minionych, ale również „nieswoich” – w tym przypadku „nieswoi” byli dla niej nie tylko żółkiewscy Żydzi i Polacy, ale i Ukraińcy. Czasami jednak niepamięć dotykała tylko grupy Obcych – właśnie Żydów i Polaków, przy jednoczesnym żywym zainteresowaniu historią grupy własnej. Jak pisze ukraiński historyk, Jarosław Hrycak, galicyjscy Ukraińcy wykształcili silną tożsamość narodową kosztem zapominania – nie tylko o tym, że będący ich bohaterami narodowymi Kozacy we Lwowie wstawili się przede wszystkim brutalnością wobec ukraińskich (i polskich) mieszczan, ale i o tym, że Galicję zamieszkiwali kiedyś liczni Inni (i jak skończyła się ich obecność tutaj) – Żydzi, Polacy, Niemcy. Wyrzucenie ich z pamięci było tym łatwiejsze, że większości z nich po wojnie zabrakło fizycznie<sup>12</sup>. Takie wyrzucenie z pamięci wydarzeń Zagłady wydaje się najbardziej wstrząsające, gdy dotyczy osób wykształconych, które poza tym jednym elementem żółkiewskiej historii wiedziały dużo o wielokulturowej historii swojego miasta:

(A Zagłada Żydów? Czy o tym się gdziekolwiek mówiło? Z rodowitymi mieszkańcami, na przykład?) Nie wiem, niczego nie mogę powiedzieć. A co pani ma na myśli – zagłada kiedy, w jakim okresie? (Podczas drugiej wojny światowej prawie wszyscy Żydzi zostali w Żółkwi wymordowani przez Niemców.) O tym dowiedziałem się w zasadzie kiedy – w ostatnich latach. Ale nie, przepraszam, my mówimy chyba o różnych sprawach. To, co ja wiem, dotyczy zamordowanych przez enkawudzistów, których szczątki zostały ekshumowane. A o zamordowanych

<sup>12</sup> Zob. Y. Hrytsak, *Historical Memory and Regional Identity among Galicia's Ukrainians*, w: *The Roots of Ukrainian Nationalism: Galicia as Ukrainians' Piemont*, ed. P. R. Magocsi, Toronto 2002, s. 185–209.

Żydach, szczerze mówiąc, nie wiem, i nawet... A co, jest w Żółkwi, powiedzmy, jakiś grób na cmentarzu? (Tak, na głównym cmentarzu jest). Znaczą się – minus po mojej stronie (Z33Bm).

Niepamięć o społeczności żydowskiej, szczególnie zaś milczenie panujące w tej kwestii w przestrzeni publicznej, jest sprawą zauważaną przez tych, którzy pamiętają. Są to przede wszystkim rozmówcy, dla których Zagłada z różnych względów stała się sprawą osobistą i ważną; czy to przez kontakty z ocalonymi mieszkającymi przed wojną w ich domu (autorka pierwszej cytowanej poniżej wypowiedzi), czy to przez odkrycie, że w ich domu ukrywali się w czasie wojny Żydzi (autor drugiej wypowiedzi). Bywa, że reakcje tych osób na publiczne milczenie są bardzo emocjonalne:

Córeczko, za mojej pamięci, za mojego pobytu tutaj, nikt, ani jedna świnka nie beknęła, że to jest żydowskie miasto, założone przez Żydów razem z... [...] Ale o Żydach ani widu, ani słyhu. Dziecko, jakby ich tu nigdy nie było, jakby to nie oni. [...] Nikt mi o Żydach nic nie powiedział, i to jest dla mnie takie dziwne, nawet słowa „Żyd” nikt nie wypowiedział, takie to dla mnie dziwne. Może ja nie aż tak bardzo wnikiem, dziecko, w te sprawy, ale gdyby mówili, słyszałabym, gdyby w gazecie, w telewizji, w wiadomościach – słyszałabym (Z16Bk).

A myśmy tu niczego nie wiedzieli, absolutnie, tu nikt się z tym nie afiszował, nikt tym... [...] No, że Żydzi, to mówili, to... Wie pani, takie czasy były. Wtedy dużo się nie mówiło o tym, ale ja w zasadzie co nieco wiedziałem. Ten Lajner opowiadał mi, to był bardzo dobry taki kolega mój, i człowiek, to on czasami coś tam opowiadał... (Z38Cm).

Drugi z respondentów wskazuje na przyczyny panującego w tej sprawie milczenia, jednocześnie wyjaśniając, skąd sam dowiedział się o Zagładzie. Z jego słów jasno wynika, że w czasach sowieckich jedynym kanałem przekazu wiedzy o historii Żydów były kontakty nieformalne. To przez prywatne rozmowy z nielicznymi osobami, które mieszkały w Żółkwi przed wojną, oraz, jak w tym konkretnym przypadku, przez świadectwa Ocalałych, nowi mieszkańcy miasta dowiadawali się o obecności w przeszłości Żydów w Żółkwi. Jeśli

takiej komunikacji zabrakło, pamięć nie była przekazywana; mógłby ją zastąpić przekaz oficjalny, ten jednak bynajmniej nie był częścią radzieckiej polityki historycznej. Jak trafnie stwierdził Timothy Snyder, Żydzi wschodnioeuropejscy zostali przez powojenną kulturę ograbieni z pamięci, ponieważ symbolem Holokaustu stało się Auschwitz, nie zaś jedno z tysięcy bezimiennych miejsc, w których dokonywano eksterminacji Żydów w Europie Wschodniej<sup>13</sup>. Nie mniej słuszne jest chyba jednak zdanie, że z pamięci o Żydach ograbiono również ich przedwojennych sąsiadów, Ukraińców i innych mieszkańców Europy Wschodniej, przez kilkadziesiąt lat spychając pamięć Zagłady na margines radzieckich ofiar wojny, „oczyszczając” z niej metodycznie zarówno przekaz oficjalny, jak i przestrzeń radzieckich wsi i miast<sup>14</sup>.

Temat Zagłady był nieobecny i w dużym stopniu jest nieobecny nadal również w pamięci rodzinnej – respondenci twierdzący, że ich dziadkowie czy rodzice mówili im o Zagładzie w Żółkwi, byli wyjątkami. W większości galicyjskich domów w dalszym ciągu nie rozmawia się o Holokaucie; badania przeprowadzone wśród ukraińskich studentów przez psycholog Jelenę Iwanową pokazują, że całą wiedzę o Zagładzie młodzi ludzie uzyskują w procesie edukacji (jesli uzyskują ją w ogóle); w domu rodzinnym dowiadują się o tej tematyce tylko ci, którzy sami mają żydowskie korzenie<sup>15</sup>. Biorąc pod uwagę jakość i ilość wiedzy o Holokaucie przekazywanej w szkole, trudno spodziewać się, że młodzi ludzie z Żółkwi będą poszukiwanymi przez Patricka Desbois pośrednimi świadkami Zagłady.

<sup>13</sup> Zob. T. Snyder, *Holocaust: ignorowana rzeczywistość*, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 140–150.

<sup>14</sup> Zob. W. Hrynewycz, *Mit wijny ta wijna mitiw*, „Krytyka” 2005, nr 5 (91), s. 2–8.

<sup>15</sup> Zob. J. Iwanowa, *Regionalnyje osobienosti kolektiwnoji pamiaty studentow o holokostie w sowriemiennoj Ukrainie*, „Hołokost i suczasnist’. Studiji w Ukraini i switi” 2008, nr 2 (4), s. 9–28. O kształtowaniu pamięci o Holokaucie wśród młodych ludzi na Ukrainie wyłącznie przez przekaz szkolny pisze Wilfried Gilge. Zob. W. Gilge, *Competing Victimhoods – Post-Soviet Ukrainian Narratives on World War II*, w: *Shared History, Divided Memory. Jews and Others in Soviet-Occupied Poland, 1939–1941*, eds. E. Barkan, E. A. Cole, K. Struve, Leipzig 2007, s. 103–132.

Swoistą przeciwwagą dla ogromu niepamięci stanowią w Żółkwi te nieliczne osoby, które interesują się żydowskim dziedzictwem kulturowym tej miejscowości oraz badają Zagładę żółkiewskich Żydów. To od rozmówcy z tej właśnie grupy usłyszałam jedyne w trakcie tak wielu rozmów słowa otwartego potępienia ukraińskiego udziału w Zagładzie. Była to również jedna z niewielu osób, u których pojawiła się pogłębiona refleksja nad przyczynami i charakterem Zagłady.

To, co stało się z Żydami, to ja pani powiem, że ta zaraza nazizmu, ona panowała nie tylko w Niemczech, ona zaraziła całą Europę. Wie pani przecież, że i kraje słowiańskie, i na Bałkanach, i tak dalej, wszędzie, w tym – na Ukrainie. Wszędzie były dość silne wpływy, a tym bardziej ta propaganda, rozpętana przeciwko Żydom. [...] Potem, gdy przyszły te czasy, gdy naziści realizowali swoją politykę, podlizywano się, dostosowywano tutaj do tego, bano się przeciwstawić oficjalnej władzy, oczywiście. A ci – bezbronni, prześladowani, i wszystko poszło... I ukraińska policja pomagała tu Niemcom z tym gettem, i z likwidacją tego getta. To są znane rzeczy. Jedni łapali i wydawali, a inni przechowywali i ratowali, takie sprawy. [pausa] Wszystkie narody mają w historii piękne stronicie i takie, których trzeba się bezwzględnie wstydić (Z40Bm).

Zainteresowanie tematyką żydowską wynika najczęściej ze specyficznego wykształcenia lub wykonywanego zawodu; wśród moich rozmówców z tej kategorii byli historycy (pracownik centrum informacji turystycznej oraz organizacji pozarządowej), historyk sztuki (dyrektorka muzeum) oraz etnolog (pracownica kompleksu muzealnego). Jednak osoby takie są w Żółkwi raczej wyjątkiem niż standardem; potwierdza to częściowo fakt, że wywiady ze wszystkimi rozmówcami z tej kategorii zostały nagrane poza cyklem pokoleniowym – do każdego z nich trafiałam właśnie dlatego, że wiedziałam o jego zainteresowaniu tematyką żydowską. Istotne jest też to, iż rozmówcy ci mają spore poczucie wyobcowania w swoim środowisku i, jak twierdzą, ich próby popularyzacji wiedzy o społeczności żydowskiej w Żółkwi spotykają się najczęściej albo z brakiem zainteresowania, albo z niezrozumieniem, również ze strony lokalnych władz.



## Cudze dziedzictwo

O naturze pamięci społecznej dużo mówią również jej manifestacje – różne formy upamiętniania – lub ich brak, a także postawy wobec dziedzictwa materialnego. Mimo iż społeczność żydowska w Żółkwi przestała istnieć, pozostało po niej dziedzictwo materialne, którego, wydawałoby się, nie sposób nie zauważyć. W centrum miasteczka stoi potężna murowana synagoga z XVII wieku, zrujnowana od czasów powojennych, obecnie powoli restaurowana; na bazarze przy odrobinie szczęścia można jeszcze odnaleźć wystające z ziemi resztki macew, a na drzwiach niektórych domów ślady mezuz; wreszcie, po 1991 roku w przestrzeni miejskiej pojawiły się trzy pomniki upamiętniające żółkiewskich Żydów. Czy te punkty w przestrzeni są dla mieszkańców miasta znaczące, zauważalne? Jaki jest stosunek do żydowskiego dziedzictwa materialnego?

Najbardziej rozpoznawalnym elementem żydowskiego dziedzictwa materialnego pozostaje żółkiewska synagoga. Nie było wśród moich rozmówców ani jednej osoby, która nie wiedziałaby o jej istnieniu – choć już nie wszyscy potrafili powiązać stojący w centrum miasta budynek z istnieniem w Żółkwi w przeszłości społeczności żydowskiej. Zdarzało się, że problem stanowiło określenie budowli odpowiednim terminem, dla wielu osób niezrozumiałe okazywały się też działania podejmowane na rzecz jej odnowienia:

No i oni mają tutaj tego, jak to się nazywa... syna... synagoga. To zaczynają tam coś robić, oni tu przyjeżdżają, ci z bródkami, z takimi bokobrodami. To oni przyjeżdżają, tynkują teraz, będą remont robić. Będą najwyraźniej odnawiać, ale kto tam będzie chodzić, to ja nie wiem. [...] (A czy to oni [Żydzi] robią, czy to miasto, czy państwo?) Nie, to oni robią. Pewnie wynajmują robotników, płacą i robią. A państwu to po co? Jak to tyle lat stoi i państwo nic nie robiło, to teraz będzie robić? (Z8Ck)

Czasami moje pytanie wywoływało konsternację, szczególnie gdy rozmówca był osobą wykształconą i nie chciał, aby jego niezajomość tematu wywarła na mnie złe wrażenie. Cytowana poniżej osoba stara się usprawiedliwić, „nadrobić” swoją niewiedzę chęcią opo-

wiedzenia o innych zabytkach i otwartością na kwestie historyczne jako takie:

(A kiedy ona została zniszczona?) Nie wiem... [ze zmieszanym w głosie; pauza]. Ale wie pani, rzeczywiście dobrze byłoby, gdyby to wyremontować, mimo wszystko mieszkańcy Żółkwi... No, ja sama bym poszła, z przyjemnością bym pooglądała, gdyby jeszcze był jakiś przewodnik, który by coś mógł opowiedzieć. Nie mieliśmy tu, długi czas nie mieliśmy w Żółkwi przewodników, i dopiero niedawno utworzono u nas muzeum, pani była w muzeum? (Aha.) Muzeum, tak. My też prowadzamy tam dzieci, pokazujemy im makietę Żółkwi, dzieci nawet się interesują, mówią: „Ooo, to naprawdę tak było?”. Mówią im trochę o Bramie Glińskiej, o Bramie Ormiańskiej. Ale co do synagogi – to nie wiem... Żydów to u nas nie ma w Żółkwi (Z15Ck).

Rozmówczyni pracująca w muzeum (Z44Ck) wyjaśnia nieświadomość mieszkańców Żółkwi, nawet tych wykształconych (cytowana powyżej kobieta jest nauczycielką), brakami w edukacji. Jednak gdy o tym mówi, w jej głosie słychać wyraźnie rozgoryczenie, jak gdyby część winy spadała jej zdaniem również na ludzi niechętnych wobec dostępej mimo wszystko wiedzy.

Ci, dla których synagoga wiąże się ze społecznością żydowską, mówią o niej w różny sposób. Najstarsi rodowici żółkwianie pamiętają ją jeszcze działającą – i taki właśnie obraz staje przed ich oczami za każdym razem, gdy widzą ją dzisiaj. Często mówią o niej z pewną dumą: „Nasza synagoga słynna była niemal w całej Europie, nie pamiętam tylko, które zajmowała miejsce – czy trzecie, czy drugie... Taka to była wspaniała synagoga” (Z1Ak). Większość rozmówców wie, że synagogę spalili Niemcy; nielicznym, których rodzice/dziadkowie pochodzą z Żółkwi, opowiedziano o tym w domu, inni dowiedzieli się z książek:

Ja na przykład wiem to z historii, że na tę synagogę to zrzucili bombę, to znaczy nie bombę, a materiał wybuchowy podłożyli i chcieli zniszczyć, tak jak większość synagog, ale w zasadzie ona ocalała. W środku zawaliły się wszystkie ściany, a na zewnątrz stała dalej, tak mocne były ściany, to tyle, co do zniszczenia tej żydowskiej... (Z41Dk).

Nie było wśród respondentów osoby, która mówiąc o synagodze, nie zwróciłaby uwagi na jej zły stan. Ludzie wiążą to z nieobecnością społeczności żydowskiej, ale także – dość słusznie – ze świadomymi zaniedbaniami władzy sowieckiej z czasów powojennych. Ta ostatnia jest za to ostro krytykowana; rozmówczyni, która zachwycała się przedwojennym wyglądem synagogi, podsumowała swoją opowieść słowami „Szuje, nie dość, że kościoły zniszczyli, to jeszcze taką synagogę!”. Drugi bardzo ważny wątek w odbiorze żydowskiego dziedzictwa materialnego to przekonanie rozmówców, że to Żydzi są odpowiedzialni za jego utrzymanie i restaurację. Jedna z respondentek otwarcie stwierdziła, iż synagoga znajduje się w tak złym stanie, ponieważ Żydzi się nią nie interesują:

Powiem pani uczciwie, że ze wszystkich zabytków to ona jest w najgorszym stanie. No. Łatwo to wyjaśnić, bo nie ma Żydów. [...] Oni [Żydzi] nie wykazują w zasadzie żadnego takiego zainteresowania. Żeby chociaż coś zrobili, rozumie pani. No, może im to niepotrzebne (Z39Ck).

Rozmówczyni argumentowała, że również inne żółkiewskie zabytki sakralne (cerkwie, kościoły) remontuje się ze środków zebranych przez wiernych. Ze swego rodzaju pretensją i żalem porównała też sytuację w Żółkwi do sytuacji w Bełzie, gdzie dzięki wsparciu finansowemu z Izraela odbudowano synagogę i utworzono muzeum. Z jej wypowiedzi jasno wynika, że synagoga, choć potencjalnie cenna jako obiekt przyciągający turystów, nie jest uznawana za coś, za co odpowiedzialność powinni wziąć mieszkańcy Żółkwi. Jej opinia pozostaje istotna również dlatego, że osoba ta jest zawodowo związana z turystyką (prowadzi gospodarstwo agroturystyczne i oprowadza po Żółkwi wycieczki). W jeszcze bardziej wyrazistej formie postawę taką widać w kolejnej wypowiedzi:

Remontują ją, więc ktoś tam za nią odpowiada. Ale mi się zdaje, że to odpowiada nie nasza żółkiewska rada, nie nasi, na przykład burmistrz. Bo bardzo często przyjeżdżają różne delegacje z Izraela czy skądś tam, no ci... No, jak oni... Żydzi. Oni to bardzo często przyjeżdżają na jakieś wycieczki, jeszcze na jakieś tam... I oni nawet remont, to robią Żydzi na swój koszt. To po prostu wyszło tak, że na terenie Żółkwi, na

terenie naszej Ukrainy, znajduje się taka synagoga. [...] To ja tak rozumiem, że ta synagoga należała do Ukrainy, że zarządzali nią Ukraińcy. A teraz Żydzi dowiedzieli się, że jest taka synagoga, że to ich zabytek, ich, można by tak powiedzieć, meczet czy cerkiew, to oni się dowiedzieli i jakby zabrali to sobie i to jest teraz ich taka część, która znajduje się na Ukrainie (Z6Dk).

Status synagogi jest dla cytowanych respondentów jasny: to „żydowska rzecz”, w magiczny sposób eksterytorialna, wyłączona z ogólnej miejskiej przestrzeni: nie tylko dlatego, że nie ma w niej dzisiaj Żydów, lecz również dlatego, że kojarzy się ludziom głównie z nienawiązującymi kontaktami z miejscową ludnością wycieczkami z Izraela. Młoda dziewczyna nie tylko nie potrafi uznać synagogi za dziedzictwo kulturowe swojej grupy – dość mgliście wyjaśnia również przyczynę samego jej istnienia w Żółkwi, w żaden sposób nie łącząc go z tutejszymi Żydami. W takim kontekście stan synagogi nie budzi może entuzjazmu, ale również nie dziwi; najwidoczniej Żydzi nie chcą dać pieniędzy na jej remont. A być może byliby do tego skłonni, ale nie bez jakichś bliżej nieokreślonych korzyści, jak napomyka półgębkiem inny respondent: „Być może, [Żydzi] chcą robić takie rzeczy też na jakichś warunkach, No, powiedzmy, my odremontujemy w waszym mieście kościół, a wy nam dajecie, na przykład, pięć hektarów ziemi [śmiech]” (Z33Bm).

Dużo mniejsza grupa rozmówców (najczęściej ludzie młodszy i lepiej wykształceni) wyraża pogląd, że za utrzymanie budynku odpowiada jednak państwo.

(Jak uważasz, co powinno się zrobić z synagogą w Żółkwi?) Odrestaurować. (A za czyje pieniądze?) Za te same pieniądze, za które odnawia się inne obiekty. To jest historia. Ta synagoga jest, po pierwsze, obiektem UNESCO, a po drugie, sama w sobie jest piękna jako budynek. Jeśli mają prawo istnieć świątynie greckokatolickie, rzymskokatolickie... (Z45Dm).

Przekonaniu takiemu towarzyszą często żal i wstyd, że budynek znajduje się w tak złym stanie, a czasami również poczucie, iż stan synagogi wystawia złe świadectwo kulturze miejscowych Ukraiń-

ców. Uczucia te są spotęgowane przez wizyty obcych, którzy zwracają na to uwagę (głównie wycieczek żydowskich) oraz przekonanie, iż to miejscowa władza defrauduje uzyskane fundusze lub jest po prostu niegospodarna.

Ja już nie wytrzymałam, tam przecież wiecznie było pełno śmieci. No i poszłam do naszego przewodniczącego rady miejskiej, i mówię: „Proszę pana, no chociaż te śmieci byście wywieźli, wycieczki przychodzą, stoją i opowiadają, i ludzie się śmieją, jak panu, mówię, nie wstyd?” (To Żydzi się śmieją?) Ot. Tak. Mówię: „I panu nie wstyd? Mi na przykład, mówię, i do tego, że ja nie jestem miejscowa, i mi jest wstyd, a pan jest przewodniczącym, i panu nie wstyd? Ale od tego czasu już tam śmieci nie składują (Z10Ak).

Choć w wypowiedziach wielu osób pada stwierdzenie, że synagoga powinna stać się muzeum, niewielu ma na ten temat jakieś głębsze przemyślenia, niewielu widzi to jako sposób na dopełnienie okaleczonej tożsamości miasta. Cytowana poniżej respondentka jest pod tym względem wyjątkiem, ale to zrozumiałe również z uwagi na jej wykształcenie i zajęcie (ukończyła studia kulturoznawcze, pracuje w wydziale turystyki lwowskiej rady miejskiej):

Wydaje mi się, że utworzenie takiego muzeum kultury żydowskiej byłoby o wiele bardziej efektywne, i dla miejscowej ludności, i dla wielu innych. Bo to rozwijałoby przede wszystkim tolerancję, której, wydaje mi się, mało dosyć mamy, my, Ukraińcy, czy po prostu ludzie, którzy tu mieszkają. To po pierwsze, a po drugie – to by po prostu opowiadało tę jakąś historię, której niestety nie tak... Tę pamięć, tę historię gdzieś zabrano tym ludziom i nikt im tego nie opowiada, dlatego, po pierwsze – niewiedza, po drugie – nie ma zainteresowania, po trzecie – nie wiem – obojętność? (Z41Dk)

Warto zauważyć, że formalnie synagoga żółkiewska to już muzeum – podlega miejscowemu kompleksowi muzealnemu. Wśród rozmówców troje muzealników było jedynymi osobami posiadającymi konkretną wiedzę o rzeczywistym statusie zabytku, stanie prac remontowych i źródłach ich finansowania; inni powtarzali jedynie

różne plotki, wśród których najbardziej oryginalna mówiła o tym, że synagoga jest remontowana ze środków z Polski. Pracownicy muzeum, z którymi przeprowadziłam wywiady eksperckie, mówią o synagodze jednocześnie z wielką troską i poczuciem bezradności; nie mają pretensji o brak funduszy do Żydów, raczej do państwa, które w czasie, gdy rozmawialiśmy, nie przeznaczało na remont synagogi żadnych środków.

Drugim ważnym ogniwem w rekonstruowaniu postaw wobec żydowskiego dziedzictwa materialnego w Żółtkwi jest cmentarz – lub raczej to, co z niego zostało, gdy w latach 60. na jego terenie powstał bazar. W odróżnieniu od synagogi, dawnego cmentarza żydowskiego można nie zauważyć, zniknął z zasięgu wzroku podobnie jak ci, którym kiedyś służył. Opinie o tym miejscu pokrywają się z siatką pamięci i niepamięci o samej społeczności żydowskiej; niemal zawsze ci, którzy nie wiedzieli lub wiedzieli bardzo mało o żółkiewskich Żydach, nie rozpoznają w bazarze dawnego kirkutu. O cmentarzu nie wiedzą najczęściej ludzie najmłodszy, urodzeni później niż w latach 60. Starsi, jeśli tylko chcieli zauważać to, co działo się z przestrzenią miejską wokół nich, zapamiętali jego zniszczenie za czasów sowieckich. Świadomość tego faktu nie zawsze wiąże się z jego negatywnym osądem; czasami jest to pozbawione jakichkolwiek emocji stwierdzenie albo wręcz deklaracja, że rozmówcy to nie obchodzi i nigdy nie obchodziło.

Handlowano nie tu na początku, bo tu był cmentarz żydowski, okopisko się nazywał. Tutaj za Niemców chowali tych Żydów. Bo to wszystko było zabudowane, tam, gdzie są teraz świnie od północnej strony, to były wszędzie pomniki żydowskie. A pomniki żydowskie były takie bardzo wysokie. A potem to wszystko porozbijali na kamień. Nie wiem, gdzie, ja się tym nie ciekawiłam. (To jeszcze za Niemców to poniszczyli?) Tak. A potem już za władzy radzieckiej zrobili bazar. Tej całej historii nie da się opisać po porządku. I ja się tym nie interesowałam, nie miałam czasu (Z36Ak).

Zdarza się, że decyzja ówczesnych władz miejskich jest usprawiedliwiana, a opowieść o cmentarzu staje się okazją do werbalizacji negatywnych stereotypów dotyczących Żydów; tego typu акцен-

ty pojawiają się jednak wyłącznie w wypowiedziach ludzi starszych, rodowitych żółkwan lub osób, które przyjechały z pobliskich wsi.

No, wiele takich rzeczy było. Rozumie pani, to i teraz bywa, że w centrum wsi jest gdzieś cmentarz, i nijak tam nie pasuje, to przenoszą, wykopują to i przenoszą szczątki, to nie jest... Ale tam ich po prostu wzięli i porozgarniali. I jeszcze nawet płyty są, widziałem sam te płyty nagrobne żydowskie. No, ale ludzie też ich nie lubili, bo oni byli bardzo tacy... Zdzierali. Sądy, w sądach zawsze byli tacy... Sąd zawsze szedł na rękę Żyda albo Polaka (Z20Am).

Paradoksalnie, czasami głęboko zakorzenione negatywne stereotypy ujawniają się przy deklaratywnym potępieniu takiej, a nie innej lokalizacji bazaru – pojawia się wówczas charakterystyczna konstrukcja typu „w końcu Żyd też człowiek”: „Jaki by on nie był, to jest cmentarz i to są ludzie” (Z27Bm).

Spośród osób młodszych o tym, co wcześniej znajdowało się w miejscu bazaru, wiedzieli głównie ci, którym opowiedziano cokolwiek w domu lub dla których wiedza ta wiązała się z jakimś innym osobistym doświadczeniem. Jedna z respondentek, mieszkająca niedaleko bazaru, bawiła się tam w dzieciństwie i odnajdywała podczas zabawy pozostałości macew, co stało się pretekstem do tego, by zapytać. Inną zaciekało to, że znajoma Żydówka omija bazar szerokim łukiem:

Jak chodzyliśmy z babcią na bazar, to ona mówiła: „A babcia P. nigdy tu nie przychodzi”. A ja zawsze pytałam, dlaczego. „Dlatego, że to był cmentarz, dlatego babcia P. nie chodzi tu w soboty na bazar”. [...] To niby zalicza się do zabytków, ten cmentarz. No i w zasadzie... Były i plany, żeby przenieść ten rynek gdzieś. Ale to tylko plany. Rada miejska coś planowała. I tyle. [...] Nie wiem, dla Żydów to na pewno jest bardzo trudne. Bo u nich cmentarz to jakby, oni go nazywają „dom życia” (Z44Dk).

W wypowiedzi tej rozmówczynie pojawia się już negatywny osąd tego, że na cmentarzu powstał bazar, opowieści towarzyszą emocje, ledwo dostrzegalne w transkrypcji, ale ewidentne, gdy odsłucha

się odpowiednią część zapisu audio. Jeszcze bardziej nacechowany emocjonalnie jest kolejny fragment:

Pani wie, że nasz bazar leży na kościach żydowskiej ludności? Był ogromny. To był bodaj największy cmentarz w Żółkwi. Jeszcze są te głębie, te kamienie. Ja jeszcze pamiętam i napisy, jak za Związku Radzieckiego świnie po tym chodziły. I wiem, że żona Lajnera, R., nigdy nie chodziła na bazar. Pod tymi kamieniami leżeli jej rodzice. (A jak ludzie się do tego odnosili, że zrobiono bazar na cmentarzu?) Cóż. Ja mogę powiedzieć, jak ja się odnosiłam. To straszne, to jest bluźnierstwo przeciwko człowiekowi. I przeciw Bogu, i przeciw człowiekowi jako Jego stworzeniu. A ludzie co? Szło się na bazar, to się szło. I ja szłam na bazar (Z1Bk).

Respondenci (z wyłączeniem „ekspertów”) rzadko wpisują urządzenie bazaru na cmentarzu w ramy szerszej polityki władz ZSRR. To Sowietci zniszczyli do reszty zrujnowany cmentarz, ale odium zła nie skupia się na nich, pozostaje zawieszona w niebycie między „Ruskim”, „Niemcem” i bliżej nieokreślonymi „nimi”. Wyjątek stanowi rozmówca uważający zniszczenie cmentarza za przejaw działań skierowanych przeciwko religijności jako takiej:

Przeciwko Żydom niczego złego nie mieli, po prostu w Związku Radzieckim była teoria ateistyczna, że Boga nie ma. Cerkwie wykorzystywane były jako magazyny na ziarno... Dlatego cmentarz żydowski – to był po prostu teren, który oddano, żeby zrobić z niego bazar. A jakiejś osobistej nienawiści, że to byli Żydzi, nie... (Z16Dm).

W kilku wywiadach respondenci z goryczą kwitują też ludzką obojętność i cynizm – zarówno niegdyś towarzyszące zniszczeniu cmentarza, jak i te, które dzisiaj sprawiają, że nie ma szans na to, by zmieścić istniejącą sytuację.

Sprzedawano bydlę między żydowskimi nagrobkami i nic. No żeby ludzie nie uświadamiali sobie, po czym chodzą... (A czy były próby przeniesienia bazaru?) Nie było. Takie chodzą słuchy, ale one opierają się na tym, że to jest korzystne miejsce, że to jest w centrum, że to było



dawno, i ciężko przenosić dokąds ludzi. Ciężko. To jest przecież biznes [z ironią] (Z42Ck).

Jak podsumować stosunek rozmówców do żydowskiego dziedzictwa materialnego? Z pewnością pierwsze, co nasuwa się na myśl, to fakt, że zauważają oni głównie to, czego nie zauważyć się nie da, czyli synagogę. O cmentarzu wie niewielu, o zachowanej rzeźni rytualnej wspomniała jedna osoba, mezuz nie zauważył nikt, nie mówiąc już o pamięci rzeczy dziś nieistniejących. Poza nielicznymi wyjątkami ani synagoga, ani cmentarz nie są uważane za „swoje” – ludzie nie czują się z nimi związani ani za nie odpowiedzialni, nie widzą też potencjalnych korzyści z podniesienia ich ze stanu ruiny. Sytuację tę bardzo trafnie podsumował wicedyrektor żółkiewskiego muzeum:

Nikt się tym szczególnie nie zajmował, nie badał, nie popularyzował, a prócz tego miasto przeżyło przecież w 1941 roku jeszcze jedną taką tragedię – przerwanie tradycji historyczno-kulturowej. To są bardzo ważne rzeczy, bo jak nie ma ciągłości tych rzeczy, przepada wiedza, tradycje i tak dalej, zaczyna się od zera. [...] Ze wsi, ze Wschodu przyjeżdżali ludzie, którzy pojęcia nie mieli, co to za ruiny stoją, i tak dalej. Te ruiny przynosiły wiele kłopotów, wiele przykrości, i niebezpiecznie dla dzieci tam było, i pijaki tam pili, i kradzieże, niszczą, rozbierają i tak dalej. I wszystko to władzę denerwowało, no i czyścili miasto z ruin. Nie było w ogóle pieniędzy, by cokolwiek... Nawet dobre budynki w niezłym stanie stały, ale bez dachu czy jeszcze czegoś. Rujnowali, rozbierali, pod buldożer czy inaczej czyścili, robili skwery, no – porządkowali, jak wtedy umieli. Nie miał nikt pojęcia, co to miejsce sobą stanowi, że to jest dawne miasto idealne, ani słychu, ani widu na ten temat (Z40Bm).

Do lat 90. żydowskie dziedzictwo materialne w Żółkwi popadało w coraz większą ruinę; co więcej, nie powstał żaden pomnik upamiętniający Zagładę czy historyczną obecność Żydów w tym mieście. To w tym właśnie szerszym kontekście należy patrzeć na przytaczane tu przykłady pamięci fragmentarycznej i niepełnej – lub jej zupełny brak. Ludzie, którzy dorastali w takiej przestrzeni symbolicznej, pozostawali odcięci od obu źródeł przekazu kształtujących zazwyczaj pamięć społeczną: wykorzenienie wykluczało lub ogra-

niczało przekaz rodzinny, zaś totalitarne państwo nie robiło nic, by ten przekaz zastąpić. Po 1991 roku ukraińska polityka pamięci zaczęła się zmieniać, jednak zmiany te są powolne, a na poziomie lokalnym często mało zauważalne. Prócz wspomnianych już niedostatków w programie edukacji, które w żaden sposób nie są uzupełniane przez żółkiewskich nauczycieli, warto zwrócić uwagę na marginalność działań podejmowanych w dziedzinie upamiętniania Zagłady. Jeśli słuszne jest twierdzenie Stefana Rohdewalda, że Zagłada wschodnioeuropejskich Żydów dokonała się na peryferiach – zarówno fizycznych, jak i symbolicznych – to na podobnych peryferiach znalazła się po 1991 roku pamięć o Zagładzie<sup>16</sup>. Powstałe w Żółkwi po upadku komunizmu pomniki upamiętniające Holokaust są społecznie niewidzialne; fizycznie – ponieważ najważniejszy z nich, zaniedbany i zdewastowany, stoi kilka kilometrów za miastem, pośrodku pustego pola, na którym w 1943 roku zamordowano kilka tysięcy żółkiewskich Żydów; ale również symbolicznie, ponieważ o istnieniu dwóch pozostałych (symboliczna mogiła na cmentarzu komunalnym oraz ohel cadyka na byłym kirkucie) nie wie ogromna większość mieszkańców. Lokalne władze nie podejmują żadnych inicjatyw związanych z żydowskim dziedzictwem miasta, nie wspierają też starań podejmowanych przez organizacje społeczne, które w ukraińskich warunkach mają małe możliwości działania. Można więc zaryzykować twierdzenie, że przy pozornej otwartości na zmiany, polityka pamięci w kontekście Zagłady bardzo niewiele zmieniła się w Żółkwi po 1991 roku. Paradoksalnie, brak realnych działań może być przez część mieszkańców odbierany jako sygnał mówiący o tym, jak nieistotny jest przedmiot niedosłęgo upamiętniania. Warto też zauważyć, że ani konkretnie w Żółkwi, ani ogólnie na Ukrainie nie ma na razie zjawiska fascynacji historyczną kulturą żydowską. Podczas gdy w Polsce w wielu środowiskach – szczególnie wśród ludzi młodych – odkrywanie kultury polskich Żydów, chociażby w „etnograficznym” wymiarze muzyki czy kuchni, ale również zgłębianie dziejów wspólnot lokalnych, staje się sposo-

---

<sup>16</sup> Zob. S. Rohdewald, op. cit., s. 173–184.

bem na budowanie tożsamości regionalnej<sup>17</sup>, na Ukrainie zjawisko to nie występuje na szerszą skalę. W tej sytuacji trudno się dziwić, że większość mieszkańców Żółkwi nie wie, nie pamięta i nie zauważa, zaś inicjatywy podejmowane przez nielicznych bardziej świadomych problemu mieszkańców nie zyskują społecznego poparcia ani rozgłosu<sup>18</sup>.

### Ocaleni, duchy, goście

W rozmowach z żółkwanami interesował mnie również ich stosunek do współczesnych Żydów – zarówno mieszkających obecnie w Żółkwi, jak i jedynie odwiedzających miasto. Holokaust przeżyło tu 70 osób, z wyjątkiem dwóch wszyscy po wojnie wyjechali, obecnie zaś nie ma w mieście ani jednej rodziny przyznającej się otwarcie do pochodzenia żydowskiego – przyczyną takiego stanu rzeczy jest nie tyle asymilacja, co masowa emigracja do Izraela w latach 80. i 90., w trakcie której wyjechała zarówno większość potomków rodowych Żydów żółkiewskich, jak i Żydów „sowieckich”. Moi rozmówcy zdawali sobie przeważnie z tego sprawę, czasami tylko zdarzało się, że mimo wszystko zawyżali szacunkową liczbę obecnych żydowskich mieszkańców Żółkwi („Jak policzyć, to ich jest ze trzydzieści osób, więcej nie” [Z1Bk]) lub asekuracyjnie twierdzili, że „jacyś Żydzi pewnie są”, ale nie ujawniają swojej tożsamości, stąd też trudno cokolwiek o nich powiedzieć. Co znamienne, w wielu wypowiedziach kolejny raz przywoływano stereotypowy obraz wschodnioeuropejskiego Żyda, który zniknął z tamtejszego krajobrazu wraz z Zagładą:

<sup>17</sup> Pisze o tym m.in. Kaja Kaźmierska, analizując polską kulturę pamięci w swojej książce *Biografia i pamięć*.

<sup>18</sup> To dzięki inicjatywie organizacji społecznej „Switło kultury” oraz ostatniego z mieszkających w Żółkwi ocalonych powstały w mieście wspomniane już pomniki. Organizacja podejmowała również próby renowacji synagogi, m.in. zdobyła grant na przeprowadzenie częściowego remontu ze środków amerykańskich, jednak ostatecznie przedsięwzięcie zakończyło się niepowodzeniem – zakupione materiały zostały w niewyjaśnionych okolicznościach skradzione, zaś finansowanie wstrzymane.

No, takich, jak to mówią, typowych Żydów, z bokobrodami, ze wszystkim, to nie. Oni tylko przyjeżdżają i przyjeżdżają, do tej pory. Wiem, że w swoim czasie dawali pieniądze na synagogę, żeby odremontować, potem to jakoś podupadło niby... No, są w Żółkwi Żydzi, ale mówię, żeby z bokobrodami, no tak jakby oficjalnie, jak w Izraelu, to nie ma czegoś takiego w Żółkwi (Z27Dk).

Zawsze, gdy pytałam o Żydów, którzy zostali po wojnie w Żółkwi, lub gdy prosiłam o wskazanie z nazwiska jakiejś osoby pochodzenia żydowskiego, wszyscy starsi respondenci mówili o jednym człowieku: Zygmuncie Lajnerze.

Lajner jest, ale czy on jeszcze żyje... To był mój kolega trochę, porządny człowiek był. (A opowiadał coś o wojnie, o tym, jak przeżył?) Nie wiem, jak przeżył, ale ja nie chciałbym nic na niego gadać, bo to był taki kulturalny Żyd (Z33Am).

Zygmunt Lajner był – zarówno za czasów sowieckich, jak i po 1991 roku – praktycznym i symbolicznym reprezentantem żółkiewskiej społeczności żydowskiej, swego rodzaju „dyżurnym Żydem” Żółkwi<sup>19</sup>. Wraz z jego śmiercią zakończyła się pewna epoka: nie ma już w mieście ani jednego ocalonego, ani jednego przedstawiciela nieistniejącego świata. Zauważają to także respondenci – chociażby wtedy, gdy mówią, że po śmierci Lajnera do Żółkwi przyjeżdża o wiele mniej wycieczek żydowskich. Ponieważ nie ma tu już dzisiaj Żydów, to właśnie wycieczki żydowskie są jedyną okazją do realnych interakcji i jedynym momentem, w którym stereotypy, wiedza książkowa i rodzinny przekaz mogą zetknąć się z rzeczywistością. Jednak z opowieści moich rozmówców wynika, że tak się nie dzieje. Wizyty te odbywają się w taki sposób, jakby mieszkańcy Żółkwi i żydowscy turyści żyli w równoległych światach, w ogóle się ze sobą nie stykających. Ci ostatni są traktowani przez żółkwan jako swego rodzaju niegroźna egzotyka – zauważają to zresztą czasami również sami żółkwanie:

---

<sup>19</sup> Uderzające jest tu podobieństwo do sposobu, w jaki o jednym z niewielu pozostałych w Krzyżu Niemców mówią mieszkańcy polskiego miasta.

(Jak ludzie w Żółkwi odbierają te żydowskie wycieczki?) Jak ci powie-  
dzieć? „Żydzi przyjechali! Żydki przyjechały!”. Pół dnia o tym mówią:  
„A widziałeś, że przywieźli cały autobus z Żydami?”. Rzuca parę dowci-  
pów o Żydach i po paru dniach zapomną, że tu byli. A przyjeżdżali z jar-  
mułkami i pejsami. Ale to tyle, za pół dnia zapomną, że przyjeżdżali.  
Tak samo w zasadzie, jak i o innych wycieczkach (Z45Dm).

Mimo zapewnień ostatniego respondenta, że Żydzi są odbierani dziś  
w Żółkwi tak samo, jak wszystkie inne narodowości, wiele rozmów po-  
kazuje, iż jest inaczej, zwłaszcza w przypadku najstarszych osób – tych,  
które były świadkami Zagłady w Żółkwi lub w swoich rodzinnych  
miejscowościach. Gdy pytam o stosunek do żydowskich turystów,  
najczęściej pada następująca odpowiedź: „Nic nie mamy przeciw-  
ko, nikt im nie jest wrogi” (Z16Ak). Jedna z respondentek (Z8Ak)  
stwierdziła, że współcześni Żydzi w Żółkwi nie afiszują się ze swo-  
im pochodzeniem, bo się boją, cytowany wcześniej rozmówca za-  
strzega, że nie będzie mówił o Lajnerze, „bo to był taki kulturalny  
Żyd” – jakby mówienie o kimś jako Żydzie od razu stawiało tę oso-  
bę w negatywnym świetle. Jedna z rozmówczyń prosiła mnie o wy-  
łączenie dyktafonu podczas opowieści o tym, jak pewnego razu jej  
syn wynajął swój samochód Żydom, którzy chcieli dojechać do po-  
mnika za miastem. Wszystko to pokazuje, że dla najstarszego poko-  
lenia żółkwian trudna pozostaje nie tylko pamięć o Żydach, ale także  
momenty, gdy oni sami pojawiają się w ich życiu jako ludzie z krwi  
i kości. Jak twierdzi Michael Bernard-Donals, pamięć składa się  
z *anamnesis* (przypominania sobie) i *mneme* (racjonalnej, konstru-  
owanej opowieści o wydarzeniach, czyli pamięci kulturowej), przy-  
czym ta pierwsza – indywidualne wspomnienia albo fakty, które całe  
społeczeństwo wyrzuciło poza obszar *mneme* – zakłóca nieustan-  
nie tę drugą. Holokaust zawsze należy do *anamnesis* – uporczywe-  
go i niechcianego przypominania sobie; Żydzi pojawiający się dzisiaj  
w Żółkwi są jego częścią. Między wierszami – i przede wszystkim  
w barwie słów, a nie ich treści – wyczuwa się wówczas w narracji re-  
spondentów niepewność, strach na wszelki wypadek i asekuracyjną,  
odruchową gotowość do bronienia się przed potencjalnymi zarzu-  
tami. Tych wszystkich złożonych emocji zupełnie brakuje w rozmo-

wach z młodszymi, którzy nie przeżyli wojny. Wycieczki żydowskie rzeczywiście są dla nich wycieczkami „jak każde inne”, a w skrajnych wypadkach rozmówcy nie rozumieją, po co właściwie Żydzi do Żółkwi przyjeżdżają, i odżegnują się od jakiegokolwiek związku z żydowskim losem. O ile więc dla starszego pokolenia Zagłada i przypominające o niej żydowskie wycieczki mieszczą się w kategorii czegoś wyrzuconego z pamięci, o tyle dla młodszych pokoleń wpisują się po prostu w społeczne ramy niepamięci:

Jeśli są Żydzi, to tylko przyjezdni. Niedawno była u nas bardzo duża delegacja tych Żydów, to oni chodzili zwiedzać, coś tam podliczali, coś tam... No, być może jest jakaś ich historia tu związana i oni tam coś... Ale mówię, to żadnego związku z nami nie ma. To z nami, z Żółkwią... To jest ich sprawa (Z6Dk).

Prawdziwe interakcje między Żydami przyjeżdżającymi do Żółkwi a jej mieszkańcami rozwijają się tylko w jednym przypadku: gdy w miasteczku zjawia się ocalony lub jego potomkowie. Wśród rozmówców były tylko dwie takie osoby. Wypowiedź pierwszej z nich, mężczyzny mieszkającego w domu, w którym w czasie wojny ukrywała się Klara Schwarz i jej rodzina, analizowałam we wcześniejszej części tego rozdziału. Drugą była starsza kobieta, mieszkająca w pożydowskim domu; w latach 90. odwiedziła ją Żydówka, dla której był to dom rodzinny.

U mnie to było tak, że przyjechali z Izraela Żydzi. [...] Podjechali do furtki i ona mówi: „Ja się tu urodziłam, przyjechałam zobaczyć, jak tutaj...”. Ja mówię, żeby weszli do domu, zaprosiłam ich. Wszystko nagrywali na kamerę, i wszystko... Tacy byli szczęśliwi. Gdzieś miałam zdjęcie... Potem napisali do mnie list, o, ci sami Żydzi. Wszystko obfotografowali tutaj i napisali, że cała rodzina była bardzo wzruszona, że ja się tak do nich odniosłam, że ich zaprosiłam... Ona wszystko pamiętała, bo urodziła się w tym domu. O, to właśnie ta kobieta [pokazuje na zdjęciu] się tu urodziła, a to jej wujek (Z16Ak).

Serdeczne przyjęcie przez respondentkę żydowskiej rodziny, jeszcze bardziej zaś poruszony ton głosu, którym o tym spotkaniu opowia-

da, pokazują, że głębokie współodczuwanie i emocjonalna pamięć są w polsko-ukraińsko-żydowskim (z Rosjanami w tle) trójkącie w Żółkwi możliwe – ale tylko wtedy, gdy losy ludzi stykają się bezpośrednio; tylko wtedy, gdy dzisiejszy żółkwianin zobaczy w życiu konkretnego Żyda trajektorię podobną do tej, jaka naznaczyła jego własny los. Niestety, takie spotkania zdarzają się już dzisiaj w Żółkwi rzadko. Jeden z moich rozmówców (z grupy „ekspertów”) wyjaśnia to w sposób następujący:

Bardzo rzadko się zdarza, żeby ktoś z Żydów przyjechał i szukał swojego domu czy jeszcze czegoś. No, ja takich przypadków pamiętam może ze trzy, trzy-cztery, nie więcej. (A jak się wtedy ludzie do nich odnosili?) A nijak. Oni przyjeżdżali jako obcy, często trochę się bali miejscowej ludności. No, różnie, czasami nieufnie się odnoszą. Chodzą, szukają... A jak ludzie się odnoszą? No, w zasadzie przyjaźnie, nikt tu nie ma żadnych uprzedzeń, niczego nie ma (Z40Bm).

\*\*\*

Podsumowaniem analizy problemu pamięci o Żydach w Żółkwi mogłyby być dwa cytaty z wywiadu z jednym z rozmówców – tym, który po wizycie osób ocalonych w jego domu odkrył dla siebie przeszłość rodzinnego miasta.

Widziałem, że ich to przejmowało, że to było dla nich bardzo... Oni tam płakali, mdleli, cucili ich tam... Mówię im, widzę, że to takie dla was ważne, to postawcie tu jakiś kamień... (Znak jakiś...) Tak... Możecie postawić jakiś znak, czy coś takiego. No i tak pomyślałem, i na tym się skończyło. Jak to dla was takie... Jak chcecie, to zróbcie sobie. (A pan by nie miał nic przeciwko?) Skąd, absolutnie (Z38Cm).

Zrobili tu taki pomnik, jest tu taki, ten, Lajner. Tam, gdzie rozstrzelali Żydów za Żółkwią, zrobili pomnik. Jest tam taki lasek, i tam on im postawił pomnik, taki, no, ja bym powiedział, całkiem-całkiem, za swoje pieniądze to wszystko. [...] Był pomnik i ta ich, jak się to nazywa... Taki żelazny łuk, bardzo taki... (Menora?) O tak, menora. I potem zaczęli go straszliwie niszczyć, to z tej, to z tamtej strony. Były tam miedziane litery, taaak, „pamięci Żydów”, coś tam było napisane, i to

zaczęli zrywać. [...] I tą menorę zabrał jego [Lajnera] syn, powiedział, że to najważniejsze, co w tym pomniku, tak to zrozumiałem. I nic tam już nie ma (Z38Cm).

Oba fragmenty pokazują, jak bardzo „nie nasza” jest pamięć o Żydach dla mieszkańców miasta, którzy osiedli w nim po 1945 roku, i jak skutecznie została wyrzucona ze świadomości przez rodowitych żółkwan. Tablicę upamiętniającą Zagładę Żydzi mogą sobie ewentualnie postawić, właściciel domu nie będzie protestował; nie poczuwa się jednak w żaden sposób do tego, by zrobić to samemu<sup>20</sup>. Pomnik pamięci ofiar Holokaustu zbudowano z inicjatywy ostatniego żółkiewskiego Żyda i za pieniądze żydowskiej diaspory, zaś po jego zdewastowaniu przez miejscowych chuliganów zachowane elementy zabiera syn nieżyjącego już wówczas Ocalonego. W tych hipotetycznych i rzeczywistych działaniach miejscowi są nieobecni (poza anonimowymi wandalami niszczącymi pomnik, raczej z powodu chęci zarobku, a nie antysemityzmu). Co oczywiste, poza rodowitymi żółkwaniami żaden z moich rozmówców nie doświadczył Zagłady jako świadek – starsi przyjechali zbyt późno, młodszy zbyt późno się urodził. Jednak pamięć społeczna danego zdarzenia bywa mniej lub bardziej osobista, przeżywana i uznawana za „swoją”. Pamięć o Żydach, a więc przede wszystkim pamięć Zagłady, wśród dzisiejszych mieszkańców Żółkwi wydaje się na tej skali pamięcią odległą, często niechcianą, aż do jej zupełnego braku. Użyteczna okazuje się tutaj klasyfikacja z przywoływanej już książki Rosy Lehmann, zgodnie z którą istnieją trzy kategorie opowieści o Holokauście: ofiar, świadków i obcych (przy czym dzieci ofiar i świadków również są już obcymi)<sup>21</sup>. Poza osobami urodzonymi w Żółkwi wszyscy respondenci są Obcymi; co więcej, najczęściej są Obcymi, którzy słyszeli mało lub wcale, i nie mogą dalej o Zagładzie świadczyć. Obcość ta jest stopniowalna i ma różne wymiary: przestrzenny (pierwsze pokole-

---

<sup>20</sup> Analogiczne postawy tego typu – deklaratywna akceptacja pewnych działań przy jednoczesnej własnej bierności – można znaleźć w Krzyżu w przypadku sprawy niszczących wiejskich cmentarzy niemieckich. Tam również respondenci chcieliby, by „ktoś coś” z tym zrobił, jednak sami nie inicjują żadnych działań.

<sup>21</sup> Zob. R. Lehmann, op. cit.



nie migrantów, będących w czasie dokonywania się Zagłady (gdzie indziej), czasowy (drugie pokolenie migrantów, urodzonych po Zagładzie), ale także moralny – wtedy, gdy ofiary Zagłady są wyłączone ze wspólnoty uznawanej za własną.

Pytanie o przyczyny tego ogromu niewiedzy odsyła nas do sposobów kształtowania się pamięci społecznej, która powstaje jako efekt współdziałania różnych źródeł przekazu: oficjalnego (państwowego), prywatnego (przede wszystkim rodzinnego) i publicznego, ale niezwiązanego z polityką historyczną państwa (społecznego). O tym, dlaczego w przypadku Żydów i Zagłady w Żółkwi brakuje przekazu rodzinnego, pisałam wcześniej. Należałoby się jeszcze zastanowić, co powoduje, że tak ograniczony jest dziś w Żółkwi przekaz oficjalny oraz dlaczego przekaz społeczny ma tak małe znaczenie. Odpowiedź na pierwsze pytanie, choć wykracza poza zadania tego tekstu, jest dość prosta: pamięć o Żydach, a szczególnie o Zagładzie, nie była i nie jest priorytetem w ukraińskiej polityce historycznej po 1991 roku. Choć temat ten nie jest zakazany jak w czasach ZSRR, oficjalna historiografia w zasadzie go ignoruje, a to ona przede wszystkim kształtuje treści edukacyjne<sup>22</sup>. Jak pisze Anatolij Podolskiy, dyrektor Ukraińskiego Centrum Badań nad Holokaustem, winy za taki stan rzeczy nie można już dzisiaj zrzucić na sowieckie dziedzictwo, mimo że w pewnym sensie ukraińska polityka historyczna jest kontynuatką sowieckiej: przemilcza Holokaust, by nie pomniejszać „naszych” ofiar – Ukraińców, którzy zginęli w czasie wojny czy Wielkiego Głodu<sup>23</sup>. Strategia ta dotyczy nie tylko Zagłady, podobnie niewygodnym tematem są antypolskie akcje UPA w czasie wojny i późniejsze wysiedlenia polskiej ludności. Zarówno w polityce historycznej państwa ukraińskiego, jak i w ukraińskim

<sup>22</sup> Oczywiście na Ukrainie toczą się ważne dyskusje dotyczące Zagłady (warto tu wymienić polemikę Jarosława Hrycaka i Sofiji Hraczowej dotyczącą ukraińskiego udziału w Holokauście czy też ostatnią gorącą dyskusję wokół książki Omera Bartova *Erased: Vanishing Traces of Jewish Galicia in Present-day Ukraine*), jednak w odróżnieniu na przykład od polskiej dyskusji wokół książek Jana T. Grossa nie wychodzą one poza wąskie środowiska zainteresowanych tematem intelektualistów.

<sup>23</sup> Zob. A. Podolskiy, op. cit., s. 47–59.

dyskursie publicznym nie ma dziś miejsca na Zagładę, ponieważ obie te przestrzenie zajmuje upamiętnianie własnych ofiar i własnych bohaterów, tak samo jak Zagłada przemilczanych w ZSRR. To, że państwo nie inicjuje i nie wspiera działań mających na celu upamiętnianie Zagłady, nie wykluczałoby jednak aktywności społecznej w tej sferze – wystarczy spojrzeć na nieformalne, inicjowane społecznie akcje przywracające w przestrzeni publicznej pamięć o ukraińskim podziemiu niepodległościowym, które w latach 90. nie było jeszcze przez ukraińskie władze uznawane za godne upamiętniania. Społecznego upamiętniania Zagłady nie ma, ponieważ prywatna i społeczna pamięć o niej została w okresie sowieckim skutecznie zmarginalizowana i niemal zupełnie zniszczona, dzieląc los zniszczonych społeczności lokalnych Galicji. Wyraźnie widać to na przykładzie Żółkwi, gdzie najpierw zniknęła istniejąca przed wojną ludność – Żydzi, Polacy, Ukraińcy – potem zaś pamięć o tych, których zabrakło. To, co możliwe i potrzebne dzisiaj, to nie tyle przywrócenie pamięci, co jej mozolne budowanie niemal zupełnie od nowa. Co istotne, przynajmniej część żółkiewskiej elity intelektualnej zdaje sobie z tego sprawę:

No, to starsze pokolenie, ci, którzy mają po osiemdziesiąt i więcej lat, to oni niby wszyscy wiedzą. Wszyscy oni wiedzą o Holokauście. No, jak o Holokauście – nie znają tego słowa, ale wiedzą, co to takiego. A ci młodszy, no nie wiem, może ci starsi nie opowiadali im... Ten nasz pomnik jest tak daleko, za miastem. Nie ma wycieczek do niego, nic nie ma. Gdyby to było jakoś bliżej, i... Nie wiem, może trzeba postarać się o jakiś grant, żeby zorganizować w szkole jakieś fakultatywne zajęcia, może jakieś wycieczki robić do tego pomnika pamięci masowych mordów (Z44Dk).

Wydaje mi się, że dopóki działania, o których nieśmiało wspomina respondentka, nie staną się częścią ukraińskiej strategii pamięci na szczeblu państwowym, trudno oczekiwać szybkich rezultatów.

## ROZDZIAŁ 9

# **Pamięć o nieobecnych: Polacy i dziedzictwo polskie w Żółkwi**

Analizę pamięci o Polakach i polskim dziedzictwie kulturowym w Żółkwi należałoby zacząć od kilku uwag wstępnych, które już na tym etapie pozwolą na zasygnalizowanie różnic między tą pamięcią a pamięcią o Żydach. Po pierwsze, gdy pytałam o polskość (w) Żółkwi, interesowały mnie tak naprawdę dwie różne sprawy: pamięć o Polakach jako społeczności zamieszkującej miasto (a co za tym idzie – stosunek do pozostałego po nich dziedzictwa kulturowego) oraz pamięć o przynależności Żółkwi do państwa polskiego w różnych okresach historycznych. W odróżnieniu od społeczności żydowskiej Polacy byli w mieście grupą dominującą politycznie i posiadającą własną państwowość, tak więc wchodzi w grę nie tylko pamięć o grupie i tworzących ją jednostkach, lecz również o władzy tej grupie przypisanej. Po drugie, o ile społeczność żydowska istnieje w dzisiejszej Żółkwi tylko w wyobraźni społecznej, o tyle żółkiewscy Polacy przetrwali wojnę, choć z grupy dominującej spadli do rangi mało liczebnej i silnie zmarginalizowanej mniejszości. Z uwagi drugiej wynika trzecia: obok osób o polskich korzeniach wśród moich respondentów znalazły się osoby czujące się Polakami; ze względów metodologicznych narracje respondentów z najstarszego pokolenia o jednoznacznie polskiej tożsamości zostały w tym rozdziale wyłączone z analizy.

### **„Dawno temu, za Polski”**

Podobnie jak w Krzyżu, świadomość faktu, że miasto było kiedyś częścią innego państwa, jest w Żółkwi powszechna. O tym, iż „tu

była kiedyś Polska”, nie wiedzą tylko nieliczni rozmówcy z najmłodszej grupy wiekowej. Co ciekawe, niewiedza ta nie zależy od pochodzenia. Respondenci, dla których polskość Żółkwi była nowością, mieli różne korzenie – również polskie; jeden z nich (Z8Dm) na pytanie, czy babcia opowiadała mu o tym, jak było za Polski, odpowiedział: „Jak – za Polski...? Jak to, za Polski? (Tu kiedyś Polska była.) Aaa... (Przed wojną.) A to ja nie wiedziałem”. Z reguły były to te same osoby, które nie wiedziały o istnieniu w przedwojennej Żółkwi społeczności żydowskiej, można więc zaryzykować stwierdzenie, że niewiedza ta nie wynika wyłącznie z uprzedzeń czy specyficznej luki w przekazie kulturowym, ale również stanowi efekt ogólnego braku zainteresowania przeszłością. Tym, co rozmówców z Żółkwi różni od tych z Krzyża, jest dość słaba orientacja w konkretnych wydarzeniach historycznych kształtujących przynależność państwową ich miasta. Podczas gdy mieszkańcy Krzyża jasno wskazują na rok 1945 jako moment, w którym miasto znalazło się w granicach Polski, żółkwanie – zwłaszcza ci młodszy – często mylą podstawowe fakty.

Tu się toczyła walka między Polakami i... o ile wiem, Niemcami. I dzielono ziemię, tak, jak to kiedyś bywało. I ta ziemia przeszła na polską stronę, i tu byli Polacy. A jak już Ukraina dostała niepodległość, to... To granice wyznaczyli na nowo i Żółkiew weszła już w skład Ukrainy, a nie Polski. I tyle. I z tego powodu zostało tu dużo osób polskiego pochodzenia (Z10Dk).

Na tle respondentów z Krzyża uderza również to, że wśród osób niewiedzących o międzywojennej przynależności Żółkwi do Polski, trafiały się także osoby ze średniego pokolenia – rzecz nie do pomyślenia dla pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolatek z Krzyża, którzy bawili się w dzieciństwie na gruzach niemieckich domów i dla których niemieckość tych gruzów była oczywista. Wyjaśnienia tej różnicy należy szukać, moim zdaniem, w powojennej indoktrynacji, której byli poddani mieszkańcy Żółkwi i Krzyża. Zarówno polska, jak i radziecka propaganda używały w odniesieniu do dawnych mieszkańców obu miast utartych klisz, takich jak „odwieczni wrogowie”, „najeźdźcy” i „grabieżcy”. Jednak w propagandzie PRL-owskiej

kluczową figurą był obraz Niemca „sprawiedliwie” przepędzonego z rdzennie polskich ziem na skutek bohaterskiego zwycięstwa Armii Czerwonej w 1945 roku, podczas gdy radziecka skupiała się na odległych historycznie aspektach ciemienia Ukraińców przez Polaków, na przykład w okresie powstań kozackich. Historia najnowsza, a więc konflikt polsko-ukraiński i powojenne wysiedlenia ludności polskiej, była niewygodna, ponieważ nie szła w parze z oficjalną wizją bratnich stosunków między prostym ludem polskim i ukraińskim. Te momenty, w których prosty lud – niebaczny na wykładnię oficjalnej historiografii – skakał sobie do gardeł, konsekwentnie więc przemilczano lub marginalizowano<sup>24</sup>. Być może dlatego czuwa 1945 roku jest tak oczywista dla mieszkańców Krzyża, dużo mniej – dla żółkwiaków.

Na prostej konstatacji o przynależności Żółkwi do Polski najczęściej kończy się spokojna narracja o polskości miasta, zaczyna zaś argumentowanie jego ukraińskiej tożsamości. W odróżnieniu od pamięci o Żydach, pamięć o Polakach według większości rozmówców wymaga klauzuli, która pozwala na zachowanie przekonania, że jest to – i było – przede wszystkim „nasze” miasto. Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie opowieści o dawnej historii Żółkwi związanej z Polską i Polakami. Rozmówcy zgodnie wymieniają postacie Żółkiewskiego, czasami Sobieskiego, jednak stwierdzeniu, że założycielem miasta był polski hetman, zawsze towarzyszy zastrzeżenie, iż Żółkiew powstała na bazie ukraińskiej wsi.

Jedni uważają... To jest sporna kwestia. Jedni uważają, że Żółkiew przynależy do Ukrainy, że to czysto ukraińskie miasto. Inni uważają, że Żółkiew, to niby założycielem był książę Żółkiewski, i to jest polskie miasto. To już tutaj jest sprzeczność. Ja jako Ukrainka będę oczywiście twierdzić, że to jest nasze, ukraińskie miasto [śmiech]. (I w żaden sposób nie polskie...?) Nie, w żaden sposób nie polskie. Chyba już, że wspólne, jak wspólne przedsięwzięcie, chyba, że tak, niby wspólne... No, ale znów nie wiadomo na 100%, czy Żółkiew założył na pewno

---

<sup>24</sup> Zob. O. Ruda, *Do dżereł mifologizacji ukraińsko-polskich widnosyn*, w: *Istoryczni mify i stereotypy ta miżnacjonalni widnosyny w suchasnij Ukraini*, red. L. Zaskilniak, Lwiv 2009, s. 289–333.

książę Żółkiewski. Bo z innych źródeł wynika, że Żółkiew została założona jako wieś Winniki, jeszcze przed księciem Żółkiewskim (Z27Dk).

Ci, którzy o historii Żółkwi wiedzą więcej, bardzo często podkreślają w niej ukraińskie akcenty, polskie nie tyle negując, co delikatnie przemilczając i dając tym samym do zrozumienia, że są one dla nich dużo mniej istotne. Respondent pracujący w centrum turystycznym (Z43Dm) zupełnie szczerze ubolewał, iż w Żółkwi nie ma pomnika Żółkiewskiego, ponieważ tak naprawdę hetman był Rusinem, nie Polakiem. Jedna z rozmówczyń na pytanie, co wie o najdawniejszej historii Żółkwi, odpowiedziała w sposób następujący:

Wiem z opowieści, że w świątyni Żółkiewskiego był ojciec Bohdana Chmielnickiego. Mówią, jakoby Bohdan Chmielnicki urodził się w Żółkwi i początki jego nauki, gdzieś do wieku siedmiu–dziesięciu lat, miały miejsce właśnie tutaj. Wiem, że był u nas zawsze potężny, już od szesnastego wieku, może się myłę, ale faktycznie zaraz po przyjęciu unii, potężny zakon bazylianów i cerkiew bazylikańska, i drukarnia. To oni byli opoką unitów (Z1Bk).

Zdarzały się również – w nielicznych bardzo przypadkach, przede wszystkim wśród osób ze starszego pokolenia, do dziś negatywnie nastawionych do Polaków – przypadki radykalnego pomniejszania znaczenia polskiej obecności w Żółkwi lub wręcz jej negowania<sup>25</sup>:

A to oni i teraz się krzywo na nas patrzą. (Kto?) Polacy. (Ale tutaj...?) A tutaj, o Żółkiew [mają pretensje]. Tu niby Żółkiewski żył. No, mógł żyć Żółkiewski. A to, co nazwali Żółkwią, to kiedyś była wieś Winniki. A oni z tym Żółkiewskim w kółko Macieju (Z13Am).

Ogółem jednak okres I Rzeczypospolitej prezentuje się w wypowiedziach rozmówców raczej pozytywnie jako czas dobrobytu i roz-

---

<sup>25</sup> W swoich badaniach na temat stosunku ludzi do miejsca, w którym mieszkają, Maria Lewicka stwierdziła, że we wszystkich badanych miastach z „wymienioną krwią” (Lwów, Szczecin, Wrocław, Wilno) ich mieszkańcy przeszacowywali przedwojenny odsetek osób własnej narodowości w mieście. Zob. M. Lewicka, *Psychologia miejsca*, Warszawa 2012, s. 466.

kwitu miasta. Żółkiewski i Sobieski, mimo że pamiętani jako jednoznacznie „polscy panowie”, nie są złymi, obcymi najeźdźcami, lecz po prostu częścią żółkiewskiej historii. Być może „swojskość” oraz akceptacja Żółkiewskiego i Sobieskiego wynika też z dawności wydarzeń, które nie są już w stanie wzbudzić głębszych emocji – trudno mieć osobisty stosunek do zmiany granic w XVI czy XVII wieku, nawet jeśli decydowały one o losie naszego rodzinnego miasta. Polskość dawna jest traktowana przez rozmówców trochę jak przeszłość bajkowa, odległa i nierzeczywista, niemal egzotyczna, a przez to – zupełnie nieszkodliwa<sup>26</sup>.

O ile pamięć I Rzeczypospolitej jest pozytywna, o tyle wszystko, co zaszło w wieku XIX i XX (a więc w okresie, gdy Ukraińcy w Galicji mają nie mniejsze niż Polacy aspiracje niepodległościowe) określa się już jako władzę okupacyjną, nawet jeśli sformułowanie takie nie pada wprost. „Okupacyjna” – bo nie „nasza”, nie ukraińska. Krótko i dobitnie ujmuje to cytowana już w tym rozdziale respondentka (pochodząca zresztą z mieszanej, polsko-ukraińskiej rodziny):

Z tego, co mówią moi bliscy, to mówią, że najlepiej im było za Austrii. To była najbardziej lojalna okupacja. Bo wszystko, co cudzoziemskie, nie ukraińskie, będąc za pani pozwoleniem nazywać okupacją. Jakby nie patrzeć... (Z1Bk).

Jaki jest więc w pamięci mieszkańców Żółkwi obraz tej „mniej lojalnej” okupacji, czyli okresu międzywojennego? Dominują w nim dwa

---

<sup>26</sup> Warto w tym miejscu jednak zauważyć, że mimo tej pozytywnej pamięci I Rzeczypospolita nie stała się nigdy dla Ukraińców z Galicji fundacyjną podstawą mitu włączającego Ukrainę do Europy – ani w czasach sowieckich, ani nigdy potem. O ile europejskość ukraińskiej (lub galicyjskiej) kultury była w dyskusjach intelektualistów bezsporna, o tyle już polskie pośrednictwo kulturowe i cywilizacyjne – w odróżnieniu od np. austriackiego – nie do uznania. Pisząc o tym np. polska ukrainistka Ola Hnatiuk w swojej książce *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości czy kijowska historyk Natalia Jakowenko w eseju „Ukraina miż Schodom i Zachodom”: projekcja odniej idei z tomu *Paralelny swit*. Nie oznacza to jednak, że polskimi wpływami na kulturę ukraińską w ogóle się nie zajmowano, a jedynie to – że refleksja intelektualna nie kształtowała w tej kwestii myślenia potocznego.*

motywy: z jednej strony ucisków ze strony polskich władz, z drugiej – polskiej kultury i dostatku. Ciężkie życie za „pańskiej Polski” wspominają niemal wyłącznie ci, którzy sami go doświadczyli, z sentymentem mówią o II Rzeczypospolitej raczej młodszy ludzie. Pamięć rzeczy negatywnych skupia się na osobistych doświadczeniach rozmówców, poczynając od tych najwcześniejszych, związanych ze szkołą czy dzieciństwem, i naznaczonych nierównym traktowaniem. Urodzona w Żółkwi respondentka (Z3oAk) zapamiętała dojmujące poczucie krzywdy, gdy jako uczennica polskiej szkoły dostała ze swojego języka ojczystego „dobrze”, podczas gdy jej niemówiące po ukraińsku polskie koleżanki otrzymały piątki. Pamięta również szyderstwa polskich kolegów:

Rozmawialiśmy, jak kto chciał, ale niektórzy Polacy zawzięci byli, jak słyszeli, że ktoś po ukraińsku mówi, to od razu: „O, już po świńsku bełkocze!”. Tak, różne rzeczy się działy! Mądrzy [ludzie] takich rzeczy nie mówili... (Z3oAk).

Prócz zapamiętanych z dzieciństwa drobnych nieprzyjemności i upokorzeń, rozmówcy mówią również o trudnościach, z jakimi stykali się dorośli, takimi jak problemy z zatrudnieniem czy szkodny wobec osób zaangażowanych w ukraińskie życie kulturalne i polityczne. Czasami dodają z goryczą, że w państwie narodowym faworyzowanie „swoich” jest normalne, jednak Polska przekraczała pewne granice, prowadząc politykę asymilacji. Nie brak też opowieści o sprawach dużo bardziej drastycznych niż utrudnienia stwarzane Ukraińcom przez polskie władze – kilkoro respondentów mówi wprost o przypadkach mordowania Ukraińców przez Polaków.

Polacy nas nie lubili. Ja pani powiem, teraz to Polacy ucichli. A tu przed wojną to oni byli zajadli: „Jestem Polak, a ty wieprz”. Nie byli fajni, nie. Ja pani powiem, ja się jakoś nie dziwię Polakom. „Jestem Polak”, tak? Ja to rozumiem, naród. Ale co my byliśmy winni, że byliśmy Ukraińcami? W 1937 roku tutaj jak jechać na Czerwonograd, są takie Mosty Wielkie. To już potem w czterdziestym roku, w którym tam, partyzanci palili Chełmszczyznę. Ci palili Polaków, Polacy palili Ukraińców, i to się już zaczęło. A to było w 1937 roku. Pamiętam dobrze, jak Polacy zrobili



akcję na Ukraińców. Nauczycielce, kobiecie, rozciąli brzuch i wyciągnęli dziecko... To był trzydziesty siódmy rok, to było jeszcze w czasie pokoju! To było jak – wie pani – jak grom z jasnego nieba. Nikt się tego nie spodziewał (Z19Ak).

Trudno nie zauważyć, że ta drastyczna wypowiedź jest zdecydowanie sprzeczna z tym, co mówią o historii międzywojnia w tym regionie opracowania historyczne oraz liczne wspomnienia (również autorstwa Ukraińców)<sup>27</sup>. Przy zastrzeżeniu, że cel mojej pracy to w żadnym razie nie porównywanie tego, co mówią rozmówcy, z „prawdą historyczną”, nie można nie zauważyć, iż brutalne pacyfikacje ukraińskich wsi dokonywane przez polskie władze w latach 30. nie obejmowały mordowania cywili. Pozostaje zatem zastanowić się, dlaczego rozmówczyni właśnie w ten sposób zapamiętała napięte stosunki polsko-ukraińskie z międzywojnia. Wydaje się, że trop wiedzy z jednej strony ku jej doświadczeniu biograficznemu, z drugiej – ku jej ocenie konfliktu polsko-ukraińskiego. Rozmówczyni była łączniczką UPA i spędziła kilkanaście lat na zesłaniu na Syberii. Jej stosunek wobec UPA jest bezkrytyczny; stanowczo zaprzecza, by ukraińscy partyzanci ponosili winę za śmierć jakichkolwiek cywili z Żółkwi i okolic, samych partyzantów uznaje zaś za męczenników i bohaterów narodowych. Wydaje się, że kobieta w pewien sposób wypiera z pamięci ciemne strony działalności UPA i w ich miejscu umieszcza przeinaczone opowieści o wydarzeniach, które winą za cały konflikt obciążają stronę polską. Cel takiej strategii pamięci biograficznej jest dość jasny: zachowanie wewnętrznego spójnego przekonania o nieposzlakowanym charakterze grupy, którą uznaje się za wzór i ideał. Nieco podobny mechanizm opisali Harald Welzer i Karoline Tschuggnall; badając przekaz pokoleniowy dotyczący czasów nazistowskich, doszli oni do wniosku, że dzieci i wnuki wypierają z pamięci te sprawy, które mogłyby zagrozić „integralności moralnej”

---

<sup>27</sup> Oczywiście z metodologicznego punktu widzenia dużo trudniej jest coś wykluczyć niż potwierdzić. Jednak na potrzeby tej książki postanowiłam uznać, że brak wzmianki o tego typu incydentach w ogólnie dostępnej literaturze przedmiotu uprawnia mnie do założenia, że ich nie było. To zresztą, co jest tu istotne, to świadomość przeszłości, a nie rzeczywisty przebieg przeszłych wydarzeń.

obrazu ich przodków lub solidarności rodzinnej bądź społecznej<sup>28</sup>. Podobny mechanizm działania ochronnego mógł zachodzić w przypadku mojej respondentki.

Co ciekawe, o ciężkim losie Ukraińców pod polskim jarzmem nie mówił w zasadzie nikt z młodszego pokolenia, a także nikt z przesiedleńców ze Wschodu – znów z jednym wyjątkiem. Obszernie i bardzo ostro krytykowała „polskie porządki” rozmówczyni pochodząca z polskiej rodziny z Żytomierszczyzny, która przyjechała do Żółkwi do pracy na początku lat 50. i wyszła za mąż za miejscowego Polaka:

Pytałam na przykład swoją świekrę: „Mamo, jak tu była Polska, to niby lepiej się wam żyło niż teraz? Jeśli było lepiej, to dlaczego mieliście taki nędzny dom i tyle was w tym domu było? I dziadek, co dziecko, to w innym miejscu się rodziło. Dlaczego – mówię – błakaliście się po całej Zachodniej Ukrainie, jak nie wiedzieć kto?”. „A dlatego, że nie było pracy, ciężko było”. Ja mówię: „No nie wiem, teraz [w czasach Związku Radzieckiego] praca jest dla wszystkich, a ty dalej jesteś niezadowolona”. No, trudno... [...] A teraz – proszę, mamy brata dzieci studia pokończyły, mama dom zbudowała, nie patrząc na to, że brat 15 lat w Workucie siedział. A z Workuty przywiózł pieniądze i zbudował bardzo porządną dom (Z10Ak).

O przyczynach, dla których przesiedleńcy ze Wschodu niezbyt często rozmawiali o wojnie ze swoimi sąsiadami pochodzącymi z Galicji, pisałam już wcześniej. W odniesieniu do wątku dotyczącego życia za czasów II Rzeczypospolitej można chyba dodać jeszcze jedno wyjaśnienie: być może miejscowi nie chcieli otwarcie narzekać na „pańską Polskę”, bo tym samym w jakiś sposób stawialiby wyżej późniejszy, sowiecki ustrój – a tego przy przybyszach ze Wschodu nie chcieli zapewne robić. Przymuszenie to potwierdzają tylko słowa Polki z Żytomierza, która z rozdrażnieniem wyrzuca swojej teściowej przedkładanie międzywojennej Polski nad dobro, które przyniósł jej Związek Radziecki.

---

<sup>28</sup> Zob. K. Tschuggnall i H. Welzer, *Rewriting Memories: Family Recollections of the National Socialist Past in Germany*, „Culture Psychology” 2002, No. 8, s. 130–145.

Drugi powtarzający się w rozmowach motyw to Polska kulturalna i cywilizowana, względnie zamożna, do której wraca się myślami z sentymentem. Co znaczące, opowieści te pojawiają się z kolei niemal wyłącznie wśród przedstawicieli młodszego pokolenia, o miejscowych korzeniach, niemających z międzywojenną Polską negatywnych skojarzeń. W tym, co mówią, na pierwszy plan wysuwa się przekonanie, że za Polski ich rodzinom żyło się lepiej niż za Związku Radzieckiego.

Mieli swoje pole, pracowali, był swój chleb, swoja kasza, jak to mówią, rozumiesz? Swoje bydło. Moja rodzina miała całkiem dużo ziemi, była nie z takich biednych ludzi. A potem to wszystko pozabierali, i tyle. Co tu wspominać? Mieliśmy dość dużo ziemi, spory dom, a potem te wszystkie okropności, sama nie wiem, jak żeśmy to wszystko przeżyli, po prostu nie wiem. Nie daj Bóg czegoś takiego więcej, nie daj Bóg (Z32Ck).

Wśród osób starszych tego typu ton we wspomnieniach o międzywojniu, nawet jeśli pojawia się subtelnie w pewnych momentach, gicznie przytłoczony wciąż dojmującym poczuciem krzywdy doznanej od Polaków. Jedyna wyraźnie pozytywna opowieść o Polsce, sentymentalna i wręcz mitologizująca tamten okres, znalazła się w narracji kobiety z najstarszego pokolenia, pochodzącej z mieszanej rodziny polsko-ukraińskiej.

Za Polski to było cudowne miasto. [...] Kawiarnie były świetne, cudowne były kawiarnie. Był... Ale co mi się przypomniało... Że tu na rogu był świetny sklep – i ja tam zawsze lubiłam kupić sobie *bulkę kajzerkę* [po polsku] z szynką, przekrojoną z... A szynkę to kroili tak równiutko! Takie wszystko było świeże, takie pachnące, że nawet nie wiem... Mówią, że teraz jest kultura. Jaka tam kultura... [z rozdrażnieniem]. Mój ojciec za Polski, jak wchodził do domu ktoś obcy, to od razu: „Mariusieńko – do mamy – daj mi *marynarkę* [po polsku]!”. Nigdy nie siadał do stołu, żeby nie... Nie siadał w bluzie i z rozchełstaną koszulą, tak jak teraz. [...] Ja teraz – choć mówią, że teraz Bóg wie jaka kultura – a takiej kultury, jak za Polski, to nie ma. [...] Mam same najlepsze wspomnienia z tamtych czasów. Wie pani, jakby tak została dalej Polska, to my byśmy mieli willę przy głównej ulicy. Bylibyśmy wielcy panowie,

a nie takie dziady jak teraz, za władzy radzieckiej. Ja przepraszam, że się tak rozstroiłam, wie pani... Ale to takie wspomnienie dzieciństwa, wspomnienie młodości, wspomnienie wszystkiego, co było najlepsze w moim życiu (Z1Ak).

Podobnie jak cytowana wcześniej młodsza respondentka, rozmówczyni ta mówi o Polsce międzywojennej jako kraju/czasie, w którym jej i jej rodzinie żyło się bardzo dobrze, a nawet – według jej własnych słów – najlepiej. Druga Rzeczpospolita urasta w jej opowieści do rangi utraconego kraju dzieciństwa, kraju idealnego, w którym nawet szynka krojona była równiej niż dzisiaj. Zdziwia podobieństwo jej opisu do tego, co mówią o swoich stronach rodzinnych kresowiaczy z Krzyża; kluczowe wydaje się tu poczucie straconej szansy na lepsze, bardziej udane i dostatnie życie<sup>29</sup>. Respondentka pochodzi z rodziny inteligenckiej, przed wojną zamożnej, o wysokim statusie społecznym. Wojenna zawierucha i powojenna urawniłowka zdegradowały jej rodzinę na wszystkich tych poziomach, co dla dorastającego dziecka musiało być bardzo dotkliwie. Dość oczywiste staje się też w tym kontekście, dlaczego jest ona jedynym przypadkiem osoby o tego typu pamięci pośród badanych: respondentka ta jest jedyną pochodzącą z Żółkwi osobą ze starszego pokolenia, której rodzina przed wojną należała do miejscowej elity.

Nieco podobny ton, choć już bez ładunku emocjonalnego właściwego cytowanej przed chwilą wypowiedzi, zdarza się również czasami w wywiadach osób młodszych. Odnoszą się one nie do osobistych doświadczeń własnych czy rodzinnych, a raczej do ogólnych skojarzeń z Polską międzywojenną jako lepszych pod wieloma względami czasów.

Ale zdaje mi się, że koło nas niedaleko też mieszkała taka pani Ż., ona miała na własność wielki dom, z ogrodem, od razu koło drukarni. I całe swoje życie – nie wiem, gdzie podziały się jej dzieci, być może gdzieś pojechały – ale ona całe swoje życie przeżyła w Żółkwi. To ona

---

<sup>29</sup> Podobny typ narracji o kraju dzieciństwa opisuje w swojej książce Kaja Kaźmierska. Zob. K. Kaźmierska, *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*, Warszawa 1999.

zawsze była taka czysta, jak to mówią, taka polska pani, zadbana, ubrana, skupiona, nigdy tam... Jak latem dzieciaki gdzieś do ogrodu jej wlaży, jabłka czy coś innego pozrywały, to ona nigdy się nie awanturowała – i kto chciał mógł przyjść, i sobie wziąć (Z37Ck).

Znamienne wydaje się to, że status polskości w tej wypowiedzi jest bardzo jasny: polskie panie to relikty dawno minionej przeszłości, nieuchronnie się w nią usuwające i swoim odejściem zamykające ostatecznie pewien rozdział w żółkiewskiej historii. O początku końca tego okresu wspólnej historii mówi następną część tego rozdziału.

### W czasach grozy

Polskość w Żółkwi zaczęła się kończyć we wrześniu 1939 roku. Jeśli przyjąć, że wrzesień 1939 roku oznaczał na Kresach dwa wydarzenia, z których jedno było następstwem drugiego – wkroczenie Sowietów i upadek państwa polskiego – można śmiało stwierdzić, że dzisiejsi mieszkańcy Żółkwi pamiętają tylko to pierwsze. Upadek II Rzeczypospolitej to dla nich nic więcej jak zamiana jednej obcej władzy na drugą, i może dlatego nie funkcjonuje w lokalnej pamięci żółkwiaków samodzielnie. Jeśli ktokolwiek o tym mówi, są to – znowu! – osoby z najstarszego pokolenia rodowitych mieszkańców miasta lub te, które przyjechały z pobliskich wsi; dla młodszych data 1939 nie jest żadną cezurą. Jedną z niewielu uwag, która dotyczyła upadku Polski jako państwa, brzmiała następująco: „Jak zaczęła się polska wojna, to były takie pany, to nie byli tacy [zwykli] Polacy, to oni pouciekali do Polski” (Z34Ak). W wypowiedzi tej zwracają uwagę dwie rzeczy. Po pierwsze, wojna obronna 1939 roku jest określana jako „polska”, co od razu pozycjonuje ją jako „nie naszą” – to wojna toczona w obronie nie naszego państwa, nie w naszym interesie i bez naszego poparcia<sup>30</sup>. Po drugie, jej skutkiem ubocznym stała się ucieczka z okolicy

<sup>30</sup> Uwaga zupełnie na marginesie tej części mojej pracy: również Niemcy pochodzący z Krzyża mówili o wojnie obronnej 1939 roku jako o „polskiej wojnie”. Pokazuje to, jak bardzo hermetycznym, wyłącznie polskim doświadczeniem historycznym był w skali Europy wrzesień 1939 roku.

polskich ziemian – „panów” – którzy bardzo wyraźnie rozgraniczani są od zwykłych Polaków, zostających na miejscu i dalej dzielących los z Ukraińcami. W wypowiedzi tej nie ma żadnych emocji, żadnej oceny – bo też nikt z galicyjskich Ukraińców Polski jako takiej nie żałował.

Tematem dużo bardziej obecnym w pamięci rozmówców pozostaje konflikt polsko-ukraiński z lat wojny. Podobnie jednak jak prześladowania z czasów międzywojnia, jest on pamiętany głównie przez osoby z najstarszego pokolenia – i znów przede wszystkim przez ludzi urodzonych w Żółkwi lub okolicach, nieco rzadziej przez przesiedleńców z Polski. Żaden z rozmówców z tej grupy nie był bezpośrednio zaangażowany w wydarzenia, o których mowa, jednak wszyscy mają na ich temat sprecyzowane poglądy. Dość często występuje wśród nich przekonanie, że choć lokalnie w konflikcie bardziej ucierpieli Polacy, tak naprawdę sami byli sobie winni, ponieważ to oni sprowokowali Ukraińców swoim brutalnym zachowaniem jeszcze przed wojny:

Zaczęło się wszystko po tym, jak... Po tych pacyfikacjach, To znaczy, ja uważam, i tak uważa wielu historyków, że akcja zawsze wywołuje reakcję. Państwo polskie, był taki okres, że zamiast tego, by pokazać swoją europejskość, ono zaczęło prowadzić polonizację. I to przymusową polonizację. No, a kij ma dwa końce, zawsze akcja wywołuje reakcję. Zawsze terror państwowy wywołuje terroryzm (Z42Ck).

Pojawiają się też opinie, że ofiarami przemocy ze strony Ukraińców nie byli ci Polacy, którzy nie czynili krzywdy Ukraińcom, ale tylko ci, którzy rzeczywiście sobie na to zasłużyli konkretną postawą w okresie międzywojennym; jeden z rozmówców powiedział o swoim polskim znajomym z tego okresu: „A był tu taki R., to był taki spokojny Polak, to jego nie ruszali” (Z6Am). Jeszcze inna argumentacja, której cel stanowi zmniejszenie winy Ukraińców, wskazuje, że za wywołanie konfliktu są odpowiedzialni Sowieci – to oni zaczęli w przebraniu upowskich partyzantów mordować Polaków, by ci z kolei w odpowiedzi rozpoczęli akcje odwetowe wobec Ukraińców. Przekonywała mnie o tym gorąco kobieta, która w Żółkwi była świadkiem takiego zdarzenia:

Bo Polacy cały czas mówią, że to myśmy zaczęli mordować Polaków, a oni w odpowiedzi zaczęli mordować Ukraińców w Polsce. [...] No i to nie ukraińscy partyzanci mordowali Polaków, to robili Moskale, ruska partyzantka, na same święta wyrznęli Polaków po to, żeby stworzyć nienawiść, i tutaj, i za granicą, to znaczy to nie było granicy, bo to wszystko była Galicja. Polaków [zabili], żeby oni zaczęli rżnąć Ukraińców. Ja jestem tego świadkiem (Z29Ak).

Wypowiedzi te łączy przede wszystkim chęć zdjęcia z Ukraińców odium „rezunów”, które według moich rozmówców ciąży na nich w oczach Polaków. Sytuacja wywiadu staje się tym razem okazją do argumentacji mającej na celu dowiedzenie, że to nie Ukraińcy lub nie tylko oni są winni masakr Polaków w Galicji pod koniec drugiej wojny światowej. Strategie argumentacyjne rozmówców przyjmują różne formy. Pierwsza z kobiet twierdzi, że to Polacy rozpoczęli konflikt jeszcze przed wojną; wydarzenia wojenne były reakcją zwrótną na akcje pacyfikacyjne, dlatego też wina za całość konfliktu leży po stronie Polaków. Kolejny rozmówca przedstawia zabijanie Polaków jako proste wymierzanie sprawiedliwości – w jego opinii ci, którzy nie szkodzili Ukraińcom w okresie międzywojennym, nie mieli powodów, by obawiać się czegokolwiek. Ostatnia rozmówczyni przetrzuca winę za rozpętanie konfliktu na Sowiecie, których celem było skłócenie Polaków i Ukraińców. Warto zwrócić uwagę na to, że rozmówcy nie próbują całkowicie uniewinnić ukraińskich partyzantów ani też podważyć samego faktu dokonywania przez nich w czasie wojny masowych mordów dokonywanych na polskiej ludności; ich argumentację należałoby raczej określić jako usprawiedliwienie, racjonalizację. Nikt z nich również nie zaprzecza, iż ofiarami byli w tym konflikcie w Galicji przede wszystkim Polacy. Nieco podobna w stylu jest wypowiedź kolejnego rozmówcy, która reprezentuje zdecydowaną najczęstszą wśród respondentów (a także najbardziej rozpowszechnioną, jak się wydaje, na Ukrainie) opinię o konflikcie polsko-ukraińskim:

To było z tymi Polakami... To było nieprzyjemne, wie pani? Ja na przykład uważam, że to było zrobione specjalnie. My na przykład żyliśmy razem, ja mam tam dom na Winnikach, moi rodzice tam mieszkali, to

mieszkali obok Polacy – i dobrze z nimi żyliśmy. A potem, w wojnę, zaczęli się biesić, ktoś to specjalnie robił. Zaczęli Ukraińcy strzelać Polaków, Polacy – Ukraińców, i tutaj zginęła masa ludzi. Później ci Polacy w większości wyjechali, bo to nie było tak, jak z tymi żydowskimi pogromami, ale też dość ludzi poginęło. Krótko mówiąc, jedni drugich. [...] Taki idiotyzm, ale to już robione było specjalnie, to już była taka polityczna akcja tych zabójstw, żeby jednego przeciw drugiemu nastawić (Z31Am).

O ile poprzedni respondenci usprawiedliwiali morderstwa dokonywane masowo na Polakach, o tyle w słowach tego rozmówcy mamy już do czynienia z wyraźnym przestawieniem akcentów: nie ma mowy o mordach będących efektem planowej akcji skierowanej przeciwko Polakom, lecz o bratobójczym, a do tego podstępnie sprowokowanym przez zewnątrz siły konfliktu. Z tak postawionej sprawy zupełnie znika kwestia winy i odpowiedzialności, zostaje tylko wspólna krzywda. Jeśli w przypadku starszych osób takie wypowiedzi mogą być po prostu odzwierciedleniem ich doświadczenia wojennego, u ludzi młodszych utrzymana w takim tonie ocena wojennych wydarzeń ewoluuje często w stronę coraz mocniejszego zacierania kwestii odpowiedzialności; morderstwa Polaków zostają wrzucone do ogólnego worka wojennych nieszczęść, strasznych, ale tak odległych, że trudno dziś już wyrokować, kto dokładnie z kim się bił i o co.

(Czasami opowiadają starsi ludzie, że tu był jakiś konflikt polsko-ukraiński.) No, był, był. Były konflikty kiedyś, to ja wiem, babcia opowiadała. To jeszcze kiedyś dawno były konflikty, były. No, czy to może wojna była, że to konflikty były, czy ja wiem... Jak to babcia opowiadała, że w czasie wojny Polacy zabijali Ukraińców, Ukraińcy Polaków, strzelali się, no, było tego. Ale to już wszystko minęło (Z19Ck).

Na przeciwnym biegunie sytuują się poglądy, zgodnie z którymi to nie Polacy, a Ukraińcy byli głównymi ofiarami bratobójczego konfliktu. Co ciekawe, respondenci, którzy tak właśnie to pamiętają – bo mowa przede wszystkim o osobach starszych – w odróżnieniu od poprzednich rozmówców operują w swojej argumentacji konkretny-



mi przykładami. Jeszcze ciekawsze jest to, w jaki sposób je wykorzystują. Na tle rozmaitych opowieści o aktach polskiego terroru wybiła się wątek polskiej wsi Stanisłówki, leżącej niedaleko Żółkwi. Wieś ta była przez pewien czas w okresie wojny miejscem stacjonowania sporego oddziału AK. W 1944 roku, w trakcie czasowej nieobecności żołnierzy polskiego podziemia, Stanisłówka została zaatakowana przez banderowców – kilkudziesięciu mieszkańców zginęło, większa część wsi wraz z gospodarskim inwentarzem spłonęła. Po napadzie miejscowi Polacy uciekli do Żółkwi<sup>31</sup>. Jednak w opowieściach moich rozmówców Stanisłówka pojawia się przede wszystkim jako miejsce związane z cierpieniami Ukraińców, zaś jej późniejszy los wspomina się tylko mimochodem – lub wcale. Jedna z rozmówczyń opowiada o sąsiadach z rodzinnej wsi, zamordowanych przez AK w okolicach Stanisłówki: „Zabili ich w lesie, i w lesie zakopali. Co ludzie zrobili? Nic. Ale to widać taka polityka była” (Z19Ak). Dwaj inni respondenci wypowiadają się w podobnym tonie:

Ci Polacy, co byli w miastach, to oni bali się chodzić na wieś. Oni tylko w mieście siedzieli. *Faktycznie, to byli ci, co siedzieli po wsiach. Najgorsze to było wokół Stanisłówki, tam po wsiach. Ta Stanisłówka cała...* Toż ona cała się spaliła! *Jak tam zaszedł Ukrainiec, to już po sprawie, żywy stamtąd nie wyszedł. Nie dawali, nie puszczali, straszne rzeczy się tam działy...* *To jak już się wszyscy zebrali: B., P., D. [nazwy wsi]... Partyzanci... To to wszystko spalili...* *Tam Ukrainiec nie miał prawa nawet bokiem przejść. O, to tam znęcali się nad nimi też nieźle. To po prostu była krew za krew, i oko za oko. No i jak oni masowo uciekali do miasta. A mówili też, że była taka Stanisłówka, nie Stanisłówka, jak to... Koło B., zapomniałem już, jak to się nazywa... Tam była jakaś kolonia, to mówili, że tam też Polacy byli, że jak ludzie szli na bazar, to oni ich w lesie mordowali (Z6Am/Z27Bm).*

---

<sup>31</sup> Informacje o wydarzeniach w Stanisłówce zaczerpnęłam z publikacji: S. Siekierka, H. Komański i K. Bulzacki, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie lwowskim 1939–1947*, Wrocław 2006. Zdaję sobie sprawę z możliwej jednostronności źródła, na które się powołuję, jednak niestety nie udało mi się znaleźć informacji dotyczących Stanisłówki w opracowaniach ukraińskich.

Spalona polska wieś pojawia się w obu wywiadach, jednak przede wszystkim jako źródło zagrożenia dla Ukraińców<sup>32</sup>. Pierwsza rozmówczyni w ogóle nie wspomina o tym, co się z nią stało, w dialogu dwóch kolejnych osób wzmianka o spaleniu wsi zostaje poprzeczona argumentacją niejako sankcjonującą ten czyn i zmieniającą jego status moralny – niemal na obronę konieczną, zaś całość opowieści spuentowano przykładem kolejnej polskiej wsi, w której urządzano zasadzki na Ukraińców. Dzięki tym zabiegom masowy mord dokonany na Polakach gubi się w gąszczu innych szczegółów. Jedyną osobą, która mówi o Stanisławce przede wszystkim jako o polskiej wsi spalonej przez Ukraińców, jest respondent przesiedlony do Żółtkwi z Polski – a więc nie miejscowy, nie ktoś, kto mógł rzeczywiście zapamiętać to wydarzenie. Jednak i on przedstawia los kolonii jako efekt zależności przyczyna–skutek, w której to raczej Polacy są traktowani jako przyczyna:

Straszna rzeź tu była, w tym także w Żółkwi. Tu mówili, że tego a tego Polacy zabili, tego a tego zamordowali. Straszna rzeź tu się działa! I Ukraińcy już po wojnie straszliwie mordowali Polaków. Niedaleko tu u nas, jak jechać na Cz., jest wioska B. Może pani słyszała o wiosce B.? Za tą wsią, za B., z lewej strony była taka wieś, nazywała się Stanisławka. I tam zostało jakieś 20–30 rodzin polskich. To Ukraińcy otoczyli ten chutor i żywcem spalili – wszystkich! Kto mógł, to goły, bosi uciekał. To było wiosną, mówią. I tyle! Bo ten chutor to wcześniej straszliwie dawał się we znaki Ukraińcom, którzy też na tym chutorze mieszkali. Tam Polacy też więcej niż połowę wymordowali. To była masowa wzajemna rzeź (Z15Am).

Od przechylenia szali w stronę winy Polaków i ofiar poniesionych głównie przez Ukraińców już tylko jeden krok do stwierdzenia, że czegoś takiego jak krwawy konflikt, a tym bardziej ludobójstwo Polaków, w ogóle nie było. Warto zatrzymać się na moment nad wypowiedziami osób wykształconych, zainteresowanych historią i przy

---

<sup>32</sup> Maria Lewicka w odniesieniu do badanych przez nią miast, które doświadczyły w czasie wojny i później masowej wymiany ludności, wspomina, że ich mieszkańcy z reguły pamiętają wyłącznie krzywdę ludzi własnej narodowości, pomijając zupełnie zbrodnie popełniane na „obcych”. Zob. M. Lewicka, op. cit., s. 503.

tym pozytywnie nastawionych do Polski i Polaków, zarówno współcześnie, jak i w ujęciu historycznym; ich przekonanie o braku konfliktu jest dość zaskakujące. Pochodząca z mieszanej, polsko-ukraińskiej rodziny kobieta stwierdza krótko: „Ja niczego nie wiem o jakimś konflikcie etnicznym między Polakami i Ukraińcami... Po prostu nie wiem” (Z1Bk). Inny respondent – równie stanowczo zaprzeczający, by w Żółkwi istniał konflikt polsko-ukraiński – próbuje naszkicować szerszy kontekst sytuacji, pokazując historyczną tradycję pokojowego współżycia różnych narodowości w Żółkwi. Mówi:

Nie odczuwam i nigdy nie odczuwałem, i nie widzę żadnych takich problemów na gruncie narodowym. W ogóle chciałbym powiedzieć, że być może w Żółkwi jest pewna inna aura, tutaj we wszystkich czasach, i przed wojną, nie było nigdy żadnych konfliktów etnicznych. (No, aż do wojny...). Nawet podczas wojny. Nawet podczas wojny w Żółkwi nie został na tym tle zamordowany ani jeden Polak, ani jeden... [...] I chciałbym jeszcze powiedzieć, że pod koniec 1918 roku, gdy powstała Ukraińska Republika Ludowa – i tutaj w Żółkwi utworzono Radę Wyzwoleńczą z takim składem narodowym – to w skład tej Rady wchodziło, zdaje się, dwóch Polaków i jeden Żyd, i do tego jakichś czterech–pięciu Ukraińców. Ale ta Rada Wyzwoleńcza miała taki skład, ponieważ tradycje współpracy i tolerancji sięgają jeszcze czasów Żółkiewskiego, Sobieskiego. Bo i Żółkiewski, i Sobieski, i ich potomkowie, choć oficjalnie byli rzymskimi katolikami, to budowali prawosławne cerkwie, budowali synagogi i tak dalej. A i oni sami byli takimi katolikami, jak ludzie partyjni w czasach radzieckich. Oficjalnie, formalnie praktykowali, ale w rzeczywistości nie (Z40Bm).

Przyczyn takiej, a nie innej dzisiejszej pamięci stosunków polsko-ukraińskich należy szukać w przypadku obojga rozmówców – jak zresztą przy okazji większości niestandardowych wypowiedzi i problemów interpretacyjnych – w ich biografiach. Pierwsza cytowana respondentka pochodzi z mieszanej polsko-ukraińskiej rodziny, w której polskość od czasów wojny celowo była wypierana i usuwana z rodzinnej tożsamości, by chronić dzieci przed ewentualnymi represjami. Równocześnie kultywowano mit bohaterskiego ukraińskiego podziemia niepodległościowego, w którego działalność an-

gażowała się ukraińska część rodziny. W takiej sytuacji, po częściowym „odblokowaniu” pamięci rodzinnej w latach 90. i pojawieniu się w rodzinnym obiegu opowieści o polskich korzeniach, naturalne wydaje się przeświadczenie, że konfliktu być nie mogło. Z kolei drugi rozmówca, pracownik muzeum, jest osobą głęboko przekonaną o integralności miejskiej historii i dziedzictwa kulturowego. Wydaje się, że dla rozmówcy tego konfliktu nie ma i nie było, ponieważ nie wpisywałby się on w ważną dla niego wizję Żółkwi wielokulturowej, miasta idealnego, tak, jak dla pierwszej respondentki krwawy konflikt polsko-ukraiński niszczyłby świeżo odtworzoną rodzinną pamięć polsko-ukraińskiego współistnienia.

Ostre osądzenie ukraińskiej winy zdarzało się w wypowiedziach respondentów niezmiernie rzadko. Już po wyłączeniu dyktafonu pochodząca z Żytomierszczyzny respondentka (Z10Ak) o polskich korzeniach opowiedziała mi z goryczą, że jej wnuk uważa UPA za bohaterów, a przecież to byli bandyci odpowiedzialni za wymordowanie w okolicy wielu polskich wsi. Drugą osobą, która opowiadając o konflikcie polsko-ukraińskim, nie próbowała w żaden sposób usprawiedliwiać postępowania strony ukraińskiej, była starsza respondentka pochodząca z podżółkiewskiej wsi. Być może jej opowieść wyglądała tak, a nie inaczej z uwagi na to, iż wywiad przeprowadzała Ukrainka; w każdym przypadku pozostaje znamienne, że kobieta ta wyraźnie obawiała się, iż to, co mówi, jeszcze dziś wciąż może jej zaszkodzić.

Bo wie pani, po wojnie to takie było... Ta walka. Pamiętam jeszcze, wie pani, jak można o tym nie powiedzieć, o tym, jak u nas w N., to za K., jest najpierw taka kolonia, N., a należy do rady wiejskiej w K. To tam były dwie czy trzy polskie rodziny. Nasza daleka krewna wyszła za mąż za Polaka, no i w czasie tej walki właśnie, wie pani, OUN-UPA, ci przeciwko tym, ci przeciwko tym... Palili... Pamiętam, ojciec się obudził i mówi: „W N. się pali”. To znaczy, oni chcieli, wie pani, żeby Polacy stąd... [zawieszenie głosu] (Pojechali?) Pojechali. Tego może pani nie nagrywać, nie, to niepotrzebne, ale ja tak pani mówię (Z23Ak).

Nie da się uciec od pytania, dlaczego o konflikcie polsko-ukraińskim pamiętają prawie wyłącznie osoby starsze, innymi słowy: dlaczego po

polских ofiarach pozostała w Żółkwi pamięć biograficzna, ale już nie społeczna? Wśród najmłodszych respondentów ogromna większość po prostu nie wiedziała, że w czasie wojny między Polakami i Ukraińcami w Żółkwi działo się cokolwiek złego. W pokoleniu średnim przeważała mało konkretna świadomość, że „coś tam było takiego”, jednak dominowała narracja o bratobójczym konflikcie, na skutek którego w równym stopniu ucierpieli Polacy i Ukraińcy. O tym, że była to planowa akcja ukraińskiego podziemia mająca na celu usunięcie Polaków z Galicji, mówili – zazwyczaj mimochodem i przy okazji osądu UPA ze względu na działalność antyradziecką – tylko respondenci odczuwający nostalgię za Związkiem Radzieckim. Jednak i dla nich rzeź dokonana na Polakach była jedynie dodatkowym argumentem obciążającym UPA, nie zaś faktem funkcjonującym w pamięci samodzielnie. Wydaje się, że kluczem do wyjaśnienia tej niepamięci są dwie kwestie: bezpośrednia percepcja konfliktu i przekaz powojenny oraz współczesny. Jak pisze Aleida Assmann (odwołując się do Freuda) – coś, co nigdy nie zostało prawdziwie zauważone, nie może zostać ani zapamiętane, ani zapomniane<sup>33</sup>. Assmann jako przykład takiego „niezauważonego” wydarzenia podaje Holokaust w Niemczech, jednak nieco podobnie było chyba z „zauważeniem” tragedii galicyjskich Polaków przez galicyjskich Ukraińców. Ci, którzy mieszkali w miastach, rzeczywiście mogli nie zetknąć się z nią bezpośrednio. Pozostali nie zauważyli, ponieważ z różnych względów – ze strachu, wstydu, w zaślepieniu emocjami czy pragnieniu, by bohaterowie narodowi pozostali nieskalani – nie chcieli tego uczynić<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Zob. A. Assmann, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, tłum. A. Pełka, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 333–350. Ciekawy komentarz w tej kwestii pojawia się na gruncie psychologii społecznej. Jak twierdzi Martin A. Conway, fakty niepasujące do aktualnych struktur pamięci biograficznej mogą zostać w niej niezarejestrowane; innymi słowy, nie zapamiętujemy tego, co dla nas niewygodne, albo zapamiętujemy to inaczej, ponieważ główną funkcją pamięci biograficznej jest utrzymywanie spójności ja. Zob. M. A. Conway, *Autobiographical knowledge and autobiographical memories*, w: *Remembering our past. Studies in autobiographical memory*, ed. D. Rubin, New York, NY 1996, s. 67–93.

<sup>34</sup> O niepamiętaniu przez miejscowych Ukraińców o Polakach wymordowanych w sąsiedniej wiosce pisze w swojej książce Jacek Nowak. Zob. J. Nowak,

Nowi przybysze z oczywistych względów nie usłyszeli o rzezi Polaków od miejscowych (ani też od Polaków, którzy zdecydowali się na pozostanie w Żółkwi, zastraszonych i ukrywających swoją tożsamość), zaś w interesie władzy radzieckiej leżało tworzenie czarnej legendy UPA, ale niekoniecznie kosztem przypominania o obecności Polaków w Galicji. Konflikt polsko-ukraiński mógł mieć w radzieckiej historiografii wyłącznie wymiar społeczny: o Polakach pisano, używając klisz typu „polscy panowie”, „burżuazyjni faszyci”, „najeźdźcy”, zaś niewygodne tematy omijano. Równocześnie na poziomie pamięci potocznej i lokalnej szerzył się w Galicji mit, że w czasie wojny to Polacy mordowali Ukraińców i współpracowali z Niemcami, a Ukraińcy zabijali Polaków jedynie w odwecie<sup>35</sup>. Niezauważona rzeź nie mogła zostać opowiedziana dzieciom i wnukom – zaś jeśli ją zauważono, nie była zapewne tematem, do którego z przyjemnością wracało się podczas rodzinnych spotkań. W przypadku najmłodszego pokolenia, dorastającego już w niepodległej Ukrainie, dodatkowym czynnikiem wpływającym na niepamiętanie polskich ofiar jest z pewnością socjalizacja szkolna. W narracji historycznej budującej tożsamość narodową na micie bohaterskiego podziemia niepodległościowego – a mimo braku ogólnoukraińskiej zgody co do oceny UPA taka właśnie narracja dominuje obecnie w podręcznikach i programach szkolnych – nie ma miejsca na refleksję nad ofiarami UPA (dodajmy uczciwie – ani polskimi, ani ukraińskimi). Jak pisze lwowski historyk Leonid Zaszkiłniak, choć obraz stosunków polsko-ukraińskich w ukraińskich podręcznikach uległ zdecydowanej poprawie, nadal tematy trudne, przede wszystkim te obciążające winą Ukraińców, są w nich po prostu przemilczane, zaś w stosunku do innych stosuje się podwójne standardy (np. akcję „Wisła” przedstawia się jako działanie Polaków, podczas gdy deportacje ludności polskiej – to działanie władz radzieckich)<sup>36</sup>. Z kolei niezależne środowiska działające na rzecz pojednania polsko-ukraińskiego wybierają raczej drogę

---

*Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków 2011, s. 238.

<sup>35</sup> Zob. O. Ruda, op. cit., s. 289–33.

<sup>36</sup> Zob. L. Zaszkiłniak, *Istorija „swoja” i istorija „czuża”*, „Krytyka” 2009, nr 9/10 (143/144), s. 24–26.

kompromisu, nie zaś otwartego (a więc bolesnego i na początku antagonizującego) mówienia o jednoznacznej odpowiedzialności<sup>37</sup>. W takiej sytuacji trudno, by mieszkańcy Żółkwi – szczególnie ci najmłodsi – pamiętali o polskich ofiarach UPA.

### Wyjazd, wysiedlenie, marginalizacja

Na pierwszy rzut oka zastanawiające jest to, że choć konflikt polsko-ukraiński nie istnieje w świadomości większości rozmówców, ci sami ludzie wypowiadają się dość szeroko o powojennych wysiedleniach Polaków z Żółkwi. Zagadkę tę wyjaśnia już wstępne spojrzenie na owe wypowiedzi: w przekonaniu ich autorów Polacy wyjechali z miasta dobrowolnie, wysiedlenia zdarzały się sporadycznie. Dominuje przekonanie, że Polacy po prostu nie chcieli mieszkać w Związku Radzieckim, wyjechali do Polski, bo tam była ich ojczyzna. Jak powiedziała rozmówczyni, która do Żółkwi przyjechała z Ukrainy Wschodniej (Z11Ak), „[Polacy] sami wyjeżdżali. Ale im dawali... Oni swobodnie wyjeżdżali, nie było przemocy żadnej. Kto chciał, ten jechał. Ale większość pojechała do Polski. [...] Władzy radzieckiej nie chcieli”.

Chęć „powrotu” podają jako powód wyjazdu Polaków zarówno starsi, jak i młodsi respondenci. Co ciekawe, wielu z nich opowiadając o tych wydarzeniach, używa właśnie klisz propagandowych typu „powrót do ojczyzny”:

Polacy po prostu pojechali do siebie, ponieważ, o ile ja rozumiem, po prostu dużo w tym czasie... Była możliwość, ponieważ zabrano Niemców z Polski, to był teren, i oni po prostu wracali. (Ale to...) Bo nawet

---

<sup>37</sup> Przykładem takich działań może być realizowany przez lubelską „Bramę grodzką” i „Panoramę Kultur” oraz Uniwersytet im. Łeśi Ukrainki w Łucku projekt poświęcony upamiętnianiu „Sprawiedliwych” – Ukraińców ratujących Polaków i Polaków ratujących Ukraińców podczas drugiej wojny światowej. Efektem projektu jest dostępna online publikacja: [http://www.pk.org.pl/publikacje/pojednanie\\_przez\\_trudna\\_pamiec\\_wolyn1943.pdf](http://www.pk.org.pl/publikacje/pojednanie_przez_trudna_pamiec_wolyn1943.pdf) (dostęp 19.08.2013 r.).

ten dom, co dziadkowie, rodzice dziadka, to też jest dom Polaków. I oni też wrócili (Z15Dk).

Powszechność tego typu sformułowań w narracjach o wyjeździe Polaków na Zachód, zwłaszcza u rozmówców z drugiego i trzeciego pokolenia, pokazuje siłę komunistycznej propagandy. Świadczy też chyba o tym, jak łatwo jest z Innego uczynić Obcego, a grupę mieszkającą na danym terenie od stuleci uznać za element napływowy i nietutejszy, osiadły tam na skutek jakiegoś błędu historii. Powojenne działania reżimu zyskują w takiej sytuacji status mile widzianego „porządkowania narodowościowego bałaganu”, a jednocześnie pozwalają na zrzucenie na władze odpowiedzialności za przesiedlenia. Ten właśnie motyw jest drugim najczęściej spotykanym wyjaśnieniem zniknięcia z Żółkwi Polaków – zwłaszcza wśród przesiedleńców z Polski.

Ich wysiedlili... Polaków wysiedlili do Polski, a Ukraińców tutaj. Polak do Polaka, a Ukrainiec do Ukrainca. Było, było tego trochę... Niektórzy zostali, też tak samo nie chcieli jechać do Polski. To nie była przymusowa sprawa. (Nie była przymusowa?) Nie. Dla Polaków też nie było. Tylko jak ty Polak, to jedź do Polski – i tam sobie żyj (Z13Am).

Warto zauważyć, że bezosobowy, raczej chłodny i mało emocjonalny ton, w którym jest utrzymana powyższa wypowiedź, pozostaje dość charakterystyczny dla sposobu, w jaki mieszkańcy Żółkwi opisują powojenną wymianę ludności w mieście. Proces ten traktuje się bezrefleksyjnie jako coś, co po prostu miało miejsce, jako skutek jednej z wielu decyzji ówczesnych władz, której trzeba było się podporządkować. W wypowiedziach tego typu próżno szukać poczucia, że Polakom, podobnie jak im samym, stała się przez przesiedlenie krzywda; słowa „Polak do Polaka, Ukrainiec do Ukrainca”, rodem z repertuaru ideologicznego integralnego nacjonalizmu, przywodzą na myśl raczej worki kartofli, które przesuwają się z kąta w kąt, niż ludzi. Wśród starszych rozmówców nie brak też osób przekonanych, że Polakom nie tylko nie stała się krzywda, ale wręcz skorzystali oni na zamianie Galicji na „ziemie odzyskane”:



No, a Polakom w to graj, bo oni dostali te niemieckie ziemie, i nasze [rozmówczyni ma na myśli Chełmszczyznę] wzięli, i mają teraz Polskę taką trochę bogatszą. Bo co oni, biedni byli, co to tam tej Polski było, trochę wokół Warszawy – i tyle, takie tam ziemie. To było, jak to się mówiło, „lackie placki”. Nie było takiej urodzajnej ziemi, a teraz to im wszystko wyszło na dobre, dlatego tak i zrobili (Z3Ak).

Twierdzeniom o rzekomych korzyściach z przesiedlenia towarzyszy często wypowiedany z pewnym przekąsem komentarz o tym, że Polacy wyjechali, ponieważ nie chcieli mieszkać dalej razem z Ukraińcami („Oni nie chcieli żyć z Ukraińcami, o nie. Oni do Polski, oni chcieli na swoje” [Z16Ak]). W tym tonie wypowiadają się jednak tylko osoby starsze – i wydaje się, że może to wynikać z ich niezbyt dobrych doświadczeń współżycia ze społecznością polską w Żółkwi lub w poprzednim miejscu zamieszkania w przypadku przesiedleńców z Polski. Czasami argumentacja taka łączy się z bagatelizowaniem rozmiaru przesiedleń; rozmówcy zastrzegają, że owszem, Polaków wysiedlano, ale i tak było ich w Żółkwi niezbyt dużo, więc nie można mówić o masowości tego procederu. Taka pamięć to w jakimś stopniu kontynuacja sporu o żółkiewską tożsamość, zasygnalizowanego w pierwszej części tego rozdziału: w relacjach dotyczących powojennych przesiedleń niejako przemycą się argument mówiący, że tak naprawdę Polacy nigdy nie stanowili w mieście większości (tak jak na przykład we Lwowie), stąd też nie ma po co rozdmuchiwać sprawy ich zniknięcia.

(To w zasadzie większość ludzi tutaj to jak pana ojciec – przyjechała. Na różne sposoby: albo przesiedleńcy, albo wywiezieni.) No, ja nie sądzę, że większość. Dużo, ale ja nie sądzę, że większość. Dużo przyjechało. Ale proszę sobie nawet wyobrazić, przesiedlali tam w czterdziestym siódmym roku... No, a przedtem przecież w Żółkwi mieszkali ludzie. Ich nigdzie nie wysiedlili, oni tam dalej mieszkali. A przyjechało, no ja nie wiem ile, no może z tysiąc osób – i to za dużo (Z33Bm).

Wśród wszystkich moich respondentów tylko dwie osoby stwierdziły wyraźnie, że Polacy wyjechali, ponieważ po prostu bali się Ukraińców, zaś w obliczu brutalności konfliktu dalsze wspólne życie stało

się niemożliwe. Warto zauważyć, że jeden z rozmówców to ta sama osoba, która jako jedna z nielicznych opowiedziała również pełną historię spalonej Stanisławki; w tym przynajmniej przypadku odwaga w mówieniu o trudnych sprawach nie jest wybiórcza.

(Dlaczego Polacy nie chcieli zostać w Żółkwi?) No, wie pani, to były takie czasy, że ich strasznie mordowali. (Tutaj, w Żółkwi?) No, a dlaczegoż by nie? Gdy myśmy tu przyjechali, Polaków było tu już bardzo mało. Ale i rzezie tu były wielkie. Wielkie. Opowiadali nam, że tu jednego spalili, tam innego zabili, tam trzeciego... Tutaj Polaków to... (Z15Am).

Jeśli porównać sposób, w jaki mówi się dzisiaj w Żółkwi o wysiedleniu Polaków i w Krzyżu o wysiedleniu Niemców, uderza różnica w rodzaju i natężeniu ładunku emocjonalnego tych wypowiedzi. Podczas gdy dzisiejsi mieszkańcy Krzyża dostrzegają cierpienie Niemców i poniesioną przez nich stratę, żółkwianie zdają się traktować wyjazd Polaków dużo bardziej pragmatycznie: mówią raczej o koniecznej wymianie ludności, ewakuacji. Z rzadka jedynie – najczęściej w wypowiedziach bardziej wykształconych respondentów z młodszego pokolenia – pojawia się świadomość, że Polacy w istocie tracili swoją ojczyznę (często straciwszy wcześniej bliskich) i przeżywali ogromną tragedię.

Tak naprawdę to ich wyganiaли. [...] Ale i tutaj ja nie widzę, żeby oni mieli rację. Bo ja mówię, że to, że oni... Kazimierz III zajął wtedy Galicję, ukraińskie tereny, to fakt, rzeczywiście. Ale z drugiej strony tutaj wyrosły całe pokolenia przez tyle lat. To nie można powiedzieć, że to nie było, że to nie była ich ojczyzna. Powiedzmy, na przykład, jak tacy Turcy czy Tatarzy, to oni podbili, zrobili najazd, złupili i poszli. A tu inaczej (Z39Ck).

W cytowanej wypowiedzi ważne wydaje się porównanie Polaków z Tatarami i Turkami, które miało na celu podkreślenie, że po tylu stuleciach nie można już traktować ich jako najeźdźców, lecz jako ludzi tak samo związanych z Galicją, jak miejscowi Ukraińcy. Przekonanie takie niezwykle rzadko można znaleźć w wypowiedziach dzi-

siejszych żółkwiów. Równie rzadki wydaje się żal z powodu wyjazdu Polaków – wśród wielu osób, które chodziły z nimi do szkoły, razem pracowały i dzieliły codzienność, tylko z ust jednej padły słowa: szkoda, że ich już nie ma.

A potem naszych z Polski tutaj, nawet tą W., to ją przywieźli z Polski, a z tego domu – tam [wywieźli]. A tu tacy fajni Polacy byli, dziewczyny takie były, jak my, razem do szkoły chodziliśmy. (To im kazali wyjechać, tak?) Jak powiedzieli, tak i trzeba było zrobić (Z35Ak).

Dlaczego w pamięci o wysiedleniu Polaków z Żółkwi, dość bogatej w stosunku do innych „polskich” wątków, niemal nie ma współczucia i empatii podobnych do tych, które wobec wysiedlanych z Krzyża Niemców do dziś czują polscy kresowiaczy? Wskazać można kilka przyczyn tej z pozoru różnej wrażliwości wobec cudzego cierpienia. Najważniejszym chyba czynnikiem, odsyłającym do wcześniejszego doświadczenia biograficznego najstarszych rozmówców, są problematyczne stosunki polsko-ukraińskie z okresu międzywojnia i ich dramatyczne pogorszenie się w trakcie wojny. O ile Polacy, którzy przyjechali do Krzyża z Kresów, nigdy nie doznali niczego złego od niemieckich cywili, o tyle Ukraińcy z Żółkwi (oraz ci przesiedleni z Polski) mają sporo negatywnych doświadczeń związanych tak z polską władzą, jak z polskimi sąsiadami. Podczas gdy Niemcy byli dla kresowiaków stroną w wojnie, okupantem (a więc można było dokonać symbolicznego rozdziału reprezentanta władzy okupacyjnej od „zwykłego Niemca”), Polacy pozostawali dla Ukraińców stroną konfliktu sąsiedzkiego, a przez to dużo bardziej bolesnego<sup>38</sup>. Z kolei dla przesiedleńców z Polski Polacy – żółkiewscy czy nie – oznaczali również tych, którzy często ich samych pozbawili wcześniej domu. Wszystko to czyniło z Polaków w Żółkwi grupę z różnych względów niewygodną: przywodzącą na myśl zadaw-

---

<sup>38</sup> Konflikt ten miał również bardzo głęboko zinternalizowany charakter klasowy – choć w trakcie jego trwania obiektywne różnice ekonomiczne między polską i ukraińską ludnością zamieszkującą Galicję mogły być już praktycznie żadne, wielu Ukraińców wciąż myślało w klasowych kategoriach „polskiego pana” i „ukraińskiego chłopca”.

nione urazy, przypominającą o własnej krzywdzie lub niepokojącą sumienie. W takiej sytuacji jej zniknięcie witano raczej z ulgą lub co najwyżej obojętnością, nie zaś z żalem.

Drugą kwestią, która może mieć tu znaczenie, jest to, że większość Polaków wyjechała z Żółkwi na samym początku repatriacji, a więc tuż po zakończeniu wojny, natomiast większość migrantów – ze Wschodu czy przesiedleńców z Polski – pojawiła się w mieście w roku następnym, gdy pierwsza, największa fala „repatriantów” wyjechała już do Polski. Nowi przybysze nie byli więc najczęściej bezpośrednimi świadkami wysiedlenia Polaków, dużo rzadziej też zdarzały się przypadki tak silnie zapamiętanego przez kresowiaków z Krzyża wspólnego mieszkania ludzi, którzy dopiero co doświadczyli utraty domu, z tymi, którzy właśnie na to czekali. Ukraińcy przesiedleni z Polski wspominali w rozmowach osiedlanie się w polskich domach i kontakty z Polakami szykującymi się do wyjazdu, jednak nikt nie opowiadał o dzieleniu mieszkania czy wspólnym obchodzeniu świąt.

I dopóki ojciec był tu sam, to oni [polscy właściciele budynku] tu jeszcze przez dwa tygodnie byli. Im też zapewnili odpowiednie warunki, załadowali ich do pociągu i pojechali oni na terytorium Polski. I wtedy myśmy ten dom, zgodnie z dokumentami, my przecież mieliśmy odpowiednie dokumenty, że nas wysiedlili, to się nazywało „karta ewakuacyjna”, tam było napisane, że zostawiliśmy dom tam... [...] (A ta polska rodzina nie odbierała pana ojca jakoś tak...?) Nie, oni normalnie. Jeszcze, ojciec opowiadał, jeszcze jak do nich kilka razy chodził, bo on mieszkał u H., ale sprawdzał, czy jeszcze są, to oni częstowali go czymś zawsze. Ale oni już siedzieli na walizkach (Z15Am).

Czytając zacytowany fragment, ma się wrażenie powierzchowności kontaktów polskich i ukraińskich przesiedleńców, a także swego rodzaju rozmijanie się ich doświadczeń. Zarówno w Krzyżu, jak i w Żółkwi przesiedleńcy stykali się z wcześniejszymi mieszkańcami głównie przy okazji zasiedlania domów opuszczanych przez tych spośród nich, którzy wyjeżdżali. Jednak o ile kresowiaci dostrzegali w tych spotkaniach pewną wspólność trajektorii losu Obcego i własnego, o tyle przesiedleni do Żółkwi wydają się traktować kon-

takty z Polakami bardziej pragmatycznie, po prostu jako okazję do zdobycia dachu nad głową. Istotne jest także to, że wątek spotkań z wysiedlanymi Polakami bardzo rzadko pojawia się w rozmowach z osobami młodszymi – jakby było to wydarzenie tak mało istotne, że nie warto go w pamięci rodzinnej przechowywać. Jeśli już ktoś o tym mówi, to z reguły właśnie w kontekście przejmowania polskich domów, choć i to zdarza się niezmiernie rzadko. Zaskakujące, ale dla większości młodszych respondentów – w tym przypadku już niezależnie od pochodzenia – nie ma dziś znaczenia, czy mieszkają w domu po-polskim lub pożydowskim; zazwyczaj po prostu nie wiedzą nic o przeszłości budynku. Znow należałoby zadać pytanie, czy było to tak mało ważne, że dziadkowie o tym nie wspomnieli, czy też może dla przesiedleńców z Polski polskie i żydowskie budynki w Żółkwi nie różniły się zbytnio od tych, które znali z rodzinnego Tomaszowa czy Lubaczowa – w odróżnieniu od szoku kulturowego, jakiego doznawali wrzuceni w ponemiecką tkanę miejską kresowiaczy w Krzyżu. Przejmowanie polskiego mienia jest dużo ważniejszym tematem dla osób ze starszego pokolenia – rodowitych żółkwian i przesiedleńców z Polski – oraz ze średniego pokolenia pochodzącego z miejscowych rodzin. Różne grupy mieszkańców obwiniają się tu nawzajem o zagarnięcie polskich majątków:

A w Żółkwi, polskie domy... Jeszcze Polacy niektórzy byli, jeszcze nie wszyscy wyjechali. A mówili: „Poczekajcie, jak wyjadą, zrobi się miejsce, gdzie będzie wolne miejsce, to zajmujcie”. A wolnych domów prawie nie było, bo ci Polacy, co wcześniej wyjechali, to ci sąsiedzi, co zostali, Ukraińcy, zajęli już te domy. I nie było się gdzie podziąć (Z6Am).

Ich [Polaków] powysiedlali. Ktoś umarł, kogoś wywieźli na Syberię, kogoś wysiedlili. A domy zostały, wielkie kamienice. To Moskale się tam... Tam wszędzie dziś wschodniacy mieszkają w tych domach. Tam nasi, miejscowi ludzie nie mieszkają (Z19Ck).

Polacy zapamiętani z okresu międzywojnia i wojny – po wojnie giną nagle z pola widzenia, jako grupa stają się społecznie niewidzialni. Jeśli ktoś w ogóle mówi o Polakach w sowieckiej Żółkwi, są to punktowe wspomnienia o pojedynczych osobach, nigdy o grupo-

wych stosunkach polsko-ukraińskich czy o całej polskiej społeczności. Brakuje tak typowych dla opowiadań o międzywojniu stereotypowych konstrukcji typu „Polacy byli wredni” czy „z Polakami żyło się dobrze”, pojawiają się natomiast deklaracje, że narodowość sąsiadów czy współpracowników nie ma dla rozmówcy znaczenia ani teraz, ani w przeszłości. W wypowiedziach tego rodzaju, bagatelizujących znaczenie kwestii narodowościowych, celują przesiedleńcy ze Wschodu. Przyczyną pamięciowej „niewidzialności” jest niewątpliwie nie tylko fizyczne zniknięcie z Żółkwi większości Polaków, lecz także marginalizacja społeczna tych, którzy zostali – na skutek działań władzy sowieckiej dążącej do zatarcia śladów po polskości, ale i strachu przed manifestowaniem czy nawet ujawnianiem swojej tożsamości samych Polaków, którzy w Żółkwi pozostali:

(A jak pani przyjechała, tu było jeszcze dużo Polaków?) A oni się przyznawali, że oni są Polacy? Co pani? Może dwoje–troje było takich, o których wiedziałam, że są Polakami, bo po polsku mówili. [...] Tutaj się ukrywało, że się jest Polakiem. Nawet jak ktoś był Polakiem, to ukrywał to, bał się (Z10Ak).

Prócz strachu przed ujawnieniem się – na coraz większe usuwanie się w cień społeczności polskiej wpływały również toczące się w jej obrębie procesy asymilacyjne, częściowo związane właśnie ze strachem przed wyróżnianiem się i społecznym ostracyzmem na wielu płaszczyznach. Co ciekawe, zauważali je głównie młodszy respondenci, bardziej wykształceni, być może bardziej wyczuleni na zmiany tożsamości dokonujące się na ich oczach. Jak powiedziała jedna z rozmówczyń:

Jak już było coś w rodzinie, to było to głęboko ukrywane i nie można było nikomu mówić, bo nie daj Boże, z kimś się pobawisz, ktoś pójdzie do domu, coś tam opowie – i już do nich pójść, zacząć gadać, pracę wychowawczą jakąś będą chcieli prowadzić... (Z37Ck).

Sytuację Polaków w Żółkwi po wojnie można by zawrzeć w krótkich słowach: kto nie zginął, ten wyjechał, a kto nie wyjechał, i tak został zapomniany. Dopiero przełom lat 90. zmienił status polskiej

społeczności – zarówno w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej niepodległej Ukrainy, jak i w świadomości mieszkańców Żółkwi.

### **„Myśmy wszystko zapomnieli...”**

Po odzyskaniu niepodległości przez Ukrainę żółkiewscy Polacy, podobnie jak przedstawiciele innych wprost lub pośrednio represjonowanych grup, „wyszli z podziemia”: odzyskali kościół, założyli stowarzyszenie, zaczęli jeździć do Polski i przyjmować gości stamtąd. Jednak ich pozycja w świadomości ukraińskich żółkwiaków jest dość problematyczna; gdy zaczyna się drażyć temat, polska obecność w mieście nabiera cech swoistej fantomowości. Respondenci wygłaszają bardzo zdecydowane twierdzenia o istnieniu społeczności polskiej w dzisiejszej Żółkwi, jako dowód podając wielki i czynny kościół, ale milkną, gdy pytam o konkretnych ludzi – sąsiadów, kolegów z pracy, ze szkoły. Starsi wymieniają osoby w swoim wieku, często, jak się okazuje, już nieżyjące, czasami pada nazwisko burmistrza (który rzeczywiście ma polskie korzenie), młodszy natomiast zastrzegają, że nie mogą dać głowy, iż ci Polacy – to tacy „prawdziwi” Polacy. Bardzo często zauważają, że do „polskiego” kościoła chodzą nie tylko Polacy, nie są też do końca pewni, skąd mieliby się oni w Żółkwi wziąć – może to jacyś przesiedleńcy z Polski? Uderza to, że pytanie o Polaków w dzisiejszej Żółkwi wywołuje zazwyczaj od razu – jak w cytowanej wypowiedzi – zapewnienia, iż w mieście nie ma na tym tle żadnych konfliktów, choć pytanie nie sugeruje zupełnie takiego kontekstu.

Dużo ludzi chodzi do polskiego kościoła, to znaczy, że jakieś mimo wszystko polskie korzenie, i oni tam podtrzymują zwyczaje, i na Wielkanoc, i w ogóle. Ale żeby oni siebie utożsamiali z tym, że my tam jesteśmy Polacy – to bym nie powiedziała. Nie ma czegoś takiego. I widać, że teraz jest spokojniej, może kiedyś, za czasów Związku Radzieckiego... [...] Ja bym powiedziała, że u nas w Żółkwi nie ma tak, że Ukraińcy–Polacy, u nas w Żółkwi jest po prostu jak w każdej innej miejscowości (Z15Dk).

Pierwszym (i czasami jedynym) skojarzeniem z dzisiejszą społecznością polską w Żółkwi pozostaje żółkiewska kolegiata. Polacy są postrzegani jako ci, którzy chodzą do kościoła, kultywują katolickie tradycje religijne. Ich odmiennosc w tych właśnie kategoriach traktuje się z sympatią, a nawet pewnego rodzaju lokalną dumą: Żółkiew z niewielką, ale malowniczą „etnograficznie” (inna obrzędowość, język, zwyczaje) mniejszością zyskuje oryginalny koloryt, staje się ciekawsza dla ludzi z zewnątrz. Wszyscy bez wyjątku respondenci podkreślają harmonijne współzycie kościoła katolickiego i cerkwi greckokatolickiej w Żółkwi, podają przykłady wzajemnego odwiedzania się podczas świąt i przyjaźni duchownych – często jako przeciwwagę do napiętych stosunków z cerkwią prawosławną patriarchatu moskiewskiego:

Kościół nasze – to nasi idą, idą na Wigilię, śpiewają, wszystko. Przyjaźń jest, i ksiądz... Na początku prawie wszystko było po polsku, mało tutaj ludzi chodziło – wszystko po polsku było. Potem już zaczęło być po ukraińsku pół na pół. [...] Wszystko to, a widzą, że dużo ludzi idzie tutaj do kościoła, czyści Ukraińcy. Tak że Polacy tu już... Tu już mają do nich sympatię, ludzie się dobrze do nich odnoszą (Z5Cm).

Rozmówcy mają także pozytywny stosunek do charytatywnej i kulturalnej aktywności Kościoła, z którą są kojarzone przede wszystkim polskie siostry zakonne opiekujące się w Żółkwi dziećmi, również niekatolikami. O ich działalności mieszkańcy Żółkwi wypowiadają się z aprobatą, akceptują ją jako dodatkową szansę dla dzieci, czasami jednak – zwłaszcza w przypadku starszych rozmówców – słychać w ich głosie mieszaninę podziwu i zazdrości podszytą lekkim niepokojem: czy aby działania te nie mają ukrytego celu w postaci polonizacji ukraińskiej młodzieży?

A Polacy to i teraz, po wojnie, nieźle działają. Są u nas trzy zakonnice, jest może 80 osób, nie wiem, czy mają teraz tyle, 80 dzieci naszej inteligencji się u nich uczy. Bo nikt się naszymi dziećmi nie zajmuje. A one się zajmują, uczą. One świetnie mówią po ukraińsku, ale uczą polskiej historii, wszystkich królów, rozumie pani? Trzymają tam dyscyplinę,



dają jeść, dają to, tamto – i wszyscy rodzice są zadowoleni, i widać, że te dzieci się we wszystkim orientują (Z29Ak).

Mimo tych delikatnych, nie do końca nawet zwerbalizowanych obaw, dzisiejsze stosunki polsko-ukraińskie są uważane przez rozmówców za bardzo dobre, zarówno na poziomie lokalnej społeczności polskiej z Żółkwi, jak i relacji z Polakami odwiedzającymi miasto (to zresztą tych drugich dotyczy większość wypowiedzi; „prawdziwy” Polak to ten, który mieszka w Polsce, nie zaś miejscowy). Świetnie widać to w wypowiedziach rodzeństwa, ludzi w średnim wieku, pochodzących z rodziny przesiedleńców; obydwójce, co znamienne, podkreślają, że TERAZ – czyli za czasów niepodległej Ukrainy – Polakom nie dzieje się już żadna krzywda.

Polakom to teraz dobrze, a gdzie tam! Nikt im teraz złego słowa nie powie. Jak nasi zaczęli jeździć, mój Boże, mają tam teraz takie kontakty! Młodzież ma takie kontakty – przyjeżdżają w gości, mięso ładują na samochody... Wspólny biznes. (To znaczy, są kontakty?) I to jakie! Przyjeżdżają, na każde otwarcie jakiegokolwiek dnia miasta jest kupa Polaków. Piją, gadają, nikt żadnej nienawiści, a młodzież to już w ogóle – przyjaźń. Podbili strasznie nasze serca. Ludzie dobrze się do nich odnoszą, wszystko im się wybacza, niech już będzie! No, w zasadzie to jest ich miasto. Nasi budowali, a Polacy handlowali, to ich miasto... (Jak przyjeżdżają, to mówią, że to ich miasto?) Kiedyś to bardzo mówili, ale teraz już nie. (Już nie mówią?) Kiedyś było: *To nasze miasto, nasze miasto* [po polsku]. A teraz już po wszystkim. [...] Nie myślałem, że to będzie wszystko tak spokojnie, niczego nie wypominają, chodzą sobie... (Z5Cm).

Pani niech nie wierzy, że u nas to od razu biją, mordują. Wszyscy żyją w zgodzie. I u nas są bandyci, i u was są bandyci. A to ludzie takie głupoty opowiadają (siostra respondenta Z5Cm).

Obie wypowiedzi można by krótko podsumować parafrazą tytułu tego podrozdziału: wszystko zostało zapomniane. Nie ma już konfliktu, nikt nikogo nie rżnie piłą, kwitną za to wspólne biznesy i kontakty towarzyskie między otwartą na inne kultury młodzieżą. Wydaje się, że Polacy nieodwracalnie – a im młodszy respondenci,

tym bardziej ostatecznie – stracili swoją tradycyjną dla galicyjskich Ukraińców pozycję istotnego Innego. O ile do drugiej wojny światowej, a zapewne także w pierwszych powojennych latach, Ukraińcy w Galicji definiowali swoją tożsamość narodową i kulturową w opozycji wobec Polaków, o tyle obecnie Polacy stali się mało istotni – i ci nieliczni, którzy pozostali w Żółkwi, i ci, którzy wyjechali<sup>39</sup>. Jak pisze Jarosław Hrycak, do tej degradacji w hierarchii wrogości przyczyniła się fizyczna nieobecność Polaków, ale także utrata przez nich dotychczasowego statusu<sup>40</sup>. Nieobecni lub nieszkodliwi, Polacy przestali się w Galicji liczyć; ich miejsce zajęli w narodowej wyobraźni Rosjanie/Sowieci.

O symbolicznej istotności Polaków mimo wszystko spodziewałam się usłyszeć, pytając o stosunek do polskich turystów odwiedzających dziś Żółkiew. Jednak wizyty te są z reguły odbierane przez jej mieszkańców z życzliwą obojętnością, najwidoczniej nie wywołują żadnych upiorów z przeszłości, nie są pretekstem do trudnych rozmów o historii, a tym bardziej do nowego konfliktu. Większość żółkwiaków (szczególnie tych bardziej wykształconych) odnosi się do nich ze zrozumieniem; miasto zostało założone przez Polaka, wiąże się z polską historią, stąd i polscy turyści.

(A jak Polacy są dziś w Żółkwi odbierani?) Myślę, że normalnie. Polacy to w ogóle do Żółkwi bardzo często przyjeżdżają. Po pierwsze, blisko, po drugie – Żółkiew założył Żółkiewski, Polak, to i dużo Polaków przyjeżdża tu na wycieczki. Nawet mama oprowadza często takie wycieczki. Tak że ja sądzę, że żadnych rewolucji z tego powodu dzisiaj nie ma (Z10Dk).

Przesiedleńcy z najstarszego pokolenia dostrzegają również oczywistą analogię: Polacy przyjeżdżają do Żółkwi tak samo, jak oni po

<sup>39</sup> Ciekawe, że dla narodowej tożsamości Polaków – według Ireneusza Krzemińskiego – istotną rolę odgrywają Żydzi, mimo ich faktycznej nieobecności. Zob. *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań*, red. I. Krzemiński, Warszawa 2004.

<sup>40</sup> Y. Hrytsak, *Historical Memory and Regional Identity among Galicia's Ukrainians*, w: *The Roots of Ukrainian Nationalism: Galicia as Ukrainians' Piedmont*, ed. P. R. Magocsi, Toronto 2002, s. 185–209.

1991 roku jeździł w swoje rodzinne strony na terenie Polski. Twierdzenie takie ma najczęściej formę „przyzwolenia” dla obecności polskich turystów, jak w wypowiedzi kobiety, która na pytanie, czy do Żółkwi przyjeżdżają Polacy, odpowiedziała: „A dlaczegoż by nie? Przyjeżdżają, i turyści przyjeżdżają, i tacy Polacy [dawni mieszkańcy] przyjeżdżają. [...] Na początku wszyscy chcieli jechać. Ja też jeździłam do siebie” (Z3Ak). Rzadziej pojawia się bardziej rozbudowana refleksja – i rozmówca, wychodząc od swojego doświadczenia odwiedzin w stronach rodzinnych, komentuje wizyty Polaków w Żółkwi:

Tak samo i tutaj. Dziedzictwo historyczne się zachowało i ci ludzie, Polacy, którzy kiedyś tu mieszkali, pracowali, budowali, remontowali, oni są zadowoleni z tego. Mają jakieś odczucia tutaj. Zadowoleni są. Jak tu przyjeżdżają, dużo przyjeżdża, mówią: „Myśmy tu mieszkali, myśmy tu pracowali”. To już nawet nie rodzice, a dzieci, wnuki (Z15Am).

Na pytanie, czy polskie wycieczki tłumnie przewijające się przez Żółkiew nie denerwują mieszkańców, rozmówcy spieszyli z gorącym zaprzeczeniem, czasami wręcz oburzali się, że można podejrzewać ich społeczność o taki brak gościnności. Wydaje się, iż wiele osób nie rozumiało zupełnie kontekstu mojego pytania – zupełnie poważnie pytali, dlaczego ktoś miałby mieć coś przeciwko Polakom. Gdy dla wyjaśnienia opisywałam sytuację w Krzyżu i lęk przed powrotem Niemców, reagowali szczerym zdziwieniem. Odpowiedź na moje pytanie często okraszali żartem, że tylko ktoś bardzo nierozsądny podcinałby gałąź, na której siedzi – polskie wycieczki były przez nich widziane w kontekście czysto ekonomicznym:

(Widzę, że jest tu dużo polskich wycieczek.) Bardzo dużo. No, teraz zima, to może mniej, ale latem po 7–8 autobusów każdego dnia. (I jak ich ludzie odbierają?) Normalnie. Po pierwsze, co jest dobre, to sklepy ich bardzo dobrze odbierają [śmiech]. Dla sklepów to jest bardzo dobrze. Bo wy wyszabrujecie wszystko – wódkę, papierosy, cukierki. Dla sklepów to jest bardzo dobrze (Z20Cm).

Warto chyba zauważyć, że niezrozumienie przez niektórych rozmówców powodów ewentualnej niechęci wobec polskich turystów wynika z braku zrozumienia pobudek, które skłaniają część Polaków do odwiedzania Żółkwi. Jedna z respondentek, zapytana o to, dlaczego – jej zdaniem – Polacy tak tłumnie tu przyjeżdżają, odpowiedziała, że nie wie. Jej percepcja Polaków przyjeżdżających do Żółkwi była zwykłą percepcją turystów, w żaden sposób niezwiązaną z kontekstem historycznym – a przy tym jednoznacznie pozytywną:

(A czy to nie wywołuje jakiegoś niezadowolenia, że to tak, no, Polacy i Żydzi przyjeżdżają?) Nie! Chwała Bogu, że mają możliwość pojechać i pozwiedzać, ja bym też chciała, żeby mnie ktoś do Polski na wycieczkę zabral i zawiózł, pozwiedzać, dlaczegoż by nie? Ludzie są zamożniejsi, mogą sobie pozwolić, to dlaczego nie. Ja jestem tylko za, niech przyjeżdżają, niech zwiedzają! (Z17Ck)

Niechętne opinie na temat polskich turystów pojawiały się niezwykle rzadko i raczej w formie zapośredniczonej – rozmówcy mówili, że są tacy, którym polskie wycieczki się nie podobają, i wskazywali jednoznacznie na „nacjonalistów”, czyli, umownie rzecz biorąc, tę część żółkiewskiej społeczności, którą charakteryzują poglądy „patriotyczne” oraz radykalnie antyrosyjskie czy antykomunistyczne.

(To jak, Polaków odbiera się normalnie?) Tak, nawet... Wiesz, kto ich odbiera nienormalnie? Nacjonałści, ci... [szepetem]. Oni na Ukrainie... Oni nie odnoszą się normalnie, oni mają jakieś takie i do Rosjan, i do... „Pszeki poprzyjeżdżały”. Z taką, ja nawet nie mogę tego zrozumieć, co chcą przez to powiedzieć, i co oni tam w duszy mają. Pytam raz swoją koleżankę, mówię: „No co oni tobie?”. A ta jak raz powiedziała [pogardliwie]: „Tfu, wojsko polskie na rowerach!” (Z16Bk).

Choć rozmawiałam z wieloma „nacjonalistami”, żadna z osób, które można by określić tym mianem, nie wyraziła otwartego niezadowolenia z wizyt Polaków w Żółkwi. Należałoby zapytać, czy sytuacja okazałaby się inna, gdybym nie była Polką; jednak poglądy takie nie pojawiały się również w wywiadach nagrywanych przez moich ukraińskich współpracowników. Jedyna wypowiedź, w jakiej można do-

szukiwać się niezadowolonia z powodu dużej liczby polskich turystów, padła z ust starszego mężczyzny, przesiedleńca ze wsi, który również w pozostałej części wywiadu wielokrotnie wyrażał się o Polakach dość niechętnie. Jednak i on, dopytany, wycofuje się z wygłoszonego uprzednio komentarza, obraca go w żart i odżegnuje od stanowczej wrogości wobec Polaków. Ton jego wypowiedzi należałoby określić raczej jako lekko niechętny i ironiczny niż wrogi. Co ciekawe – jego narracja jest swego rodzaju odbiciem zadanego pytania: mężczyzna mówi nie o swoim czy żółkwińskim stosunku do Polaków, lecz o stosunku tych Polaków do Ukraińców.

Polacy nie lubią Ukraińców, o, nie lubią! Widzę na przykład jak tu przyjeżdżają, i niby jesteśmy przyjaciółmi, niby jesteśmy tacy dobrzy, ale ja dobrze widzę, że to nie jest prawda. [...] (A mówił pan, że przyjeżdżają tu polskie wycieczki, i one tak... Widać po nich, że tak nie bardzo się odnoszą do Ukraińców, to po czym to widać? Czy oni się jakoś źle zachowują?) Nie, oni... Nie, czemu, Polacy to naród inteligentny, nie można powiedzieć, że Polacy się... Ale Polak zawsze może powiedzieć „to wszystko jest nasze” [śmiech] (Z2oAm).

O ile brak w wywiadach zdecydowanie niechętniej postawy wobec Polaków czy też ich przyjazdów do Żółkwi, to jednak dla niektórych rozmówców – zaryzykowałabym twierdzenie, że dla tych bardziej wrażliwych – relacje z Polakami są w pewnych momentach trudne. Chodzi przede wszystkim o sytuacje, w których daje o sobie znać postkolonialny aspekt relacji polsko-ukraińskich. Polacy występują w nich jako przedstawiciele grupy o wyższym poziomie cywilizacyjnym, kulturowym i materialnym, Ukraińcy zaś – jako przedstawiciele grupy podporządkowanej (współcześnie – ekonomicznie, w ujęciu historycznym – również politycznie). Bywa, że kontekst ten narzuca się przypadkowo, bez intencji którejś ze stron, jak w opowieści o polskich turystach częstujących w Żółkwi słodyczami ukraińskie dzieci. Polacy pojawiają się jak przybysze z innego, lepszego świata, zupełnie bezwiednie wchodząc w rolę „bogatyń krewnych” – nie jest ich zamiarem okazanie wyższości żółkiewskim dzieciom. Jednak cytowana respondentka odbiera incydent jako upokarzający, w tonie jej głosu słychać też, iż traktuje go ona jako swego rodzaju

ju wierzchołek góry lodowej, niejako symbolizujący cały kompleks problematycznych relacji polsko-ukraińskich.

Jak tu przyjeżdżają z Polski, to ja osobiście nie... Ja odnoszę się do tego, powiedzmy, dość pozytywnie, ale moje spostrzeżenia jeszcze wcześniej były takie, że widziałam na przykład, jak dzieciaki biegały do polskich autobusów, bo wiedziały, że zawsze dostaną coś dobrego, coś słodkiego. Mi osobiście było bardzo niezręcznie na to patrzeć, jak nasze dzieci, stąd, z Żółkwi, biegają do tych autobusów i coś tam po polsku, jakieś parę słów... No nie pamiętam, co dokładnie mówiły, ale to tak, jakby... Choć w rzeczywistości one nie były żebrakami ani jakimiś biedakami (Z41Dk).

Dużo silniejsze negatywne emocje wywołują sytuacje, gdy Polacy intencjonalnie pozycjonują się jako przedstawiciele grupy stojącej na wyższym poziomie – kulturowym, cywilizacyjnym, ekonomicznym. Pełne wyższości zachowanie wywołuje wówczas zrozumiały sprzeciw i gniew. Choć zdarzało się, że relacjonowano tego typu zachowanie Polaków w samej Żółkwi (np. zwracanie się per „ty”, nieprzyjemne komentarze, aroganckie zachowanie), najbardziej wyrazista wypowiedź dotyczy kontaktu z Polakami za granicą, w Polsce.

Mam na przykład w Polsce takich bardzo fajnych znajomych. Byłam u nich w gościach, bardzo się lubimy i oni nie raz u mnie byli. I tutaj taka w zasadzie nieprzyjemna sytuacja. [...] To było Boże Narodzenie i tak sobie jeździliśmy. Traktowali mnie jak rodzinę, bo „przyjechał ktoś do brata, to trzeba go ugościć”, wszystko normalnie. I naraz do rodziców od strony mamy przyjeżdża jakaś krewna, która ni z tego, ni z owego, że ja przyjechałam w gości – i zaczyna mi wygadywać za wszystkich Ukraińców, którzy handlują papierosami. No, rozumie pani, że to było dla mnie bardzo... Po pierwsze, nie znasz mnie, a ja na pewno nie handluję, i ja jestem gościem, a wcześniej przyjmowałam u siebie w domu twoje dzieci i wszystko było bardzo dobrze. To czego ty mi mówisz takie rzeczy? Ja, hmm, ja też nie jestem zachwycona tym, że nasi jeżdżą na handel, choć wiem, że niektórzy muszą. No, ale ja tu nic nie poradzę. Tak że nie można sądzić całego narodu po tych ludziach (Z39Ck).

W zacytowanym fragmencie bardzo wyraźnie widać mechanizm niezgody na odpowiedzialność zbiorową i zbiorowe oceny: respondentka dobrze wie, że niektórzy Ukraińcy rzeczywiście trudnią się przemytem, jak zarzuca jej spotkana Polka, jednak nie chce pozwolić na to, by z tego względu także ją samą opatrywano etykietką osoby zajmującej się nielegalnym biznesem. W jej wypowiedzi upokorzenie wynikające z nagłej solidarności z obrażanymi rodakami miesza się z chęcią zaznaczenia granicy między nimi a sobą, jednak ostrze negatywnych emocji kieruje się przede wszystkim ku Polce, aktywizując na chwilę negatywne polsko-ukraińskie stereotypy.

### Dziedzictwo materialne i symboliczne

Dla większości żółkwan, zwłaszcza młodszych, Polska i Polacy to obecnie przede wszystkim współczesność – jeśli w ogóle mowa o uprzedzeniach czy problematycznych relacjach, dotyczą one dzisiejszej sytuacji ekonomicznej i politycznej, a nie historii. Być może wynika to z faktu, że – w odróżnieniu od mieszkańców Krzyża – nawet przesiedleńcy z pierwszego pokolenia nie boją się w Żółkwi powrotu Polaków, gdy ci pojawiają się, by popatrzeć na swój dawny dom.

(I jak ci Polacy się do was odnosili [gdy przyjechali w odwiedzinny]? Normalnie, normalnie. Nawet byli zadowoleni. No i tata ich ugościł. Był, był [Polak]. Coś ze trzy dni był. Oglądał to wszystko. [...] (A wyście się nie bali, że Polacy zabiorą swój dom? Skoro przyjechali tak... Do swojego domu.) Czy ja wiem... To przecież rada wiejska nam dała. To myśmy byli w swoim prawie (Z12Bk).

W większości wypowiedzi, zarówno starszych, jak i młodszych respondentów, pojawia się silne przekonanie, że decyzje władz sprzed ponad 60 lat, które usunęły z Żółkwi Polaków, są ostateczne i dziś już nienaruszalne. Analogicznego przekonania nie mieli i w wielu przypadkach nie mają kresowiaczy z Krzyża, którzy w wiele lat po wojnie żyli „na walizkach” i z niepokojem wyglądali powracających Niemców. Jak wyjaśnić tę różnicę? Z jednej strony pewne światło

na ten problem może rzucić charakter powojennej władzy w Krzyżu i w Żółkwi. Jeśli w Krzyżu czasów stalinizmu i PRL władza mogła być dla przesiedleńców uciążliwa, w Żółkwi miała wielokrotnie bardziej represyjny i totalitarny charakter, jej działania zaś wydawały się nie do podważenia dla zwykłego człowieka. Wypowiedziane z pewnym niedowierzaniem słowa „przecież to rada wiejska dała” pokazują, że przesiedleńcom nawet przez myśl nie przeszło, by ktoś – w tym przypadku wywiezieni daleko stąd Polacy – ośmielił się kwestionować *status quo*. Drugim czynnikiem różnicującym sytuację w Krzyżu i Żółkwi był charakter powojennej propagandy. Podczas gdy nowych mieszkańców Żółkwi przekonywano, że Polaków tak naprawdę nigdy w Galicji nie było (zaś ci, którzy byli, wyjechali dobrowolnie), kresowiaków z Krzyża trzymano w szachu groźbą przysłowiowego „Hupki i Czai”, czyniąc ich zakładnikami własnego strachu. Władza radziecka miała skuteczniejsze sposoby, by utrzymać w ryzach nowo powstałe społeczności. Paradoksalnie, przekonanie o ostateczności majątkowego i politycznego *status quo* umacniają dziś w wielu osobach – zwłaszcza młodszych – wizyty Polaków, którzy przyjeżdżają nie jako turyści, lecz dawni mieszkańcy Żółkwi. Wydają się oni mieszkańcom Żółkwi w pełni zakorzenieni w swoich nowych małych ojczyznach, a przez to – nieskorzy do wysuwania jakichkolwiek roszczeń:

Przyjeżdżała raz Polka. „To nic – mówi – to nic, my tam mamy gdzie mieszkać”. I wszystko. (Ona tu kiedyś mieszkała?) Tak, tak, przyjeżdżała. Normalnie było. Mówi kobieta: „My tam już wszystko swoje mamy, wszystko”. To, widzi pani, my tu już sześćdziesiąt cztery lata jesteśmy, to nie rok, proszę pani! (Z4Ak)

Reakcje żółkwiaków na wizyty „dawnych właścicieli” są spokojne, nie ma w nich ani śladu niepewności, raczej zrozumienie, pewna sympatia, czasami podziw, że komuś chciało się jechać tak daleko tylko po to, by zobaczyć dom, w którym urodził się jego dziadek. Jednak – w odróżnieniu od sytuacji w Krzyżu – nikt nie mówi o bliskich, serdecznych relacjach z Polakami mieszkającymi kiedyś w Żółkwi; nie ma mowy o kolejnych odwiedzinach, kartkach na święta, przysyła-



nii paczek. Kontakty, jeśli mają miejsce, są powierzchowne i jednorazowe. Być może przyczyną jest mimo wszystko pamięć o konflikcie o zupełnie innym ciężarze gatunkowym niż ten między Polakami a Niemcami, a być może na przeszkodzie stoi to, że żółkwianie w ogromnej większości nie potrafią jednak dostrzec w historii Polaków trajektorii podobnej do własnej – a tym samym nie tworzy się wspólnota losu i jego przeżywania taka jak w przypadku Polaków i Niemców z Krzyża.

Niepodważalność tego, co ustanowiła władza radziecka, sprawia, że w rozmowach z mieszkańcami Żółkwi w ogóle nie pojawia się temat ewentualnych roszczeń majątkowych z polskiej strony. O ile na początku zawsze poruszałam te kwestie podczas wywiadu, o tyle z czasem, gdy okazywało się, że problem po prostu nie istnieje, zaczęłam je pomijać. Szerzej wypowiedziała się na ten temat tylko jedna osoba – prawnik z wykształcenia, która najwyraźniej potraktowała moje pytanie trochę jako „zawodowe” i poczuła się zobligowana do obszernej odpowiedzi.

No, mimo wszystko mi się wydaje, że przez tyle lat... Powinien być na te rzeczy jakiś termin ważności, ponieważ, mimo wszystko, ci ludzie... No, oczywiście, nie oni winni i nie wiedzieli, do czyjego domu się wprowadzali. [...] Według mnie nie powinno się zwracać takich rzeczy, dlatego, że wtedy wyszedłby z tego zupełnie już precedens. Wtedy na całym świecie gdyby zaczęli wszystkim wszystko oddawać, to na przykład Niemcy też były, no, na początku pół jednego państwa, pół drugiego, tak samo w Polsce na przykład. Ludzie zaczęliby ryc po archiwach – i to byłby zupełny chaos (Z15Dk).

W innych, bardziej lakonicznych wypowiedziach na ten temat porbrzmiewały podobne nuty: po tylu latach rozgrzebywanie spraw własnościowych nie ma sensu, zwłaszcza na terenach tak dotkniętych przez powojenne zmiany granic, a poza tym – starsi nie mają już na to siły, zaś młodszych to po prostu nie obchodzi.

Czy poczucie bezpieczeństwa prawnego i politycznego oznacza również swego rodzaju bezpieczeństwo symboliczne, a więc pewność, że nie tylko nikt nie może pozbawić nas domu w sensie materialnym, ale również nie ma do tego podstaw moralnych

i kulturowych? Czy polskie dziedzictwo materialne zostało przez powojennych mieszkańców miasta włączone do własnej kultury i uznane za własne? Czy w ogóle jest dziś jeszcze postrzegane jako polskie? Z treści wywiadów wynika, że dziedzictwo to można podzielić umownie na kościół i całą resztę. Dla ogromnej większości rozmówców kościół katolicki w Żółkwi to „polski kościół”. Jego losy – niegdyśejsza świetność, powojenne opuszczenie i obecna restauracja – wiążą się z losami społeczności polskiej z Żółkwi, a w przypadku restauracji – również z Polakami z Polski. Nie oznacza to obojętności, bo tak czy inaczej zasadniczo religijni żółkwianie postrzegają kościół jako budowlę sakralną – i w związku z tym jego dewastację oceniają jednoznacznie negatywnie. Odpowiedzialnością za zrujnowanie kolegiaty żółkiewskiej obarcza się jedynomyślnie – trochę podobnie jak w przypadku synagogi, choć potępienie pozostaje tu zdecydowanie silniejsze – władze sowieckie. Kolejny raz pojawia się w tym kontekście opozycja „polska kultura”–„sowieckie barbarzyństwo”, zaś kościół zyskuje w zestawieniu z Sowietami epitet „nasz”, staje się mniej obcy; „nasz” – bo niesowiecki, i tak samo jak „nasze” cerkwie przez Sowietów niszczone.

Wie pani, co tam zrobili? Tam zrobili magazyn zboża! A teraz to ksiądz, już parę lat, jak przyszło to ogłoszenie, żeby kościół katolicki otworzyć, to go otworzyli. Wtedy wszystko powywozili, i ten ksiądz, P., to on... Dużo Polska pomogła. Ci Polacy to bardzo dobrzy są. Co oni nam niby zrobili? Co tu mówić? (Z34Ak)

To, że kościół został po 1991 roku wyremontowany, jest zawsze łączone z działaniami inicjowanymi i finansowanymi z Polski – i rozmówcy uznają to za coś naturalnego i pozytywnego. Czasami to, że władze ukraińskie nie przykładają ręki do renowacji zabytku, jest komentowane z pewnym rozgoryczeniem, jednak wybrzmiewa wówczas raczej ogólne przekonanie o niefunkcjonalności ukraińskiego państwa niż pretensja o zaniedbanie akurat polskiego kościoła.

Polski kościół to już teraz za Ukrainy, no, to przyjeżdżali Polacy i sami, sami odnawiali, studenci przyjeżdżali i sami odnawiali. Nasza władza

nic się do tego nie przyłożyła, nic. I tak samo Żydzi przyjeżdżają, Żydzi dali pieniądze na odnowienie tej synagogi (Z35Ak).

Za naturalne uznaje się też przejmowanie opuszczonych polskich kościołów na potrzeby innych wspólnot wyznaniowych, choć z reguły rozmówcy czują potrzebę dodania jakiegoś usprawiedliwienia, wy tłumaczenia takiego postępowania – mówi się wtedy o złym stanie obiektu czy braku wspólnoty katolickiej, która mogłaby go użytkować:

On [kościół katolicki] był zrujnowany, tam wszystko było poniszczone, porozbijane w środku. Ale oni go wzięli, pewnie, za zgodą, ja myślę, że pewnie za zgodą Polski. To nie tak, że... Nie to, że go tak zagarnęli (Z1Ak).

Co ważne, za każdym razem akcentuje się nie niszczenie zabytku (jako części żółkiewskiego czy polskiego dziedzictwa), lecz marnowanie przestrzeni sakralnej, która pod nieobecność katolików mogłaby służyć wyznawcom innych konfesji. Wyjątek pod tym względem stanowi bardzo emocjonalna i ostra postawa rozmówczynie pracującej w muzeum, z wykształcenia historyka sztuki. Nie kwestionując samego przejmowania kościołów katolickich przez grekokatolików i prawosławnych, respondentka oburza się na sposób, w jaki przeprowadza się ich renowację. W jej słowach słyhać bardzo wyraźnie nie tylko zgorszenie profesjonalisty, ale również sprzeciw wobec niszczenia wspólnego żółkiewskiego dobra, jakim jest dla niej „polski” kościół. Jak mówi:

To, co się u nas dzieje, to nie jest restauracja, ja to uważam za profanację. Na przykład, gdy mówimy o obiektach sakralnych, weźmy ten nieszczęsny kościół dominikański. Tam P. [nazwisko restauratora] po prostu zamalował freski Polityńskiego z lat 20. XX wieku, to taki bardzo znany polski malarz. I malowidła były bardzo dobre. Nie przeprowadzono ich restauracji, tylko je przemalowano. (Ale to ze względu na niewiedzę, czy...?) To nie ze względu na niewiedzę, to ludzka głupota, marnotrawstwo ludzkie. Bo na renowację zawsze trzeba wydać więcej pieniędzy niż na namalowanie nowego. Renowację musi robić fachowiec, co tam będą robić restaurację jakichś tam malowideł, które

być może nie do końca odpowiadają teraz cerkwi greckokatolickiej (Z42Ck).

Zupełnie inaczej jest z pozostałymi zabytkami – zamkiem, bramami miejskimi, kamienicami: obiekty te nie są postrzegane jako obce, zapewne dlatego, że polskość oznacza dla większości żółkwiaków katolicyzm, to zaś nie są już budowle sakralne, a więc nie tak silnie naznaczone polskością. Ciekawe, że sytuacja w Krzyżu wydaje się dokładnie odwrotna: to właśnie kamienice w centrum miasta postrzegają się do dziś – szczególnie przez starsze pokolenie – jako poniemieckie, podczas gdy oba kościoły od samego początku zostały całkowicie spolszczone, oswojone. Głębsza świadomość tego, że historyczna przestrzeń miejska w Żółkwi zawdzięcza swój kształt przede wszystkim Polakom, pojawia się dość rzadko, przeważnie u osób bardziej refleksyjnie nastawionych do kwestii historycznych i do własnej tożsamości w ich kontekście. Dla tych rozmówców są charakterystyczne akceptacja tak rozumianej polskości miasta i przekonanie, że to dzięki historycznej obecności Polaków w Żółkwi miasto zyskało postać, którą dzisiaj mogą cieszyć się Ukraińcy.

To dzięki Polsce wybudowano tu tyle budynków. Tyle tam zabytków, i to wszystko dzięki Polsce. Gdyby tak wszystko było u nas czysto ukraińskie, to... Ukraińcy z jakichś przyczyn nie lubili budować tak, żeby to z jakimiś ozdobami było, Ukraińcy lubili zwyczajne domy, tak jak na wsi. [...] I w samej Żółkwi budynki – jeden budynek, drugi budynek – żaden z nich, to nie powiedziałbym, żeby architekt czy kto tam, to był Ukrainiec (Z11Dm).

Bardzo niewiele osób polskie dziedzictwo materialne i kulturowe pojmuje jako integralną część ukraińskiej kultury rozumianej w sposób obywatelski, polityczny, jako całość tradycji różnych grup etnicznych zamieszkujących obecnie i w przeszłości teren Ukrainy. Dla rozmówców tych lokalne polskie dziedzictwo stanowi oczywistą wartość, wzbogaca dzisiejszych żółkwiaków, nie stanowiąc przy tym żadnego zagrożenia dla ich tożsamości rozumianej wąsko, etnicznie.

Chodzi tu o zachowanie dorobku kulturowego. To jest bardzo ważne, to są bardzo ważne rzeczy. Bo my, Ukraińcy – nie jesteśmy tylko i wyłącznie „czystymi” Ukraińcami, to jest wszystko, co tu było do tego czasu – i Polacy, i Żydzi, wszystko to się asymilowało. Wszystko to zostało zasymilowane w naszej obecnej świadomości. I nie wolno nam mówić, że jesteśmy „czyści” Ukraińcy, bo byli tu Polacy, jeszcze są, to jesteśmy właśnie my, ci, co tu razem żyli – i Żydzi, i Polacy. To w jakiś sposób zostało przekazane, jak zapach, jak wiatr przynosi zapach, tak i to przeszło w naszą świadomość, jesteśmy z tego ukształtowani (Z4oBm).

Co istotne, tego rodzaju wypowiedzi pojawiły się wyłącznie w rozmowach z osobami związanymi zawodowo z architekturą, sztuką, działalnością kulturową bądź z innych względów silnie związanymi z kulturą Polską. Kolejny raz widać tu paralele z lokalną tożsamością mieszkańców Krzyża – tam również niemiecka przeszłość miasta, architektura i całość spuścizny materialnej liczyły się przede wszystkim dla tych, którzy na różne sposoby osobiście zaangażowali się w poznawanie przedwojennych losów miasta.

\*\*\*

Pamięć o Polakach jest w Żółkwi bardzo mocno zróżnicowana, przede wszystkim pokoleniowo, ale również ze względu na pochodzenie samych respondentów lub korzenie ich rodzin. Dla osób starszych – miejscowych i przesiedleńców z Polski – pamięć tę zdominował „rachunek krzywd” – na pierwsze miejsce wysuwają się w niej przedwojenne pretensje i wojenny konflikt. Przesiedleńcy ze Wschodu, podobnie jak w przypadku społeczności żydowskiej, wiedzą raczej mało o polskiej obecności w przeszłości – dramatycznie zabrakło tu po wojnie wzajemnego zaufania przybyszów oraz dawnych mieszkańców, którego efektem mógłby być przekaz lokalnej pamięci. Wschodniacy, jeśli w ogóle wiedzą coś o Polakach, mówią najczęściej o ich wyjeździe (zapewne dlatego, że częściowo przynajmniej byli już jego świadkami), ale już nie o konflikcie z czasów wojny. Nieco podobne są wypowiedzi osób ze średniego pokolenia: przeważają w nich ogólne, naiwne przekonanie o dobrowolności powojennej „repatriacji”.

bardzo rzadko – i z reguły wśród osób pochodzących z miejscowych rodzin – skąpe wspomnienia z międzywojnia. Poza nielicznymi wyjątkami nie ma w nich konfliktu. Zdecydowanie najgorzej przedstawia się sytuacja wśród osób najmłodszych – w tej właśnie grupie wielu rozmówców nie wiedziało nawet, że Żółkiew wchodziła kiedyś w skład państwa polskiego. Ta swoista ahistoryczność świadomości młodszych pokoleń często dotyczyła w równym stopniu Polaków i Żydów; w odniesieniu do sporej części rozmówców można by sparafrazować powiedzenie „po nas choćby potop” – otóż dla niektórych mieszkańców dzisiejszej Żółkwi „przed nami choćby potop” – i tak byłoby to nieistotne. Ciekawe, że młodzi są pod tym względem niewybiórczy, tak samo bezlitośnie pogrążają w niepamięci wojenny konflikt i polskie represje w międzywojniu, zrównując bycie sprawcą i ofiarą. O tym, dlaczego w żółkiewskich rodzinach nie przekazywało się pamięci o konflikcie, pisałam już w innej części tego rozdziału. Dlaczego jednak nie mówiło się również o tych okresach polsko-ukraińskiego współżycia, gdy to raczej Polacy byli „tymi złymi” we wzajemnych stosunkach, czyli o międzywojniu i polskich prześladowaniach ukraińskiego ruchu niepodległościowego? Wydaje się, że w przypadku pamięci o Polakach po wojnie i w czasach niepodległej Ukrainy paradoksalnie zbiegły się „interesy” lokalnej społeczności i państwowej polityki historycznej. Fakt istnienia w przeszłości w Galicji znaczącej społeczności polskiej, często dominującej kulturowo oraz politycznie, nie był na rękę ani twórcom propagandy Ukraińskiej SRR, ani architektom polityki historycznej nowej Ukrainy. Z kolei pamięć rodzinna (w odróżnieniu od pamięci biograficznej najstarszych rozmówców) niechętnie przechowywała nawet wspomnienia o międzywojennych uciskach, ponieważ logiczną konsekwencją byłoby wówczas niewygodne pytanie o to, co potem stało się z owymi gnębiicielami.

Prócz milczenia w domu (nie)pamięć o Polakach kształtował i kształtuje w dalszym ciągu przekaz oficjalny. Zmiany, które zaszły w nim po 1991 roku, są ważne, jednak Polaków nadal przedstawia się przede wszystkim jako stronę konfliktu, dużo mniej uwagi poświęcając polsko-ukraińskiemu związkowi kulturalnym i życiu spo-

łecznemu<sup>41</sup>. Tymczasem, jak słusznie zauważa Natalia Jakowenko, stereotyp własnego narodu i narodów sąsiednich, pozycjonowanie „swój-obcy”, „wróg-przyjaciół” kształtuje się w wieku szkolnym, przez beletrystykę i kino historyczne, ale przede wszystkim przez historię szkolną<sup>42</sup>. Trudno oczekiwać, by najmłodsze pokolenie mieszkańców Żółkwi – któremu w szkole przedstawia się wielkoformatową wizję Polski i Ukrainy jako wrogich sobie, absolutnie odrębnych całości kulturowych – było zainteresowane zgłębianiem historii żółkiewskich Polaków. Sytuację problematyzuje również to, że w nowym wizerunku historii miasta kształtowanym po 1991 roku Polacy nie są przemilczani, ale pojawiają się tylko tam, gdzie to wygodne i bezpieczne. Rzut oka na ekspozycję w miejskim muzeum czy wydawane lokalnie przewodniki, albumy i mapki z zaznaczonymi zabytkami pozwala stwierdzić, że częścią żółkiewskiej historii są dla dzisiejszych żółkwiaków postaci Żółkiewskiego czy Sobieskiego, ale już nie działacze społeczni czy polityczni z wieku XIX. Po czasach hetmana i króla w narracji o polskich elementach historii miasta następuje kilka stuleci tajemniczej przerwy, by wreszcie, jak *deus ex machina*, mogły pojawić się zadbane, wyremontowane polskie kościoły. W wydawanych przez żółkiewskie muzeum kalendarzach z polskimi pocztówkami z międzywojnia próżno by szukać informacji, dlaczego przedstawiony na nich stan rzeczy należy do przeszłości<sup>43</sup>.

Polacy kojarzą się dzisiejszym mieszkańcom Żółkwi głównie ze współczesnością – Polska jest zasobnym sąsiadem, wzorem udanej transformacji, a dodatkowym czynnikiem wpływającym na jej

---

<sup>41</sup> Zob.: L. Zaskilniak, op. cit., s. 24–26; W. Sereda, *Wpływ polskich ta ukrajnińskich pidrucznykiw z istoriji na formuвання polsko-ukrajnińskich etnicznych stereotypiw*, „Wisnyk Lwiwskoho Uniwersytetu. Serija istoryczna” 2000, nr 35/36, s. 387–297.

<sup>42</sup> Zob. N. Jakowenko, *Polszcza ta polaki w szkolnych pidrucznykach istoriji, abo widlunnia dalekoho j blyzkoho mynułoho*, w: *Paralelnyj swit. Doslidżennia z istoriji ujawleń ta idej w Ukrajini XVI–XVII st.*, Kyjiv 2002, s. 366–382.

<sup>43</sup> Bardzo wyraźna jest tu analogia z publikacjami krajoznawczymi wydawanymi przez krzyską radę miejską, m.in. albumem z niemieckimi pocztówkami, w którym nie ma żadnej wzmianki o tym, gdzie podziela się niemiecka ludność miasta.

pozytywny wizerunek jest wsparcie, jakiego Polacy udzielili Ukrainie w czasie pomarańczowej rewolucji w 2004 roku. Skojarzeń i stereotypów historycznych jest, poza najstarszym pokoleniem, bardzo niewiele – i nie wydaje się to na Ukrainie Zachodniej sytuacją odosobnioną<sup>44</sup>. Diagnozę tę potwierdzają badania przeprowadzone w ostatnich latach wśród lwowskich studentów historii. U większości z nich Polska i Polacy budzili skojarzenia pozytywne, ponieważ związane ze współczesnością<sup>45</sup>. Podobne spostrzeżenia ma jedna z moich respondentek, poetka, tłumaczka, osoba bardzo silnie związana z kulturą polską:

Są ludzie, którzy bardzo negatywnie odnoszą się do Polaków, a są ludzie, dla których Polacy to... No, to tak, jakby to powiedzieć, cywilizacyjny ideał. Ale tutaj właśnie... Tutaj bardzo silny jest ten czynnik ekonomiczny, to znaczy teraz Polska – ona o wiele mniej kojarzy się z ideologią. To jest kwestia poziomu życia. Pewne rzeczy dzieją się po prostu dlatego, że ludzie jadą na zarobek do Polski, przywożą z Polski wyobrażenie o pewnym standardzie życia, jeszcze o czymś, jeszcze o czymś i to zaczyna jakoś funkcjonować. I kiedy masa krytyczna takich ludzi staje się odpowiednio duża, to po prostu, no, automatycznie... (Z1Ck).

Polska i Polacy to więc dla żółkwan europejskie standardy – ekonomiczne, ale także kulturowe; trudno, by nie budziły pozytywnych skojarzeń, szczególnie wśród ludzi młodych, nastawionych prozachodnio, proeuropejsko. Dzisiejszy stosunek do Polaków w Żółtkwi można określić jako wzorowy, jednak stabilność tej sytuacji jest mocno wątpliwa. Wzorowość ta ma bowiem źródła w powierzchow-

---

<sup>44</sup> O zanikaniu stereotypów związanych z przeszłością na pograniczu polsko-ukraińskim pisał m.in. Jarosław Hrycak. Zob. J. Hrycak, *Stereotypy o stereotypach: pogranicze ukraińsko-polskie i problemy jego prezentacji*, w: *Akulturation / Asymilacja na pograniczach kulturowych Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, t. 1: *Stereotypy i pamięć*, red. R. Traba, Warszawa 2009, s. 53–77.

<sup>45</sup> Zob. O. Arkusza, *Polśkyj i rosijskyj czynnyky u formuwanii suczasnoji nacjonalnoji swidomosti hałyckych ukrajinciw: istorycznyj doswid i suczasnij paraleli*, w: *Istoryczni mify i stereotypy ta mižnacjonalni widnosyny w suczasnij Ukrajinі*, red. L. Zaskilniak, Lwiv 2009, s. 144–209.



ności i niekompletności pamięci zbiorowej, przede wszystkim zaś w zamieceniu pod dywan niemal wszystkich drażliwych kwestii. Łatwo deklarować ciepłe uczucia wobec kogoś, kogo widuje się tylko od święta; równie łatwo dobrze wspominać Innego, który zniknął z okolicy razem z całym bagażem trudnych doświadczeń związanych ze swoją historyczną obecnością. Pamięć o Polakach w Żółkwi jest według mnie selektywna w sposób niebezpieczny. Nietrudno sobie wyobrazić, że gdy za jakiś czas odejdzie pokolenie świadków, a więc tych, dla których pamięć o Polakach w Żółkwi pozostaje częścią własnego doświadczenia, młodzi żółkwianie utracą bezpowrotnie świadomość części swojej lokalnej historii, ponieważ pamięć o niej nie została im przekazana. Efektem takiego zatrzymania przekazu w pół kroku może być tylko dalsze zapominanie i dostosowująca się do aktualnych potrzeb mitologizacja tego, co pozostanie. Nie mam ambicji tworzenia prognoz czy udzielania rad na przyszłość. Jednak wydaje mi się, że w kontekście relacji polsko-ukraińskich niesie to groźbę wybuchu: w którymś momencie może okazać się, że żółkwianie – Ukraińcy i Rosjanie, a być może nawet Polacy – nie będą rozumieć, o czym mówią Polacy z Polski, którzy będą chcieli otwarcie rozmawiać o wspólnej historii i pojednaniu.

Oczywiście zapominanie też jest częścią pamięci – jak twierdzi Aleida Assmann, dopiero nierozdzielność pamiętania i zapominania w wymiarze indywidualnym i zbiorowym tworzy pamięć kulturową danej grupy<sup>46</sup>. Według Assmann zapominanie może być aktywne – i wtedy dany element pamięci traci się na zawsze – oraz pasywne, gdy rzecz można pamięci przywrócić, a zapominanie odbywa się przez brak uwagi, nie zaś intencjonalnie; badaczka używa tu metafory ekspozycji muzealnej i muzealnego magazynu (pamięć aktywna i pasywna, kanon i archiwum). Wydaje się, że żółkiewska pamięć historycznej polskości nie jest jeszcze utracona na zawsze – wciąż można sięgnąć do magazynu pamięci i przenieść ją stamtąd do którejś z sal wystawowych, nawet jeśli nie tej otwierającej ekspozy-

---

<sup>46</sup> Zob. A. Assmann, *Canon and Archive*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erll i A. Nünning, Berlin–New York, NY 2008, s. 97–108.

cję. Bolesna, antagonizująca pamięć wciąż jeszcze przebija się przez pokłady zapomnienia, chociażby w tych momentach, gdy rozmówcy bezrefleksyjnie mówią, że „TERAZ z Polakami jest już dobrze”. Jej dalszy los zależy przede wszystkim od tego, czy młode pokolenie uznaje ją za potencjalnie ważną w budowaniu własnej tożsamości.

## Bohaterowie i antybohaterowie

Każda pamięć zbiorowa rezerwuje szczególne miejsce dla postaci uznawanych przez daną grupę za bohaterów i antybohaterów. Nie inaczej jest w badanych przeze mnie społecznościach, choć – w odróżnieniu od kwestii pamiętania Obcych i pamięci przesiedleń – struktura tych pamięci pozostaje w Żółkwi i Krzyżu diametralnie różna, a paralele nieliczne. Podczas gdy w Żółkwi mamy do czynienia z bardzo wyraźnym definiowaniem bohaterów i antybohaterów, Krzyż wydaje się miastem bez bohaterów i bez sporów na ten temat. Co ciekawe, mimo tych różnic, społeczności łączy bardzo podobny stosunek do przestrzeni symbolicznej.

### UPA: bojownicy o niepodległość czy bandyci?\*

Kandydatem na bohatera zbiorowego w Żółkwi wzbudzającym najwięcej dyskusji jest Ukraińska Powstańcza Armia. Jedna część żółkwan uważa partyzantów UPA za bohaterów narodowych, inna – odsądza ich od czci i wiary. Polaryzacja ta najbardziej uwidacznia się w najstarszym pokoleniu, dla którego jest to część pamięci biograficznej. Czynnikiem wyraźnie różnicującym pamięć seniorów to ich pochodzenie: pozytywnie wypowiadają się o partyzantach UPA przede wszystkim Ukraińcy urodzeni w Żółkwi i okolicach oraz niewielka część przesiedleńców z Polski. Bardzo często wypowiedzi dotyczące tego okresu są pozbawione bezpośredniego wartościowania. Pozytywny stosunek wobec UPA przekazuje się bardziej tonem głosu,

---

\* Pierwsza wersja tego podrozdziału została opublikowana jako artykuł: *Bohaterowie czy kolaboranci? Pamięć o UPA na Ukrainie Zachodniej*, w: *20 lat rzeczywistości poradzieckiej*, red. M. Głowacka-Grajper, Warszawa 2012, s. 134–154.

uśmiechem, określeniami takimi jak „nasi partyzanci”, „nasi chłopcy”. Ten stosunek na ogół jest dla mówiącego tak oczywisty, że nie wymaga już wyrażenia wprost. Często występującym w opowieściach rozmówców typem wypowiedzi pozostaje konstrukcja argumentacyjno-usprawiedliwiająca, której cel to dowiedzenie, że UPA nie ponosi odpowiedzialności za przypisywane jej przewinienia. Pojawia się w niej wątek Sowietów podszywających się pod partyzantów i w przebraniu dokonujących zbrodni:

Mówili, że to banderowcy... Pewnego pięknego dnia ich wszystkich zabili [znajomą rodzinę], wszystkich absolutnie, tylko jedno dziecko się uratowało, pod szafą. Małe jakieś było, szafa widać wysoka... Pod szafę się dzieciątko schowało, i tak ocalało. [...] I [po wojnie] on [Zygmunt Lajner] wyjawiał, że faktycznie, że tą, yyy, tą R. [Żydówkę, która wyszła za mąż za Ukraińca] i jej rodzinę to nie banderowcy zabili, a zabili Moskale. Oni w bardzo wielu przypadkach podszywali się pod banderowców i mordowali, i Polaków mordowali, i Ukraińców, żeby pokazać, jacy to banderowcy są źli ludzie. [...] A banderowcy to byli tacy, co walczyli z Moskalami. Tak samo jak i w Polsce walczone (Z1Ak).

Oczywiście zdarzają się wyjątki: wśród apologetów UPA znalazła się również rozmówczyni pochodząca z Ukrainy Wschodniej. Jak bardzo dla niej samej jako członka pewnej grupy (w tym przypadku wschodniaków) wyjątkowe jest bycie „za”, a nie „przeciw”, świadczy to, że jej wypowiedź – obwarowana wieloma zastrzeżeniami – stanowi tyleż pochwałę Stepana Bandery, co usprawiedliwienie własnych poglądów. Na jej przykładzie bardzo wyraźnie widać siłę radzieckiej propagandy, dla której upowcy jako kolaboranci i „burżuazyjni nacjonałści” byli złem wcielonym.

To teraz już mówi się i o faszyzmie, i o nacjonalizmie, i o banderowcach. A ja na przykład, może ja jednak źle myślę, bo nawet wśród krewnych mam z tym nieprzyjemności... Ja na przykład uważam, że i banderowszczyzna, tak, jak ci pierwsi kozacy, oni tak samo chcieli wolności Ukrainy. A co Bandera złego zrobił? Czy oddanie życia za to, żeby twój lud był wolnym, to *prestuplenie* [przestępstwo]? (Z25Ak)

Jak zawsze w przypadkach pamięci „niestandardowej”, zaskakującej, warto umieścić i tę wypowiedź w szerszym kontekście całego wywiadu. Jednym z kluczowych doświadczeń biograficznych pochodzącej z obwodu odeskiego respondentki jest Wielki Głód, w czasie którego umarła jej babcia. Wydaje się, że starsza kobieta nie potrafi poradzić sobie ze sprzecznością między osobistymi negatywnymi doświadczeniami życia w ZSRR a wpajaną jej przez całe życie propagandą. W jej narracji sowieckie kalki mieszają się z patriotycznymi porywami, a Bandera jest gloryfikowany na równi z Leninem, wodzem rewolucji. Opowiadanie się po którejkolwiek ze stron każdorazowo wywołuje obronną, asekuracyjną kontrnarrację.

Drugi typ pamięci najstarszego pokolenia o UPA to postawa, którą oddaje w skrócie zdanie powtarzające się w wypowiedziach większości przesiedleńców z Polski: „myśmy się nie miesza!”

Bandy chodziły... A kto to wie, kto [to był]? [...] (A miejscowi Ukraińcy wspierali banderowców, czy na odwrót?) A czy ja to wiem? Ja nie wiem. Ja się nigdy do niczego nie mieszałam. Strasznie było się nawet pytać, czy to tak, czy tak. Ja byłam głucha, ślepa i niema, i taka była cała nasza rodzina. [...] (A teraz dużo się mówi o tym, że będą partyzantom, żołnierzom UPA, dawać jakieś prawa...) No, to ja już nie wiem. Niby słyhać w telewizji, że będą dawać, że ich zrównają z uczestnikami działań wojennych. (To jak pani myśli, to dobrze czy źle?) A mi to wszystko jedno. Ludzie walczyli, to już oni sami wiedzą. Ja tam nigdy nie występuję przeciw czy nie przeciw (Z16Ak).

To, co mówią o upowskiej partyzantce ukraińscy przesiedleńcy, do dziś pełne jest ostrożności, pewnej niedookreśloności, niedopowiedzenia w stosunku do tego, co zapewne ludzie ci mogliby powiedzieć. Czasami ma się wrażenie, jak w przypadku cytowanej respondentki, że to strach i niechęć sznurują im usta i każą odżegnywać się od zainteresowania tą sprawą. Mimo upływu lat przesiedleńcom wciąż wydaje się, że bezpieczniej nic nie wiedzieć i nie opowiadać się po niczyjej stronie (zwłaszcza, gdy jest się żoną emerytowanego żołnierza radzieckiego jak cytowana rozmówczyni). „Niemieszanie się”, postawa „moja chata z kraju” pobrzmiwają też czasami w wypowiedziach Ukraińców, którzy przyjechali do Żółkwi ze

Wschodu. I znów pouczające okazuje się odwołanie do biografii takich osób, spojrzenie na całość ich osobowości: z reguły są to ludzie mocno doświadczeni przez Związek Radziecki, nauczeni przez życie, że najlepiej wychodzi się na postawie ugodowej i niewychodzeniu przed szereg. Rozmówczyni cytowana poniżej straciła oboje rodziców w wyniku represji sowieckich z lat 30. i 40., wychowywała się w domu dziecka. Jej mąż tuż po wojnie był dyrektorem fabryki w Żółkwi, ale jak twierdzi kobieta – „nic nie widział, milczał”.

Ja jako chodziłam do pracy, nikt się mnie nie czepiał. I ja nikogo się nie czepiałam. A na przykład na radę pedagogiczną były zebrania, dwie godziny od szóstej do ósmej. A to zima, już ciemno. I po mnie zawsze wychodził mąż, spotykał mnie koło szkoły, to było... Czasami to było o ósmej czy nawet o wpół do dziewiątej. On mnie odprowadzał. Chodzili ludzie, patrzyli, że chodzą mężczyźni po ulicach, a kto oni tacy... Nas nikt nie zaczepiał i myśmy nikogo nie zaczepiali. Kto to taki był? Nas nie zaczepiali... (Z11Ak).

Czasami ostentacyjna obojętność przechodzi niepostrzeżenie (również dla samego rozmówcy) w potępienie – UPA jako formacji, metod, które stosowała, lub po prostu całej sprawy bezsensownej walki o niemające znaczenia dla „zwykłych ludzi” wzniosłe idee.

Walczyli młodzi chłopcy, walczyli, życie potracili i tyle. Już ich wszystkich kolegów nie ma. Wszyscy ich koledzy – to po sześćdziesiąt cztery czy pięć lat [poumierali]. Co ja tam mogę wiedzieć? Chłopcy młodzi, poszli do ziemi i na tym koniec (Z4Ak).

Od podobnych słów już tylko krok do otwartego potępienia UPA. Poza zaznaczonymi już wyjątkami jednogłośnie negatywnie oceniają działalność partyzantów migranci ze Wschodu, którzy często jeszcze przed wyjazdem na Ukrainę Zachodnią byli straszni wizją banderowskich rezunów. Upowcy z ich opowieści to kolaboranci współpracujący z Niemcami, ale przede wszystkim bandyci odpowiedzialni za mordowanie niewinnych ludzi – Rosjan, Polaków i Ukraińców. Nie do pomyslenia jest dla nich stawianie na równi partyzantów UPA i żołnierzy Armii Czerwonej, czy to moralnie, czy to w kontek-

ście praw kombatanckich. Swoje ostre sądy rozmówcy bardzo często podpierają doświadczeniem zapośredniczonym – emocjonalnymi historiami, które usłyszeli od miejscowych tuż po wojnie.

Teraz niby mówią, że Ukraińcy sami wyzwalali Ukrainę, że to UPA, ci wszyscy... A moi krewni opowiadają, że to było straszne, co tu się działo. Bandery mordowali wschodniaków. [...] To były straszne czasy. Ja często prowadziłam spotkania z ludźmi, to była taka praca wychowawczo-oświatowa, i ludzie płakali, opowiadali, jak strasznie mordowali Polaków. Była tu wieś niedaleko polska, to ludzi zagnali do chaty, a małe dzieci powrzucali do studni, podpalili i wszystkich spalili. No a teraz przeinaczają, że to zrobili Moskale. To nieprawda! (Z10Ak)

Jeszcze bardziej emocjonalnie wypowiadają się na temat UPA żołkiewscy Polacy. Różnica między ich opowieściami a tym, co mówią wschodniacy, polega przede wszystkim na czającym się wciąż w słowach tych pierwszych strachu: opowiadając o UPA, Polacy ściszą głos, czasem każą wyłączyć dyktafon, czasem ogołacają opowieść ze szczegółów, tak, bym nie mogła rozpoznać na ulicy jej bohaterów. Ich opowieści dużo częściej niż opowieści wschodniaków są skoncentrowane wokół jednego, bardzo osobiście i silnie przeżytego przez rozmówcę wydarzenia – jak w poniższym przypadku:

Naszych, jakby nie byli pojechali w Polskę, nie zabrali, to by wszystkich pozabijali. Tatowa rodzina *poczti* wszystka w Polsce! [płacz] Dlategoż, między nami mówię, my mieszkali tam na tym *zawodzie*, gdzie tam tato robił, to bandery przyjeżdżali za nami, chcieli nas zabić. [płacz] Tak! Ja jeszcze była młoda, ja i moja siostra, to tam takie dubowe, mocne, że nie można było im tych drzwi... Na koniu przyjeżdżali, nie *tilki*, że chłop, a nawet i *diwczata*. Tak! Teraz oni UPA *pidnimajut*. Kto był w UPA, to w UPA, a ot bardzo dużo było w Niemcach! Dla Niemców służyli, a naszych zabiwali, co tu mówić! [płacz] Prawda! Ja pamiętam, i siostra pamięta, jak za nami przyjeżdżali. No nie dobrali się, to potem my uciekali na drugi *etaż*, taki był tam, i *dwieri* były takie mocne, że oni nie mogli zrobić. I my bardzo krzyczeli, dzieci jeszcze byli. A co my zrobimy, tataż nie było, mama i my... [płacz] (Z14Ak).

Co bardzo ważne, pojedyncze oceny negatywne zdarzają się również wśród Ukraińców miejscowych, z Ukrainy Zachodniej. Jednak ci boją się o tym mówić jeszcze bardziej niż Polacy, a gdy już decydują się na otwartość, odczuwają wyraźny dyskomfort, jak cytowana w rozdziale o Polakach respondentka (Z23Ak), która historię zamordowanej przez banderowców polskiej rodziny spuentowała stwierdzeniem, iż może niepotrzebnie to powiedziała, może nie trzeba było tego nagrywać. Przypadkiem zupełnie odosobnionym i niezwykle ciekawym jest rozmówca pochodzący z galicyjskiej wsi, ale o świadomości typowo sowieckiej, emerytowany milicjant, typowy człowiek sowieckiego „awansu społecznego”. Pragnienie zdyskredytowania UPA walczy w nim z ogromną niechęcią wobec Polaków i oporami, by przed Polką mówić źle o – bądź co bądź – Ukraińcach. Zapytany o to, co sądzi o UPA, zaczął gorąco przekonywać, że to Polacy rozpętali w czasie wojny konflikt polsko-ukraiński, i że UPA – podobnie jak AK w Polsce – przede wszystkim broniła niewinnych ludzi. Jednak już po chwili ton jego opowieści się zmienił:

Bóg wie, czego oni chcieli, ja nie wiem, ja z nimi nie rozmawiałem, ale niech pani weźmie pod uwagę, że ja wychowany zostałem przez władzę radziecką. Od takiego dziecka byłem członkiem partii komunistycznej, byłem śledczym, byłem majorem, poszedłem na emeryturę, ja mam w środku takie coś, że... Ja jestem przeciwko temu, że nikt nikomu nie ma prawa odebrać życia! Zgadza się pani z tym, czy nie?! [podniesionym głosem] [...] I tak ja mówię, teraz na przykład, wszyscy ci, co zginęli z rąk KGB, ich nazywają bohaterami, ich wszystkich rehabilitują, wszyscy oni są represjonowani, oni wszystko. Państwo ich nie uznaje, rozumie pani, jako strony walczącej ich nie uznaje, emerytur im nie dają. To już miejscowa władza im coś tam pomaga. A ci ludzie, którzy zginęli z rąk banderowców – o nich nikt teraz nic nie mówi, a zginęło ich bardzo dużo, dziesiątki tysięcy! (Z20Am)

Ostatecznie w narracji następuje pewien przełom i rozmówca obszernie opowiada historię polskich krewnych swojego szwagra, zamordowanych tuż po wojnie przez partyzantów UPA z powodu odmowy wyjazdu do Polski. Widać jednak, że negatywna ocena upowców w takiej, a nie innej sytuacji interakcyjnej nie jest dla nie-



go sprawą prostą, wymaga pewnych zabiegów autocenzury i auto-przekonywania.

Im respondenci młodszy, tym bardziej pozytywna okazuje się ich pamięć o UPA. Ma ona wiele odcieni, rozpada się na wiele strategii argumentacyjnych, jednak wszystkie one łączą się w ogólnym dążeniu do heroizacji UPA. Partyzanci są uważani przez większość przedstawicieli średniego i młodszego pokolenia za godnych najwyższego szacunku bohaterów narodowych. Rozmówcy podkreślają poświęcenie partyzantów, ale również to, że nie mieli oni wyboru – musieli bronić ojczyzny:

Ja, na przykład, nie wyobrażam sobie, czy mógłbym, no, na przykład, a może i mógłbym, w tych okrutnych warunkach, w warunkach reżimu totalitarnego, wyrzec się wszystkiego, życia w zasadzie, i wziąć do rąk broń. [...] I tym niemniej, w tych okrutnych warunkach czynić taki poważny opór, przy czym opór świadomy i ukierunkowany nie na to, by kogoś podbić, kogoś do czegoś przyłączyć, do siebie, powiedzmy, a opór na swojej ziemi rodzinnej przeciwko tym, którzy po nią sięgnęli. To byli i faszyci, i bolszewicy. Bo myśmy do nich nie szli – ani do Niemców nie szliśmy, ani do Rosji nas nie ciągnęło. Byliśmy na swojej ziemi rodzinnej, a nas chcieli uczyć, jak żyć i tak dalej (Z33Bm).

Apologie UPA są tym gorętsze, im bardziej pozytywnie dana osoba może powiązać historię ukraińskiego podziemia z losami własnej rodziny. Jak twierdzi David Lowenthal, to właśnie funkcją pamięci jest przemiana wielkich wydarzeń historycznych w doświadczenia osobiste<sup>1</sup>. Czasami to związek mocno wyobrażony, dopowiedziany, jak w przypadku respondenta, który wieczorne hałasy z opowieści dziadka interpretuje *post factum* jako odgłosy ukrywających się partyzantów: „Dziadek opowiadał, że to czasami ktoś przychodził. U nas pod schodami, no, były takie hałasy, to też byli powstańcy, ja tak myślę, że to mogli być powstańcy” (Z4Dm). Kiedy indziej związek ma charakter podwójnie inkluzywny – respondentka ze średniego pokolenia przez rodzinne wspomnienia uczestniczy w heroicznej partyzanckiej historii, niepostrzeżenie włącza też do niej wszystkich

<sup>1</sup> Zob. D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, London 1985.

innych Ukraińców, tworząc jasne podziały na „nas”, wspierających UPA, i „ich”, wrogów.

To były straszne czasy, to był faktycznie jeszcze czas wojny, dlatego że tutaj, na Zachodniej Ukrainie, trwała jeszcze – no, nie taka wojna jak w 1945 roku, ale było to trudne, to było... NASZE podziemne organizacje banderowskie były, armia rosyjska była – i one w tym czasie ze sobą walczyły. On [ojciec] o tym zawsze opowiadał, takie to były przeżycia, że nieraz nasi Ukraińcy ukrywali partyzantów, ryzykowali życiem, ale ukrywali, bo wszystkim ludziom było ich żal. To on o tym cały czas mówił (Z6Ck).

W wypowiedzi tej rozmówczyni bardzo wyraźnie brzmią dwie nuty: przekonanie o powszechności ruchu partyzanckiego oraz o jego ofiarności. Do tworzenia narodowego bohatera nie wystarczy tu heroiczność jego cnót, musi on również ponieść najwyższą ofiarę, ofiarę życia, i być bohaterem wszystkich Ukraińców. Ciekawe, że pamięć wernakularna, potoczna, odzwierciedla tu główne tendencje ukraińskiej historiografii po 1991 roku, odnotowane przez literaturę przedmiotu. Andrew Wilson wśród różnych mitów założycielskich niepodległej historiografii ukraińskiej jako jeden z ważniejszych wyróżnia mit oporu i odrodzenia narodowego uosabiany przez UPA. Łączyło się to z jej heroizacją i przedstawianiem jako ruchu ogólnoukraińskiego, na przykład przez zawyżanie liczby uczestników<sup>2</sup>. Z kolei David R. Marples zauważa, że nieodłączną cechą historiografii ukraińskiego ruchu niepodległościowego była jednocześnie jego wiktymizacja i gloryfikacja. Wasyl Rasewycz zwraca natomiast uwagę na to, że wiktymizacja narodowej historii to ogólna właściwość postimperialnej, postkolonialnej i postradzieckiej polityki pamięci na Ukrainie<sup>3</sup>. Mimo że prace zawodowych historyków zwykle nie przekładają się bezpośrednio na sposób, w jaki pamiętają przeszłość

<sup>2</sup> Zob. A. Wilson, *National history and national identity in Ukraine and Belarus*, w: *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands*, eds. G. Smith et al., Cambridge 1998, s. 23–47.

<sup>3</sup> Zob.: D. R. Marples, *Heroes and Villains. Creating National History in Contemporary Ukraine*, Budapest–New York, NY 2008; W. Rasewycz, *Polityka pamięci i podolania miżnacionalnych stereotypiw w suczasnij Ukraini*, w: *Istoryczni*

zwykli ludzie, w tym przypadku mamy do czynienia z ewidentnym wpływem. Szczególnie widać to w przypadku najmłodszego pokolenia, osób chodzących do szkoły już w czasach niepodległej Ukrainy, a więc uczących się historii z powstałych w patriotycznym duchu podręczników. To właśnie najmłodsi żółkwianie najgoręcej idealizują UPA, czasami posuwając się w swym zapale aż do absurdu – jak respondent twierdzący, że w ukraińskiej partyzantce było mnóstwo Polaków, ponieważ ruch ten miał charakter przede wszystkim antytotalitarny:

Polacy na przykład, bardzo wielu Polaków, no, na wpół Polaków, było w UPA, Żydów... Dlatego, że oni po prostu bronili tego konkretnego terenu, oni byli... Mieli takie regionalne myślenie, nie akceptowali tego, że chcą ich gdzieś wywieźć, wysiedlić, rzucić w jakieś inne warunki, inny sposób życia. To znaczy, tu nie chodzi o to, że w tym wojsku jako takim była zasada czysto narodowa. Tam raczej była anty... to znaczy, podstawowa idea była taka, że ono było antytotalitarne (Z41Dm).

Ci, którzy idealizują UPA, dużo częściej niż inni protestują też przeciwko wywieraniu presji na Ukrainę przez niezadowolonych z jej polityki historycznej sąsiadów, Polskę i Rosję. Chodzi przede wszystkim o sytuację ze stycznia 2010 roku, gdy ustępujący prezydent Wiktor Juszczenko nadał pośmiertnie Stepanowi Banderze honorowy tytuł Bohatera Ukrainy (odznaczenie przyznawane ukraińskim obywatelom za wyjątkowe zasługi dla kraju). W ich odczuciu Ukraina ma prawo do własnych bohaterów, zwłaszcza po tak wielu latach narzucania jej przez tychże sąsiadów obcych systemów wartości i obcych bohaterów.

I potępiają teraz Banderę za to, że mu Juszczenko dał Bohatera Ukrainy. Ja może też potępiam, bo Banderze ten Bohater Ukrainy zupełnie nie był potrzebny, może lepiej dawajmy go żyjącym. Absolutnie nie trzeba było. Ale potępiam także to, że Polska i Rosja protestują. My nie protestujemy, gdy Rosjanie robią cara Mikołaja świętym. Nie protestujemy,

gdy akowcy obsypywani są w Polsce nagrodami. Nie protestujemy, gdy własowcy mają na całym świecie różne pomniki, to znaczy, jest to pamięć historyczna pewnego narodu. Dla naszego narodu on był bohaterem. I dla nas UPA – to była armia, która pragnęła niezależności Ukrainy, która do tej niezależności dążyła (Z42Ck).

Żółkwianie, dla których upowcy są bohaterami, bardzo często czują potrzebę oczyszczenia ich z domniemych zarzutów. Sądzę, że nie bez znaczenia był tu fakt, iż rozmawiali o tym z Polką. Podczas gdy na poziomie dyskusji ogólnoukraińskich najbardziej palący problem to z reguły wyjaśnienie współpracy UPA z Niemcami, moi rozmówcy w pierwszym rzędzie tłumaczą partyzantów z zarzutów dotyczących mordowania ludności cywilnej, w tym Polaków<sup>4</sup>. Najczęstsze z podawanych wyjaśnień, które padło już na początku tego rozdziału z ust rozmówczyni z najstarszego pokolenia, teraz, przefiltrowane przez pamięć rodzinną i przekaz szkolny oraz społeczny, odnajdujemy w wypowiedziach osób młodszych. Jak powiedziała z przekonaniem jedna z rozmówczyń: „Wiem, że to wszystko, co opowiadają, że UPA było bardzo okrutne, że to banderowcy, takie negatywne głosy, to wszystko nieprawda. To z całą pewnością wiem od mojej babci, babci N., mamy mojej mamy, że to nieprawda, że w nich naprawdę był prawdziwie ukraiński duch” (Z27Dk). Inne głosy bliższe są próbie usprawiedliwienia niż całkowitego oczyszczenia z zarzutów. Powtarza się w nich stwierdzenie, że przewinienia partyzantów powinno się zawsze rozpatrywać w kontekście „czasu wojennego”, w którym obowiązują inne reguły niż w czasie pokoju. Innymi słowy – być może UPA nie była bez grzechu, ale walczyła za Ukrainę, partyzanci cierpieli i dlatego wiele rzeczy można im wybaczyć.

Bo to był czas wojny. A jak idzie wojna, to zawsze na wierzch, tak, wychodzą jakby te negatywne cechy ludzkie, które w czasie pokoju jakoś

---

<sup>4</sup> O ukraińskich dyskusjach wokół ciemnych stron działalności UPA pisze obszernie m.in. David R. Marples we wspomianej już w tym rozdziale książce *Heroes and Villains. Creating National History in Contemporary Ukraine*. Pokłosem dyskusji rozliczeniowych ukraińskich intelektualistów jest zbiór tekstów *Strasti za Banderuju* pod redakcją Tarika Cyrila Amara, Ihora Bałyńskiego i Jarosława Hrycaka, wydany w 2010 roku.

państwo reguluje. No, nie reguluje, a trzyma za pomocą prawa w jakichś granicach. To znaczy, nie można powiedzieć, że wszyscy żołnierze UPA byli jacyś bardzo tolerancyjni. Przychodzili, pojedli, poszli. Toż ludzie byli różni. I to była wojna. To jest w ogóle trudna sprawa i nie można wysnuwać takich jednoznacznych wniosków (Z44Dk).

Wątek funkcjonariuszy NKWD dokonujących zbrodni w przebraniu upowskich partyzantów pojawia się też w przełożeniu na dwie konkretne historie z lat 40.: dzieci, które zginęły w pożarze świetlicy i morderstwa miejscowego aktywisty komunistycznego. W obu przypadkach oficjalnie odpowiedzialnością obarczono UPA, jednak wersja nieoficjalna głosiła, że winni byli Sowieci podszywający się pod partyzantów. Międzypokoleniowe funkcjonowanie pamięci na przykładzie jednej z tych historii pokazuje dwugłos babci i wnuka:

To był jarmark Soroczyński, i pokazywali kino. Dzieci było pełne, śmichy-chichy... Budynek oblali benzyną, a tam był ganek... Oblali benzyną, i dzieci uciekały, i poparzyły się. Jedno dziecko, zdaje się, nawet wtedy umarło. (Ale kto to? Kto to zrobił?) A ja wiem, kto? (Pani powiedziała, że oblali benzyną, tak?) To jakoś w nocy było, wieczorem. A kto to był, to my nie wiedzieliśmy. Skąd to było wiedzieć. (Czy to było NKWD, czy kto...?) Nie, nie, to raczej byli nasi, ja tak myślę. Bo tu jeszcze byli tacy młodzi chłopcy, miejscowi, wie pani... A co ja tam wiem. Ja nigdy tam nic nie wiedziałam, nic (Z4Ak).

Babcia mówiła, że w tym klubie spaliło się jedno dziecko, o ile ja wiem, że to w tym klubie. Bo tam, jeśli dobrze zrozumiałem, były jakieś tańce, zabawa taka. Ludzie byli na tańcach, to może to się komuś nie spodobało albo jakoś tam... I tak to wyszło. (Ale to upowcy spalili czy NKWD, a powiedzieli, że to UPA?) Pewnie, tak było. Bo były takie sytuacje, że Rosjanie przebierali się za partyzantów, podawali się za ukraińskich powstańców (Z4Dm).

Żaden z respondentów – ani babcia, ani wnuk – nie wie do końca, co rzeczywiście się wówczas wydarzyło, ale kobieta półgębkiem przyznaje, że pewnie raczej byli to „nasi” wyrównujący sobie wiadome porachunki, podczas gdy wnuk skłania się ku myśli, iż chodziło o enkawudzystów – ponieważ słyszał o innych podobnych przypad-

kach. Trudno się dziwić, że interpretacje idą w dwie różne strony: babcia jest przesiedloną z Polski Ukrainką, której upowscy partyzanci za przystąpienie do kołchozu zabili ojca, wnuk święcie wierzy, że bez działalności UPA nie byłoby dziś Ukraińców jako narodu. Kobieta do dziś żyje w strachu i obawia się mówienia o pierwszych powojennych latach: w rozmowie ze mną nie wspomniała ani o zabójstwie ojca, ani o dzieciach, które zginęły w pożarze (przez przypadek wywiad z tą respondentką został przeprowadzony dwukrotnie, przede mną i moją ukraińską współpracowniczką). O sprawie ojca nie wspomniała też nigdy wnukowi. Widać tu, jak bardzo plastyczna jest pamięć i jak często obraz przeszłości tworzy się *ad hoc*, jako efekt interakcji, w zależności od tego, z kim i dlaczego się rozmawia.

O ile zarzut mordowania „swoich” w imię sprawy to dla rozmówców kwestia trudna – świadczą o tym liczne próby jego usprawiedliwienia, jeszcze przed pytaniem o tę kwestię – o tyle kolaboracja z Niemcami budzi dużo mniejsze emocje. Bardzo często pada odpowiedź, że sojuszników wybiera się w taki sposób, na jaki pozwalają okoliczności. Czasami wręcz bagatelizuje się tę kwestię i tak naprawdę odnosi się do niej tylko przy okazji odpierania innych zarzutów. Dość łatwo to zrozumieć w kontekście niezwykle silnego antysowieckiego nastawienia galicyjskich Ukraińców – zarówno w rzeczywistości, jak i w pamięci wróg naszego wroga staje się naszym przyjacielem, zaś współpraca z nim okazuje się mniejszym złem, któremu łatwo przypisać rangę politycznej racji stanu.

Bo oni mieli wspólny cel, pokonać Związek Radziecki i całą tą komunę, która była... Zresztą, ilu ludzi zostało rozstrzelanych nie przez banderowców, a właśnie przez przedstawicieli władzy sowieckiej, przecież tysiące zostały wywiezione, nie pozwolono im wrócić do domu, i tak dalej. [...] Oni walczyli za Ukrainę, walczyli o niezależność Ukrainy wszelkimi sposobami, jakie uważali za konieczne, nieodzowne i potrzebne. [...] A metody wybiera się takie, jakie są dostępne. I sojuszników szuka się tam, gdzie się ich uznaje za potrzebnych (Z37Ck).

Postawą skrajną jest zaprzeczanie temu, by UPA zajmowało się w czasie wojny czymkolwiek innym prócz obrony Ukraińców przed Sowietami i Niemcami. Dość łatwo ją zrozumieć, jeśli rozmówca

mówi, że nie wie, bo po prostu nigdy się tą kwestią nie interesował. Sprawa staje się bardziej problematyczna, gdy niechlubne karty działalności UPA zostają wymazane z pamięci osób, które deklarują zainteresowanie historią. Wydaje się, że szczególnie wśród średniego pokolenia żółkwiaków można wyróżnić bardzo specyficzny typ pamięci etnocentrycznej, skupionej przede wszystkim na cierpieniach własnej grupy narodowej, mniej lub bardziej świadomie odrzucającej informacje o losach Innych – zwłaszcza wówczas, gdy konkurują one z martyrologią Ukraińców. Ich postrzeganie UPA jest ujęte w bardzo wyraźne „społeczne ramy niepamięci”. Respondenci pamiętający żółkiewską przeszłość w ten sposób ignorują nie tylko przewinienia UPA; z reguły nie istnieją też dla nich konflikt polsko-ukraiński i Holokaust.

Przynajmniej to, co ja czytałem w materiałach archiwalnych, i to, co słyszałem od naocznych świadków – nie słyszałem ani razu, żeby, powiedzmy, powstańcy znęcali się nad Ukraińcami w jakiejś tam wsi, czy w swojej wiosce. O niczym takim nie wiem. (A co w takim razie z Polakami i Żydami?) A co pani ma na myśli – z Polakami i Żydami? (Z33Bm)

Analogiczne wypowiedzi dowodzą siły oddziaływania ukraińskiego nacjonalizmu w wydaniu heroiczno-martyrologicznym, który zdominował społeczną przestrzeń Galicji po 1991 roku, a którego podstawą była pamięć o UPA. Uwolnienie nieprawomyślnie dotąd pamięci spowodowało lawinę działań mających na celu upamiętnianie: stawiano tablice i pomniki, publikowano artykuły, wydawano wspomnienia. Co oczywiste, uwagę koncentrowano na przekazie pozytywnym, dlatego też cytowany respondent rzeczywiście mógł nie przeczytać nigdy w patriotycznie nastawionej prasie o wydarzeniach obciążających UPA. Podłoże tej „gorączki” pamięci jest dość łatwe do zrozumienia. Z jednej strony rzeczniczcy „rozmrózony” po półwieczu komunistycznych zakazów pamięci próbują po prostu nadrobić straty, odebrać to, co jej należne. Z drugiej – dwadzieścia lat niepodległej Ukrainy to czas stopniowego odchodzenia samych uczestników wydarzeń, którzy są świadomi tego, że wkrótce zabraknie świadków,

zabraknie pamięci żywej (biograficznej) – i dlatego czują potrzebę jej utrwalenia oraz przekształcenia w pamięć społeczną. Dość wyraźnie widać tu analogie do tego, co liczni badacze nazywają „boomem pamięci” w obliczu odchodzenia świadków; Jan Assmann zwrócił uwagę na raptowny wzrost zainteresowania tematyką Zagłady w latach 80., gdy najmłodszy ocaleni, którzy świadomie przeżyli Zagładę, zaczęli przechodzić na emeryturę i umierać<sup>5</sup>. Podobna gorączka pamięci opanowała w Polsce po 1989 roku akowców i kresowiaków<sup>6</sup>.

O tym, jak atrakcyjna jest heroiczna pamięć ukraińskiego podziemia dla młodszych pokoleń, zwłaszcza dla generacji dwudziesto- i trzydziestolatków, świadczy fakt, że wśród najmłodszych respondentów przewaga osób pozytywnie odnoszących się do UPA była miążdżąca. W odróżnieniu od pokolenia średniego, pochodzenie rodziny i doświadczenie biograficzne dziadków traciło tu znaczenie: żarliwi zwolennicy rehabilitacji upowców pochodzili również z rodzin, w których seniorzy uważają partyzantów za bandytów. Co znamienne, dotyczy to również rodzin o polskich korzeniach: jedna z respondentek (Z9Ak) z nieukrywanym niezadowolaniem opowiadała o synu, który na początku lat 90. zaczął uczęszczać na nacjonalistyczne wiece i z jednego z nich przyniósł portret Stepana Bandery, który rozmówczyni po kryjomu spaliła w piecu kuchennym. Ani syn, ani wnuk nie zgodzili się na wywiad ze mną, zaś rozmówczyni, opowiadając o spalonym portrecie, prosiła o wyłączenie dyktafonu. Inna starsza Polka (Z10Ak) skarżyła się na wnuka, który powiesił na ścianie czerwono-czarny sztandar i chętniej słuca opowieści ukraińskiego dziadka upowca niż babci Polki. Wnioski są jednoznaczne: pozytywna pamięć heroiczna wygrywa, ponieważ można na niej budować atrakcyjną tożsamość grupową i jednostkową (jej wymiar społeczny), a tego właśnie potrzebują młodzi mieszkańcy Galicji<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

<sup>6</sup> Pisze o tym m.in. Maria Lewicka, zob. M. Lewicka, *Psychologia miejsca*, op. cit.

<sup>7</sup> W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele przykładów potwierdzających, jak istotna jest dla społeczeństwa w okresie kryzysu lub budowy/odbudowy struktur tożsamość pozytywna – i jak niewielkie znaczenie mają jej „obiektywne” podstawy. Wagę „tradycji wynalezionej” w procesie budowania poczucia



Wyjątkami potwierdzającymi tę regułę są nieliczni respondenci z młodszych pokoleń, dla których UPA stanowi synonim bandytyzmu. Wszyscy pochodzą z rodzin wschodniaków bądź z rodzin polskich. Co ciekawe, wszyscy zdecydowanie podkreślają, że negatywne podejście nie wiąże się z ich przynależnością etniczną, a raczej wynika z uniwersalnej niezgody na reprezentowany przez OUN i UPA typ nacjonalizmu.

To nie byli żołnierze, to byli z każdej strony bandyci. UPA to coś zupełnie specyficznego, to osobny temat. [...] Wszystko jest jasne jak w biały dzień. Wystarczy pójść na cmentarz, popatrzeć, co tam się dzieje, ilu tam żołnierzy pochowanych leży, ilu ich tam jest. To pod tym znakiem się działo. Co tu mówić... Ja osobiście mam takie negatywne... I ja się go nigdy nie wstydzę (Z38Cm).

O ile nosiciele pamięci pozytywnej bywają w swoich ocenach letni, o tyle ci, którzy UPA potępiają, są bezkompromisowi, ostrzy w poglądach, często też zaznaczają, że się ich nie wstydzą. Ich osamotnienie, a nawet – do pewnego stopnia – poczucie zagrożenia wśród większości myślącej inaczej widać bardzo wyraźnie w dwugłosie matki i syna, osób pochodzących z rodziny Ukrainki przesiedlonej z Polski i rosyjskiego żołnierza.

Gdyby to była pokojowa walka... A to przyjechała nauczycielka ze Wschodniej Ukrainy albo jakaś młoda Polka gdzie wyszła za takiego za mąż, a ci na drugi dzień przyszli, spalili, głowę oderwali i wszystkie dzieci potopili w studni z tej rodziny, gdzie ona przyjechała. Co to za żołnierze, ha? I „Ruscy winni, Ruscy winni”. Nie wszyscy Ruscy tak robili i tak samo nie wszyscy Ukraińcy. Teraz wielu z tych ludzi, o, tych nacjonalistów ukraińskich, tych, co tak siedzieli po lasach... Dumni są

---

przynależności do „wspólnoty wyobrażonej” pokazuje na przykład przypadek Izraela i tworzenia oraz wykorzystywania po wojnie legendy bohaterskiej pierwszych osadników z lat 20. Zob. Y. Zerubavel, *The Historic, the Legendary and the Incredible: Invented Tradition and Collective Memory in Israel*, w: *Commemorations. The Politics of National Identity*, ed. J. Gillis, Princeton, NJ 2004, s. 105–128.

z tej swojej partyzanckiej przeszłości. Ja im, dziecko, nie mogę zarzucić, że oni nie walczyli o piękne idee, ale... (Z16Bk).

Gdy byłem mały, mnie też nazywali Moskałem, ci właśnie ludzie, którzy walczyli... [...] To znaczy ci, których nazywa się ukraińskimi bohaterami narodowymi, a najważniejszy to Stepan Bandera, to był po prostu bandyta i morderca, który cywilów – Ukraińców, Polaków, Rosjan – nie miało znaczenia, którzy nie chcieli bić się po jego stronie, przeciwko Armii Radzieckiej, ich rozstrzeliwano na miejscu – dzieci, kobiety, starych ludzi. Mi opowiadała o tym babcia, która to wszystko sama widziała (Z16Dm).

Osobne zagadnienie stanowi pamięć dzieci i wnuków członków UPA oraz pamięć rodzin ich ofiar: w każdym przypadku tego rodzaju jest ona bardziej żywa i bolesna od pamięci niezaangażowanej. Dzieci i wnuki upowców mówią przede wszystkim o poczuciu krzywdy, o strachu panującym w ich rodzinach i wymuszonym przez ten strach braku przekazu. Heroiczność UPA i jej status zbiorowego bohatera narodowego są dla nich bezsporne. W wypowiedziach dominuje raczej wątek represji, które spadły na ich rodziny. Jak powiedziała jedna z rozmówczyń: „Może to mi się, wie pani, ja nawet nie wiem, pewnie dostałam to w genach, bo przecież to się tak przekazuje. I pewnie dlatego to mnie tak boli. To jest dla mnie temat bolesny [płacz]” (Z19Ck).

Rodziny ofiar, do których udało mi się dotrzeć, to przede wszystkim dzieci i wnuki Ukraińców, miejscowych lub przesiedlonych z Polski. W tym, co i jak mówią – albo dlaczego odmawiają rozmowy – wciąż da się rozpoznać piętno powojennego terroru, głęboko odcisnięte na rodzinnej pamięci. Niektórzy rozmówcy przemilczają kwestię zamordowanych członków swoich rodzin – dowiaduję się o tym od osób postronnych, jak w przypadku respondentki (Z9Bk), której wujek z rodziną, Polacy, zginęli z rąk UPA w czasie wojny. Inni nie mówią, ponieważ o tym po prostu nie wiedzą – jak respondent z najmłodszego pokolenia (Z4Dm), któremu upowscy partyzanci zabili pradziadka. Dwie osoby zdecydowały się opowiedzieć o tym w czasie wywiadu, z różnych względów nie mówią jednak wprost, że sprawcami rodzinnych tragedii byli upowcy. Pierwsza rozmówczy-

ni unika kategoriycznych stwierdzeń, jakby bojąc się na głos wskazać winnych, ale z jej wypowiedzi jasno wynika, kogo uważa za winowajcę.

Dziadka zabili w czterdziestym siódmym na progu własnego domu. Wyszedł na podwórko, i... Nie wiem, jak to powiedzieć, kto go zastrzelił... A potem... (A wy nigdy nie dowiedzieliście się, kto go...?) Wtedy byli banderowcy, i kto to wie, czy to zabili enkawudziści, czy banderowcy. Ci przebierali się za tych, a ci za tych. Potem dziadka pochowali, a po dwóch miesiącach, to było jeszcze też w czterdziestym siódmym roku... Zwołali dzieci, u nas, tam skąd ja jestem, są takie Winniki, to jest cerkiew stara taka tam, to ja stamtąd jestem, i zrobili kino dla dzieci bezpłatne. [...] A potem to wszystko zabarykadowali, drutem popodpierali, żeby nikt nie wyskoczył. I podpalili, i dzieci żywcem spalili na oczach ludzi. [...] I on [wujek] się spalił, ale jeszcze doszedł do domu ze starszym tym, drugim wujkiem. Ten maleńki T. miał tylko... Kołnierzyk od koszuli na ciele, od koszuli, i pasek. A cała reszta spalona. Zostało gołe, popalone ciało. To biedne dziecko jeszcze trzy dni się męczyło, zanim umarło. [płacz] I teraz z nich się robi bohaterów. A kto to wie, jak to naprawdę było? Bohaterowie! [z goryczą] (Z32Ck).

Opowieść drugiej rozmówczyni jest utrzymana w zupełnie innym tonie: nie przypomina w niczym nieskładnej, przerywanej płaczem narracji pierwszej respondentki. Kobieta pozostaje rozdarta między wiarę w rodzinne domysły obarczające UPĄ winą za śmierć dziadka, a osobistym pragnieniem oczyszczenia jej z zarzutu. Mówi o tym zresztą bardzo otwarcie, co pokazuje, że nie zawsze pamięć ofiar musi być pamięcią traumatyczną.

I przyszli wieczorem do domu jacyś mężczyźni, i mówią: „Zbieraj się, pójdziesz z nami”. A on [dziadek] mówi: „Słuchajcie chłopcy, dokąd ja pójde? Zlitujcie się, mam żonę i troje małych dzieci”. A oni bez słowa, bez niczego prosto strzelili mu w głowę. (Ale to kto, czy partyzanci, czy...?) To jest pytanie, kto, my do dziś nie wiemy, kto. Bo, rozumie pani, kiedyś nam mówili, że to banderowcy, wie pani, że to od Bander, zna pani całą tę historię. Ale potem bywało przecież tak, że, powiedzmy, NKWD przebierało się i mówiło, że są banderowcami, to też prawda. Kto to był, nie można już dziś powiedzieć, czy to byli jednak ci

banderowcy... Ale dlaczego mieliby zastrzelić swojego, prostego chłopca, który nie był ani komunistą, ani człowiekiem bogatym, nikim. Jakoś trudno mi w to uwierzyć. No, jasna rzecz, że idzie się raczej w kierunku czegoś takiego, wie pani, co by nam bardziej odpowiadało. Chcielibyśmy powiedzieć, że to byli enkawudziści przebrani za banderowców, żeby... No, ale czy to tak było, ja nie mogę powiedzieć na pewno (Z39Ck).

Podobnie jak w przypadku innych kwestii historycznych, są oczywiście w Żółkwi osoby, w których sprawa UPA nie budzi żadnych emocji. Jednak nawet obojętność może przybierać różne formy. Jedną z młodszych rozmówczyń (Z15Dk) powiedziała, że choć nie opowiada się po żadnej ze „stron”, żal jej ludzi, którzy umierali za „niešťęsną” ideę. Nie uznając za swoje racji żadnej ze stron konfliktu, rozmówczyni odcina się tym samym od jego oceny. Podobnego zdania jest inna młoda respondentka, która twierdzi, że z dzisiejszej perspektywy sprawy, o które biła się UPA, nie mają już znaczenia, zwłaszcza dla młodych ludzi – interesują się nimi już tylko starszycy. Jednak jej deklaracja neutralności ma inne podłoże widoczne dopiero w kontekście całego wywiadu: rozmówczyni ta należy do licznej grupy młodych żółkwian, którym kwestie historyczne są po prostu obojętne, niezależnie od tego, czego akurat dotyczą.

Ja się do tego odnoszę spokojnie. I mam wrażenie, że dzisiejsza młodzież, ona zarówno do religii, jak i do tych czasów wojennych odnosi się normalnie. To było kiedyś i po co rozgrzebywać to, co już minęło. (A jakby miała pani jednak powiedzieć: dawać im [upowcom] te prawa [kombatantckie] czy nie?) A kto to wie, kto z nich miał rację, a kto był winny? To tylko oni wiedzą (Z10Dk).

Wśród młodych żółkwian nie brak osób, które – uznając UPA za ważną część swojej narodowej historii – potrafią zdobyć się na jej obiektywną ocenę. Z jednej strony przyznają, że partyzanci dopuszczali się zbrodni, zaś ich postępowanie w stosunku do Polaków było błędem; z drugiej zwracają uwagę na to, że mimo wszystko UPA wyrosła przede wszystkim z pragnienia walki o swoją ziemię narodu, który zawsze był komuś podporządkowany. Jedną z respondentek spuentowała swoją wypowiedź w sposób następujący:

Oczywiście, że chcieliśmy mieć w końcu coś swojego, coś czysto ukraińskiego. I rozumie pani – właśnie UPA, Bandera, oni chcieli mieć coś swojego, ukraińskiego. To znaczy, on chciał oddzielić ukraiński naród od Polaków, od Austrii, od Rosji, od wszystkich. [...] I dlatego to jest dla nas trudna prawda, i ja tu nie widzę kogoś jednego winnego, ale po prostu ja wiem, czego chciała UPA, wiem, czego oni chcieli (Z39Ck).

Inni rozmówcy – przy pełnym poparciu dla kwestii rehabilitacji UPA – stanowczo odcinają się od silnie nacjonalistycznych ruchów politycznych, które budują swoją tożsamość w oparciu o pamięć podziemia niepodległościowego. Często też powtarza się postulat obiektywnego badania działalności UPA – niezaangażowanego, niezwiązanego z żadną opcją polityczną, a przede wszystkim prowadzonego na gruncie nauki, nie zaś narodowej martyrologii. Jak powiedziała jedna z rozmówczyń:

Jeśli w ciągu najbliższych piętnastu lat nie nastąpi u nas totalna rewizja z powrotem do prawdy w kontekście UPA, to nie będziemy mieli czego zbierać. Bo historia UPA jest u nas na tyle ocenizowana, wykrzywiona i spreparowana... (Z1Ck).

Nie umniejszając znaczenia tego rodzaju opinii, trzeba jednak pamiętać, że pozostają one poza głównym nurtem pamięci o UPA – w młodszym pokoleniu zdecydowanie pozytywnej i niemal bezkrytycznej.

## **Sowici i władza radziecka w Żółkwi**

Sowici i władza radziecka to w Żółkwi część pamięci, będąca jednocześnie lustrzanym odbiciem i pamięcią komplementarną wobec pamięci o UPA. Bardzo upraszczając ten złożony obraz – w swoistych puzzlach, w które układa się w głowach mieszkańców Żółkwi przeszłość, upowcy bohaterowie potrzebują do swojej bohaterskości Sowietów zbrodniarzy, zaś Sowici wyzwoliciele nie istnieliby bez upowców zdrajców.

Samo określenie Armii Czerwonej jako „wyzwolicielei” ma w ustach większości żółkwiaków wyjątkowo mocno ironiczny, zawiera od razu wyczuwalny cudzość. W takim tonie mówią niemal wszyscy rodowici żółkwiacy i ich rodziny (Polacy i Ukraińcy), czasami również osoby z rodzin przesiedleńców z Polski. O czerwoarmistach, którzy pojawili się w Żółkwi w 1939 roku, mówi się z przekąsem, nutą politowania, opisuje się ich jako barbarzyńców z niższej cywilizacji – nierzadko w sposób, który wydobywa z ówczesnej sytuacji akcenty humorystyczne. W kontekście następujących zaraz potem opowieści o okropnościach, których dopuszczali się Sowieci w okupowanej Galicji, tego typu wypowiedzi pełnią w narracjach rozmówców rolę wyrażnie neutralizującą.

[Mama] pamięta ich jeszcze z 1939 roku, gdy przyszli do Lwowa. Jaki to był poziom, mama widziała, jak oni w tych nocnych... [...] Poubierały się w koszule nocne, to było... Mama opowiadała, że to był koszmar, to nie byli ci Rusczy, którzy byli gospodarzami, którzy trzymali się swojej ziemi. To były takie drapichrusty, takie *Iwany-duraki*. Tu niby dużo [ludzi] witało ich z kwiatami, myśleli, że to naprawdę, takie hasła były, że tam ziemia, że ziemię... Ci gospodarze tutaj, to oni naprawdę z wiarą ich witali. No, a potem się zaczęło. Tak że myśmy to wszystko wiedzieli, co we Lwowie, to i tutaj. To byli okupanci (Z41Bk).

Oni byli bardzo tacy niekulturalni. Mieliśmy wtedy jeszcze wielki ogród, jeszcze nam go Moskale nie zabrali. Wielki ogród mieliśmy, i truskawki tam były, i kwiaty, a zaraz za naszymi oknami była piekarnia. [...] I oni nie patrzyli na nic, szli jak tarany, szli przez... Przez ogrody, przez truskawki, przez poziomki, przez kwiaty, o tacy oni byli... Straszni byli, bardzo straszni (Z1Ak).

Pojawiające się w obu wypowiedziach obrazy łączy, z jednej strony pogarda wobec wschodniego barbarzyństwa (charakterystyczny obrazek Rosjanek paradujących w nocnych koszulach – jako sukienkach – pojawia się w wielu wspomnieniach osób, które przeżyły na Kresach okupację sowiecką, i jest już swego rodzaju motywem kanonicznym), z drugiej – towarzyszy tej pogardzie lęk. Starsza kobieta wspominająca swój zniszczony ogród mówi o tym z niezado-

wolaniem i irytacją, ale pod koniec wypowiedzi ścisza głos i określa Sowieców jako „strasznych”. Jest to cecha bardzo wyraźnie różniąca pamięć osób z Galicji (pochodzących z odmiennych pokoleń i będących różnej narodowości) oraz Wielkopolan czy centralaków osiadłych po wojnie w Krzyżu – dla tych ostatnich przysłowiowy „Iwan” do końca pozostaje wioskowym głupkiem.

Warto zauważyć, że poczucie wyższości wobec Sowieców pojawia się wyłącznie w wypowiedziach osób pochodzących z Żółkwi lub innego miasta – i ma charakter nie tyle etniczny, co cywilizacyjny, kulturowy: jest wyższością mieszczańską wobec prostactwa chłopstwa w mundurze. Mieszkańcy Żółkwi wywodzący się ze wsi, czy to z miejscowości pod Żółkwią, czy na terenach obecnej Polski, mogą mówić o Sowieciech z niechęcią, ale nigdy z pogardą. Zdarza się, że zwłaszcza przesiedleńcy z Polski opowiadają o wkroczeniu Sowieców w 1939 roku w sposób mało emocjonalny, tak jakby była to jedynie mechaniczna zamiana jednej obcej władzy na drugą, tylko bardziej opresyjną. Oni sami stoją z boku, starając się mieć jak najmniej wspólnego z wydarzeniami wielkiej polityki.

Baliśmy się, że nas wywiozą, bo wszystkich wywozili. A tak, to myśmy nic nie robili, polityką się nie zajmowaliśmy, nikogośmy nie mordowali, na gospodarce, z ludźmi dobrze żyliśmy. Czego nam było trzeba? No, wywiozą, to wywiozą. To już trudno. Myśmy z nikim źle nie żyli. W zgodzie ze wszystkimi żyliśmy cały czas – i za Niemców, i za Moskali, i za Polski (Z34Ak).

W narracji tej kobiety Sowietci jawią się jako bezosobowa część potężnego walca historii przetaczającego się przez jej własne podwórko – respondentka nie czuje wobec nich specjalnej urazy. Zupełnie inaczej jest w przypadku kolejnej osoby, reprezentującej raczej wyjątkowe wśród żółkwiaków pochodzących z Galicji przekonanie, że wkroczenie Armii Czerwonej było wydarzeniem radosnym i przyniosło pozytywne zmiany. Urodzona w podżółkiewskiej wsi kobieta do dziś mówi o wrześniu 1939 roku ze wzruszeniem.

I potem już 1939 rok, i 17 września wyzwolenie. [...] I zapadło w pamięć to, że wie pani, te stajnie pańskie wszystkie pobielili, i u ludzi było

takie wzruszenie wielkie na początku. I niektórzy mówili, że to wyzwolenie Ukrainy, że to już Ukraina Radziecka będzie, niezależna, niepodległa. Wzruszeni tacy ludzie byli i urządzili scenę, i koncert, ja nawet jakiś wierszyk mówiłam, a artyści aż ze Lwowa byli. No i tam ten mityng, pamiętam, jak ludzie łzy w oczach mieli, gdy zaczęli śpiewać piosenkę *W niewoli byli* (Z23Ak).

Respondentka ta jako jedyna spośród osób z najstarszego pokolenia pochodzących z Galicji używa w ogóle na określenie wkroczenia Sowieców słowa „wyzwolenie” (ukr. *zwilnennia*). Wszyscy pozostali posługują się wyrażeniami typu „przyszli”, „wkroczyli”, „wejście” itp. Podniosłe „wyzwolenie” jest właściwe raczej narracjom rozmówców pochodzących ze Wschodu, którzy często mówią też o „zjednoczeniu” albo „przyłączeniu” Ukrainy Zachodniej do Ukraińskiej SRR (czyli do „Wielkiej” Ukrainy, do macierzy). Co ciekawe, wyrażenie „zjednoczenie” często pojawia się w sposób zupełnie bezrefleksyjny w wypowiedziach przedstawicieli średniego pokolenia – bez względu na pochodzenie czy artykułowaną potem postawę wobec Sowieców. Podobnie jak wszechobecne w rozmowach z mieszkańcami Krzyża sformułowania „powrót do Polski” i „ziemie odzyskane”, dowodzi to zadziwiającej zasiedziałości propagandowych klisz w myśleniu osób, które przeszły socjalizację w czasach komunizmu. Zupełnie inną wymowę ma słowo „zjednoczenie” w ustach najstarszych wschodniaków, a także części członków ich rodzin, do dziś przekonanych o tym, że Armia Czerwona wkroczyła na ziemie II Rzeczypospolitej, by bronić jej przed Niemcami. Cytowany respondent jest wyjątkiem jeśli chodzi o najmłodsze pokolenie, ale wypowiedzi w podobnym stylu można znaleźć w relacjach wszystkich niemal wschodniaków i dużej części ich dzieci; wszyscy w podobny sposób uzasadniają sowiecką agresję.

Nie, to nie byli najeźdźcy. W trzydziestym dziewiątym roku oni przyszli tutaj w tym celu, żeby rozmieścić wojska na Ukrainie Zachodniej, bo to było 30 kilometrów od granicy, na wypadek, gdyby rozpoczęła się wojna. Choć Stalin zapewniał, że wojny nie będzie, Niemcy nie ośmielą się napaść na Związek Radziecki. A oni napadli, w 1941 roku, 22 lipca.



I dlatego tutaj przyszła władza radziecka. To był specjalny manewr strategiczny, uprzedzenie wojny (Z16Dm).

Bardzo ważnym wydarzeniem w pamięci o Sowietach jest masakra w żółkiewskim więzieniu dokonana przez nich bezpośrednio przed ucieczką z miasta w 1941 roku. Wiedzą i pamiętają o niej niemal wszyscy rozmówcy (wyjątkiem są tu pojedyncze starsze osoby pochodzące ze Wschodu oraz najmłodszy rozmówcy, których łączy mający różne podłoże całkowity brak zainteresowania lokalną historią) i jasne jest, że dzięki kampanii informacyjnej i akcjom upamiętniania z lat 90. wydarzenie to stało się elementem żółkiewskiej historii, wobec którego nikt nie pozostaje obojętny. Najbardziej emocjonalnie mówią o niej ci, którzy byli świadkami makabrycznego odkrycia w żółkiewskim zamku lub brali udział w spontanicznych demonstracjach i uroczystościach po nich następujących.

To było, jak stąd Rosjanie wychodzili. Jak już stąd szli, to ich pomordowali, pod sam koniec, i po dwóch dniach przyszli Niemcy. No, to było, to był jeden koszmar, patrzeć realnie na te rzeczy. Czy oni byli takimi działaczami, ci ludzie, że im trzeba było ręce łamać, odrąbywać głowy i wykluwać oczy? Bo to w taki nieludzki sposób, rozumie pani? Tam się działy straszne rzeczy [podniesionym głosem] (Z31Am).

O ofiarach NKWD wiedzą też przesiedleńcy, którzy wielokrotnie wspominają o tym, że po przyjeździe miejscowi opowiadali im o masakrze. Ze zrozumiałych względów mówią o niej z mniejszą liczbą szczegółów, czasami morderstwo popełnione na więźniach zlewa im się z innymi zbrodniami NKWD odkrytymi w latach 90., jednak równie ostro jak miejscowi oceniają bestialstwo Sowietów. Mord na więźniach wspominają też w rozmowach młodsze osoby, szczególnie te, które na początku lat 90., w okresie najgorętszego „boomu pamięci”, były młodymi dorosłymi i czynnie angażowały się w przywracanie lokalnej pamięci. Prócz naocznych świadków wydarzeń to właśnie dla nich odkrycie tego faktu – lub jego kolejne przeżycie przy okazji działań upamiętniających – było największym wstrząsem, a dziś budzi w nich największe oburzenie wobec oprawców.

Były mityngi, opowiadali, pokazywali fotografie, żeby zobaczyć, jak to było. No zginęło tu gdzieś 18 czy 20 osób – to było coś strasznego. Z kobiety zdjęli skórę i wisiała tak jeszcze głową w dół. Mój tata... Mój tata pracował z takim jednym elektrykiem, to jego babcię tam zamordowali. Wie pani, ile to ludzi tam...? Tam były kobiety... (Z5Cm).

Przytoczony fragment jest ważny nie tylko ze względu na wagę zawartych w nim emocji: warto również zwrócić uwagę na to, że mężczyzna wspomina o rozmowach swojego ojca z wnukiem jednej z ofiar, które były dla niego prawdopodobnie pierwszym źródłem wiedzy o wydarzeniu. Kolejny raz dowodzi to, jak istotny był po wojnie bezpośredni, osobisty przekaz pamięci podczas kontaktów rodowitych żółkwiaków z nowymi mieszkańcami miasta i jak bardzo określał on to, kto z nich pozostał „głuchy i ślepy” na żółkiewską przeszłość. Trudno sobie wyobrazić, by żółkwiakom opowiadali o masakrze dokonanej przez NKWD żonom funkcjonariuszy partyjnych.

W niezwykle frapujący sposób mówią o mordzie na więźniach ci, którzy o Armii Czerwonej mają dobre zdanie. W żadnym z wywiadów nie pada otwarta negacja samego faktu, jednak w większości pojawia się zawoalowane, pełne irytacji podawanie go w wątpliwość, obudowywanie zastrzeżeniami.

(A o masakrze w więzieniu pan słyszał?) Nawet nie wiem. Powiem uczciwie, że ja... Jest tutaj cmentarz poległych z rąk nacjonalistów, jest tu cmentarz, wojskowy go nazywają. No i taki sam cmentarz jest też żołnierzy UPA, tak że... A jak to, gdzie to... [...] Był tu taki dom inwalidów [...], i tam pracowała taka kobieta, ja ją dość dobrze znałem, to ona mówiła, że przedtem tu były jakieś rozstrzelania, że oni tam coś... Jakieś akcje tam były... Ale ona nie miała z tym żadnego związku. (Ale jakie rozstrzelania...? Kto rozstrzeliwał?) Nooo, te rozstrzelania... NKWD. A jak to oni robili, gdzie... Ja o to nigdy nie pytałem, mnie to jakoś... (Z38Cm).

Autorów tego typu wypowiedzi łączy z trudem ukrywana niechęć do mówienia o zbrodniach popełnionych w Żółkwi przez NKWD. Jedna z pochodzących z Ukrainy Centralnej respondentek (Z10Ak) dzi-

wiła się, że nie usłyszała o nich od swojej pochodzącej z Żółkwi teściowej; a skoro nie usłyszała, to być może jednak wcale ich nie było? Z analizy całości jej relacji da się wysnuć przypuszczenie, że galicyjska teściowa rzeczywiście mogła nigdy nie mówić jej o takich sprawach – jak sama rozmówczyni wspomina, uważała ją za „Moskalicę”, a ich stosunki były raczej napięte. Cytowany mężczyzna na pytanie o mord w więzieniu odpowiada bardzo chaotycznie, wplatając w swoją wypowiedź – jakby dla zrównoważenia ciężaru zbrodni sowieckich – historię ofiar upowców leżących dziś niedaleko od ofiar więziennej masakry. Wielokrotnie używa słów „jakiś”, „gdzieś”, które sprawiają, że cała historia staje się rozmyta i mało wiarygodna. Nawet jeśli nie do końca uświadomione przez samych rozmówców, motywy takiego prowadzenia narracji wydają się dość zrozumiałe: uznanie władzy sowieckiej za winną popełnionych na ukraińskich nacjonalistach zbrodni jest dla nich trudne, ponieważ oznacza to, że znienawidzeni partyzanci UPA zyskują nie tylko status bohaterów, ale i męczenników.

Kolejny wyraźny punkt w pamięci o Sowietach stanowi moment wycofania się Niemców i powtórnego zajęcia miasta przez Armię Czerwoną. Wielu respondentów pochodzących z Galicji wspomina początkową radość z nadejścia Armii Czerwonej, którą w pierwszym momencie postrzegano po prostu jako wybawienie od uciążliwości okupacji niemieckiej. W odróżnieniu od roku 1939, przy opisie tych wydarzeń określenia „wyzwolenie” używa się już na poważnie, bez drwiny. Jednak respondenci powszechnie wskazują na krótkotrwałość tej radości i niemal od razu przechodzą do opisu „starych-nowych porządków”, które zaczęli zaprowadzać Sowietci: wywózek, kolejnych masowych morderstw odkrytych dopiero w latach 90.

Potem już skończyli z tymi Żydami i przyszedł Moskal. A nasi ludzie się tak cieszyli: „Moskal przyszedł!” [...] A potem, jak ten Moskal zaczął nas gnębić! Ilu to naszych ludzi... [...] Nawet w cerkwi, wie pani, ile w cerkwi było tych naszych ludzi pomordowanych? Strach! A pani tego nie widziała, jak ich chowali? To już powykopowali z piwnic, Boże, dzieci tam były, bójcie się Boga, co to dziecko było winne? To już nawet Niemiec brał na roboty, a potem przyjeżdżali, to mówili, że nawet im przysyłali pieniądze, ci, u których pracowali, tak. A jak chciał, to jeszcze

mógł sobie gdzieś za granicę pojechać. A ta zaraza nie! [...] To nie byli ludzie, to było bydło! (Z35Ak)

Cytowana wypowiedź wprowadza bardzo ważny element pamięci o Sowietach: porównanie ich z Niemcami, na korzyść tych drugich. Co istotne, motyw ten pojawia się bardzo często w wypowiedziach osób młodszych, którym zdarza się wręcz bagatelizować wagę okupacji niemieckiej.

Gdy tu przychodziła władza radziecka, to mówią, że niby władza radziecka nas Ukraińców wyzwoliła – to nieprawda, to wszystko kłamstwo. Wprost przeciwnie, oni bardzo znęcali się nad Ukraińcami i miejscowi ludzie bardzo się chowali i obawiali, gdy przyszła władza radziecka, żołnierze radzieccy, a jak przychodzili Niemcy, to na odwrót, cieszyli się, bo Niemcy życzliwie odnosili się do naszych ludzi (Z27Dk).

Należy zaznaczyć, że mamy tutaj do czynienia ze specyfiką pewnego wycinka pamięci społecznej Ukrainy Zachodniej – podobne wypowiedzi nigdy nie padłyby z ust kogoś, kto przeżył okupację na Ukrainie Centralnej czy Wschodniej, gdzie niemiecki reżim okupacyjny był bez porównania bardziej brutalny<sup>8</sup>. Relatywizacja ciężaru okupacji niemieckiej nie pojawiłaby się też w wypowiedziach osób z rodzin mieszanych, charakteryzuje ona wyłącznie ściśle określoną grupę bardzo antysowiecko nastawionych rozmówców pochodzących najczęściej z rodzin o upowskiej przeszłości. To przede wszystkim dla nich wkraczająca powtórnie do Żółkwi Armia Czerwona to nie żadni wyzwoliciiele, a zwyczajni okupanci.

Pamięć władzy sowieckiej z pierwszych lat powojennych to przede wszystkim pamięć terroru obejmującego wszystkie aspekty życia codziennego. Z małymi wyjątkami – znów przede wszystkim żon sowieckich oficerów, które żyły w partyjnym getcie, nieniepokojone kontaktami z miejscowymi i ich ponurym światem – lata powo-

---

<sup>8</sup> Na temat różnej sytuacji pod okupacją niemiecką na Ukrainie Zachodniej i Wschodniej zob. np. K. C. Berkhoff, *Harvest of Despair: Life and Death in Ukraine under Nazi Rule*, Cambridge 2004.

jenne są pamiętane jako ciężkie tak samo przez wszystkich starszych rozmówców. Różnica polega na rozłożeniu akcentów, gdy przychodzi do oceny sprawców i ofiar. Dla najbardziej zaciętych w swoich prosowieckich sympatiach wschodniaków to radzieccy pionierzy byli ofiarami ukraińskich nacjonalistów, podczas gdy w pamięci miejscowych to Sowieci dokonywali rzezi miejscowej ludności. Pochodzący z rodzin wschodniaków respondenci z młodszych pokoleń formułują bardziej wyważone oceny, mówią o powojennym terrorze z ubolewaniem, ale bardzo wyraźnie starają się zróżnicować odpowiedzialność, argumentując na przykład, że za masowe zabójstwa odpowiada KGB, nie zaś szeregowi żołnierze Armii Czerwonej; w domyśle – „mój ojciec, który był prostym czerwonoarmistą, nie miał z tym nic wspólnego”.

No i tak było, że i ci zabijali i strzelali, i ci. Bo jak tych chłopców nacjonalistów, córeczko, martwych...? Nie było tak, że pod milicją postawili do drzewa przywiązanych, chłopców po dwadzieścia lat i młodziutką dziewczynę, co im jeść nosiła? [...] To co, to po ludzku było? [...] (Aha, to znaczy, to już robiły wojska radzieckie, tak?) A jakże, a jakże, KGB to robiło, to nie żołnierze, to KGB – to był taki organ karny, oni byli ogłupiali na punkcie polityki, zabić, zniszczyć, bo to nie ludzie, tak samo, jak i tych zabić, zniszczyć... I to rozumiesz, kagiebiści, to oni walczyli przeciwko banderowcom, a Ukraińcy przeciwko wszystkim Ruskim i przeciw KGB (Z16Bk).

Zdarza się też, że jednoznaczne wskazanie ofiar i sprawców, „dobrych” i „złych”, jest dla rozmówców z tej grupy – szczególnie tych najstarszych – problematyczne. Z jednej strony potrafią oni zrozumieć tragedię miejscowej ludności, z drugiej – są przekonani, że w ostatecznym rozrachunku władza sowiecka wyszła ludziom na dobre. Jednocześnie do dziś nie mogą się pogodzić z tym, jak bywali traktowani ludzie przysłani do Galicji ze Wschodu – samo opowiadanie o tym wywołuje w nich ogromne emocje. Problemów z jasną oceną roli władzy radzieckiej w okresie stalinizmu w nowej Żółkwi nie mają ani osoby pochodzące z rodzin przesiedleńców, ani tym bardziej miejscowi. Oceniają ją jednoznacznie negatywnie, choć mniej lub bardziej ostro, z mniejszą lub większą zaciętością. Zdarza się też,

że w ocenie tej pojawiają się aspekty humorystyczne, uderzająco podobne do opisów „najazdu barbarzyńców” z 1939 roku. Różnica polega na ciężarze gatunkowym tych historii; o ile barbarzyńcy z 1939 roku po dwóch latach odeszli, o tyle powojenna władza sowiecka zażyła na całym późniejszym życiu rozmówców.

A myśmy tam z wojskowymi żadnych spraw nie mieli. Co prawda, jak tu już mieszkaliśmy, to na początku tak nic, a potem jak zaczęli napadać, i z kopców kartofle kradli. (Ale kto?!) Ruska armia. Przyjeżdżali wozem, samochodów jeszcze nie było. Wóz postawili, był taki ugó, ze 100 metrów od domu, i... pooooozli do kopca kartofle wybierać. A jednego razu napadli w nocy, to ograbili, pozabierali ciuchy, takie tam. Też mi... wojsko wielkie [ze złością] (Z6Am).

Najostrzejsze oceny padają z ust osób, których rodziny ucierpiały w okresie terroru, niezależnie od pochodzenia (choć są to przede wszystkim miejscowi Ukraińcy). Armia Czerwona oraz władza radziecka z czasów stalinowskich według tej grupy rozmówców odpowiadają za zbrodnie i wyniszczenie nie tylko Ukraińców, ale też innych narodów regionu. Pośrednio zaś – za negatywne konsekwencje komunizmu, które do dziś ponoszą Ukraińcy i ich niepodległe państwo. Ciągłość takich przekonań świetnie widać w wypowiedziach matki i córki:

Władza sowiecka zniszczyła wszystkich nacjonalistów, cały nasz kler, wszystkich duchownych, lekarzy, wszystkich tych bardziej porządných. Zniszczyła nie tylko u nas, zniszczyła tak w Rosji, jak i na Ukrainie. Zniszczyła wszędzie. Został taki lud, wie pani, jak to powiedzieć – lud. Jemu nie potrzeba ani książki czytać, ani niczym się interesować. Wstał rano, zjadł kawałek chleba z okładem, zjadł jakiś barszcz, coś zjadł – o, taki lud nam został. I dlatego teraz nie ma na Ukrainie żadnego porządku. Bo wszystko to zostało zniszczone (Z19Ak).

Ja w ogóle, jak to powiedzieć, na przykład armii radzieckiej ja nie uznaję. Ja w tym wyrosłam, na tym się wychowałam, ale teraz ja tego nie uznaję. Nie uznaję. Bo tak. (A dlaczego?) No, w ogóle, gdzie tylko przyszli Moskale, muszą tak powiedzieć, to wszystko podbili, cały świat,

dokąd tylko w Europie doszli. Ich tam przecież nikt nie prosił, wszystkie te państwa. [...] Wyniszczyli po prostu lud, lud wyniszczyli – i dlatego nie mam dla nich żadnego szacunku. Wcale a wcale (Z19Ck).

Przy powszechnym potępieniu zbrodni okresu stalinizmu, niemal wszyscy rozmówcy – z wyjątkiem osób najmłodszych niepamiętających czasów sprzed 1991 roku – bardzo wyraźnie rozgraniczają okres stalinowskiego terroru oraz późniejszą odwilż i stabilizację. Ci, którym w czasach sowieckich żyło się relatywnie dobrze (przede wszystkim rodziny funkcjonariuszy partyjnych i innych służb), od pełnych ubolewania komentarzy dotyczących masowych mordów płynnie przechodzą do wychwalania systemu komunistycznego jako takiego. Wielu z nich nie szczędzi wysiłku, by udowodnić, że sama idea komunizmu była dobra, lecz została wypaczona. Pochwały komunizmu są najczęściej wygłaszane przez starszych ludzi pochodzących ze Wschodu, czasami przez miejscowych z awansu społecznego. Ci ostatni najczęściej otwarcie przyznają, że zawdzięczają władzy radzieckiej wszystko, do czego doszli w życiu – i właśnie dlatego oceniają ją pozytywnie. Ich wypowiedzi są mniej lub bardziej cyniczne, jednak sprowadzają się do jednego: potępiamy zbrodnie i odżegnujemy się od nich, ale nie damy powiedzieć złego słowa na władzę radziecką jako taką, bo gdyby nie ta władza, oralibyśmy ziemię gołymi rękoma jak nasi rodzice.

Jakby tak było, gdyby była Polska, to na dzień dzisiejszy ja nie wiem, kim ja bym był. Tak że ja nie mogę powiedzieć, że Związek Radziecki był taki znów zły. [...] Widzi pani, przy władzy radzieckiej ja, prosty człowiek, biedny człowiek, biedni rodzice, i ja miałem możliwość uczyć się, awansować w pracy. Nikt mnie nie prześladował, nikt mi niczego... [...] Byliśmy wszyscy jednakowi. I stosunki były takie normalne. Wszyscy miejscowi ludzie dostawali się na uniwersytety, uczyli się, pracowali, dostawali pensje, mieszkali, budowali domy. Z początku w kołchozach było ciężko. Ciężko było, po wojnie to była zawierucha. A potem już z każdym rokiem lepiej i lepiej (Z20Am).

Warto zwrócić uwagę na dwie kwestie pojawiające się w cytowanej wypowiedzi. Pierwsza to nostalgiczna konstatacja, że „wszyscy byli

wtedy jednakowi”. Pobrzmiewa w nim bardzo wyraźnie tęsknota za czasami, gdy lojalność i niewychodzenie przed szereg gwarantowało jeśli nie dostatek, to przynajmniej bezpieczeństwo socjalne. Tę specyficzną ekonomiczną nostalgię za ZSRR można spotkać również często lub nawet częściej w rozmowach z osobami ze średniego pokolenia, tymi, które osobiście nie doświadczyły trudów powojennej budowy nowego świata, bardzo dobrze zaś pamiętają relatywny dostatek epoki Breżniewa. W ich wypowiedziach powtarzają się słowa o panującym wówczas porządku przeciwstawianym chaosowi czasów niepodległej Ukrainy. Syn cytowanego respondenta (Z2oCm) z goryczą wspomina, że w czasach jego młodości państwo zapewniało opiekę nad dziećmi, podczas gdy jego własne dzieci muszą spędzać popołudnia na ulicy. Gdy po jego stwierdzeniu, że władza radziecka nie uczyniła ludziom niczego złego w Żółkwi, zapytałam o wywózki na Syberię z lat powojennych, odpowiedział, że przecież czym innym były czasy stalinowskie, czym innym zaś te, w których on sam żył.

Idealizowanie lat młodości – nawet jeśli przypadła ona na czas wojny i okupacji – jest łatwym do zrozumienia i często spotykanym zjawiskiem w badaniach biografii. Zdziawia ono w przypadku mieszkańców Żółkwi dopiero wtedy, gdy taki pozytywny stosunek do władzy radzieckiej pojawia się u osób, których rodziny były przez tę władzę represjonowane.

Taki był czas, kto to wie. Ale jak zaczynają mówić, że Moskale byli tacy-owacy, to ja mówię: „Ja nic nie mogę powiedzieć, bo mi nic złego oni nie zrobili, i mojej rodzinie”. To znaczy, to już nam, mamie, dzieciom. [...] (Ale mimo wszystko z Pani rodziny mężczyzn to właśnie władza radziecka zabrała?) Tak, tak, mówiłam przecież, że to w pierwszym okresie, gdy zaczęła się kolektywizacja, o, a tak... (A potem już było normalnie?) A później – tak. No widzi pani, poszłam się uczyć, i nikt mi nic... I brat tak samo. Nikt nas nie prześladował. Proszę bardzo, przyjechałam tutaj, dali mi mieszkanie, dzieci wykształciłam, nikt pieniędzy za to nie brał tak jak teraz (Z1oAk).

Korzenie postawy tej respondentki są bardzo złożone. Z jednej strony część jej rodziny zginęła w czasie kolektywizacji w latach 30. (kobieta



pochodzi z Ukrainy Centralnej) i respondentka otwarcie o tym opowiada. Z drugiej rozmówczyni przez całe późniejsze życie była lojalna wobec panującego ustroju i przekonana o głębokiej sensowności takiej postawy (podczas pracy w bibliotece w Żółkwi prowadziła tzw. pracę wychowawczą z miejscową ludnością). W domu nie mówiło się o represjach, które dotknęły rodzinę – jej córka dowiedziała się o losie pradziadków po 1991 roku, zaś wnuczka nie słyszała o nim do tej pory. Pewne wyjaśnienie tych sprzeczności można znaleźć, gdy sięgnie się do całości biografii starszej respondentki. Osią jej narracji biograficznej jest wojna i okrucieństwa okupacji niemieckiej – na ich tle represje, które dotknęły dziadków kułaków, czy też powojenny głód wydają się wręcz nieistotne. Niemcy z jej opowieści to dziekie zwierzęta, zaś Armia Czerwona i władza sowiecka to siła, która pokonała faszyzm – i za to należy się jej nie tylko wdzięczność, ale wręcz cześć. Wydaje się, że takie biograficzne i tożsamościowe zapętlenie jest dość charakterystyczne dla pewnej grupy osób pochodzących z Ukrainy Centralnej i Wschodniej, których rodziny doświadczyły represji sowieckich<sup>9</sup>. W narracjach biograficznych takich osób na pierwszy plan wysuwa się przekonanie, że ich samych władza radziecka nie skrzywdziła, wręcz przeciwnie – to dzięki zwycięstwu Armii Czerwonej nad Niemcami uniknęli strasznego losu, zawdzięczają jej wszystko. Tym samym los represjonowanej rodziny musi zostać albo zupełnie wyparty z pamięci, albo, jak w tym konkretnym przypadku, zaczyna funkcjonować w równoległej, mniej ważnej przestrzeni biograficznej. Ta separacja doświadczenia przenika niepostrzeżenie w sądy wypowiedane przez młodsze pokolenia; nie tylko do wypowiedzi córki tej konkretnej rozmówczyni, lecz również kilku innych respondentów. Jeden z nich, pochodzący z rodziny Rosjan po wojnie osiadłych w Galicji, swoją obszerną opowieść o bliskiej śmierci głodowej babci, prześladowanej przez sowiecki aparat bezpieczeństwa, kończy słowami: „Ale myśmy nie ucierpieli, nie, ani

---

<sup>9</sup> Problem ten analizowałam w artykule poświęconym pamięci biograficznej Polaków z Ukrainy Centralnej. Zob. A. Wylegała, *Negacja, separacja, marginalność. Represje i wojna w narracjach biograficznych najstarszego pokolenia Polaków z Żytomierszczyzny, Kijowszczyzny i Podola*, „Studia Socjologiczne” 2010, nr 4 (199), s. 144–170.

od UPA, ani od nikogo innego, nikt nas nie prześladował, skończyłem spokojnie szkołę, rosyjska szkoła to była...” (Z38Cm). Wsparta wieloaspektową socjalizacją, internalizacja wdzięczności wobec władzy kosztem części własnej tożsamości ma się dobrze w średnim pokoleniu ludzi radzieckich Żółkwi.

Przeciwnym biegunem wobec postaw afirmacyjnych jest zdecydowana kontestacja władzy radzieckiej jako całości: potępienie agresji sowieckiej z 1939 roku oraz stalinowskiego terroru, ale również samego ustroju komunistycznego. Postawy takie znajdziemy przede wszystkim w rodzinach miejscowych lub przesiedleńczych, które miały złe doświadczenia z władzą radziecką. Kulturowana w rodzinie pamięć krzywd wyrządzonych przez Sowietów – w najbliższej rodzinie, grupie sąsiedzkiej czy społeczności lokalnej – owocuje w kolejnych pokoleniach nastawieniem zdecydowanie antysowieckim i antykomunistycznym. Jak stanowczo stwierdził młody rozmówca pochodzący z rodziny zesłanej w czasie wojny na Syberię: „W zasadzie stosunek do komunistycznego świata był zawsze jakiś taki – negatywny. To znaczy, zawsze widać było, że my jesteśmy przeciwko temu” (Z45Dm). Czasami rozmówcy – zwłaszcza ze średniego pokolenia socjalizowanego w czasach komunistycznych – przyznają, że jest to postawa, do której dochodzili stopniowo.

W domu cały czas się rozmawiało, i o tym, i o tym, to znaczy, oni [rodzice] na pewno pozostali już takimi dysydentami, przeciwnikami tego reżimu, i ja dlatego na tyle... [...] Myślałam, że po tych wszystkich obozach oni są po prostu skrzywieni, uprzedzeni wobec tego systemu, że to nie może być prawda, co oni mówią. Bo w szkole mówili jedno, a w domu – drugie. Potem uświadomiłam sobie, że rzeczywiście tak było. Trudno było uwierzyć, że to naprawdę się stało. Bo gdy tobie, dziecku, brzydko mówiąc, wpychali do głowy, że... [...] No, ale wszystko jedno, ten duch był w domu. To wszystko było, wszystko się chłoneńło. Po prostu uświadomienie tego, że to prawda, to przyszło trochę później (Z41Bk).

Kwestia stopniowego dochodzenia do negatywnej oceny władzy sowieckiej i nabywania odporności na propagandę pojawia się też u starszych, najczęściej wschodniaków lub tych osób z Galicji, które

uległy „fatalnemu zauroczeniu” nowym porządkiem. Dobrą ilustracją takiej sytuacji jest typowa opowieść o śmierci Stalina.

Stalin zwyciężył w tej wojnie i ludzie wierzyli, że to Stalin, że to wszystko Stalin, Stalin, Stalin... A przecież nie wiedzieli o tych wszystkich zbrodniach, które... I myśmy nie wiedzieli o tym wszystkim, a wierzyliśmy w niego jak w ideał, bo zwyciężył Niemców, faszyzm i tak dalej. [...] I wtedy mówią, że Stalin umarł. [...] To było coś takiego, wie pani, ludzie myśleli, że ze Stalinem przepada już wszystko, rozumie pani? A już potem, jak była ta odwilż i jak ludzie zobaczyli, jakich zbrodni się on dopuszczał, to już się tak rozczarowali, i już, wie pani, zrozumieli, co to było (Z23Ak).

Bardzo ciekawym, wieloaspektowym problemem jest ocena szeregowych żołnierzy Armii Czerwonej. Pomijając najbardziej zaciętych w swojej antysowieckości żółkwiów, powszechny jest raczej szacunek dla prostych żołnierzy jako ludzi, którzy dużo przeszli i nie byli zamieszani w okrucieństwa stalinowskiej polityki. Według Andrija Portnowa wypuklenie bohaterstwa i cierpienia zwykłych ludzi przy jednoczesnym zwracaniu uwagi na pomyłki i zbrodnie systemu sowieckiego to dziś bardzo charakterystyczna cecha ukraińskiej pamięci drugiej wojny światowej<sup>10</sup>. Choć Portnow pisze o Ukrainie jako całości, tendencję taką da się też łatwo zauważyć w typowej dla Ukrainy Zachodniej Żółkwi. Upraszczając, można by taką ocenę zawrzeć w jednym zdaniu: potępiamy system, rozumiemy ludzi. Postawa ta charakteryzuje również tych, dla których bohaterami są upowcy, zaś Sowietów ogółem ocenia się negatywnie:

No a weterani, weterani też swoje przeszli. Przeszli straszliwe przeżycia. [...] Więc ja uważam, że wszyscy ludzie, którzy przeszli przez takie piekło, zasługują na szacunek. [...] Wie pani, mi się zdaje, że żołnierze UPA, oni tak czysto narodowo walczyli o swoje interesy, a z kolei weterani wojenni, tam nikt nie pytał, tam ciebie zmuszali i szedłeś, i musiałeś bronić państwa. Czy chcesz, czy nie chcesz, masz iść – i wielu tam było takich, że to byli Ukraińcy (Z6Ck).

<sup>10</sup> Zob. A. Portnow, „Wielka Wojna Ojczyźniana” w polityce pamięci Białorusi, Mołdawii i Ukrainy, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 24–35.

Oczywiście największym szacunkiem otaczają weteranów pochodzące ze Wschodu osoby z najstarszego pokolenia i członkowie ich rodzin. Czerwoonoarmiści to w ich oczach ci, którzy zwyciężyli faszyzm – najgorsze zło. Dobrym miernikiem stosunku do Armii Czerwonej jest uczestnictwo w praktykach upamiętniania, szczególnie obchodzenie Dnia Zwycięstwa – teraz lub w przeszłości. Z prawdziwym wzruszeniem mówią o 9 maja i jego bohaterach właśnie najstarsi wschodniacy. Dla Ukraińców opowiadających się raczej po stronie patriotycznej wizji historii, dzień ten pozostaje raczej świętem narzuconym, zdominowanym przez nieakceptowany przez nie dyskurs. Przy całym szacunku dla zwykłego sowieckiego żołnierza, sowiecką uroczystość traktuje się z lekceważeniem i lekkim uśmieszkiem. W opowieściach o sytuacji sprzed 1991 roku dominują opisy niechętnego „odpracowywania” obecności na marszach i mityngach, z kolei pytanie o status Dnia Zwycięstwa w niepodległej Ukrainie jeden respondentów skwitował w sposób następujący: „9 maja? Wszyscy siedzą na działkach. Święto kartofelka obchodzą” (Z41Dm). Interesującym przypadkiem bardzo silnie zinternalizowanej czci wobec bohaterstwa sowieckich żołnierzy jest postawa kobiety z rodziny o upowskiej przeszłości, w której świadomości mieszczą się jako prawdziwi bohaterowie zarówno upowcy, jak i czerwoonoarmiści.

Ja obecnie głęboko uważam, że 9 maja – to jest dzień zwycięstwa ze stratami, ale kto wie, co by było, gdyby był Niemiec, czy nie byłoby straszniej. To znaczy, ja to odbieram świadomie, każdą komórką ciała, że to było wyzwolenie. Nie zważając na to, że przeszedł po nas potem bolszewicki but, nie zważając na te straty, ciężkie straty, to było wyzwolenie. Być może odnoszę się do tego z szacunkiem dlatego, że było to jakimś krokiem do tego, co jest teraz, do przebudzenia po paru dziesięcioleciach (Z1Bk).

Znów pomocą w wyjaśnieniu tej niekonsekwencji jest sięgnięcie do biograficznej części wywiadu z respondentką. W jej rodzinie do lat 90. nie mówiło się o krewnych zaangażowanych w działalność UPA, zaś ona sama przez wiele lat była członkiem partii, wyjeżdżała również do pracy na kontrakty zagraniczne, co oznaczało, że jej „kręgosłup

ideologiczny” władze uważały za nienaganny. O swoim życiu zawodowym i związkach z partią rozmówczyni nie powiedziała w trakcie rozmowy ze mną nic poza mało mówiącymi ogólnikami, historię tę znam dzięki rozmowie z jej córką. Można więc wnioskować, że o ile szacunek wobec bohaterstwa Armii Czerwonej jest w jej przypadku głęboko zinternalizowaną postawą będącą efektem skutecznej socjalizacji i wpisującą się w całą dotychczasową tożsamość, o tyle uznanie za bohaterskie podziemia niepodległościowego pozostaje raczej kwestią korekty tej tożsamości po 1991 roku, która nie zawsze okazuje się spójna z postawami z przeszłości.

W wypowiedziach wielu osób często pojawia się argument, że weterani zasłużyli na szacunek przede wszystkim dlatego, że pokonali Niemców, nawet jeśli nie obyło się bez pewnych kosztów tego zwycięstwa. Co ciekawe, jedna z najbardziej obrazowych i bezpośrednich wypowiedzi tego typu padła z ust osoby bardzo młodej, a mimo to mocno emocjonalnie reagującej na temat nowego paradygmatu oceny roli Armii Czerwonej w drugiej wojnie światowej. Zapewne nie bez znaczenia jest to, że dziadek mężczyzny był żołnierzem tej armii.

Rozumie pani, wielu ludzi, którzy walczyli po stronie armii radzieckiej, oni nie byli jacyś źli czy jeszcze coś. Oni też o coś walczyli. Dzięki nim my tu mieszkamy, bo nie wiadomo, co by z nami było, może Niemcy zdecydowaliby, żeby w ogóle to miasto zetrzeć z mapy i posadzić tu las, i wszystko. Postawiliby tu dwie chatynki i żyłoby tu jakichś dwóch Niemców (Z11Dm).

U osób, które wyraźnie oddzielają żołnierzy Armii Czerwonej od funkcjonariuszy sowieckiego aparatu bezpieczeństwa, widać bardzo silną niezgodę na dewaluowanie zasług prostych żołnierzy i opatrywanie ich – razem z enkawudzistami, komsomolcami i aktywnym partyjnym – obraźliwą etykietą „Ruskich” czy „czerwonych”. Zwłaszcza w słowach tych, których ojcowie walczyli na froncie, słychać wówczas nawet nie złość, ale przede wszystkim rozgoryczenie.

\*\*\*

Lokalna pamięć o UPA i o Sowietach jako zbiorowym bohaterze/antybohaterze jest w Żółkwi wobec siebie komplementarna. Gdy opowieść dochodzi do tematu żołnierzy Armii Czerwonej, najczęściej w naturalny sposób zatacza koło i wraca do upowców. Dla wielu rozmówców osobna racjonalna ocena jednych i drugich jest możliwa; gdy weterani obu opcji spotykają się nagle w jednym miejscu narracji, często wywołuje to u opowiadającego konsternację lub silne negatywne emocje. Dotyczy to zwłaszcza osób starszych o pamięci typowo sowieckiej, dla których sama myśl o jednakowym traktowaniu byłych żołnierzy Armii Czerwonej i UPA jest zamachem na podstawy ich światopoglądu i ustalonego porządku. Kwestia ta pozostaje o tyle aktualna, że na Ukrainie od czasów prezydentury Wiktora Juszczenki toczy się dyskusja na temat zrównania w prawach kombatanów z obu armii – nie tylko na poziomie symbolicznym, ale i (dla niektórych przede wszystkim) materialnym. Nierozwiązany spór, obecnie z racji zmiany kursu politycznego zawieszony, budzi wśród żółkwiaków ogromne emocje. Z analizy materiału przedstawionego w tym rozdziale wyłania się bardzo wyraźny podział rozmówców na dwie grupy pamięci, dla których role bohaterów i zbrodniarzy są wymiennie obsadzone tymi samymi aktorami. Granice przynależności do tych grup biegną w poprzek pokoleń. Większa z nich, grupa pamięci – umownie to określając – niepodległościowo-patriotycznej, obejmuje część starszego pokolenia (kryterium pochodzenia: z Żółkwi lub ogółem z Galicji), znaczną część średniego i niemal całe najmłodsze. Można ją określić jako pamięć „w natarciu”, w ofensywie ideologicznej: represjonowana przez cały okres sowiecki, teraz została zrehabilitowana i ma status oficjalnego dyskursu. To przedstawiciele tej grupy kształtują krajobraz symboliczny w Żółkwi, określają granice symbolicznych domen: decydują o tym, jakie postawić w mieście pomniki, czyimi imionami nazwać ulice, zaś na szczeblu ogólnoukraińskim – jaka wersja historii powinna znaleźć się w szkolnym podręczniku historii. Jak się wydaje, to właśnie ta ostatnia kwestia, wpływ na socjalizację, ma kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia zadziwiająco jednolitej, pozytywnej pamięci

UPA i chłodu wobec władzy radzieckiej w najmłodszym pokoleniu. Druga grupa pamięci, dużo mniej liczna, ale również dużo bardziej ostra w swoich ocenach, to grupa pamięci postsowieckiej – w różnym natężeniu podzielająca oficjalny stosunek do UPA i władzy radzieckiej z czasów ZSRR. W jej skład wchodzi starsi żołkwiianie pochodzący ze Wschodu i ich dzieci, najstarsze oraz średnie pokolenie żółkiewskich Polaków, ale także pojedyncze osoby – z różnych pokoleń – których doświadczenie biograficzne przyczyniło się do negatywnej percepcji podziemia niepodległościowego. Głos tej grupy jest mało słyszalny w sferze publicznej, w której dominuje nowy dyskurs heroiczno-martyrologiczny. Pamięć ta znajduje się „w odwrocie”, pełna rozgoryczenia z powodu utraty dominującej pozycji i poczucia niezasałużonej krzywdy.

Rozmówców, którzy nie mieszczą się w żadnej z tych kategorii – a którzy liczebnie mogliby z powodzeniem utworzyć osobną kategorię – łączy nie tyle odmienny od dwóch pozostałych obraz przeszłości, co pewien specyficzny stosunek do przeszłości jako takiej. Cechuje ich obojętność wobec dzielącego ukraińskie społeczeństwo sporu o ocenę UPA i Sowietów, a także ostrożność w wypowiadanych opiniach. Wydaje się, że postawa ta ma dwojakie źródło. Część osób – przede wszystkim Ukraińcy przesiedleńcy z Polski – ucieka od wyraźnych ocen z powodu strachu: tego odczuwanego kiedyś przed ukraińskimi partyzantami i/lub władzą sowiecką i tego odczuwanego dzisiaj przed konsekwencjami bycia w opozycji do oficjalnej wizji przeszłości, którą oni sami często pamiętają inaczej. Żadna z wrogich sobie opcji nie ma dla tej grupy statusu bohaterów, woła więc pozostawać na uboczu obecnych sporów. Filozofię historyczną tej grupy można by skrótkowo streścić jednym zdaniem: „jedni byli źli i drudzy niedobrzy”. Świetną jej ilustracją jest puenta narracji wojennej jednego z rozmówców:

Ci, którzy zaprowadzali porządek [po wejściu Armii Czerwonej w 1944 roku], kagiebiści, czerwonopraporszczy, różnie ich nazywali... To byli straszni ludzie. I tak samo ci ukraińscy partyzanci. To były straszne czasy. Ale kto przeżył, ten przeżył (Z15Am).

Inna część tej grupy – głównie osoby z najmłodszego pokolenia – wykazuje po prostu brak zainteresowania historią jako taką, niezależnie od tego, o jaki jej aspekt chodzi.

Między żółkiewskimi grupami pamięci panuje cichy stan niewypowiedzianej wojny: ich członkowie oskarżają się wzajemnie o fałszowanie historii i narzucanie – teraz bądź w przeszłości – jej „jedynie prawdziwej wersji”. Wojna ta miewa okresy bardziej gorących zmaganiań i wyciszenia, jak obecnie, jednak trwa nieprzerwanie od 1991 roku; jak trafnie zauważył kijowski historyk, Władysław Hrynewycz, jest to bezpardonowa wojna na mity, równie zacięta jak ta tocząca się kiedyś między Armią Radziecką a UPA<sup>11</sup>. Paradoksalnie, grupą bardziej zacięta w dowodzeniu swoich racji jest ta mniej liczna, postsowiecka. Być może poczucie życia w obłądzonej twierdzy przekuwa się w energię napędzającą chęć ataku. Grupa pamięci niepodległościowo-patriotycznej jest mniej ostra w osądzaniu drugiej strony, bardziej wyrozumiała, dopuszcza pewne niuanse. Zapewne wpływa na to poczucie pewności swojej obecnej pozycji, ale sądzę, że można się w tej łagodności wobec drugiej strony dopatrywać również innych przyczyn. Mimo iż antysowiecko nastawieni Ukraińcy z Galicji chcieliby wierzyć, że było inaczej, służba w Armii Czerwonej – na skutek stosowanego przez władzę przymusowego poboru – była w Galicji o wiele bardziej powszechnym doświadczeniem niż bycie upowskim partyzantem. W bardzo wielu rodzinach dalekich od popierania nowej władzy mężczyźni w wieku poborowym trafiali do sowieckiego wojska. Nawet jeśli nie jest to dziś najbardziej eksponowana część rodzinnej historii, w wielu przypadkach może wpływać na złagodzenie stosunku do Armii Czerwonej jako armii zwykłych żołnierzy. Inna kwestia to pobłażliwość, a w niektórych przypadkach nawet nostalgiczny stosunek do władzy radzieckiej jako ustroju, pojawiający się zwłaszcza w średnim pokoleniu. Jak twierdzi Bohdan Krawczenko, sowiecka mentalność i oficjalne radzieckie poglądy na kwestie historyczne okazały się zinternalizowane przez mieszkańców Ukrainy w większym stopniu, niż ktokolwiek myślał – do tego stopnia, że niemożliwe stało się po rozpadzie Związku Ra-

---

<sup>11</sup> Zob. W. Hrynewycz, *Mit wojny ta wijna mitiw*, „Krytyka” 2005, nr 5 (91), s. 2–8.



dzieckiego bezwarunkowe odcięcie się od sowieckiej spuścizny na poziomie polityki państwowej, jak na przykład w krajach bałtyckich<sup>12</sup>. Choć Ukraina Zachodnia była pod tym względem uprzywilejowana z uwagi na krótsze pozostawanie w składzie ZSRR, wydaje się, że dla większości rozmówców ze średniego pokolenia ważną rolę w ocenie dziedzictwa Związku Radzieckiego wciąż odgrywa odbyta w tym państwie socjalizacja.

Przekrój pokoleniowy żółkiewskich grup pamięci każe przypuszczać, że większe szanse na utrwalenie swojej wizji konfliktu UPA i Sowietów ma w Żółkwi patriotyczno-niepodległościowa grupa pamięci. Odwołując się kolejny raz do tez Hrynewycza: stronnictwo niepodległościowe wygrało w bitwie o pamięć najważniejszą walkę, ponieważ udało mu się wprowadzić swoją wersję wydarzeń do podręczników i programów szkolnych. Podczas gdy pamięć postsowiecką kultywują głównie osoby starsze i z pokolenia średniego, młodzież żółkiewianie niemal jednogłośnie opowiadają się za wizją UPA jako bohaterów, Armii Czerwoną oceniając w najlepszym razie wyrozumiale, nawet jeśli pamięć starszych członków ich rodzin ma zupełnie inny charakter. W ich wypowiedziach nie pojawiło się ani razu będące spadkiem po poprzedniej wizji ukraińskiej historii określenie „wielka wojna ojczyzniana”, które w wywiadach wymykało się czasami ich rodzicom i dziadkom<sup>13</sup>. Nie zdarzają się też praktycznie przypadki sowieckiej nostalgii, co pokrywa się zresztą z dostępnymi wynikami badań ilościowych<sup>14</sup>. Dowodzi to nieskuteczności rodzinnego przekazu, ale przede wszystkim pokazuje, jak atrakcyjna i pożądana społecznie jest na Ukrainie Zachodniej pozytywna pamięć

---

<sup>12</sup> Zob. W. Krawczenko, *Boj s tieniu: sowietskoje proshloje w istoriczeskoj pamiaty sowremiennogo ukraińskiego obszczestwa*, „Ab Imperio” 2004, nr 2, s. 329–368.

<sup>13</sup> I które obecnie, za kadencji prezydenckiej Wiktora Janukowycza, ponownie trafia do podręczników.

<sup>14</sup> Zob. O. Nikolayenko, *Contextual effects on historical memory: Soviet nostalgia among post-Soviet adolescents*, „Communist and Post-Communist Studies” 2008, No. 41, s. 243–259. Jedynie 8,2% lwowskich respondentów było niezadowolonych z rozpadu Związku Radzieckiego, podczas gdy w skali ogólnoukraińskiej liczba ta sięgnęła ponad 30%.

o UPA, na której można budować silną i opozycyjną wobec spuścizny ZSRR tożsamość grupową.

### Krzyż: miasto bez bohaterów

W porównaniu z burzliwymi żółkiewskimi sporami o obsadzenie roli zbiorowego bohatera Krzyż wydaje się miastem bez bohaterów – niewstrząsanym żadnym lokalnym konfliktem, ale też niespajany żadną więzią wynikającą ze wspólnej dumy. Jedyne, co wyłania się z rozmów z mieszkańcami Krzyża, to względnie wspólny lokalny antybohater, którym są pustoszący miasto w 1945 roku Sowieci. Oczywiście obraz Armii Czerwonej w pamięci dzisiejszych krzyżan charakteryzują pewne niuanse. Wyodrębniają się w nim wyraźnie dwa niesymetryczne wątki: prześmiewczy i poważny. Wypowiedzi wpisujące się w ten pierwszy są bardzo podobne do anegdotek o sowieckiej barbarii autorstwa żółkwiaków czy też opowieści polskich kresowiaków o agresji Sowiec w 1939 roku. Często opowieść o tamtych, „kresowych” Sowiecach płynnie przechodzi w opowieść o Sowiecach z Krzyża – „repatrianci” dokonują oczywistych porównań. I jedni, i drudzy Sowieci są tak samo bezlitośnie wykpiwani, czego świetnym przykładem jest powtarzająca się w wielu relacjach, kanoniczna wręcz historyjka o „Ruskim” kupującym zegary i o żonach radzieckich oficerów, nieradzących sobie w sprawach damskiej garderoby. Tę samą wymowę ma opis grabieży wyposażenia niemieckich gospodarstw w jednej z wypowiedzi:

A mówili Ruski: „*My wam zawojowali takie haroszi doma*”, jak to oni mówią, „a my *obratno* wracamy do kołchozu”, tak Ruski mówili. Mówili, że są nam zazdrośni, że nam za dobrze się tu powodzić będzie [śmiej]. To wie pani, że pierzyny ponemieckie były po domach, to oni zabierali pierzyny, wysypywały pióra w kupę, a wsypy zwijali i zabierali do Rosji. Toż my się patrzyli! Oni to te pióra te zapalili, a pióra się nie chcieli palić, wiatry to pozabierali, a to czy oni nie trzeźwo już byli, to słyhać było (K20Ak).

Wydaje się, że funkcje tego rodzaju wypowiedzi są w narracjach żółkwan i krzyżan podobne. Co istotne – podobnie jak w przypadku opowieści mieszkańców Żółkwi – wątek szyderczy pełni w narracjach o kontaktach z Sowietami rolę uzupełniającą, łagodzącą ówczesne negatywne doświadczenia. Osia całej narracji pozostają zaś – w relacjach zarówno kresowiaków, jak i innych grup osadników – wspomnienia strachu i zagrożenia. Wydaje się, że, paradoksalnie, z większą grozą mówią o Sowietach w Krzyżu niekresowiaczy – Wielkopolanie, centralacy czy sąsiedzi „zza rzeki”. Kresowiacy sprawiają czasami wrażenie osób, na których po doświadczeniach dwóch okupacji sowieckich na Wschodzie wyczyny Armii Radzieckiej na „nieswoich” ziemiach odzyskanych nie robią już większego wrażenia. Zauważalne jest też układanie się wspomnień o Sowietach w Krzyżu w pewien schemat zbliżony do polskich i ukraińskich opowieści o Sowietach kresowych, w którym powtarzalne elementy (swego rodzaju toposy<sup>15</sup>) to m.in. początkowa radość z wyzwolenia, postrzeganie czerwonooarmistów jako barbarzyńców czy opowieści o poczuciu osobistego zagrożenia i ogólnego terroru. Wszystkie te elementy są jednak w odniesieniu do Sowietów z Krzyża wyraźnie mniej ostre, słabiej zarysowane, przedstawione jakby w mniejszej skali. Nikt nie pamięta prawdziwej radości towarzyszącej wyzwoleniu pojawiającej się w bardzo wielu relacjach ze Wschodu; Wielkopolanie i centralacy bardzo szybko przekonali się, co będzie dla nich oznaczać obecność Armii Czerwonej<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Pojęcia toposu w strukturze narracji używam za Haraldem Welzerem. Stwierdził on, że w wywiadach rodzinnych z respondentami z różnych pokoleń występują tzw. toposy międzypokoleniowe – stałe konstrukcje takie jak na przykład postać „złego Rosjanina”, „bogatego Żyda” czy „dobrego Amerykanina”. Zob. H. Welzer, S. Moller i K. Tschuggnall, „Dziadek nie był nazistą”. *Narodowy socjalizm i Holocaust w pamięci rodzinnej*, tłum. P. Masłowski, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 351–410.

<sup>16</sup> O „dwuetapowej” reakcji na wkroczenie Armii Czerwonej pisze w swojej książce Marcin Zaremba. Jak zauważa, szczególnie na terenach, które przez całą wojnę znajdowały się pod okupacją niemiecką, czyli na przykład w Wielkopolsce, początkowo dominowała rzeczywista radość, dopiero potem następowo

Przyjmowali ich jako wyzwolenców [z przekąsem]. Na takim rynku przyjechał samochód, to z kwiatami witali ich. Tak było, uroczystość. Bo ja byłem w Krzyżu, to dopiero na drugi czy trzeci dzień pojechałem. To mówili, że przyjmowali ich z kwiatami. No, ale później dopiero się dowiedzieli, kto to przyjechał, później. Jak zaczęli brać, gwałcić trochę już... (K11Am).

Pamięć powojennej obecności Sowietów w Krzyżu rozpada się na kilka wyraźnych segmentów. Najbardziej drastyczne są chyba wspomnienia rozmówców z drugiego pokolenia, osób pochodzących z Wielkopolski i Polski Centralnej, które nie pamiętają już okrucieństw wojny. Zetknięcie się z brutalnym zachowaniem Armii Czerwonej na „wyzwalanych” terenach polskich i niemieckich było dla nich często pierwszą świadomie doświadczaną przemocą na taką skalę, stąd też zajmuje zwykle w narracjach bardzo ważne miejsce. Nie znaczy to, iż dzieci z rodzin kresowych cechowała mniejsza wrażliwość; przeżyciem formacyjnym okresu dzieciństwa pozostawało jednak dla nich przede wszystkim przesiedlenie, spychające na dalszy plan to, co działo się po przyjeździe. Dla dzieci, których rodzice przyjechali do Krzyża dobrowolnie, chaos pierwszych powojennych lat był ogromnym wstrząsem.

Pamiętam dokładnie właśnie te przeżycia, które mną wstrząsnęły. Był taki moment, że przyłożył Rusek. A nie wolno było, jak jechały te transporty, to był zakaz sprzedaży wódki. No i moi rodzice, mama stała za bufetem, obsługiwała i miała mnie na ręce, jak to wojsko przyjechało, ten transport przejeżdżał przez Krzyż, i szybko mnie wzięła na ręce. I wpadli, rozsiedli się, ja nawet teraz mogę pokazać, który przy którym stoliku. Rozsiedli się, zaczęli krzyczeć, zaczęli jednego bić tego żołnierza i do mamy podleciał jeden z nich, i że on chce wódki. Przyłożył jej pistolet do głowy i że wódki ma im dać. Ona mówiła, że nie może, że nie ma tej wódki. To złapali ją tam za plecy, ona trzymała mnie tak na rękach i do kantorka, dalej był kantorek, gdzie siedział dziadek. I do dziadka, że jak nie da mu wódki, to zabije mamę, no i chciał nie chciał – musiał dać tę wódkę (K25Bk).

Drugą kwestią, która silnie zapadła w pamięć krzyskim osadnikom, są gwałty Sowietów na polskich i niemieckich kobietach. Motyw ten pojawia się równie często w opowieściach kresowiaków i niekresowiaków. Przeważnie chodzi o opowieści zasłyszane, rzadziej – wydarzenia, których rozmówcy byli pośrednimi świadkami, czasami dopiero po wielu latach właściwie rozumianymi.

Były trzy córki tam i ta cała barmanka z mężem prowadziła tą restaurację. Przyszedł Rosjanin, młody, z tych podoficerków któryś, i na pasku, na dziurkach policzył, którą będzie... To ja już później, jak już dorastałam i wiedziałam, w czym rzecz, to ja wiedziałam, dlaczego pokazał pasek i te dziurki. Czyli chodziło mu o seks normalny. Babcie zamknął i miała siedzieć przy drzwiach i pilnować, a on każdą obrócił i wyrzucił (K23Bk).

Pamięć o sowieckich gwałtach jest bardzo specyficzna, silnie ograniczona społecznymi normami dotyczącymi tego, o czym wolno mówić, a o czym nie. Ani jedna osoba nie przyznała, że na własne oczy widziała scenę powojennego gwałtu, nikt też nie powiedział, iż ofiarą gwałtu była kobieta z jego rodziny lub bezpośredniego otoczenia – choć z innych źródeł wiedziałam o takich przypadkach w odniesieniu do niektórych moich rozmówców. Tożsamość ofiar – a tym samym dzieci poczętych na skutek sowieckich gwałtów – roztopia się w ten sposób w ochronnej i w swoisty sposób solidarnej lokalnej niepamięci. Jak wielkim tabu pozostaje do dziś wojenny gwałt, pokazuje przykład kobiety, której matka, Niemka, cudem uniknęła po wojnie gwałtu. Rozmówczyni opowiada o innych kobietach z wioski, które zostały zgwałcone, ale w odniesieniu do swojej matki używa sformułowania „chcieli ją zabić” – zupełnie jakby śmierć była społecznie bardziej akceptowalna niż gwałt. Tabuizację gwałtu widać również we fragmencie wywiadu, w którym inna rozmówczyni na wszelkie sposoby stara się uniknąć samego słowa „gwałt” – oględnie mówi, że Rosjanie byli „trochę gwałtowni”.

O, Sowietci byli agresywni, nie było spokoju. Po tych ulicach ich z tymi pepeskami chodziło pełno, a zaraz *strielać* i już. Bardzo byli tacy jacyś, ja nie wiem. (Ale tutaj w mieście Sowietci komuś krzywdę robili, takim

zwykłym ludziom?) Nie, nie, nie. Nie, można powiedzieć, że nie, że byli tacy zaczepni i tam to, i co byli, gwałtowni trochę. Trochę gwałtowni, jak kobieta, to musiała dać, żeby nie, bo zastrzelę cię i koniec, no. Tacy byli trochę... Jak mąż wychodził, to miałam B. i tę najstarszą córkę, to w pokoju się zamykałam, cichutko, drzwi pozakluczane, jak mąż wychodził do pracy, do parowozowni, to my po cichu tak, po cichutko tak, żeby... Kiedyś tak walili, Jezus, mówię, te drzwi pękną, ale się nie odzwalim nic, walili, walili w te drzwi, te drzwi jakoś nie pękły (K23Ak).

Cytowany fragment jest również świetnym przykładem typowo kobiecej, w swej istocie niezależnej od pochodzenia i statusu społecznego narracji o życiu w jednym mieście z komendanturą Armii Czerwonej. Jej dominanta to zawsze poczucie bezpośredniego osobistego zagrożenia życia swojego i bliskich, nierzadko pojawiają się opisy żołnierzy próbujących włamać się do domu. Rozmówczynie często deklarowały, że Sowieci w ostatecznym rozrachunku nie wyrzadzili ich rodzinom żadnej krzywdy, jednak w ich pamięci pozostał obraz czerwonoarmisty gwałciciela i awanturnika, przede wszystkim zaś wspomnienie lęku towarzyszącego pierwszym miesiącom w nowym miejscu zamieszkania. Lustrzanym odbiciem podobnych opowieści są „męskie” opisy zachowania Sowietów w szerszym kontekście położenia całego miasta<sup>17</sup>. Dotyczą one głównie sytuacji na kolei, borykającej się z problemem przejeżdżających przez Krzyż sowieckich transportów wojskowych, a także ogólnej niesubordynacji przebywających w mieście radzieckich żołnierzy.

W Krzyżu było jeszcze niebezpiecznie, bo armia rosyjska, która wracała z zachodu, tu był jej główny przeladunek, węzłowa stacja, więc oni się tu często zatrzymywali, szli do miasta, pijani, no i strzały, strzelanina – trzeba było się czasem nawet chować. Komendantura rosyjska nic nie robiła – oni się sami bali tych żołnierzy. To wszystko pijane było, koniec wojny, to takie było żołdactwo spite, że aż strach! Banda szła naprzód

---

<sup>17</sup> Określenia „męskie” używam tu raczej w rozumieniu kulturowym, genderowym, nie płciowym, w opozycji do wyróżnionych wcześniej opowieści kobiecych. „Męski” typ opowieści, związany z życiem na zewnątrz, poza gospodarstwem domowym, pojawia się również w relacjach kobiet.

i wracała przez miasto... Zawsze pierwsza grupa, która szła, była najgorsza (K17Am).

Jednoznacznie negatywnej ocenie Sowietów towarzyszy tu pewien dystans związany z tym, że sowieccy maruderzy byli groźni głównie sami dla siebie lub dla osób, które z racji wykonywanego zawodu – kolejarza czy milicjanta – musiały mieć z nimi styczność. Silne emocje – i żywiołowy sprzeciw wobec wrogich Obcych, którzy przekraczali wówczas umowną granicę neutralności – pojawiają się dopiero wtedy, gdy przez sowieckich żołnierzy cierpi ktoś będący członkiem lokalnej społeczności. Najżywiej do dziś pamiętanym incydentem jest śmierć krzyskiego sokisty, który został zastrzelony przez pijanego sowieckiego żołnierza, gdy bronił przed rozgrabieniem kolejowy transport. Relacja o tym wydarzeniu, często w różnych wersjach, zmodyfikowanych przez czas i inne opowieści, pojawia się w rozmowie z niemal każdym rozmówcą pracującym wówczas na kolei. Pracująca wówczas na kolei kobieta, będąca świadkiem całego wydarzenia, skomentowała je z oburzeniem w sposób następujący: „Ludzie się buntowali, bo co, bo z jakiej racji? Niby sprzymierzony, niby tego, on mówi, że on wyzwoliciel, »my was wyzwolili«, i tu zabija?!” (K3Ak). Jej wypowiedź (usłyszana znacznie dobitniej niż przeczytana) wyraża skumulowane negatywne emocje związane ze stacjonowaniem w Krzyżu Sowietów, ale przede wszystkim – towarzyszącą temu bezsilność. Nowi mieszkańcy Krzyża byli bezradni wobec chaosu panującego w wypełnionym bezkarnym wojskiem sowieckim mieście. Problemy, których z ich strony doświadczali, były nieporównywalne z tym, czym żyli w tym samym czasie mieszkańcy Żółkwi, jednak skutecznie utrudniały adaptację do nowych warunków życia. Potęgowały je zniszczenia dokonane w samym mieście, o wiele większe niż w Żółkwi. Podczas gdy Żółkiew przetrwała wojnę w stanie niemal nienaruszonym, zabudowa Krzyża uległa zniszczeniu w ponad 50%. Miasto, do którego w 1945 roku przyjechali moi rozmówcy, przypominało krajobraz księżycowy: wypalone centrum z tłącymi się kamienicami i wszechobecne ruiny. Ogromna większość nowych mieszkańców Krzyża zdawała sobie sprawę z tego, że

winę za taki stan rzeczy ponoszą nie Niemcy, a właśnie Sowieci, którzy po zajęciu Krzyża bezmyślnie miasto zniszczyli.

Jeszcze wtedy Rosjanie tu byli, a że to germańskie, to oni szli i niszczyli. Mój ojciec to pamięta, kiedyś przyjechał do Krzyża i tak siedł tutaj, gdzie jest w tej chwili bank PKO, tam były mieszkania i tam to okno tak u góry, i tam przychodzi, i od razu, mówi, na chodniku chlasło coś tak mocno. On się ogląda, a to takie piękne radio z góry Rosjanin wyrzucił. „Czemu to zniszczyłeś?”, ojciec do niego mówi, [śmiech] „Bo to germańskie”. No tak byli na tych Niemców nastawieni [śmiech], że co to germańskie (K15Bk).

Mimo pojawiających się w wypowiedzi respondentki akcentów humorystycznych (wpisujących się w wątek prześmiewczej pamięci o Sowietach) kwestia sowieckich zniszczeń w Krzyżu była dla nowych mieszkańców sprawą bardzo poważną. Nie chodziło tylko o zniszczenie pięknego rynku i paradnych kamienic. Dużo większe znaczenie miały spustoszenia poczynione przez Sowietów w miejscowej infrastrukturze. Jeden z rozmówców, szczegółowo opisujący rabunkową działalność Sowietów, którzy wywozili do ZSRR wyposażenie zakładów rzemieślniczych, bydło, a nawet rozmontowali jeden z krzyżskich torów kolejowych, spuentował swoją wypowiedź krótkim stwierdzeniem: „Nie zostawiali po sobie nic” (K13Am). Wielu rozmówców nie szczędzi w tym kontekście gorzkich słów pod adresem Armii Radzieckiej, z goryczą kwitując jej rzekomy „sojuszniczy” wobec Polski charakter:

Żadnej umowy o tym, że Armia Radziecka ma zostawiać tutaj dla Polski porządek, ład, tego chyba nie było, a może była na papierze, ale nieprzestrzegana. Jak przyjechaliśmy, to trzeba było wszystko od nowa (K17Am).

Jak w pamięci o każdym bohaterze zbiorowym czy przedstawicielach pewnej grupy, również w przypadku Sowietów trudno nie uważać pewnych pozytywnych akcentów. Podobnie jak opowieści o „dobrym Niemcu” czy „swoim Żydzie”, zdarzają się też anegdota o „dobrym Rusku”. Jedna z rozmówczyń wynajmowała po woj-



nie pokój żołnierzowi sowieckiemu, który pewnego dnia obronił jej rodzinę przed agresywnymi sowieckimi maruderami. Wymowę jej opowieści oddaje świetnie pełna zdziwienia puenta: „I popatrz, nas obronił chłop, taki dobry, taki Ugo. Tak nieraz o nim myślę, taki Russek, a jaki fajny, no” (K14Ak). „Ruscy” okazali się fajni wówczas, gdy zaskakiwali „ludzkim” zachowaniem, ale przede wszystkim wtedy, kiedy nowym mieszkańcom Krzyża udawało się ubić z nimi jakiś interes. Bardzo charakterystyczny jest wątek mówiący – czasami wprost, czasami między wierszami – że współżycie z nielubianymi Sowietami można było ułożyć sobie w taki sposób, by czerpać z niego korzyści.

Dobrze się odnosili. Oni oby tam handelek, coś tego. [...] Jeszcze kiedyś – przyszli do nas Ruski, oni no by chcieli coś jeść, tam tata był i: „My sami nie mamy”. No to wzięli samochód i ten brat najstarszy pojechał z nimi tutaj do Lubcza, zastrzelili świnie, i świn tam było pełno latało, gospodarze jak uciekali to otworzyli chlew, pospuszczali wszystko bydło. Pospuszczali, żeby nie było uwiązane, że i to chodziło wszystko [...]. Wiem, jak kiedyś przed Drawsko pędzili, to tych krów tyle, tyle było, że jejku kochany. To jeszcze ludzie otwarzali furtki, żeby weszła do niego. Jak weszła, to zamknęli i mieli krowę (K7Am).

Jak łatwo się domyślić, najbardziej zaradni pod tym względem znów okazali się mieszkańcy Drawska i okolic, i to oni najczęściej dziś o tym mówią. Oczywiście tego typu wypowiedzi mają swoje korzenie w biografjach ich autorów. Na lekkie, czasem nawet żartobliwe podejście do obecności Sowietów w Krzyżu pozwalają sobie tylko ci rozmówcy, których rodziny nie doznały z ich strony żadnej osobistej krzywdy. Wcześniejsze doświadczenia kontaktów z Sowietami mają tu zazwyczaj decydujący wpływ. Ludzie, którzy właśnie przez nich stracili na Kresach swoich bliskich, jak cytowany poniżej respondent, o pijackich wyczynach sowieckich żołnierzy – tak humorystycznie komentowanych przez innych krzyżan – mówią bez uśmiechu.

Później, w czterdziestym już czwartym, piątym roku, w czwartym się roku już się wojna skończyła. Przyjechali do Polski i tu banda czerwona

była, cholera, młócili zboże... Te Ruski, co pół pana zrabowali, a na drugu wiosku, w mieście tam sprzedali i bimber... No, to niedługo trwało, trwało może dwa miesiące, oni to zboże zrobili na... Co Niemcy siali, oni pokosili. I to młócili, i sprzedawali za bimber. [...] To nie byli ludzie, to była, to była banda ta, ta... Czerwona (K5Am).

Bardzo interesującym przypadkiem są w tym kontekście narracje dwóch cytowanych już w tym podrozdziale kobiet, matki i córki (K23Ak i K23Bk), obu posiadających bardzo negatywne wspomnienia sowieckich rządów w Krzyżu. Wystarczy cofnąć się do ich wojennych losów, by zrozumieć, że ta negatywna pamięć jest zakorzeniona przede wszystkim w tamtych doświadczeniach. Ojciec starszej respondentki został zastrzelony przez żołnierzy radzieckich podczas wyzwania Poznania na oczach żony i córki. Starsza z kobiet, bardzo szczegółowo opowiadająca o swoim życiu, pominęła to wydarzenie podczas pierwszej części wywiadu, dopiero obecna przy drugiej części nagrania córka „wywołała” ją do odpowiedzi, pytając mnie, czy matka opowiedziała o śmierci swojego ojca. Wymuszona w ten sposób opowieść była dość niechętna i oszczędna – dało się zauważyć, że rozmówczynie sama prawdopodobnie nie podjęłaby tego tematu. Nie znaczy to, iż w swoich wypowiedziach unikała mówienia o Sowietach w ogóle – jej opis wkroczenia Rosjan do Poznania był bardzo obszerny i bogaty w szczegóły. Relacjom o wielu zdarzeniach towarzyszyły bardzo bezpośrednio wyrażane sądy wartościujące, takie jak chociażby w cytowanym poniżej fragmencie. Wydaje się, że opisy te pełnią w narracji rozmówczynie funkcję zastępczą w stosunku do głównego doświadczenia biograficznego, z różnych powodów przemilczanego. Katalizowane przez to doświadczenie niezwykle silne negatywne emocje z konieczności zostają przeniesione wówczas na opisy doświadczeń mniej osobistych.

[Niemcy] nie byli dobrzy, jak już mówiłam pani, ale Rusoki gorsi byli. Rusoki byli gorsi, tacy byli nieludzcy po prostu. Była pompa z wodą i tam zawsze mężczyźni szli, czołgali się po brzuchu tak i ręką sięgnął do, jak to się mówi, do tej, do rączki, co pompuje tę wodę i tak pompowali, że tam i tę wodę do schronów ludziom, bo nie było co pić. Właśny mocz się piło, bo nie było można wody dostać, nie. I jeden poszedł,

i z pepeszki jak puścił, to już został leżeć, już nie wstał, już tej wody nie przyniósł. Potem sąsiad poszedł i mój mąż, Jezu, jak płakałam, moja mamusia uklękała i tak się modliła, żeby go pan Bóg chronił, to, to wie pani, szedł, tę wodę niósł, trząsał się, ta woda się chlapała, tego, ale każdemu po łyku jeszcze tam się zostało i przyniósł tej wody. A ten biedny już tam został leżeć. Bo Rusoki nie byli ludzie, to byli potwory, ci, co szli po prostu i walczyli, to takie byli nieludzkie, no (K23Ak).

Młodsza rozmówczyni nie ma problemów z otwartym mówieniem o śmierci dziadka. Prócz oczywistego żalu z powodu straty bliskiego członka rodziny w jej wypowiedzi uderza właśnie zawziętość wobec sprawców i gotowość do bezpardonowego udowadniania, kto rzeczywiście był odpowiedzialny za jego śmierć.

Wszyscy byli zaskoczeni, że rodowita poznanianka, a ja w Krzyżu, zanim poszłam do szkoły średniej, a szłam do szkoły średniej, bo do 1950 roku były jeszcze seminaria, szłam do seminarium pedagogicznego i wtedy mnie nazywali tutaj dzieckiem Stalina. Bo ja perfektnie się uczyłam po rosyjsku. Ja nie mogłam im tego przeboleć i powiedziałam, że ja muszę się zemścić za mojego dziadka, że ja będę właśnie mówiła tak, wszystkim będę mówiła to, że oni go zabili. To dłuższy czas, jak ktoś wchodził do domu, to mnie zabierali rodzice. Ja byłam pyskol i żeby nie powiedziała coś za dużo, bo nie było nam wolno powiedzieć, babcia by nie dostała renty. Był taki okres w czasie tej komuny, że nie można było powiedzieć, że to Niemcy zabili, że z rąk Niemców zginął i koniec (K23Bk).

\*\*\*

To, co zwraca uwagę w analizowanych dotychczas wypowiedziach, to fakt, że wszystkie padły z ust rozmówców, dla których pamięć sowieckiego panowania w Krzyżu ma charakter biograficzny. Dóbr cytatów nie był bynajmniej przypadkowy – młodszy respondenci (z wyjątkiem osób zawodowo związanych z historią) niemal nigdy nie wspominają o Sowietach w Krzyżu z własnej inicjatywy. Dopytywani, czy ich zdaniem odegrali oni jakąś rolę w historii ich rodzinnego miasta, najczęściej mówią rzeczy bardzo ogólne. Stosunkowo czę-

sto pojawiającym się motywem jest kwestia zniszczeń dokonanych w Krzyżu przez Sowieców. Osoby ze średniego pokolenia powtarzają zaskazane od rodziców historie o Rosjanach ogrzewających się przy paleniskach urządanych w opuszczonych budynkach, wyrażając tę samą, co ich rodzice, pogardę wobec sowieckiego barbarzyństwa.

A tak Krzyż, dużo ojciec mówił, że dużo budynków, co teraz jest Plac Zwycięstwa, w czworoboku, to było, one stały po prostu, ale dużo było zburzone przez to, jak Rosjanie byli tutaj, to jak oni się grzali tutaj, to nie palili w tych piecach, tylko w piecach, a potem koło pieca. I potem jak szli, to się tliło, tliło i się paliło (K1Bk).

Młodszy odwołują się często do swoich wyobrażeń o pięknym niemieckim Kreuz, który znają z widokówek, i szczerze żałują, że ich miasto nie wygląda dziś tak, jak przed wojną.

Zawsze ubolewałam, że w czasach przedwojennych Krzyż trochę ładniej wyglądał. Te kamienice, cała architektura miasta. Naprawdę, to było ładne miasteczko. Później zaczęło się wszystko sypać, w tym czasie, jak Rosjanie weszli do miasta. Wszystko zniszczyli, grabili, palili (K9Dk).

W ich nostalgii za wyobrażonym przedwojennym miastem idealnym podszytej rozgoryczeniem tym, jak dzisiaj wygląda Krzyż, Sowieci zajmują miejsce sprawców, ale osądowi temu nie towarzyszy – jak w Żółkwi – nienawiść. Również pojawiające się czasami w wypowiedziach młodszych osób zestawienia roli Niemców i Sowieców w historii Krzyża – Niemcy jako ci, dzięki którym powstało piękne miasto, i Sowieci jako ci, którzy je zniszczyli – mają inny charakter niż te z narracji żółkiewskich. Ich funkcją nie jest oczernianie Sowieców kosztem wybielania Niemców; są prostą konstatacją faktu, często ironiczną lub smutną, ale nie zajadłą. Autentyczne negatywne emocje pojawiają się tylko wówczas, gdy rodzina respondenta doznała ze strony Armii Radzieckiej bezpośrednich krzywd; ponieważ zazwyczaj działo się to nie w Krzyżu, a w poprzednim miejscu zamieszkania, opowieści o negatywnych doświadczeniach kontaktów z So-

wietami w Krzyżu pojawiają się niemal zawsze niejako „w pakiecie” z opowieściami o tym, co wydarzyło się wcześniej.

No, w trakcie wojny tata, w trakcie wojny nie od razu, ale najpierw był w niewoli, czego kiedyś nie uczono w szkołach. Ale 17 września była agresja ze strony wschodniej, czyli Armii Czerwonej, i dostał się do niewoli radzieckiej, tam przez kilka dni był, ale udało się uciec i posmakował, jak smakuje niewola radziecka. [...] Mama niewiele, mama niewiele mówiła [o Rosjanach w Krzyżu], tylko że byli okrutni i niemili, nieprzyjemni dla polskiego narodu. A tata to mówił bardzo dużo, bo w rodzinie jeszcze przed wojną, kiedy w czasie powstania, w jednym tam z powstań, to byli z rodziny wywożeni na wschód, na zsyłkę tak zwaną. Tak że od razu to już w krwi było, tak że nic dobrego nie mogę powiedzieć, to, co było przekazane o Armii Czerwonej, no niestety. Uważana była za wyzwoleniczą, ale to w sumie niosła terror i okrucieństwo (K8Bm).

W wielu wywiadach widać wyraźnie, że jeśli rozmówcy zostaną już „wywołani do odpowiedzi”, dość odruchowo umiejscawiają sowiecką obecność w Krzyżu w ciągu różnych nieszczęść, które spotkały Polaków (i konkretnie ich rodzinę) w czasie wojny lub nawet, jak w przypadku cytowanego respondenta, w dłuższej perspektywie czasowej. Jednak dotyczy to tylko tych, którzy rzeczywiście słyszeli w domu nie tylko o losach rodziny na Wschodzie, lecz także tuż po przyjeździe do Krzyża. Z rozmów z młodszymi respondentami jasno wynika zaś, że ogromna większość z nich nie usłyszała w domu o tym, w jaki sposób Sowieci przysłużyli się Krzyżowi w 1945 roku. Trudno to tłumaczyć kwestią przemilczania spowodowanego obawą przed władzami w okresie PRL, ponieważ ludzie nic niewiedzący o działalności Sowietów w Krzyżu potrafią szczegółowo zrekonstruować kresowe trajektorie swoich rodzin, w których to właśnie Sowiecom przypada rola czarnego charakteru. Być może dla kresowiaków było to jednak doświadczenie zbyt słabe – w porównaniu z okupacją sowiecką z lat 1939–1941 i 1944–1945 – by przekazywać je dzieciom i wnukom? Może ogrom dramatu wydziedziczenia na tyle przesłonił krzyskie potyczki z Sowietami, że w pamięci rodzinnej nie starczyło już na nie miejsca?

Sowiecki okres historii Krzyża rzadko funkcjonuje również w świadomości osób, których rodzice i dziadkowie pochodzą z Polski Centralnej oraz Wielkopolski. Świetną ilustracją jest tu wypowiedź rozmówcy, którego rodzice pochodzą z Drawska:

A jeśli chodzi o Rosjan, no to Rosjanie też tutaj tam specjalnie jakoś, to znaczy negatywnych opinii było niewiele, bo oni tutaj weszli i wyszli, i szli dalej, nie. Tylko z tych opowiadań, co wiem, to wiem, że dziadek, ponieważ tam, jak był krawcem, miał wielki stół krawiecki, no tam jakieś mapy rozłożyli, no i byli ostro nawaleni niektórzy, to znaczy... I po prostu tutaj nie było żadnych tam większych działań wojennych na tym terenie, tak że oni się nie zatrzymywali (K22Bm).

Kluczem do zrozumienia tego fragmentu okazuje się sam jego początek. Sowiecka obecność w Krzyżu nie jest dla osób młodszych istotną częścią pamięci o historii miasta, ponieważ w ogromnej większości nie miała bezpośredniego wpływu na losy ich rodzin; inaczej niż w Żółkwi, Sowietci rządili Krzyżem dość krótko. To, co na rodzinach respondentów odcisnęło największe piętno, to okupacja sowiecka na Wschodzie w przypadku kresowiaków oraz okupacja niemiecka w przypadku centralaków i Wielkopolan. Jak trafnie zauważył Lech M. Nijakowski w raporcie z badań nad pamięcią drugiej wojny światowej wśród Polaków, hierarchia wrogów w zbiorowej wyobraźni zależy od tego, pod jaką okupacją respondenci (lub ich rodziny) żyli najdłużej<sup>18</sup>; ja dodałabym, że istotny pozostaje również stopień uciążliwości tej okupacji. Sowiecka komendantura w Krzyżu była uciążliwa, ale przeważnie nie stwarzała bezpośredniego zagrożenia dla życia – w odróżnieniu od każdej innej okupacji w latach 1939–1945. Przekaz rodzinny, podobnie jak materiał, który się nań składa, czyli pamięć biograficzna, jest selektywny, w jego wąskim gardle nie zmieści się wszystko, co przeżyli dziadkowie czy rodzice. Najpewniejsze miejsce mają w nim sytuacje dramatyczne

---

<sup>18</sup> Zob. L. M. Nijakowski, *Pamięć o II wojnie światowej a relacje Polaków z innymi narodami*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010, s. 239–286.

i przełomowe – i o takie też najczęściej dzieci pytają swoich dziadków<sup>19</sup>. Okres sowieckiej władzy w Krzyżu najwidoczniej do takich sytuacji nie należał. Brutalność i pijackie ekscesy nie wystarczyły, by krzyscy Sowieci stali się częścią pamięci rodzinnej nowych mieszkańców niemieckiego miasta – tak długo, jak długo nie stawali się oni ich bezpośrednimi ofiarami.

Nieobecność Sowietów w pamięci ludzi młodych – ale również w lokalnej polityce historycznej – można tłumaczyć, prócz luki w przekazie rodzinnym, brakiem większej publicznej debaty na temat roli, jaką odegrała „wyzwoleńcza” Armia Czerwona w zagospodarowywaniu „ziem odzyskanych”. Z oczywistych względów temat ten nie istniał przed 1989 rokiem. Wydawałoby się, iż po obaleniu komunizmu miał wszelkie szanse na zaistnienie w przestrzeni publicznej i wejście do pamięci oficjalnej. Choć nie można powiedzieć, że nic się w tej kwestii nie dzieje, trudno jednak porównywać nieśmiałe próby przewartościowywania lokalnej historii w pojedynczych społecznościach czy środowiskach na dawnych ziemiach odzyskanych (podejmowane na przykład przez warmińską Borsusię) z gorącą dyskusją społeczną toczącą się na Ukrainie wokół UPA i Armii Radzieckiej lub chociażby z licznymi sporami o polską historię najnowszą. Wydaje się, że temat ten wciąż czeka na swoje pięć minut w polskich dyskusjach o historii. Używając trafnego sformułowania Marka Ziółkowskiego, wciąż jest „trupem w szafie polskiej pamięci zbiorowej”<sup>20</sup>.

Krzyżanie i duża część żółkwiaków mają więc w swoich pamięciach lokalnych tego samego antybohatera – i są nim Sowieci. Te dwie pamięci zdecydowanie różni jednak to, że mieszkańcy Krzyża nie toczą o ocenę Armii Radzieckiej żadnego sporu. Zgadza się zazwyczaj, że nie przyniosła ona miastu nic dobrego, czasami są w swoich ocenach bardziej ostrzy, czasami bardziej obojętni, ale nie ma nikogo, dla kogo żołnierze Armii Czerwonej byłiby bohaterami – nawet

---

<sup>19</sup> Potwierdzają to wywiady z moimi respondentami – niemal wszyscy, którzy deklaruwali, że rozmawiają w domu o historii, jako główny temat tych rozmów wymieniali wojnę. Por. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mīt*, Warszawa 2006.

<sup>20</sup> M. Ziółkowski, *Pamięć i zapominanie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4, s. 3–22.

nieliczni „budowniczy nowego ustroju”, do dziś przekonani o swojej słuszności ideowi komuniści, wyrażają się o nich bardzo negatywnie. Respondent z tej właśnie grupy, gorąco broniący idei socjalizmu i sprawiedliwości społecznej, opowiadając o życiu w mieście w 1945 roku, sowiecką elitę z Krzyża określa najgorszym w jego ustach epitetem: „Na razie to byłem w dobrym położeniu, że tym enkawudzi-  
stom szwabskim naprawiałem niemiecką broń” (K28Am). Oczywiście jest też, że PRL-owska propaganda osiągnęła nikłe rezultaty w zakresie kreowania na „ziemiach odzyskanych” kultu czerwonoarmistów wyzwolicieli. Normą wśród dzisiejszych mieszkańców Krzyża wszystkich pokoleń okazuje się raczej ujmowanie wyzwolenia w cudzysłów („[Wujek] miał później, po wojnie, też różne takie przygody, ale to już ze strony naszych »wyzwolicieli«, »towarzyszy rosyjskich«” [K27Bm]), zaś respondenci ze średniego pokolenia otwarcie mówią, iż ten aspekt socjalizacji historycznej był zawsze traktowany z dystansem.

A właściwie w szkole się o tych rzeczach w ogóle nie mówiło, no bo to wiadomo było, że wszystko Niemcy zrobili źle. Rosjanie nie zrobili nic, to byli nasi wybawcy [ironicznie], i tak nas oczywiście utwierdzali w tym (K15Ck).

Inaczej niż w Żółkwi – Sowietci nie mają w Krzyżu swojego rzecznika, nie istnieje grupa, która by się z nimi identyfikowała i czuła z nimi związana. Żółkiewski spór o lokalny panteon toczy się wewnątrz miasta, czasami wewnątrz rodzin. W Krzyżu nie ma sporu; potencjalny lokalny antybohater dryfuje na peryferiach społecznej pamięci, coraz mniej zdolny do budzenia negatywnych emocji o konfliktowym potencjale. Warto przy tym jeszcze raz podkreślić, że niepamięć młodszych pokoleń dotyczy tylko sowieckich rządów w Krzyżu, a nie ich ogólnej roli w historii ich bliskich czy dziejach II Rzeczypospolitej – jest ona z reguły bardzo silnie (i jednoznacznie negatywnie) obecna w przekazie rodzinnym<sup>21</sup>. To zupełnie tak, jakby

---

<sup>21</sup> Sowietci jako ogólnonarodowy antybohater zdecydowanie wyprzedzają w opowieściach moich respondentów Niemców. Pokrywa się to z tendencjami ogólnopolskimi zaobserwowanymi w badaniach ilościowych. Zob. B. Szacka,



w strukturze pamięci zabrakło nagle jednego z poziomów: pamiętamy (wiemy) o tym, że Sowieci prześladowali naszą rodzinę (poziom pamięci rodzinnej), oraz o tym, że działali na szkodę Polaków jako zbiorowości (poziom pamięci zbiorowej), ale nie że zniszczyli nasze miasto rodzinne (poziom pamięci lokalnej).

Najważniejszą cechą lokalnej pamięci Krzyża jest więc to, iż nie ma w niej bohaterów i antybohaterów związanych bezpośrednio z historią miasta. W przekazie rodzinnym ważne są tylko historie „z tamtego życia”, sprzed przybycia do Krzyża – historie złych i dobrych Niemców, barbarzyńskich Sowieców oraz zbrodniczych Ukraińców. Z każdym kolejnym pokoleniem żywotność tych historii maleje, szczegóły się zacierają, często w rozmowie z najmłodszymi członkami rodziny sprowadzane do ogólników typu „Ukraińcy mordowali Polaków”. Można powiedzieć, że w przypadku mieszkańców Krzyża migracja przyczyniła się do specyficznego „wyzerowania” kanonu heroicznego, który nie został stworzony na nowo. Kolejne pokolenia coraz bardziej oddalają się od „starych” bohaterów i antybohaterów – nie tylko przestrzennie, ale również moralnie: budzą oni coraz mniejsze emocje. Łatwo to prześledzić na przykładzie pamięci krzyżan o konflikcie polsko-ukraińskim; podczas gdy przedstawiciele średniego pokolenia mówią o nim z dużym wzburzeniem i oceniają Ukraińców często gorzej niż Sowieców czy Niemców, najmłodszy są już skłonni do bardziej wyważonych opinii lub zupełnie odchodzą od oceny negatywnej<sup>22</sup>.

Istnieje podstawowa różnica między pamięciami lokalnymi Krzyża i Żółkwi: polega na tym, że kanon heroiczny nowych mieszkańców Żółkwi sprzed przesiedlenia płynnie scalił się z tym, co działo się w tam po wojnie, a więc czego doświadczyli już również oni

---

*II wojna światowa w pamięci rodzinnej*, w: *Między codziennością a wielką historią*, s. 81–132.

<sup>22</sup> Z badań sondażowych na próbie ogólnopolskiej wynika, że na „ziemiach odzyskanych” bardzo wysoki jest odsetek osób, które jako głównego wroga Polaków w czasie wojny wskazują właśnie Ukraińców. Wynika to z osiedlania się na tych terenach dużej liczby osób pochodzących z Kresów. Zob. L. M. Nijakowski, *Regionalne zróżnicowanie pamięci o II wojnie światowej*, w: *Między codziennością a wielką historią*, s. 200–238.

sami, podczas gdy nowi mieszkańcy Krzyża zostali odcięci od starego kanonu, zaś nowy nie pojawił się lub nie został przez nich w pełni przyswojony. Być może było tak dlatego, że konflikt między UPA a Sowietami trwał jeszcze wiele lat po wojnie, już na oczach nowych mieszkańców Żółkwi; w takiej sytuacji łatwiej było o zlanie się obrazu partyzantów oraz czerwoarmistów sprzed i po migracji. Dla kresowiaków Sowietci w Krzyżu byli już zupełnie innymi Sowietami niż ci, którzy wypędzili ich z Kresów. Być może przyczyn tych różnic należy szukać w odmiennej sytuacji obu miast tuż po wojnie. Żółkiewscy migranci (z pominięciem osób pochodzących ze Wschodu – ale już nie zawsze ich dzieci czy wnuków) mniej lub bardziej płynnie wrastali w zastaną pamięć heroiczną i martyrologiczną, przekazywaną im przez nielicznych rodowitych mieszkańców, podczas gdy w Krzyżu taka adaptacja okazała się niemożliwa – nie było do czego się przystosowywać, ponieważ zabrakło nosicieli tej pamięci. Jeśli zaś za doświadczenie „bazowe”, lokalne, uznać w Krzyżu przeżycia polskich sąsiadów zza rzeki, najwidoczniej doświadczenia kresowiaków i centralaków były tak diametralnie od nich inne, iż połączenie kanonów pamięci stało się niemożliwe.

Jeszcze ważniejsze jest chyba to, że w dzisiejszym Krzyżu nie ma nie tylko zbrodniarzy i zdrajców – nie ma również bohaterów ani ofiar. O ile w Żółkwi trudno mówić o zgodzie co do ich tożsamości, o tyle w Krzyżu nie ma po prostu kandydatów na takowych. Bohaterowie z „tamtego życia” nie są wystarczająco wyraziści, by kulturować ich pamięć po utracie starej ojczyzny: akowcy pojawiają się zaledwie w kilku narracjach najstarszych osób, o członkach innych organizacji podziemnych nie wspomina się wcale. Wykreowanie nowych socjalistycznych bohaterów (np. dzielnego bezimiennego osadnika stojącego na straży piastowskich granic) nie powiodło się, zaś potencjał symboliczny nielicznych „nieprawomyślnych” bohaterów, takich jak chociażby polski sokista zabity w 1945 roku przez żołnierzy Armii Czerwonej, okazał się zbyt słaby, by kształtować zbiorową wyobraźnię. Ostatni przykład pokazuje wyraźnie, że prócz braku wspólnych bohaterów Krzyżowi doskwiera też brak wspólnych ofiar. Podczas gdy podzielona na dwa obozy Żółkiew prześciga się w upamiętnianiu swoich poległych, w Krzyżu panują nienaturalna

cisza i spokój. Pamiętani i oplakiwani przez poszczególne grupy nowych mieszkańców zostali tam, skąd przyjechali osadnicy, za grubą kreską oddzielającą stare życie od nowego. W Krzyżu nigdy nie pojawiła się żadna inicjatywa mająca na celu upamiętnienie zamordowanych w Katyniu czy przez banderowców<sup>23</sup>. Jedynymi potencjalnie wspólnymi ofiarami są zgwałcone w 1945 roku przez Sowieców kobiety oraz zamordowani/zgwałceni/wysiedleni Niemcy. Jednak społeczne tabu nie pozwala na pamięć o tych pierwszych, zaś krzyscy Niemcy są dla dzisiejszych mieszkańców Krzyża jedynie odrobinę bardziej „nasi” niż żółkiewscy Żydzi dla dzisiejszych żółkwian – długo nie było społecznej potrzeby, by w jakikolwiek sposób ich pamiętać, a co za tym idzie, upamiętniać. Dzisiejsi krzyżanie nie mają kogo upamiętniać, ponieważ wspólna historia zaczęła się dla nich dopiero w 1945 roku. Nowi żółkwianie niepostrzeżenie weszli do przetrzebionej wspólnoty lokalnej pamięci, ale ceną za to było uwikłanie się w stare wojny o pamięć.

---

<sup>23</sup> Tablica upamiętniająca pomordowanych na Wschodzie znajduje się w kościele w Drezdenku, miasteczku odległym od Krzyża o 14 kilometrów.



## POSTSCRIPTUM

# Przestrzeń symboliczna

W badaniu postaw wobec historii ważna jest nie tylko analiza wypowiedzi rozmówców, lecz również uważne przyjrzenie się przestrzeni, w której te osoby mieszkają – oraz ich stosunkowi do niej. Krótki opis tego, jak zmieniała się przestrzeń symboliczna Krzyża i Żółtki w ciągu ostatnich dwudziestu lat, znalazł się w pierwszym rozdziale tej książki. W rozdziałach poświęconych pamięci o nieobecnych – Niemcach, Polakach i Żydach – przybliżyłam postawy rozmówców wobec dziedzictwa materialnego pozostałego po dawnych mieszkańcach, a także kwestii ich ewentualnego upamiętniania. W tym miejscu chciałabym zamknąć wątek przestrzeni symbolicznej, przedstawiając stosunek rozmówców do jej przemian związanych ze zmianą oficjalnych narodowych i lokalnych kanonów heroicznych. Zajmę się przede wszystkim stosunkiem wobec demontażu starych i stawiania nowych pomników oraz zmian w lokalnych nazwach.

Przy wszystkich oczywistych różnicach związanych z treściami lokalnej pamięci, mieszkańców obu badanych społeczności wydaje się łączyć dość indyferentny stosunek do przestrzeni symbolicznej. W tym, co mówią na ten temat, brakuje żywszych emocji. Szczególnie w Żółkwi daje się zauważyć także wyraźny dystans wobec gorącego okresu spontanicznych przemian z początku lat 90. Z entuzjazmem zdemontowano wówczas stojący w centrum miasta pomnik Lenina. Dziś wśród respondentów ze wszystkich pokoleń – pomijając tych o najbardziej patriotycznych poglądach – nie ma już przekonania, że była to dobra decyzja. Co zrozumiały, wypowiadają się w ten sposób rozmówcy z postsowieckiej grupy pamięci, ci, dla których obalony pomnik był symbolem rzeczywistości w pełni akceptowanej. Postawa taka dziwi jednak u ludzi młodszych, szczególnie tych, których trudno posądzać o pozytywny stosunek wobec Sowietów. Nie towarzyszy jej nigdy obrona Lenina jako symbolu ustroju

komunistycznego, argumentację budują oni zazwyczaj wokół tezy, że pomnik był częścią historii, o której należy pamiętać, nawet jeśli ocenia się ją negatywnie.

Tak jak u nas poobalali te wszystkie pomniki, porozwalali to wszystko... Być może rzeczywiście nie potrzeba było tylu tych Leninów, ile ich tu stało. [...] Po prostu trzeba było, według mnie, ja nie wiem, ale ja bym je na przykład wszystkie pozbięła i zrobiła jakiś park kultury, pamięci czy coś tam. Mimo wszystko to była nasza... To mimo wszystko była jakaś część historii, której się uczymy zresztą, i od tego nie da się uciec (Z15Dk).

W Krzyżu nie powstał po wojnie żaden pomnik legitymizujący nowy ustrój, nie było więc czego obalać po 1989 roku. Jednak echo podobnych postaw słychać w wypowiedziach dotyczących demontażu pomników niemieckich w latach 50. oraz usuwania w latach 90. istniejących w sąsiednich miejscowościach pomników ku czci Armii Czerwonej.

Tam, między dębami, był pomnik niemiecki. To też zniszczyli. To mi się nie podobało, zrobili pusty plac. Piękne drzewa były! [...] Bardzo brzydko zrobili. (Ale to czemu? Dlatego, że niemiecki?) Chyba dlatego, że co niemieckie, to złe. [...] (Nie przeszkadzało Panu, że stoi niemiecki pomnik?) Nie przeszkadzało mi. Dlaczego? (Ja też wolę, żeby coś stało, niż nie stało.) Niech stoi, a nie... Niepotrzebnie też w Trzciance czołg rozwalili. Mógł stać (K9Bm).

W wypowiedziach wielu krzyżan i żółkwan ze średniego pokolenia nie do końca uświadomiona chęć bronięcia czasów młodości przed etykietą czasu złego, straconego, miesza się ze zwykłą obojętnością wobec treści, których nośnikiem były zniszczone pomniki. Czołg staje się po prostu czołgiem, na który zapewne wdrapywały się miejscowe dzieci, z niemieckiego pomnika najbardziej żał odczających go starych drzew. Z drugiej strony wypowiedzi takie można uznać za swego rodzaju oswojenie czy „pacyfikację” przeszłości, którą zdemontowane pomniki symbolizowały. Respondenci powtarzają, że od historii nie da się uciec, ale ich słowa świadczą przede

wszystkim o tym, że oni sami nie muszą już od niej uciekać, czując się wobec byłych „włodarzy” miasta – odpowiednio Sowieców czy Niemców – na tyle pewnie, że mogliby nawet pozwolić na pozostawienie w przestrzeni miejskiej ich śladów. Zapewne nie bez znaczenia pozostaje tu dystans czasowy – to, iż pomniki jednak zostały obalone, pokazuje, że nastroje wobec Niemców w latach 50. i wobec Sowieców na początku lat 90. były inne. Podobna obojętność dotyka jednak nowe pomniki, postawione w obu miastach po zmianie ustrojowej. Poza osobami bezpośrednio zaangażowanymi w ich stawianie (przedstawicielami ówczesnych władz miejskich i działaczami społecznymi) ludzie w większości nie wiedzą, komu są one poświęcone, identyfikują je po prostu jako miejsca, gdzie podczas świąt państwowych składa się kwiaty. Sytuację trafnie oddaje wypowiedź respondentki z Krzyża dotycząca pomnika powrotu ziem krzyskich do macierzy, stojącego przed urzędem miasta: „No zawsze są jakieś uroczystości, to zawsze tam idą, nie, z kwiatami. To jest jakiś pomnik pamięci coś tam, nie?” (K3Bk). Ogromna większość rozmówców deklaruje zupełny brak zainteresowania tematem, uznając go za zarezerwowany dla osób bezpośrednio z nim związanych. Podział na „działaczy” i „zwykłych ludzi”, których nie musi to obchodzić, widać wyraźnie w wypowiedzi respondentki z Żółkwi.

(A kiedy przed radą miejską pojawił się pomnik ofiarom NKWD? Też w tym czasie? Kto to inicjował?) To już teraz. Są ci, którzy się tym zajmują. A ja się tym już nie interesowałam, kto tam się tym zajmuje (Z32Ak).

Nowe pomniki zauważają – prócz ich budowniczych – ci, którym z różnych powodów są one nie w smak. W Żółkwi typowym przykładem takich rozmówców są osoby mniej lub bardziej otwarcie podważające fakt odpowiedzialności NKWD za masowy mord. W Krzyżu treść napisu na kamieniu znali niemal wyłącznie niezgadający się z jego wymową. Co ciekawe, byli to przede wszystkim rozmówcy ze średniego pokolenia – ich rodzice przyjechali do Krzyża z okolicznych polskich wsi i najwidoczniej nie ukrywali oni przed dziećmi, że miasto przed wojną nie było polskie.

Wyzwolenie chyba Krzyża, do macierzy, czy coś, a z jakiej racji? Ja tylko przeczytałem, zaraz, jak tego, powrót Krzyża do macierzy? Z jakiej racji? Przecież to nie było polskie, no ale tak, tak zostało poświęcone i wykute i tam trzeba składać wiązanki, i to wszystko (K31Bm).

W cytowanej wypowiedzi zwraca uwagę pełne nieco komicznego fatalizmu przekonanie: „gdzieś trzeba składać te wieńce” – zupełnie jakby rytuał składania kwiatów stał się z czasem autonomiczny wobec samej przyczyny tej czynności. W takiej sytuacji pytałam zawsze, czy zdaniem rozmówcy w jego mieście brakuje jakiegoś pomnika, czy jest jeszcze ktoś, kogo należałoby w ten sposób upamiętnić. Odpowiedzi były raczej negatywne, respondenci zgodnie twierdzili, że nikt nie przychodzi im do głowy. W Żółkwi padało czasem nazwisko Tarasa Szewczenki, częściej jednak słyszałam, iż nie ma tam żadnej ważnej lokalnie postaci, którą warto by upamiętniać.

Komu postawić? Hm, no komu? No, Polakom przecież nie będziemy stawiać, mimo wszystko jesteśmy Ukraińcami, tak czy nie? Pomnik temu Konowalcowi jest [ukraiński działacz niepodległościowy, przewodniczący OUN], jest. A czy ja wiem, komu jeszcze postawić? Ja to już nawet nie wiem (Z23Ak).

W kontekście miasta o bardzo bogatej historii, mogącego pochwalić się wieloma wybitnymi postaciami w nim urodzonymi, jest to bardzo symptomatyczne i pokazuje niedowartościowanie lokalnej historii oraz jej elementarną nieznamość. Wszystko, co rozmówcy ni ma do powiedzenia, to zapewnienie, że nie mógłby to być pomnik ku czci Polaka. Prócz tej specyficznej obojętności zaskakująca była też zgoda na istnienie w przestrzeni miejskiej pomników niosących sprzeczne przesłania. Ogromnej większości rozmówców – znów z wyłączeniem najbardziej radykalnie usposobionych rzeczników pamięci patriotycznej i postsowieckiej – nie przeszkadza równoległe upamiętnianie żołnierzy Armii Czerwonej i UPA.

(A gdyby mieli postawić [pomnik] żołnierzom UPA, byłaby pani za czy przeciw?) A czemu miałabym być przeciw? Niech stawiają. Kto tam walczył – niech im wszystkim postawią. A mnie co on tam będzie przeszkadzał ten pomnik? (Z8Ck)



Wypowiedź ta skupia jak w soczewce zadziwiające sprzeczności, które dla większości żółkwan nie wydają się żadnym problemem. Niespójność w lokalnej symbolice nie budzi sprzeciwu, jest czymś oczywistym. Jak twierdzi Andrij Portnow – to sytuacja bardzo typowa dla Ukrainy, gdzie od czasu upadku komunizmu współistnieją różne pamięci, zaś każda z nich z większym lub mniejszym sukcesem wprowadza do przestrzeni publicznej swoją symbolikę<sup>1</sup>. Portnow słusznie zauważa, że na Ukrainie po 1991 roku nie zanotowano aktów wandalizmu ani całkowitego demontażu pomników upamiętniających Armię Czerwoną, zaczęto je co najwyżej „oswajać” przez zamianę symboli sowieckich na chrześcijańskie (w podkarpackim Sławsku do pomnika czerwonoarmistów dobudowano figurkę Matki Bożej) lub modyfikację rytuału (w Żółkwi tradycyjne uroczystości z okazji Dnia Zwycięstwa zostały wzbogacone o ceremonię religijną). Tego typu wymuszona koegzystencja symboliki związanej z różnymi pamięciami wydaje się z jednej strony wyjściem pozwalającym na uniknięcie lokalnego konfliktu, z drugiej – może być związana z silnie zakorzenionym w świadomości przeciętnego żółkwanina szacunkiem dla bohaterstwa szeregowego żołnierza. Usunięcie pomnika Lenina to wyraz niechęci wobec zniecanizowanego systemu, zniszczenie grobów żołnierskich byłoby już nie do pomyślenia.

Co ciekawe, podobne niespójności łatwo zaobserwować również w Krzyżu. Podczas różnego rodzaju uroczystości organizowanych pod postawionym w 1995 roku głazem narzutowym z tablicą pamięci powrotu ziem krzyskich do macierzy sięga się z jednej strony po retorykę typowo PRL-owską (*Rota*, „ziemie odzyskane”), z drugiej – szafuje hojnie frazesami o idei europejskiej i otwartości miasta na tzw. świat zachodni. Rozmówcy nie widzieli w tym nic dziwnego. Pytani o ewentualne nowe pomniki najczęściej wzruszali ramionami. O ile w Żółkwi postawa taka wydawała się często kwestią ignorancji, o tyle w Krzyżu u jej podstaw leży raczej zdrowy rozsądek – rozmówcy logicznie argumentują, że nie ma po prostu

---

<sup>1</sup> Zob. A. Portnow, „Wielka Wojna Ojczyźniana” w polityce pamięci Białorusi, Mołdawii i Ukrainy, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 24–35.

nikogo związanego z Krzyżem, komu można by postawić pomnik, zaś upamiętnianiem bohaterów ogólnopolskich (pomijając postaci takie jak Jan Paweł II) nie są zainteresowani: „Chyba nie ma takiej osoby zasłużonej na przykład dla Krzyża, żeby komuś tam postawić czy upamiętnić jakieś osoby” (K33Dk). Czasami w wypowiedziach krzyżan słychać nutę żalu z powodu tego braku panteonu wybitnych postaci związanych z rodzinnym miastem – część osób wiąże ten stan rzeczy z tym, że to Niemcy kształtowali przez ostatnie kilkaset lat krajobraz kulturowy okolicznych terenów. Wydaje się, iż podczas gdy większość żółkwiaków nie chce upamiętniać Polaków związanych z Żółkwią, niewielka część krzyżan z młodego pokolenia chętnie upamiętniłaby Niemców, którym Krzyż zawdzięcza swoje istnienie, gdyby tylko wiedzieli o nich więcej. Jeden z respondentów, urodzony tuż po wojnie (K22Bm), przyznaje bez ogródek, że to Niemcy zbudowali jego miasto rodzinne, ale ewentualny pomnik proponowałyby postawić polskim żołnierzom, którzy zginęli w walce o wyzwolenie miasta. Podczas rozmowy z kolekcjonerami niemieckich pocztówek z Krzyża (K42Dm) usłyszałam natomiast, że jeśli komuś stawiać w Krzyżu pomnik, to właśnie tym, którzy to miasto zbudowali, niemieckim architektom i kolejarzom.

W kontekście tej pustki symbolicznej, braku wyraźnie określonego bohatera zbiorowego czy indywidualnego, łatwiejsza do zrozumienia staje się kwestia zaskakującej treści napisu na głazie ustawionym przed budynkiem rady miejskiej w 1995 roku. Gdy po usunięciu ograniczeń stawianych przez władze możliwe stało się swobodne kształtowanie miejskiej przestrzeni symbolicznej, w Krzyżu nagle okazało się, że nie ma pomysłu na skorzystanie z tej wolności. Lokalnych bohaterów nie było, ponieważ wspólna historia zaczęła się dla dzisiejszych krzyżan od „grubej kreski” w 1945 roku, bohaterowie niemieccy byli nieznanymi i mimo wszystko zbyt obcy, zaś więzi łączące ludzi ze starymi ojczyznami okazały się już zbyt słabe, by sięgać do tamtejszej historii. Pragnienie zaznaczenia swojej integralności jako społeczności było jednak na tyle silne, że sięgnięto do jedynej znanej i dostępnej retoryki, czyli dyskursu „ziem odzyskanych”. Napis to ostatecznie efekt pewnego kompromisu (w pierwotnej wersji mówił o powrocie miasta do macierzy, po interwencji jednego z rad-

nych i dyskusji „miasto” zmieniono na „ziemie”), jednak najważniejsze wydaje się to, że inicjatorzy jego budowy do dziś akcentują przede wszystkim rolę, jaką odgrywa on w organizacji przestrzeni, nie zaś przesłanie. Używając słów cytowanego poniżej respondenta, pracownika miejskiej administracji, kamień służy w Krzyżu do „czczenia świąt państwowych”:

Tak na dobrą sprawę nie było w Krzyżu miejsca do czczenia, powiedziałbym świąt, świąt państwowych, uroczystościach, okolicznościowych itd. Jest to w tej chwili to miejsce. Nie było takiego miejsca, a to, myślę, że to jest dobre miejsce, dobrze wyeksponowane (K36Bm).

Mimo że jeszcze kilkanaście lat temu w obu miastach pojawiły się nowe pomniki, dzisiejsza obojętność rozmówców wobec nich – szczególnie wśród przedstawicieli młodszego pokolenia – sygnalizuje, że być może wyczerpuje się powoli sama funkcja pomnika jako nośnika określonej pamięci czy ideologii. Sytuację bardzo trafnie scharakteryzował jeden z żółkiewskich rozmówców, odpowiadając na moje pytanie o to, w jaki sposób młodzi ludzie obecnie manifestują swoje postawy wobec historii.

Młodzież nie będzie przychodzić pod [pomnik] Konowalca. Oni się raczej przyłączą do grupy w Google typu „Ukraiński nacjonalizm” czy coś podobnego. Ale to też będzie przejawem tej masowości, po prostu w tym przypadku ona będzie mieć charakter... Nie na ulicy, ulicznego zbierania się pod pomnikami, raczej integracji w przestrzeni internetowej czy po prostu przez komunikację (Z41Dm).

W tym samym tonie wypowiadają się obserwatorzy przestrzeni publicznej z Krzyża. Pracownik oświaty, interesujący się historią Krzyża, powiedział: „Myślę, że w tej chwili nie ma wśród młodzieży, społeczeństwie takiego zapotrzebowania, ciągoty do tego, żeby coś celebrować, wyraźnie manifestować” (K39Cm). Z kolei nauczyciel historii skwitował moją uwagę o powszechnej nieznamości napisu na kamieniu przed urzędem następująco: „Myślę, że jakby o wojnie trojańskiej [był napis], to by nikt nie zauważył” (K43Dm). Te zauważane przez samych respondentów trendy wpisują się w obser-

wacje socjologów, dotyczące współczesnego stosunku do przestrzeni symbolicznej. Jak twierdzi Lech M. Nijakowski, mamy obecnie do czynienia z desakralizacją i spadkiem znaczenia pomników jako takich, co jest spowodowane rozwojem nowych technologii: typ przekazu, który reprezentują pomniki i inne fizyczne sposoby znaczenia przestrzeni, przestaje mieć moc oddziaływania na ludzi<sup>2</sup>. Nijakowski jako przejawy tych procesów podaje akty wandalizmu oraz specyficzne „ucodziennienie” miejsc pamięci, takie jak na przykład ubieranie posągów wybitnych postaci w czapkę Świętego Mikołaja czy też przyzwolenie, aby wspinały się na nie dzieci. Ta swoista degradacja pomnika jako nośnika pamięci i scedowanie jego roli chociażby na wymienioną przez żółkiewskiego respondenta komunikację internetową może wyjaśniać, dlaczego istnienie w przestrzeni publicznej pomników o sprzecznej wymowie nie jest dla mieszkańców badanych społeczności problemem.

Kwestią komplementarną wobec sprawy pomników i tablic pamiątkowych są zmiany nazw ulic. I tu sytuacja wygląda podobnie: mało jest wypowiedzi naprawdę emocjonalnych, jedyna „gorąca” opowieść pojawiła się w narracji osoby bezpośrednio zaangażowanej w akcję zmieniania nazw żółkiewskich ulic na początku lat 90. (Z29Ak) i ma wydźwięk typowo „kombatancki” – starsza kobieta z rozrzewnieniem wspomina swoją ówczesną aktywność, puentując ją okrzykiem „I Lenina na Banderę zamieniliśmy!”. Respondentka ta bynajmniej nie była jedyną zaangażowaną w tamte działania z grona moich rozmówców. Jednak w wypowiedziach pozostałych próżno doszukiwać się bijącej z jej opowieści dumy, widać w nich raczej zniechęcenie i rozczarowanie, jakby ówczesny entuzjazm bezpowrotnie ulotnił się przez 20 lat istnienia niepodległego państwa ukraińskiego.

Ulice? Trzeba było najpierw zrobić tak, żeby gospodarka stanęła na nogi, żeby wszystko działało, a dopiero wtedy brać się za ulice. No i co to dało, że ulicę zmienili? Wyrzucili pieniądze na te tabliczki, i tyle. I tyle! I fru, poszło z wiatrem (Z27Bm).

---

<sup>2</sup> Zob. L. M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.

Ta pragmatyczna postawa wydaje się przede wszystkim kwestią ogólnego rozczarowania postsowiecką rzeczywistością, nie zaś utraty przekonania o słuszności ówczesnych decyzji. Ten sam respondent zapytany, czy wobec tego chciałby mieszkać na ulicy Wielkiej Rewolucji Październikowej, odpowiedział, że są oczywiście pewne granice – nie powinno się upamiętniać tych, którzy niszczyli naród ukraiński. Większość rozmówców wypowiada się jednak o zmianach nazw ulic negatywnie lub obojętnie – jeszcze częściej niż dzieje się to w przypadku demontażu starych pomników. Część daje w ten sposób wyraz swojemu negatywnemu stosunkowi wobec nowej wersji historii i sprzeciwia się mechanicznemu ocenianiu jako złe wszystkiego, co wiąże się z minionym systemem politycznym – tak samo w Żółkwi, jak i w Krzyżu. Inni – i tych jest z pewnością więcej – mają wobec zmian stosunek bardzo indyferentny i otwarcie przyznają, że wszystko im jedno, na jakiej ulicy mieszkają. Na ile prawdziwe są deklaracje o nieistotności tych nazw, pokazują słowa dwóch młodych dziewczyn z Krzyża i Żółkwi, zapytanych o to, kim była postać, której imię nosi ulica, na której mieszkają. Pierwsza mieszka na ulicy Ołeksy Hasyna, pułkownika UPA, wcześniej noszącej imię Dowhanyka, lokalnego działacza komunistycznego, który zginął w latach 40. (według ówczesnej wersji oficjalnej – z rąk upowskich partyzantów); druga – na ulicy Marchlewskiego, niezmienionej od lat 50. (wcześniej – Sapiehy).

No, Hasyn to ja w ogóle nie wiem, kto to taki [śmiej]. A Dowhanyk... Nazwisko znajome, ale skąd ja je znam... Co do ulicy Hasyna, pamiętam, że gdy jeden z moich kolegów z klasy trafił do szpitala, to gdy powiedział, że mieszka na Dowhanyka, to bardzo długo jej szukali, bo już takiej ulicy w tym czasie nie było. To właśnie jakoś wtedy ją zmienili (Z10Dk).

W szkole kiedyś czytałam, ale teraz, jak bym miała powiedzieć, to nie pamiętam [kim był Marchlewski]. Mnie to nie przeszkadza. Tak jak niektórzy chcą zmieniać nazwy ulicy swojej nieraz, jak się w miastach słyszy. Mnie to nie przeszkadza. Tyle lat jest, od urodzenia ta ulica tak się nazywa i teraz będą zmieniać? Do nowej nazwy się przyzwyczajają? Nie, niech tak już zostanie, jak jest (K34Dk).

Wypowiedzi te skłaniają do dwóch refleksji. Po pierwsze, widać wyraźnie, że dla młodych ludzi z obu miast istniejące w przestrzeni miejskiej nazewnictwo, czy to związane ze starą, czy to z nową opcją ideową, jest nieczytelne. Gwoli uzupełnienia dodam, że sytuacja wśród respondentów ze starszych pokoleń wydaje się dość podobna. Rozpoznawalne są postaci pierwszoplanowe, takie jak Bandera, Lenin, Puszkina czy Bierut, ale już nie Hasyn, Dowhanyk czy Marchlewski. Widać więc wyraźnie, że szczegółowe treści ze starego przekazu nigdy nie zostały przez mieszkańców Krzyża i Żółkwi zinternalizowane, nowe zaś – jeszcze (już?) okazują się dla nich nieistotne. Po drugie, obie respondentki nie są w żaden sposób zawstydzone tym, że nie znają patrona swojej ulicy, nie odczuwają, że powinny taką wiedzę posiadać. Częściowo jest to z pewnością kwestia dobru tych akurat respondentek – wywiady z nimi pokazały, że historia nie jest dla nich ważna. Jednak wydaje się, iż sytuacja ta sygnalizuje również szerszą tendencję. W obu wypowiedziach zwraca uwagę aspekt praktyczny – zmiany w nazewnictwie (również te potencjalne) są oceniane negatywnie, ponieważ pociągają za sobą niedogodności: do nowej nazwy trzeba się przyzwyczajać, zmiana wprowadza zamieszanie, a co więcej – jest kosztowna. Tę ostatnią kwestię podkreślają nawet rozmówcy, którzy z całą pewnością mają ugruntowane poglądy na tematy historyczne i daleko im do niewiedzy cytowanych rozmówców.

Jedyną właściwie zmianą z ostatnich 20 lat, o której respondenci wypowiadają się jednoznacznie pozytywnie i z którą się identyfikują, jest przywrócenie Żółkwi jej dawnej nazwy. Nawet najbardziej zapamiętali w swoich przekonaniach apologety starego systemu cieszyli się z tego, że miasto przestało nazywać się Nesterow. Podkreślali też, iż nie ma dla nich znaczenia, że stara/nowa nazwa odwołuje się do postaci polskiego hetmana. Być może w głębi duszy cieszyli się również, że zmieniając nazwę, władze nie poszły w duchu zmiany ulic i nie zmieniły Nesterowa w na przykład „Banderów”.

Ja jestem bardzo za Żółkwią. Nie ma znaczenia, czy to był Turek, czy choćby i Hindus. On ją założył i miasto ma się nazywać od tego człowieka, który był założycielem. (Nawet, jeśli to był polski pan?) No i co

z tego? Ani pani Żółkwi nie zbudowała, ani Sowietci, to zbudował on (Z2oCm).

Respondenci, których poglądy sytuują się bardziej w spektrum pamięci patriotyczno-niepodległościowej, nie szczędzą słów uznania dla przywrócenia dawnej nazwy, uważając nazwę Nesterów za swego rodzaju piętno i symbol złych czasów. Z wypowiedzi starszych osób można wywnioskować, że nigdy nie traktowano jej do końca poważnie, zaś w odbiorze społeczności lokalnej Żółkiew zawsze była Żółkwią. Zmianę nazwy widzi się w tym kontekście jako symboliczne przywrócenie porządku rzeczy naruszonego przez Sowietów.

Po cóż było ruszać Żółkiew, która miała swoje korzenie, i tym bardziej że to nawet, nawet ta nazwa przecież jest związana – zamek Żółkiewski, i nazwisko Żółkiewski, to wszystko jego było. To już po prostu Związek Radziecki i jego ideologia. Według mnie nie powinno się było tego ruszać (Z15Dk).

\*\*\*

Obojętny, mało emocjonalny stosunek rozmówców do przestrzeni symbolicznej ich miast i tego, co się z nią dzieje, skłania do sformułowania kilku wniosków. Obojętność nie wydaje się związana z brakiem poglądów na kwestie historyczne – analiza dokonana w poprzednich częściach tego rozdziału pokazuje dobitnie, że większość mieszkańców Żółkwi i Krzyża ma sprecyzowaną ocenę miejscowych zbiorowych bohaterów i antybohaterów. Zarysowuje się jednak wyraźnie rozgraniczenie wygłaszanych „teoretycznych” poglądów (lub nawet, w przypadku przedstawicieli starszych pokoleń, opowieści o swoim doświadczeniu) od praktycznych działań. Innymi słowy, zdecydowane poglądy rozmówców nie przekładają się na poparcie dla konkretnych aktów upamiętniania. Po drugie, jak zostało już stwierdzone, szczególnie w przypadku osób z młodszych pokoleń mamy do czynienia z początkiem końca rozumienia przestrzeni symbolicznej jako przestrzeni fizycznej. Reprezentanci młodego pokolenia nie są obojętni na historię – ale z pewnością, gdy zaczną o tym sami decydować, będą ją upamiętniać w inny sposób, niż do-

tychczas było to przyjęte<sup>3</sup>. Trzeci wniosek jest w zasadzie bardziej hipotezą. Wydaje mi się, że na obojętność wobec przestrzeni publicznej wpływa również fakt, iż ogromna większość mieszkańców obu miast to ludność napływowa i jej potomkowie. Mimo deklaracji respondentów, że czują się w Krzyżu/Żółkwi jak u siebie, poza chlubnymi wyjątkami w obu miastach trudno doszukać się przejawów poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne, społeczne. Przychodzi tu na myśl ukraińskie powiedzenie „moja chata z kraju” – mieszkańcy Krzyża i Żółkwi czują się w swoich miastach dobrze, ale ich mała ojczyzna w wymiarze praktycznym kończy się za furtką ich podwórka. Kluczowym elementem tej postawy jest stosunek do upamiętniania Obcych, analizowany we wcześniejszych rozdziałach: ludzie z troską mówią, że „władze powinny coś zrobić”, ale nie pojawia się nawet cień myśli, iż oni sami mogliby się zorganizować i przejąć sprawy w swoje ręce. W przypadku Żółkwi trudno sprawdzić tę hipotezę na konkretnym przykładzie; w przypadku Krzyża dostępne są badania porównawcze pokazujące, że miejscowości na „ziemiach odzyskanych” rzeczywiście charakteryzują się niższym poziomem aktywności społecznej, zaś słabsze zakorzenienie w lokalnej historii przekłada się na słabsze zakorzenienie w przestrzeni i słabość lokalnych relacji społecznych<sup>4</sup>. Czas pokaże, czy stosunek do przestrzeni przejawiany przez najmłodszych krzyżan i żółkwiaków – podobnie jak ich poglądy na wielką historię, pamięć lokalnych i rodzinnych dziejów oraz wiele innych spraw – wciąż będzie determinowany przez fakt, że ich dziadkowie nie urodzili się w Krzyżu i Żółkwi.

---

<sup>3</sup> Wątek nowych form upamiętniania jest niezwykle obszerny i nie ma tu miejsca na jego rozwinięcie. Ich przykładami są chociażby powstające w Internecie coraz liczniejsze wirtualne muzea czy serwisy wspomnieniowe. Przykładem takiego rodzaju upamiętnienia jest również strona [www.kreuz-krzyz.pl](http://www.kreuz-krzyz.pl).

<sup>4</sup> Zob. np. M. Melchior, *Przeszłość jako czynnik różnicowań kulturowych dzisiaj – przypadek dwóch sąsiadujących wsi*, „Kultura i Społeczeństwo” 1996, nr 4, s. 109–118.



## Podsumowanie

Moment podsumowania tak złożonej analizy skłania do zarysowania pewnych wniosków. Na potrzeby tej końcowej syntezy chciałabym wprowadzić rozróżnienia typów pamięci społecznej: prywatna i publiczna oraz pierwszoplanowa i drugoplanowa. Jako pamięć prywatną będę rozumieć tę sferę pamięci, która jest kultywowana wyłącznie w rodzinie oraz grupach nieformalnych i nie ma przełożenia na kwestie upamiętniania – nie z uwagi na brak możliwości w tym względzie, lecz z powodu braku takiej potrzeby. Na zasadzie analogii – pamięć publiczna wykracza poza sferę nieformalnych kontaktów społecznych i domaga się reprezentacji w przestrzeni publicznej i w tym też obszarze przede wszystkim usiłuje się realizować. Pamięcią pierwszoplanową będę określać elementy kluczowe dla tworzenia tożsamości danej grupy, w tym przypadku – społeczności lokalnej. Odpowiednio, pamięcią drugoplanową określam aspekt pamięci społecznej obejmujący treści drugorzędne, które nie mają takiej funkcji i do niej nie aspirują.

Tak zaprojektowane narzędzie typologiczne pozwala na klarowne przedstawienie wniosków końcowych, które dla większej przejrzystości prezentuję również w tabeli poniżej.

Tabela 2. Typy pamięci

Obszar pamięci	Typ pamięci	
	Krzyż	Żółkiew
Przesiedlenie	Prywatna, drugoplanowa	Prywatna, drugoplanowa
Obcy	Publiczna, drugoplanowa	Publiczna, drugoplanowa
Kanon bohaterski	Semi-publiczna, drugoplanowa	Publiczna, pierwszoplanowa

## Pamięć przesiedlenia

Największym zaskoczeniem podczas analizy zebranego materiału empirycznego było dla mnie to, że pamięć przesiedlenia i wszystkiego, co się z nim wiąże – a więc adaptacji do nowego miejsca i nowego otoczenia społecznego, dramat tęsknoty i wykorzenia – pozostaje w obu miejscowościach pamięcią prywatną i zarazem drugoplanową. Kultuwują ją wyłącznie członkowie grupy, która doświadczyła przesiedlenia, nie włączając osób o odmiennych doświadczeniach. Nie domaga się publicznego upamiętniania i jest nieobecna w przestrzeni symbolicznej. Co więcej, status ten – jak się wydaje – nie wywołuje wśród nosicieli tej pamięci rozgoryczenia ani pragnienia zmiany zaistniałej sytuacji. Gdy wsłuchać się w opowieści najstarszych przesiedleńców, pobrzmiwa w nich często żal wobec niedysyjszej władzy odpowiadającej za sam akt przesiedlenia, nigdy jednak – wobec władzy współczesnej, która tego doświadczenia nie upamiętnia. Przesiedlenie nie tworzy więc wspólnot pamięci, choć wydawałoby się, że ma do tego potencjał. Ponieważ pamięć ta nie wychodzi poza sferę prywatną, nie ma charakteru konfliktowego, nie dzieli miejscowej społeczności – ale też w żaden sposób nie buduje jej zbiorowej tożsamości.

Pytanie, które należałoby w tym miejscu zadać, brzmi następująco: dlaczego tak się dzieje? Jednym z najbardziej oczywistych wyjaśnień może być to, że doświadczenia przesiedleńców są dość zróżnicowane wewnętrznie i przez to trudno jest tej grupie wytworzyć spójną narrację na użytek „zewnętrzny”, dla innych grup mieszkańców. Osadnik z przeludnionego Mazowsza nie odczuwa wspólnoty doświadczenia z kresowiakiem, choć jeden i drugi na zawsze opuścili swój dom i musieli przystosować się do „poniemieckich” porządków. W sytuacji braku wewnętrznego uzgodnienia pamięci trudno mówić o tym, by przyciągała tych, którzy przesiedlenia w ogóle nie doświadczyli. Z wewnętrznym zróżnicowaniem treści pamięci łączy się sprawa dziedziczenia uprzedzeń wobec poszczególnych grup mieszkańców. Te uprzedzenia pozostają wciąż na tyle silne, że skutecznie uniemożliwiają wzajemne porozumienie i wspólne działanie. Choć jakiejś formy przymusowej migracji doświadczył i deportowa-

ny z Polski Ukrainiec, i Rosjanin spod Moskwy wysłany do Galicji z nakazem pracy, trudno sobie wyobrazić, by podobieństwo to było dla nich wystarczającą podstawą formowania wspólnej tożsamości. Przesiedlenie jako takie wydaje się nazbyt ogólną kategorią, by skutecznie mogło budować poczucie wspólnoty. Z kolei bardziej specyficzne i konkretne jego elementy, pozwalające wyodrębnić na przykład kategorie kresowiaków czy wschodniaków, są zbyt partykularne i potencjalnie antagonizujące, ponieważ posiadają moc budzenia demonów wzajemnych pretensji.

Trop drugi to status pamięci przesiedlenia w czasach komunistycznych. Choć nie uznawano jej oficjalnie i nie eksponowano, stopień jej represjonowania był nieporównywalnie mniejszy niż chociażby pamięci o podziemiu niepodległościowym na Ukrainie. W Polsce upamiętnianie i dyskusja w przestrzeni na poły publicznej (np. kościoły, cmentarze) okazały się względnie możliwe. Na Ukrainie za ujawnienie faktu bycia przesiedleńcem nie groziło wywiezienie do obozu pracy, jak działo się to w przypadku zaangażowania w działalność UPA. Również w kwestii awansu społecznego status przesiedleńca nie dyskwalifikował aż tak bardzo, jak przynależność do innych „nieprawomyślnych” grup. Być może na pasywny charakter tej pamięci miał wpływ także wymiar samego doświadczenia – również bierny; czym innym było zostać deportowanym wbrew własnej woli, czym innym zaś aktywnie i świadomie włączyć się w działalność partyzancką. Wydaje się więc, że – w porównaniu z innymi wcześniej represjonowanymi grupami pamięci – po przełomie lat 90. przesiedleńcom zabrakło pewnego impetu, zdecydowania czy zdeterminowania, które niewątpliwie posiadali żółkiewscy upowcy.

## Pamięć o Obcych

W obu społecznościach pamięcią publiczną, ale bez wątplenia drugoplanową, jest pamięć o Obcych. Choć i w Żółkwi, i w Krzyżu Polacy, Żydzi oraz Niemcy doczekali się pewnych form upamiętnienia, a ich historyczna obecność częściowo jest wykorzystywana jako element wizerunku miasta – na pamięci tej nie buduje się grupo-

wej tożsamości. Pytanie tylko – czy to specyfika tych społeczności (miejscowości), czy też po prostu pamięć o Obcych nie jest w stanie pełnić takiej roli? Być może nawet nie powinna – bo byłaby to tożsamość negatywna? Ważniejsze od bezpośredniego konstytuowania grupowej tożsamości wydaje się to, by pamięć o Obcych nie zacierała się, by nie przechodziła niepostrzeżenie w zapominanie i nie stawała się niepamięcią, a to dzieje się i w Krzyżu, i w Żółkwi. Różne pozostają jednak charakter tego procesu oraz jego skala. W obu miastach zapominanie obejmuje nie całość pamięci o Obcych, a tylko jej najbardziej newralgiczne, najtrudniejsze dla dzisiejszych mieszkańców elementy – czyli przede wszystkim to, w jaki sposób Obcy z Krzyża i Żółkwi zniknęli. Zniknięcie to jest typowym przypadkiem *anamnezy*, pamięci przykrej, pogrzebanej, a wciąż powracającej. Tym bardziej bolesnej, im bardziej intensywnie wraca wraz z nią świadomość, że w zniknięciu tym miało się udział – czy to pośredni, jako bierny świadek, czy nawet bezpośredni, jako mniej lub bardziej chętnie działający sprawca. Szczególny charakter ma tu status pamięci o Zagładzie, ponieważ w odróżnieniu od pamięci o wysiedleniu Niemców czy Polaków, nowi mieszkańcy Żółkwi nie byli nawet już jej świadkami – mogli o niej jedynie usłyszeć. Nieobecność pamięci społecznej w tym przypadku można więc wyjaśniać tym, że zabrakło dla niej tworzywa, czyli pamięci biograficznej. Jednak gdyby to wyjaśnienie miało przeważać, jego logikę zaburza fakt, jak silny jest w żółkiewskiej pamięci status innych ofiar, których los został także jedynie opowiedziany, nie zaś doświadczony – na przykład zamordowanych przez NKWD w 1941 roku ukraińskich więźniów. Tak więc – prócz samego doświadczenia – do zaistnienia pamięci społecznej potrzeba też uznania danego wydarzenia za dotyczące naszej własnej grupy. Mechanizmy grupowej pamięci są bezlitosne: pamięta się ukraińskie ofiary NKWD, ponieważ są „nasze”, zagłada Żydów i zniknięcie żółkiewskich Polaków ulegają zapomnieniu, ponieważ pozostają oni Obcymi.

Obcy z Krzyża również są zapominani, ale dzieje się to w inny sposób, w innej atmosferze niż w Żółkwi. Proces zapominania wydaje się tu mieć więcej wspólnego z naturalnymi cechami pamięci jako takiej, mniej zaś wiąże się z nieprzepracowanym dziedzictwem winy.

Ujmując rzecz w szerszym kontekście: niemieckość Krzyża to dla jego dzisiejszych mieszkańców dużo mniejszy problem niż analogicznie – polskość czy żydowskość Żółkwi. Wszyscy w Krzyżu wiedzą, że miejscowość wcześniej była niemiecka i że nie było tu nigdy Polaków, ale świadomość ta nie wywołuje żadnych ambicjonalnych sporów, gorączkowego przymusu uzasadniania i usprawiedliwiania swoich praw oraz swojej przynależności. W Żółkwi szczególnie pamięć polskości miasta wciąż wiąże się z nieprzepracowanymi urazami i niewyrównanym rachunkiem krzywd. Ton, w jakim mieszkańcy Krzyża mówią o Niemcach i niemieckości, jest nieporównywalnie bardziej spokojny niż ten, w jakim o Polakach wypowiadają się żółkwianie. Istotne wydaje się też to, że większa akceptacja historycznej obecności Obcych przekłada się na większą gotowość do upamiętniania ich krzywd – również krzywd wyrządzonych Obcym przez członków własnej grupy.

### Pamięć o bohaterach

Status pamięci zarówno publicznej, jak i pierwszoplanowej posiada jedynie kanon bohaterski w Żółkwi. Niewątpliwie tożsamość miasta po 1991 roku jest budowana w dużej mierze właśnie na przewartościowaniu tego kanonu w stosunku do okresu wcześniejszego – i niewątpliwie czyni się to publicznie. W Krzyżu pamięci takiej nie ma – pamięć o Sowietach jako antybohaterach jest drugoplanowa i jedynie „półpubliczna”. Wykorzystując określenia używane przez Charlesa Maiera w stosunku do pamięci o komunizmie i nazizmie – można mówić tu o pamięci zimnej, nie zaś gorącej<sup>1</sup>. Być może za jakiś czas w ogóle przestanie być to domeną pamięci, a przejdzie po prostu w sferę historii. Taki stan pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje. W Żółkwi da się wyróżnić grupy pamięci bardzo silnie zarysowane i jeszcze silniej antagonistyczne, zbudowane wokół postaw wobec kanonu bohaterskiego; ich granice biegną w poprzek po-

---

<sup>1</sup> Zob. Ch. S. Maier, *Gorąca pamięć... zimna pamięć. O połowicznym okresie rozpadu pamięci faszystwu i komunizmu*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 29–37.

koleń, a wśród najmłodszych również w poprzek grup pochodzenia (co świadczy o ich wyjątkowej sile). W Krzyżu grup takich nie ma. Można by pokusić się o ich wyznaczenie w oparciu o pamięć przesiedlenia, ale wówczas ich zasięg kończyłby się na pierwszym pokoleniu i byłyby to bardziej zbiory ludzi o podobnym doświadczeniu niż prawdziwe wspólnoty pamięci. Brakowałoby im również ważnego elementu konstytuującego grupę pamięci, czyli woli wspólnego działania i publicznego manifestowania swojego istnienia.

Istnienie grup pamięci przekłada się z kolei bezpośrednio na powstawanie konfliktów o pamięć czy też, jak to określa Lech M. Nijakowski, konfliktów o domeny symboliczne. W Żółkwi otwarty konflikt o różnej skali napięcia toczy się między grupą pamięci postsowieckiej a grupą pamięci niepodległościowej (patriotycznej). Co istotne, lokalna władza to w Żółkwi zaangażowany uczestnik konfliktu, opowiadający się po stronie obozu niepodległościowego. Zupełnie inaczej jest w Krzyżu: brak grup pamięci sprawia, że w społeczności nie ma znaczących konfliktów na tle symbolicznym. Jedyne wydarzenie o charakterze konfliktowym w ostatnich latach dotyczyło kwestii zniszczenia cmentarza niemieckiego i było w zasadzie konfliktem między bardziej wrażliwymi, zarazem aktywnymi i zainteresowanymi historią mieszkańcami a pasywną i dość obojętną w tej sprawie władzą. Mimo mikroskali tego konfliktu, wydaje się, że bilans tego wydarzenia był dla siły lokalnych więzi społecznych i lokalnej tożsamości dodatni: w sposób łatwiejszy do przełknięcia niż dręcząca żółkiewska anamneza przypominał o niegdysiejszym istnieniu w Krzyżu Obcych i sprowokował do dyskusji. Nie zantagonizował wewnątrz społeczności, ponieważ nie był efektem wewnętrznych podziałów, a jedynie błędnych działań władzy. Konflikt toczący się w Żółkwi nie ma takiego więziotwórczego potencjału; wywołuje co prawda dyskusję o lokalnej historii i identyfikacji, ale jest ona jałowa, ponieważ przepaść między wrogimi sobie obozami nie pozwala na uważne słuchanie wzajemnych racji i argumentów. Wydaje mi się, że zamiast budować żółkiewską tożsamość, konflikt o kanon bohaterski niszczy ją, prowadząc do coraz głębszych podziałów.

## Między pamięcią a niepamięcią

Prócz Obcych w zapomnienie osuwa się również (choć z zupełnie innych przyczyn) doświadczenie przesiedlenia – pamięć o nim, zarówno w Krzyżu, jak i w Żółkwi, ma charakter prywatny i drugoplanowy. Wydaje mi się, że dzieje się to ze szkodą dla lokalnej tożsamości, ponieważ jest to pamięć zasadniczo wolna od potencjału konfliktowego, a więc w pewien sposób bezpieczna. W innych okolicznościach – być może nawet w jakiejś sąsiedniej społeczności? – mogłaby stać się podstawą do budowania pamięci wspólnej, co miałyby ogromne znaczenie dla ludzi odciętych od swoich korzeni. Prywatny charakter tej pamięci, brak umocowania w przestrzeni symbolicznej i zewnętrznych praktykach lokalnego upamiętniania – wszystko to sprawia, że pamięć ta w młodszych pokoleniach rozmywa się i odcina od konkretnego kontekstu historycznego. Szczególnie wyraźnie widać to w przypadku rodzin kresowych z Krzyża. Bardzo często przedstawiciele najmłodszego pokolenia pamiętają Kresy jako swego rodzaju mityczny bezczas, czas „tamten”, „poprzedni”, nie umiejscawiając go ani w konkretnym czasie historycznym, ani nawet w konkretnej przestrzeni. Z ich pamięci znika polityczny kontekst utraty przez Polskę Kresów, a przez ich dziadków – małej ojczyzny; pozostają migawki z życia codziennego, trud życia na wsi, sąsiedzkie anegdotki. Zapewne w pamięci ich dzieci nie będzie już nawet tych szczegółów, ponieważ znikną ramy doświadczenia biograficznego, w których one funkcjonowały.

Słabnięcie pamięci o przesiedleniu w kolejnych pokoleniach jest w moim przekonaniu przejawem pewnej ogólnej zmiany w charakterze przekazu rodzinnego. Z jednej strony literatura przedmiotu mówi o ogromnym wzroście zainteresowania historią rodzinną po upadku komunizmu, o demokratyzacji tych zainteresowań i dowartościowaniu rodzinnej przeszłości<sup>2</sup>. Z drugiej jednak, wydaje się, że większy niż kiedyś dystans pomiędzy kolejnymi pokoleniami – szczególnie zaś znaczne osłabienie autorytetu przypisywanego kie-

---

<sup>2</sup> Zob. P. T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa 2008.

dyś automatycznie osobom starszym – oraz rozpad mieszkającej wspólnie rodziny wielopokoleniowej sprawiają, że rodzinna przeszłość przestaje być dla najmłodszych tak dostępna i atrakcyjna, jak kiedyś. Pokolenie ludzi dorastających w Polsce i na Ukrainie już po upadku komunizmu żyje szybciej i bardziej niespokojnie niż ich rodzice; rzadziej jest wychowywane przez dziadków, rzadziej też traktuje ich jako autorytet i chce ich słuchać. Owo niesłuchanie ma też głębsze korzenie: często siła dramatycznych doświadczeń sprawia, że dzieci czy wnuki bronią się przed rodzinną pamięcią, nie chcąc brnąć w traumę, którą naznaczeni byli ich rodzice. Jedna z krzyskich rozmówczyń, opowiadając o uwikłaniu swojej rodziny w konflikt polsko-ukraiński, powiedziała: „To, co się przeżyje, to się nawet nie chce... Moje dzieci nawet nie chciały czasem słuchać, jak ja chciałam opowiadać. Mamo, nie mów takie straszne rzeczy, bo my się boimy” (K35Ak). Drugą stroną niezaleczonej traumy są milczący rodzice i dziadkowie, świadomie odcinający się od swoich wojennych przeżyć, zbyt głęboko zranieni, by o nich komukolwiek opowiadać<sup>3</sup>. Blokada przekazu ma tu zupełnie inny charakter niż w przypadku przemilczania Zagłady czy wysiedlenia Niemców, ale jest jeszcze bardziej skuteczna. Ostatnim czynnikiem przyczyniającym się do rodzinnego milczenia i w efekcie słabnięcia pamięci o przesiedleniu są nieufność i strach towarzyszące życiu w państwie totalitarnym. Kwestia zupełnie nieobecna w Krzyżu, w Żółkwi często miała decydujące znaczenie dla kształtu rodzinnej pamięci i relacji w rodzinie w ogóle. Rodzice nie opowiadali dzieciom o przesiedleniu, ponieważ bali się mogących z tego wyniknąć konsekwencji; dzieci zaś nie wierzyły rodzicom, gdy ci zdobywali się na odwagę i zaczęli mówić; komunikację w każdą stronę paraliżował strach. W takich okolicznościach trudno było o swobodny i spójny przekaz pamięci; skutki tego są odczuwane do dzisiaj, w Żółkwi w stopniu o wiele większym niż w Krzyżu.

---

<sup>3</sup> Złożoność kwestii przekazu rodzinnego dotyczącego wydarzeń traumatycznych – jednoczesną chęć przekazania dzieciom pamięci o przeżytej traumie i chęć uchronienia ich przed jej ciężarem – opisał w odniesieniu do rodzin ocalałych z Zagłady Henry Greenspan. Zob. H. Greenspan, *On listening to Holocaust survivors. Recounting and Life History*, Westport, CT-London 1998, s. 56.



Oczywiście zjawisko słabnięcia pamięci w kolejnych pokoleniach nie dotyczy tylko przesiedlenia. Prawidłowość tę można zaobserwować również w przypadku pamięci o Obcych i – być może stosunkowo w najmniejszym stopniu – o bohaterach i antybohaterach. Im młodszy respondenci, tym staje się ona mniej szczegółowa, mniej emocjonalna – i jeszcze bardziej drugoplanowa. Jeśli pominąć wyjątki, krzyscy i żółkiewscy Obcy w pamięci osób młodszych tracą podmiotowość i rumieńce, stają się coraz bardziej podręcznikowi i odlegli. Podobnie dzieje się z krzyskimi antybohaterami – Sovietami; im młodszy rozmówcy, tym trudniej im żywić wobec nich negatywne uczucia. Sytuacja w Żółkwi okazuje się nieco inna ze względu na polityczny potencjał konfliktu symbolicznego o kanon bohaterski, jednak i tam da się zauważyć słabnięcie pamięci o bohaterach (i zdrajcach) w kolejnych pokoleniach. Wydaje się jednak, że charakter nasilania się niepamięci jest inny w przypadku kwestii przesiedlenia oraz Obcych i bohaterów. O przesiedleniu zapomina się prywatnie, na skutek wadliwie działającego przekazu rodzinnego i niewspierania go przez inne, zewnętrzne formy transferu pamięci. Przyczyny odchodzenia w niepamięć Obcych czy bohaterów są szersze i dotyczą bardziej kwestii tożsamości grupowych niż indywidualnych. Zaś każdy element tego pokoleniowego procesu zapominania wpisuje się w zasadę ogólną, którą można by streścić następująco: im mniej doświadczenia i traumy, tym mniej (bolesnej) pamięci.

### **Pamięć przeszłości a tożsamość zbiorowa**

Podsumowanie skłania również do zadania wyraźniejszego pytania o związek specyfiki historycznej obu miejscowości z lokalną tożsamością ich mieszkańców, czyli z jednej strony z tym, jak kolektywnie definiują swój związek z miastem jego mieszkańcy, z drugiej zaś – z wizerunkiem miasta tworzonemu na potrzeby prezentacji na zewnątrz. Czy historia i pamięć społeczna są w Żółkwi i Krzyżu tworzywem, czy przeszkodą dla konstruowania miejskiej tożsamości – a może nie odgrywają żadnej roli? Budowanie tożsamości jako takiej – w odniesieniu do jednostki lub społeczności – wydaje

się niemożliwe bez odwołań do tradycji, bez poczucia ciągłości, ponieważ tożsamość to właśnie świadomość trwania. Nie inaczej jest w Krzyżu i Żółkwi, choć status historii w budowaniu lokalnej tożsamości okazuje się nieoczywisty.

W Krzyżu dwa najważniejsze komponenty lokalnej tożsamości to wielkopolskość i kolej. Mieszkańcy Krzyża czują się Wielkopolanami – centrum, na peryferiach którego sytuują się we własnym mniemaniu, to Poznań, a nie Piła czy Szczecin. Lokalny folklor pełen jest poznańskich żartów (a także żartów z poznaniaków) i powiedzonek, 11 listopada w miejscowych piekarniach wypieka się rogale świętomarcińskie, a biały ser z cebulą i szczypiorkiem nosi tu nazwę „gżiku”. To do Poznania wyjeżdża na studia większość młodych ludzi, zaś wielu z tych, którzy po studiach wracają do rodzinnego miasta, dojeżdża tam do pracy. Z jednej strony chodzi więc o regionalizm praktyczny i pragmatyczny, wynikający z dogodności komunikacji czy potrzeby związków z dużym miastem. Z drugiej jednak – wielkopolskość Krzyża jest w dużej mierze wyobrażona, używając Andersonowskiego pojęcia, i wbrew pozorom ma dużo wspólnego z tożsamością. Krzyż został po wojnie w pewien sposób symbolicznie wchłonięty, zassany przez tożsamość wielkopolską; można też powiedzieć – co może lepiej oddaje istotę tego procesu – że jego tożsamość płynnie zlała się z tożsamością wielkopolską. Syta, dostatnia wielkopolskość była i jest bardziej atrakcyjna niż rozmyta tożsamość „ziem odzyskanych”, biednych, naznaczonych popegeerowskimi wsiami i niepewnością losu. Świetnie ujął to jeden z rozmówców – o wielkopolskich korzeniach: „Był ciąg w kierunku Wielkopolski, zdecydowanie, my się nigdy nie identyfikowaliśmy... Ja nawet pamiętam, jak się złośliwie o Pile mówiło »Kargulandia«, bo [tam] byli w ogóle niemal sami przesiedleńcy” (K40Cm). Akces do poznańskości ułatwiło graniczne przedwojenne położenie Krzyża; w końcu skoro leżał na granicy, to znajdował się „prawie” w Polsce, łatwo było uczynić kolejny krok i traktować go tak, jakby należał do niej rzeczywiście. Inny czynnik bez wątplenia stanowiła obecność i wiodąca (mimo mniejszej liczebności) rola nowych krzyżan pochodzących z Wielkopolski, w szczególności – z Poznania.

Co ciekawe, wydaje się, że nie istnieje pokusa uhistorycznienia wielkopolskości Krzyża; poza dość powierzchownie zinternalizowanymi przez społeczność działaniami, takimi jak śpiewanie *Roty* podczas obchodów świąt państwowych, wielkopolska tożsamość miasta ma wymiar przede wszystkim współczesny, odnosi się do przynależności tu i teraz. Bardzo wymowne pozostaje w tym kontekście to, że największą manifestacją owej wielkopolskości w ostatnich latach było nie postawienie pomnika czy tablicy, a zakończona zwycięstwem batalia o włączenie Krzyża do województwa wielkopolskiego, a nie lubuskiego.

Elementem nadającym tożsamości ciągłość okazuje się natomiast bez wątpienia kolej. Z jednej strony kolejarskość miasta ma wymiar praktyczny, determinuje (w coraz mniejszym stopniu ze względu na przekształcenia infrastrukturalne, ale mimo wszystko – wciąż) jego strukturę zawodową i rodzinne tradycje. Cytując jednego z respondentów: „Krzyż to przeważnie taka kolejarska rodzina. Jak Śląsk jest, że górnik z dziada pradziada, tak samo w Krzyżu. W Krzyżu to dziadek był kolejarzem, syn, wnuki... Wszystko kolejarze” (K16Am). Z drugiej strony – odwoływanie się do kolei jako „od niepamiętnych czasów” kluczowego elementu tożsamości miasta w naturalny sposób prowadzi do akceptacji jego niemieckości. Niemcy, którzy założyli miasto, zbudowali dworzec i linię kolejową, stają się w miejskiej historii pozytywną siłą sprawczą, odczarowaną niejako z dziedzictwa wojennych uprzedzeń, stają się „swoi”. Równocześnie – dla części mieszkańców, którym trudno byłoby budować tożsamość swojego miasta na niemieckości, kolej staje się tej niemieckości bezpiecznym, neutralnym, niejako eufemistycznym zastępnikiem. Niemieckość jako poboczny, dodatkowy (nigdy główny!) wymiar tożsamości Krzyża szczególnie uwidacznia się w rozmowach z osobami najmłodszymi. To oni mówią o sobie ze swadą, że są z „Krojca”, kolekcjonują niemieckie pocztówki i odkrywają dla siebie niemiecką przeszłość miasta. Niemieckość lekkiego kalibru, nieobciążająca traumą i wyrzutami sumienia, wchodzi więc niepostrzeżenie w spektrum miejskiej tożsamości.

Żółkiewska tożsamość również odwołuje się do historii – w sposób dużo bardziej bezpośredni niż krzyska. Odwołania te idą w trzech

kierunkach. Po pierwsze, tożsamość miejska bardzo wyraźnie opiera się na odniesieniach do starodawności i świetnych tradycji – czasów żółkiewskich fundatorów. Żółkwianie są dumni z 300 lat istnienia miasta, z zabytków architektury i wybitnych postaci z nim związanych. Są one przede wszystkim Ukraincami, ale okres historii dawnej odznacza się w Żółkwi dużą tolerancją dla przedstawicieli innych narodowości i skłonnością do ich swoistej ukrainizacji – Żółkiewskiemu czy Sobieskiemu ze względu na związki z Żółkwią polskość zostaje wybaczona. Drugim momentem, zakotwiczącym żółkiewską tożsamość w historii, jest mit wielokulturowości, „złotego wieku” w jej dziejach, i Żółkwi jako miejsca zgodnego współżycia różnych grup religijnych i etnicznych. Bardzo często, nawet wówczas, gdy doświadczenie respondentów obejmowało konflikty na tle narodowościowym, nosili oni w sobie obraz Żółkwi idealnej i mówili o niej właśnie w takich kategoriach. Trzeci kierunek to działalność UPA i powojenny opór wobec władzy sowieckiej wpisujący się w tradycję ukraińskiej martyrologii i antysowieckości.

W odróżnieniu od Krzyża, w tożsamości dzisiejszej Żółkwi elementy historyczne dominują nad współczesnymi. Zaniebane i zdegradowane po upadku ZSRR miasto jest typową postsowiecką prowincją i nic dziwnego, że woli odwoływać się do świetnej przeszłości, niż eksponować nijaką teraźniejszość. Również związki ze Lwowem – na zasadzie analogii Krzyża i Poznania – dostarczają raczej frustracji z powodu stosunku zależności, nie zapewniając poczucia bezpieczeństwa. Wszystko to sprawia, że lokalna tożsamość wydaje się wręcz przeładowana odwołaniami do przeszłości i historią, zwłaszcza w kontekście wybiórczego jej traktowania.

I w Krzyżu, i w Żółkwi współczesne konstruowanie tożsamości miejskiej jest obarczone podobną negatywną spuścizną przeszłości: zerwaniem ciągłości kulturowej po wojnie, indoktrynacją i dyktatem ideologicznym czasów komunizmu, a także gwałtownym otwarciem się na nowe możliwości po jego upadku. Odbudowa i rekonstrukcja miejskiej tożsamości była w obu miastach ogromnym wyzwaniem – zarówno zaraz po wojnie, jak i po upadku komunizmu. Ciężar powojennej pustki, ale również strach przed nieznanym po 1989/1991 roku sprawiał, że szukano głównie sposobów zakorzenienia się.

Tożsamość obu miast pozostaje więc dzisiaj wyrazem naturalnej potrzeby przynależności, jednak realizowanej w różny sposób. Konstruowanie krzyskiej tożsamości lokalnej odbywa się przez akces do wielkopolskości, ale też w drodze akcentowania związków miasta z koleją, zaś po 1989 roku – również przez nieśmiałe odwołania do niemieckości miasta. W Żółkwi ciągłość buduje poczucie związku z Ukraincami (jako własną grupą etniczną, z którą identyfikuje się większość obecnych mieszkańców miasta) mieszkającymi tu w przeszłości (z pominięciem innych – Obcych – grup dawnych żółkwiaków).

Wydaje się, że tym, co definiuje krzyską i żółkiewską pamięć oraz tożsamość lokalną, jest zawieszenie w połowie drogi: z jednej strony bardzo wyraźna potrzeba przynależności i wpisania się w jakąś większą całość, z drugiej – płytkość poszukiwań i powierzchowność wyobrażanych związków. To dlatego przesiedlenie nie mogło stać się doświadczeniem konstytutywnym dla nowej tożsamości tych miast – przez odwoływanie się do przeszłości niewspólnionej, byłoby zbędnym balastem niepotrzebnie powracającym do tego, co nie miało potencjału łączenia. Towarzyszy temu niepamięć obejmująca przede wszystkim elementy niewygodne dla tworzonego wyobrażonego związku. Zaryzykowałabym stwierdzenie, że w Żółkwi dominuje niepamięć będąca elementem nieprzepracowanych trudnych doświadczeń, w Krzyżu – niepamięć mniej traumatyzująca, mająca więcej wspólnego z naturalnym wyciszaniem emocji związanych z pewnymi doświadczeniami. Konsekwencją tego jest żółkiewska gorączka historycznego uzasadniania i krzyski spokój oraz skupienie się na współczesności przy jednoczesnym nienegowaniu dziedzictwa historycznego jako takiego. Wydaje mi się, że z taką pamięcią i tożsamością łatwiej żyć dzisiejszym mieszkańcom Krzyża niż Żółkwi.



## Bibliografia

- Åberg M., *Paradox of Change: Soviet Modernization and Ethno-Linguistic Differentiation in Lviv, 1945–1989*, “Harvard Ukrainian Studies” 2002, t. 24: *Lviv. A City in the Crosscurrents of Cultures*, ed. J. Czaplicka, s. 285–302.
- Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań, red. I. Krzemiński, Warszawa 2004.
- Arkusza O., *Polśkyj i rosijskyj czynnyky u formuwannii suchzasnoji nacjonalnoji swidomosti hałyčkich ukrajinciw: istorycznyj doswid i suchasni paraleli*, w: *Istoryczni myfy i stereotypy ta miżnacjonalni widnosyny w suchasnij Ukraini*, red. L. Zaszkilniak, Lwiv 2009, s. 144–209.
- Assmann A., *Canon and Archive*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erll i A. Niinning, Berlin–New York, NY 2008, s. 97–108.
- Assmann A., *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, tłum. A. Pełka, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 333–350.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
- Assorodobraj N., „Żywa historia”. Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze, „Studia Socjologiczne” 1963, nr 2 (9), s. 4–28.
- Babiński B., *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004.
- Barańska K., *Gostynin bez Żydów. Historia, etnografia, (nie)pamięć*, „Societas/Communitas” 2009, nr 2 (8), s. 169–198.
- Barrington L. W., *Views of the ‘Ethnic Other’ in Ukraine*, “Nationalism and Ethnic Politics” 2002, Vol. 8, No. 2, s. 83–96.
- Bartov O., *Erased: Vanishing Traces of Jewish Galicia in Present-Day Ukraine*, Princeton, NJ–Oxford 2007.
- Berkhoff K. C., *Harvest of Despair: Life and Death in Ukraine under Nazi Rule*, Cambridge 2004.
- Bernard-Donals M. F., *Forgetful Memory: representation and remembrance in the wake of the Holocaust*, Albany 2009.

- Bertaux D., *From the Life-History Approach to the Transformation of Sociological Practice*, w: *Biography and Society*, ed. D. Bertaux, London–Beverly Hills, CA 1981.
- Bilinsky Y., *The Second Soviet Republic: The Ukraine after World War II*, New Brunswick, NJ 1964.
- Bodnar H., „*Tam było dobre i tutaj je nepohano żyty*”: osobliwości historycznej pamięci ukraińców, przesiedlonych z Polski, w: *Ukraina–Polszcza: historyczna spuścizna i wspólnota świadomości*, t. 2: *Deportacji 1944–1951*, Lwów 2007, s. 20–36.
- Bokszański Z., *Obrazy innych etnicznie a tożsamość narodowa*, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek, Łódź 1996, s. 53–67.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.
- Brencz A., *Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Z badań etnologicznych na Środkowym Nadodrzu*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Północnych i Zachodnich*, red. Z. Mazur, Poznań 1997, s. 191–216.
- Brencz A., *Niemieckie wiejskie cmentarze jako element krajobrazu kulturowego środkowego Nadodrza*, w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 287–308.
- Brewer W. F., *What is recollective memory?*, w: *Remembering our past. Studies in autobiographical memory*, ed. D. Rubin, New York, NY 1996, s. 19–66.
- Brodala M., *Propaganda dla najmłodszych w latach 1948–1956. Instrument stalinowskiego wychowania, w: Przebudować człowieka. Komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*, red. M. Brodala, A. Lisiecka, T. Ruzikowski, Warszawa 2001, s. 123–179.
- Browning Ch. R., *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*, Madison, WI 2004.
- Burchardt N., *Transgenerational Transmission in the Families of Holocaust Survivors in England*, „*International Yearbook of Oral History and Life Stories*” 1993, Vol. 2: *Between Generations. Family Models, Myths and Memories*, eds. D. Bertaux i P. Thompson, s. 121–138.
- Cała A., *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.
- Chumiński J., *Czynniki destabilizujące proces osadnictwa we Wrocławiu (1945–1949)*, w: *Studia nad procesami integracji i dezintegracji społeczności Śląska*, red. W. Misiak, Wrocław 1993, s. 55–78.
- Connerton P., *How societies remember*, New York, NY 1989.



- Conway M. A., *Autobiographical knowledge and autobiographical memories, w: Remembering our past. Studies in autobiographical memory*, ed. D. Rubin, New York, NY 1996, s. 67–93.
- Corbin J. i Morse J. M., *The unstructured Interactive Interview: Issues of Reciprocity and Risks when Dealing with Sensitive Topics*, “Qualitative Inquiry” 2003, No. 9, s. 335–354.
- Czarnuch Z., *Oswajanie krajobrazu. Polscy osadnicy w dorzeczu dolnej Warty*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Północnych i Zachodnich*, red. Z. Mazur, Poznań 1997, s. 169–190.
- Czyżewski M., *Repatrianci i wypędzeni: wzajemne uprzedzenia w relacjach biograficznych*, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek, Łódź 1996, s. 159–172.
- Demshuk A., *Reinscribing Schlesien as Śląsk: Memory and Mythology in a Postwar German-Polish Borderland*, “History and Memory” 2012, Vol. 24, No. 1, s. 47–53.
- Denzin N., *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii: znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990, s. 55–71.
- Desbois P., *The Holocaust by Bullets. A Priest's Journey to Uncover the Truth behind the Murder of 1.5 Million Jews*, tłum. C. Spencer, New York, NY 2008.
- Dmitrów E., *Niemcy i okupacja hitlerowska w oczach Polaków. Poglądy i opinie z lat 1945–1948*, Warszawa 1987.
- Drugi powszechny spis ludności z dn. 9.XII.1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe, ludność, stosunki zawodowe. Województwo lwowskie bez miasta Lwowa*, „Statystyka Polski – Główny Urząd Statystyczny”, Seria C, z. 68, Warszawa 1938.
- Pamiętniki osadników Ziemi Odzyskanych*, red. Z. Dulczewski i A. Kwilecki, Poznań 1963.
- Dyczok M., *The Grand Alliance and Ukrainian Refugees*, New York, NY 2000.
- Engelking B., *Zagłada i pamięć. Doświadczenia Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*, Warszawa 2001.
- Erl A., *Cultural Memory Studies: An Introduction*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erl i A. Niinning, Berlin–New York, NY 2008, s. 1–18.
- Fałkowski M., *Razem w Unii. Niemcy w oczach Polaków 2000–2005*, Warszawa 2006.
- Figes O., *Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2009.

- Filipkowski P., *Historia mówiona i wojna*, w: *Wojna. Doświadczenie i zapis – nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. S. Buryła i P. Rodak, Kraków 2006, s. 13–35.
- Filipkowski P., *Historia mówiona i wojna: doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*, Wrocław 2010.
- Frantzioch M., *Socjologiczne aspekty problemu wypędzenia Niemców*, w: *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. H. Orłowski i A. Sakson, Poznań 1996, s. 171–188.
- Fryc M., „Miasto Krzyż w okresie panowania niemieckiego i w Polsce Ludowej”, niepublikowana praca dyplomowa, Poznań 1964.
- Giedroń M., *Kształtowanie tożsamości kulturowej mieszkańców Pomorza Zachodniego w drugiej połowie XX wieku*, Szczecin 2005.
- Giza A., *Autobiografia: między symbolem a rzeczywistością*, w: *Poza granicami socjologii ankietowej*, red. A. Sulek, K. Nowak i A. Wyka, Warszawa 1989, s. 183–208.
- Głowacka-Grajper M., *Společna i indywidualna kontynuacja pamięci oczyzn kresowych*, w: *Pamięć utraconych ojczyzn*, red. E. Nowicka i A. Bilewicz, Warszawa 2012, s. 155–182.
- Tu jest moja ojczyzna. Z pamiątek mieszkańców Ziemi Zachodnich i Północnych*, red. B. Gołębiowski, Poznań 1981.
- Grabowska M., *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności*, w: *Poza granicami socjologii ankietowej*, red. A. Sulek, K. Nowak i A. Wyka, Warszawa 1989, s. 141–166.
- Greenspan H., *On listening to Holocaust survivors. Recounting and Life History*, Westport, CT–London 1998.
- Grinchenko G., *The Ostarbeiter of Nazi Germany in Soviet and Post-Soviet Ukrainian Historical Memory*, “Canadian Slavonic Papers”, September–December 2012, s. 401–426.
- Gross J. T., *Revolution from Abroad. The Soviet Conquest of Poland’s Western Ukraine and Western Belorussia*, Princeton, NJ 1998.
- Grzymała-Kazłowska A., „Integracja” – próba rekonstrukcji pojęcia, w: *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, red. A. Grzymała-Kazłowska i S. Łodziński, Warszawa 2008, s. 29–50.
- Halbwachs M., *Společne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 1969.
- Helling I. K., *Metoda badań biograficznych*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990, s. 13–38.
- Hirsch M., *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.

- Hirszowicz M. i Neyman E., *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4, s. 23–48.
- Hnatiuk O., *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*, Lublin 2003.
- Hontar T., *Ukraiński pereselenci z Polski w umowach totalitarnego reżymu (1946–1950 rr.)*, w: *Polska i Ukraina po II wojnie światowej*, red. W. Bonusiak, Rzeszów 1998, s. 175–185.
- Hrycak J., *Strasti po Lwowie*, „Krytyka” 2002, nr 7/8.
- Hrycak J., *Stereotypy o stereotypach: pogranicze ukraińsko-polskie i problemy jego prezentacji*, w: *Akulturacyja / asymilacyja na pograniczach kulturowych Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, t. 1: *Stereotypy i pamięć*, red. R. Traba, Warszawa 2009, s. 53–76.
- Hrycak J., *Hołokost i Hołodomor: wykłyky kolektywnej pamjati*, „Krytyka” 2011, nr 1/2 (159/160), s. 14–16.
- Hrynewycz W., *Mit wijny ta wijna mitiw*, „Krytyka” 2005, nr 5 (91), s. 2–8.
- Hrytsak Y., *Historical Memory and Regional Identity among Galicia’s Ukrainians*, w: *The Roots of Ukrainian Nationalism: Galicia as Ukrainians’ Piemont*, ed. P. R. Magocsi, Toronto 2002, s. 185–209.
- Inowlocki L., *Grandmothers, Mothers and Daughters. Intergenerational Transmission in Displaced Families in Three Jewish Communities*, “International Yearbook of Oral History and Life Stories” 1993, Vol. 2: *Between Generations. Family Models, Myths and Memories*, eds. D. Bertaux i P. Thompson, s. 139–154.
- Iwanowa J., *Regionalnyje osobiennosti kolektywnej pamjati studentow o hołokostie w sowriemiennoj Ukrainie*, „Hołokost i suczasnist’. Studiji w Ukraini i switi” 2008, nr 2 (4), s. 9–28.
- Jakowenko N., *Polszcza ta polaki w szkolnych pidruczynkach istoriji, abo widłunnia dalekoho j blyzkoho mynuloho*, w: *Paralelnyj swit. Doslidžennia z istoriji ujawleń ta idej w Ukraini XVI–XVII st.*, Kyjiw 2002, s. 366–382.
- Jaworiwszczyna u powstanskij borotbi. Rozpowidi uczasnykiw ta oczewydciw*, t. 1, red. J. Łunio, Lwiv 2005.
- Jedlicki J., *O pamięci zbiorowej*, „Gazeta Wyborcza” z 26.07.1997 r.
- Jekelczyk S., *Imperija pamjati. Rosijsko-ukrajinski stosunki w radianskij istorycznij ujawi*, Kyjiw 2008.
- Jilge W., *Competing Victimhoods – Post-Soviet Ukrainian Narratives on World War II*, w: *Shared History, Divided Memory. Jews and Others in Soviet-Occupied Poland, 1939–1941*, eds. E. Barkan, E. A. Cole, K. Struve, Leipzig 2007, s. 103–132.
- Kalika J. i Jaremycz H., *Nesterow. Putiwnyk*, Lwiv 1990.

- Kamińska A., *Kategoria pokolenia we współczesnych badaniach nad społeczeństwem i kulturą – przegląd problematyki*, „Kultura i Historia” 2007, nr 11.
- Kaźmierska K., *Wywiad narracyjny – technika i pojęcie analityczne*, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszevska-Pawełek, Łódź 1996, s. 35–45.
- Kaźmierska K., *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*, Warszawa 1999.
- Kaźmierska K., *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalałych z Zagłady*, Kraków 2008.
- Kerski B., *Historia i pamięć w aktualnych debatach politycznych między Niemcami a Polakami*, „Borussia” 2003, nr 30, s. 33–46.
- Khromeychuk O., *‘Undetermined’ Ukrainians. Post-War Narratives of the Waffen SS ‘Galicia’ Division*, Oxford–Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York, NY–Wien 2013.
- Kicak W., *Rozeleńnia ukrajinciw Polsce w URSS (1944–47). Pereseleńnia jich iz piwdemnych ta schidnych oblastej w Zachidnu Ukrainiu*, „Mołoda nacija” 2000, t. 1, s. 96–122.
- Kicak W., *Deportowani iz Polski ukrajinci: rezultaty perszoho etapu wchodźennia w socjum ta ekonomicznoho prystosuwannia u 1944–47 rr.*, w: *Ukrajina–Polszcza: istoryczna spadszczyna i suspilna swidomist’*, t. 2: *Deportacji 1944–1951*, Lwiv 2007.
- Kis O., *Displaced Memories of a Displaced People: Towards the Problem of Missing Polish Narratives in Lviv*, w: *Remembering Europe’s Expelled People of the Twentieth Century*, “CFE Conference Papers Series”, No. 4, eds. B. Törnquist-Plewa i B. Petersson, Lund 2009, s. 60–75.
- Kochanowska J., *Losy zabytków sakralnych Pomorza Zachodniego podczas wojny i w pierwszych latach powojennych*, w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 201–238.
- Kochanowski J., *Nienawiść ograniczona. Niemieccy jeńcy wojenni a społeczeństwo polskie 1945–50*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, nr 49, s. 115–140.
- Kończal K. i Wawrzyniak J., *Polskie badania pamięcioznawcze: Tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 4, s. 11–64.
- Korzeniowski B., *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Poznań 2010.
- Kosiński K., *O nową mentalność. Życie codzienne w szkołach 1945–56*, Warszawa 2002.

- Kowalewski K., *Ziemia Odzyskana. Co dalej?*, „Przegląd Polityczny” 2004, nr 67/68, s. 64–65.
- Kramer C. i Glantz S., *Wojna Klary. Prawdziwa historia cudownego ocalenia z Holocaustu*, tłum. A. Sak, Kraków 2009.
- Krawczenko W., *Boj s tieniu: sowietskoje proszloje w istoriczeskoj pamiaty sowriemiennego ukrainskogo obszczestwa*, „Ab Imperio” 2004, nr 2, s. 329–368.
- Kubiacyk E., „Dokąd oczy poniosą. Opowieść oparta o autentyczne wspomnienia emigrantów zarobkowych na Zachód, w latach 1900–2000”, rękopis niepublikowany, Krzyż.
- Kurkowska-Budzan M., *Antykomunistyczne podziemie zbrojne na Białostoczczyźnie. Analiza współczesnej symbolizacji przeszłości*, Kraków 2009.
- Kuzio T., *History, Memory and Nation Building in the Post-Soviet Colonial Space*, „Nationalities Papers” 2002, Vol. 30, No. 2, s. 241–264.
- Kwiatkowski P. T., *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa 2008.
- Kwiatkowski P. T., *Wprowadzenie. Doświadczenie II wojny światowej w badaniach socjologicznych*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010.
- Kysła J., *Konstruowanie ukraińskiej historycznej pamięci w URSS wprowadzając stalinowski okres (1930–1950-ty r.)*, „Miżkulturnyj dialog” 2009, t. 1: *Identytyst*, s. 221–244.
- LaCapra D., *History and Memory after Auschwitz*, Chicago, IL 1998.
- Landau-Czajka A., *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006.
- Larossa R., Bennett L. A. i Gelles R. J., *Ethical Dilemmas in Qualitative Family Research*, „Journal of Marriage and Family” 1981, Vol. 43, No. 2, s. 303–313.
- Lehmann R., *Symbiosis and Ambivalence. Poles and Jews in a Small Galician Town*, Oxford–New York, NY 2001.
- Lewicka M., *Psychologia miejsca*, Warszawa 2012.
- Lisiecki S., *Otwarta granica. Przemiany w świadomości mieszkańców pogranicza*, w: *Otwarta granica. Raport z badań na pograniczu polsko-niemieckim 1991–1993*, red. S. Lisiecki, Poznań 1995, s. 287–309.
- Lowenthal D., *The Past is a Foreign Country*, London 1985.
- Łukowski W., *Spoleczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa 2002.
- Mach Z., *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*, Kraków 1998.

- Madajczyk P., *Niemcy polscy 1944–1989*, Warszawa 2001.
- Maier Ch. S., *Gorąca pamięć... zimna pamięć. O połowicznym okresie rozpadu pamięci faszyzmu i komunizmu*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 29–37.
- Makarczuk S., *Rozmieszczennia ta pobutowe własztuwannia pereselenciw z Polzycji w Ukrajini u 1944–47 rr.*, w: *Zbirnyk prac kafedry ukrajinskoji presy*, t. 3, Lwów 2000, s. 176–189.
- Makaro J., *Gubin – miasto graniczne. Studium socjologiczne*, Wrocław 2007.
- Malewska-Peyre H., *Ja wśród swoich i obcych*, w: *Tożsamość a odmienność kulturowa*, red. P. Boski, M. Jarymowicz i H. Malewska-Peyre, Warszawa 1992, s. 15–70.
- Mannheim K., *Problem pokoleń*, tłum. A. Mizińska-Kleczkowska, „Colloquia Communia” 1992/1993, nr 1/12, s. 136–169.
- Marody M. i Giza-Poleszczuk A., *Przemiany więzi społecznej*, Warszawa 2004.
- Marples D. R., *Stalinism in Ukraine in the 1940s*, New York, NY 1993.
- Marples D. R., *Heroes and Villains. Creating National History in Contemporary Ukraine*, Budapest–New York, NY 2008.
- Maruszewski T., *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005.
- Mazur Z., *Między ratuszem, kościołem i cmentarzem*, w: *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Północnych i Zachodnich*, red. Z. Mazur, Poznań 1997, s. 301–340.
- Mazur Z. i Wawruch K., *Nauczyciele wobec przeszłości Ziem Zachodnich i Północnych*, Poznań 1998.
- Mazur Z., *Obchody rocznic historycznych na Ziemiach Zachodnich i Północnych (1945–1948)*, w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 111–167.
- Melchior M., *Przeszłość jako czynnik zróżnicowań kulturowych dzisiaj – przypadek dwóch sąsiadujących wsi*, „Kultura i Społeczeństwo” 1996, nr 4, s. 109–118.
- Melchior M., *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa 2004.
- Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990.
- Molenda T., „Zmiany ludnościowe w Krzyżu Wielkopolskim i okolicy w latach 1945–1950”, niepublikowana praca magisterska, Poznań 2008.
- Motyka G., *Druha switowa wijna w polsko-ukrajinskich historycznych dyskusjach*, „Ukraina Moderna” 2009, nr 4 (15), s. 127–136.

- Motyka G., *Ukraińska partyzantka 1942–1960: działalność Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów i Ukraińskiej Powstańczej Armii*, Warszawa 2006.
- Mucha J., *Stosunki etniczne we współczesnej myśli socjologicznej*, Warszawa 2006.
- Nijakowski L. M., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.
- Nijakowski L. M., *Pamięć o II wojnie światowej a relacje Polaków z innymi narodami*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010, s. 239–286.
- Nijakowski L. M., *Regionalne zróżnicowanie pamięci o II wojnie światowej*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010, s. 200–238.
- Nikolayenko O., *Contextual effects on historical memory: Soviet nostalgia among post-Soviet adolescents*, “Communist and Post-Communist Studies” 2008, No. 41, s. 243–259.
- Nitschke B., *Repolonizacja czy polonizacja? Polityka władz polskich wobec byłych kresów wschodnich III Rzeszy*, w: *Polacy–Niemcy–Pogranicze*, red. G. Wyder i T. Nodzyński, Zielona Góra 2006, s. 275–290.
- Niżnik J., *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985.
- Noor M., Shnabel N., Halabi S. i Nadler A., *When Suffering Begets Suffering: The Psychology of Competitive Victimhood Between Adversarial Groups in Violent Conflicts*, “Personality and Social Psychology Review” 2012, No. 16 (4), s. 352–374.
- Nowak J., *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków 2011.
- Nowicka E., *Wojna jako element opowieści biograficznej greckich repatriantów z Polski*, w: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa 2009, s. 73–124.
- Olick J. i Robbins J., *Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, “Annual Review of Sociology” 1998, Vol. 24, No. 1, s. 105–140.
- Olick J., *From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, red. A. Erll i A. Niinining, Berlin–New York, NY 2008, s. 151–162.
- Osekowski Cz., *Spoleczeństwo Polski Zachodniej i Północnej w latach 1945–56*, Zielona Góra 1994.

- Ossowska M., *Koncepcja pokolenia*, „Studia Socjologiczne” 1963, nr 2, s. 47–51.
- Ossowski S., *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: S. Ossowski, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967.
- Piotrowski A., *Zakorzenie w historii (teorii) – zakorzenie w milieu: analiza dwu odmian narracji*, w: *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek, Łódź 1997, s. 173–190.
- Platt J., *On interviewing One’s Peers*, “The British Journal of Sociology” 1981, No. 32 (1), s. 75–91.
- Podolskýj A., *Ukrajinske suspilstwo i pamjat’ pro hołokost: sproba analizu dejakach aspektiw*, „Hołokost i suczasnist’. Studiji w Ukraini i switi” 2009, nr 1 (5), s. 47–59.
- Popson N., *The Ukrainian History Textbook: Introducing Children to the Ukrainian Nation*, “Nationality Papers” 2001, Vol. 29, No. 2, s. 325–350.
- Portelli A., *Philosophy and the Fact: Subjectivity and Narrative Form in Autobiography and Oral History*, w: *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*, Madison, WI 1997, s. 79–90.
- Portnow A., „Wielka Wojna Ojczyźniana” w polityce pamięci Białorusi, Mołdawii i Ukrainy, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 24–35.
- Powiat Trzcianecki wczoraj i dziś*, red. S. Zajchowska, Poznań 1961.
- Priebe C., *Szkola z szabru*, „Karta” 1994, nr 14, s. 79–91.
- Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, red. W. Markiewicz i P. Rybicki, Poznań 1967.
- Radziwiłł A., *Model ideologii wychowawczej w latach 1948–1956*, w: *Polacy wobec przemocy. 1944–1956*, red. B. Otwinowska i J. Żaryn, Warszawa 1996, s. 315–349.
- Rasewycz W., *Polityka pamjati i podolannia miżnacionalnych stereotypiw w suczasnij Ukraini*, w: *Istoryczni myfy i stereotypy ta miżnacionalni widnosyn w suczasnij Ukraini*, red. L. Zaszkilniak, Lwiv 2009, s. 53–71.
- Redlich S., *Razem osobno. Polacy, Żydzi, Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*, Sejny 2008.
- Riemann G. i Schütze F., „Trajektorja” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, t. 36, nr 2, s. 89–111.
- Rodgers P. W., *Nation, region and history in post-communist transitions. Identity politics in Ukraine. 1991–2006*, Stuttgart 2008.
- Röger M., *Flucht, Vertreibung und Umsiedlung. Mediale Erinnerungen und Debatten in Deutschland und Polen seit 1989*, Marburg 2011.



- Rohdewald S., *Post-soviet remembrance of the Holocaust and national memories of the second world war in Russia, Ukraine and Lithuania*, "Forum for Modern Language Studies" 2008, Vol. 44, No. 2, s. 173–184.
- Rokuszewska-Pawełek A., *Druga wojna światowa – pamięć i tożsamość*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4, s. 167–180.
- Rokuszewska-Pawełek A., *Chaos i przymus. Trajektorie wojenne Polaków – analiza biograficzna*, Łódź 2002.
- Romanow Z., *Polityka władz polskich wobec ludności niemieckiej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1958*, w: *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945–1995*, red. A. Sakson, Poznań 1996, s. 203–218.
- Romanow Z., *Pamięć historyczna mieszkańców Ziemi Zachodnich i Północnych w latach 1945–89 na przykładzie Pomorza Zachodniego*, w: *Ziemia Odzyskane 1945–2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*, red. A. Sakson, Poznań 2006, s. 201–218.
- Rosenthal G., *Rekonstrukcja historii życia. Wybrane zasady generowania opowieści w wywiadach biograficzno-narracyjnych*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek i M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990, s. 97–112.
- Rosenthal G. i Bar-On D., *A biographical case study of a victimizer's daughter*, "Journal of Narrative and Life History" 1992, No. 2 (2), s. 105–127.
- Rosenthal G., *The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime*, Opladen–Farmington Hills, MI 2010.
- Rotella K. N. i Richeson J. A., *Motivated to "Forget": The Effects of In-Group Wrongdoing on Memory and Collective Guilt*, "Social Psychological and Personality Science" 2013, 00(0), s. 1–8.
- Ruda O., *Do dżereł mifologizacji ukrajinsko-polskich widno syn*, w: *Istoryczni mify i stereotypy ta mižnacionalni widnosyny w suczasnij Ukraini*, red. L. Zaszkilniak, Lwów 2009, s. 289–333.
- Sakson A., *Niemcy w świadomości społecznej Polaków*, w: *Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945–1989*, red. A. Wolff-Powęska, Poznań 1993, s. 408–429.
- Sakson A., *Procesy integracji i dezintegracji społecznej na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski po 1945 roku*, w: *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945–1995*, red. A. Sakson, Poznań 1996, s. 131–154.
- Sakson A., *Socjologiczne problemy wysiedleń*, w: *Utracona Ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. H. Orłowski i A. Sakson, Poznań 1996, s. 143–170.

- Sakson A., *Przeszość i terażniejszość stosunków polsko-niemieckich w świadomości społecznej Polaków*, Poznań 2002.
- Sakson A. i Traba R., *Przeszość zapamiętana. Narracje z pogranicza: materiały pomocnicze do analizy polsko-niemieckich stosunków narodowościowych na przykładzie warmińskiej wsi Purda Wielka*, Olsztyn 2007.
- Schulze R., *Growing Discontent: Relations between Native and Refugee Population in a Rural District in Western Germany after the Second World War*, w: *West Germany under Construction. Politics, Society and Culture in the Adenauer Era*, ed. R. G. Moeller, Ann Arbor, MI 1997.
- Sereda W., *Wpływ polskich ta ukraińskich pidruczników z istoriji na formuwanie polsko-ukraińskich etnicznych stereotypów*, „Wisnyk Lwiwśko-ho Uniwersytetu. Serija istoryczna” 2000, nr 35/36, s. 387–297.
- Sereda W., „Rehionalni osoblywosti historycznych identychnostej ta jich wpływ na formuwanie sučasnych politycznych orientacij w Ukraini”, niepublikowana praca doktorska, Kyjiw 2005.
- Siekierka S., Komański H. i Bulzacki K., *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie lwowskim 1939–1947*, Wrocław 2006.
- Siudut G., *Pochodzenie wyznaniowo-narodowościowe ludności Małopolski Wschodniej i Lwowa wedle spisu ludności z 1931 r.*, w: *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura*, t. 2, red. H. Żaliński i K. Karolczak, Kraków 1998, s. 261–280.
- Skarga B., *Renan. Wybór pism*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1969.
- Smith G., *Post-colonialism and borderland identities*, w: *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands*, eds. G. Smith et al., Cambridge 1998, s. 1–22.
- Snyder T., *Holocaust: ignorowana rzeczywistość*, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 140–150.
- Snyder T., *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. B. Pietrzyk, Warszawa 2011.
- Sobków M., *Do innego kraju*, „Karta” 1994, nr 14, s. 57–68.
- Sosnowska D., *Inna Galicja*, Warszawa 2009.
- Spohady wojaków UPA ta uczasnykiw zbrojnoho pidpillia Lwiwszczyny ta Lubaczowszczyny*, t. 4, red. P. Poticznyj i W. Wiatrowycz, Toronto 2003.
- Stadtmüller E., *Granica lęku i nadziei. Polacy wobec Niemców w latach 90.*, Wrocław 1998.
- Strasti za Banderuju*, red. T. C. Amar, I. Bałynskij i J. Hrycak, Kyjiw 2010.
- Stryjek T., *Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość? Interpretacje dziejów narodowych w historiografii i debacie publicznej na Ukrainie 1991–2004*, Warszawa 2007.

- Suleiman S. R., *Crisis of memory and the Second World War*, Cambridge 2006.
- Szacka B., *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, nr 49, s. 11–28.
- Szacka B., *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, w: *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001, s. 37–46.
- Szacka B., *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 4, s. 3–16.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006.
- Szacka B., *II wojna światowa w pamięci rodzinnej*, w: *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P. T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka i A. Szpociński, Warszawa 2010, s. 81–132.
- Szacki J., *Znanięcki*, Warszawa 1986.
- Szarota T., *Niemcy i Polacy. Wzajemne postrzeganie i stereotypy*, Warszawa 1996.
- Szpociński A., *Historia a pamięć społeczna*, w: *Akulturacyja / asymilacyja na pograniczach kulturowych Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, t. 1: *Stereotypy i pamięć*, red. R. Traba, Warszawa 2009, s. 29–35.
- Szymański S., *Nadanie młyna*, „Karta” 1994, nr 14, s. 92–106.
- Świda-Ziemia H., *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1995.
- Taffet G., *Zagłada Żydów żółkiewskich*, Łódź 1946.
- Tarkowska E., *Czas w życiu Polaków*, Warszawa 2005.
- Terliuk I., *Rosjany zachodnich obszarów Ukrainy (1944–1996 rr)*, Lwów 1997.
- Ther P., *The Integration of Expellees in Germany and Poland after World War II: A Historical Reassessment*, „Slavic Review” 1996, Vol. 55, s. 779–805.
- Thomas W. I. i Znanięcki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Warszawa 1976.
- Tomczak M., *Obraz osadników w prasie i publicystyce polskiej*, w: *Ziemia Odzyskana 1945–2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*, red. A. Sakson, Poznań 2006, s. 45–58.
- Tożsamość a odmiennosc kulturowa*, red. P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, Warszawa 1992.
- Traba R., *Historia – przestrzen dialogu*, Warszawa 2006.
- Traba R., *Symbole pamięci: II wojna światowa w świadomości zbiorowej Polaków*, w: *R. Traba, Kraina tysiąca granic. Szkice o historii i pamięci*, Olsztyn 2003, s. 179–198.

- Trojański P., *Liczba, rozmieszczenie oraz struktura wewnętrzna ludności wyznania mojżeszowego*, w: *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura*, t. 2, red. H. Żaliński i K. Karolczak, Kraków 1998, s. 243–260.
- Trosiak C., *Kaława a „bunkry”*. Z badań nad stosunkiem społeczności lokalnej do poniemieckiego zabytku, w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 355–388.
- Tschuggnall K. i Welzer H., *Rewriting Memories: Family Recollections of the National Socialist Past in Germany*, “Culture Psychology” 2002, No. 8, s. 130–145.
- Turczyn A., *Administratywno-statystyczny przegląd 1880–1979*, w: *Żowkiewszczyzna. Istoryko-memuarny zbirnyk*, t. 2, red. J. Kalika, Żowkwa–Lwiv–Baltimore, MD 1995.
- UPA na Lwiwszczyni i Jarosławszczyni. *Społady i dokumenty wojaków UPA TW „Roztoczcza” 1943–47*, red. I. Łyko, Toronto–Lwiv 2001.
- Urban T., *Utracone ojczyzny. Wypędzenia Niemców i Polaków w XX w.*, tłum. A. Kowaluk, Warszawa 2007.
- Weiner A., *Making Sense of War. The second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*, Princeton, NJ 2001.
- Welzer H., Moller S. i Tschuggnall K., *„Opa war kein Nazi”: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt am Main 2002.
- Welzer H., *Communicative Memory*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erll i A. Niinning, Berlin–New York, NY 2008, s. 285–300.
- Welzer H., *Materiał, z którego zbudowane są biografie*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 39–58.
- Welzer H., Moller S. i Tschuggnall K., *„Dziadek nie był nazistą”. Narodowy socjalizm i Holocaust w pamięci rodzinnej*, tłum. P. Masłowski, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2009, s. 351–410.
- Wilson A., *National history and national identity in Ukraine and Belarus*, w: *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands*, eds. G. Smith et al., Cambridge 1998, s. 23–47.
- Wilson A., *Redefining ethnic and linguistic boundaries in Ukraine: indigenes, settlers and Russophone Ukrainians*, w: *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands*, eds. G. Smith et al., Cambridge 1998, s. 119–138.
- Winter J., *Remembering war: the Great War between memory and history in the twentieth century*, New Haven, CT 2006.

- Wojakowski D., *Polacy i Ukraińcy. Rzecz o pluralizmie i tożsamości na pograniczu*, Kraków 2002.
- Wolfe T. C., *Past as Present, Myth or History? Discourses of Time and the Great Patriotic War*, w: *The Politics of Memory in Postwar Europe*, eds. R. N. Lebow, W. Kansteiner i C. Fogu, Durham–London 2006, s. 249–283.
- Wóycicka Z., *Od Weppers do Wieprza, czyli: historia przeżyta czy historia pamiętana?*, „Borussia” 2003, nr 29, s. 67–86.
- Wylegała A., *Obraz Niemca we wspomnieniach nowych mieszkańców niemieckiego miasta*, „Kultura i Społeczeństwo” 2009, nr 3, s. 45–66.
- Wylegała A., *Negacja, separacja, marginalność. Represje i wojna w narracjach biograficznych najstarszego pokolenia Polaków z Żytomierszczyzny, Kijowszczyzny i Podola*, „Studia Socjologiczne” 2010, nr 4 (199), s. 144–170.
- Wylegała A., *(Nie)pamięć na gruzach. Zagłada Żydów żółkiewskich w świadomości nowych mieszkańców miasta*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały. Pismo Centrum Badań nad Zagładą Żydów” 2011, t. 7, s. 144–169.
- Wylegała A., *Badacz z Polski na Ukrainie: problemy metodologiczne*, „Przeгляд Socjologii Jakościowej” 2013, t. 9, nr 4, s. 140–150.
- Zaremba M., *Trauma wielkiej wojny. Psychospołeczne konsekwencje II wojny światowej*, „Kultura i Społeczeństwo” 2008, nr 2, s. 3–42.
- Zaremba M., *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Warszawa 2012.
- Zaszkilniak L., *Istoriya „swoja” i istorija „czuża”*, „Krytyka” 2009, nr 9/10 (143/144), s. 24–26.
- Zerubavel Y., *The Historic, the Legendary and the Incredible: Invented Tradition and Collective Memory in Izrael*, w: *Commemorations. The Politics of National Identity*, ed. J. Gillis, Princeton, NJ 2004, s. 105–128.
- Zinn M. B., *Insider Field Research in Minority Communities*, w: *Contemporary Field Research: Perspectives and Formulations*, ed. R. Emerson, Long Grove, IL 2001.
- Ziołkowski M., *Pamięć i zapominanie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3/4, s. 3–22.
- Żowkiwsczyna. *Istoryko-memuarnyj zbirnyk*, t. 2, red. J. Kalika, Żowkwa–Lwiv–Baltimore, MD 1995.
- Żowkiwsczyna, t. 1: *Istorycznyj narys*, red. M. Łytwyn, Żowkwa–Lwiv–Baltimore, MD 1994.
- Żowkiwsczyna, t. 3: *Istoryko-memuarnyj zbirnyk*, red. M. Łytwyn, Żowkwa–Lwiv–Baltimore, MD 1997.
- Żowkiwsczyna, t. 5: *Istoryko-architekturnyj narys cerkow*, red. W. Słobodian, Lwiv 1999.



## Indeks i biogramy respondentów

### Żółkiew

Narodowość i wyznanie zgodnie z deklaracją respondenta. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wywiad został przeprowadzony w języku ukraińskim przez autorkę książki.

**Z1Ak** – ur. w 1930 roku w Rzeszowie, w zamożnej polsko-ukraińskiej rodzinie pochodzącej ze Lwowa. Grekokatoliczka. Przed wojną często przyjeżdżała do Żółkwi na wakacje. Latem 1939 roku rodzina respondentki nie zdążyła wyjechać z Żółkwi ze względu na wojnę i w ten sposób pozostała w mieście. Jej mąż, pochodzący z Żółkwi, był zaangażowany w działalność UPA. Pracowała jako nauczycielka.

**Z1Bk** – ur. w 1951 roku w Żółkwi. Ukrainka. Córka respondentki Z1Ak. Wyższe wykształcenie techniczne, obecnie na rencie – pracuje w organizacji charytatywnej. W czasach ZSRR kilkakrotnie pracowała wraz z mężem na kontraktach zagranicznych.

**Z1Ck** – ur. w 1973 roku w Żółkwi. Córka respondentki Z1Bk. Ukrainka. Wykształcenie wyższe filologiczne. Poetka, tłumaczka (m.in. z j. polskiego). Mieszka we Lwowie.

**Z2Am** – ur. w 1922 roku w Żółkwi, w rodzinie chłopskiej. Ukrainiec, grekokatolik. Zaangażowany w działalność UPA, w 1952 roku wywieziony na Syberię. Wrócił do Żółkwi po amnestii w roku 1957. Pracował w fabryce.

**Z3Ak** – ur. w 1928 roku w miasteczku na Rzeszowszczyźnie. Ukrainka, grekokatoliczka. Jej rodzice zmarli w czasie wojny. Siostra, działająca w UPA, po 1945 roku przez 7 lat przebywała w polskim więzieniu. W 1945 roku respondentka wraz z rodzeństwem wyjechała na Ukrainę i zamieszkała w Żółkwi. Pracowała w fabryce. Wyszła za mąż za Ukrainca przesiedlonego z Polski, który spędził 10 lat w łagrach na Syberii.

**Z4Ak** – ur. w 1923 roku we wsi w powiecie lubaczowskim, w rodzinie chłopskiej. Ukrainka, grekokatoliczka. W 1944 roku została ciężko ran-

na podczas bombardowania miasta przez Niemców. W 1945 roku wyjechała z całą rodziną na Ukrainę, do Żółkwi. Już tutaj jej ojciec został zamordowany przez banderowców za przystąpienie do kołchozu. Pracowała w szwalni. Jej mąż również był przesiedleńcem z Polski.

**Z4Dm** – ur. w 1978 roku w Żółkwi. Wnuk respondentki Z4Ak. Ukraińiec, grekokatolik. Pracuje jako nauczyciel.

**Z5Am** – ur. w 1930 roku we wsi koło Tomaszowa, w rodzinie chłopskiej. Ukraińiec, grekokatolik. W 1944 roku jego rodzina wyjechała do Dniepropietrowska. W 1946 próbowała wrócić do domu, z powodu zamkniętych granic została w Żółkwi. Pracował jako robotnik.

**Z5Cm** – ur. w 1960 roku w Żółkwi. Ukraińiec, grekokatolik. Syn respondenta Z5Am. Wykształcenie średnie, pracuje w handlu.

**Z6Am** – ur. w 1929 roku we wsi koło Sanoka. Ukraińiec, grekokatolik. Bracia jego ojca walczyli w UPA. Na początku 1945 roku jego rodzina ze strachu przed Polakami zgłosiła się na wyjazd na Ukrainę. Pracował w kołchozie. Żonaty z Ukrainką przesiedloną z Polski.

**Z6Ck** – ur. w 1963 roku w Żółkwi. Córka respondenta Z6Am. Ukrainka, grekokatoliczka. Prowadzi własną działalność gospodarczą.

**Z6Dk** – ur. w 1989 roku w Żółkwi. Córka respondentki Z6Ck. Ukrainka, grekokatoliczka. Studiuje medycynę we Lwowie.

**Z7Ak** – ur. w 1928 roku w Żółkwi. Polka, katoliczka. Wyszła za mąż za miejscowego Ukraińca. Pracowała w urzędzie miejskim. Wywiad w języku polskim.

**Z8Ak** – ur. w 1930 roku w Żółkwi, w polsko-ukraińskiej rodzinie. Polka, katoliczka. Wyszła za mąż za Ukraińca spod Żółkwi. Pracowała w fabryce. Wywiad w języku polskim.

**Z8Ck** – ur. w 1962 roku w Żółkwi. Córka respondentki Z8Ak. Ukrainka, katoliczka. Z wykształcenia księgowa, dorywczo pracuje w Polsce. Zamężna z Ukraińcem spod Żółkwi.

**Z8Dm** – ur. w 1985 roku w Żółkwi. Syn respondentki Z8Ck. Ukraińiec, katolik. Wykształcenie zawodowe, dorywczo pracuje w Polsce.

**Z9Ak** – ur. w 1929 roku w Łodzi, w rodzinie polsko-ukraińskiej. Polka, katoliczka. W 1945 roku ojciec (Ukraińiec) zdecydował o wyjeździe rodziny na Ukrainę. Po wojnie pracowała w zakładzie fotograficznym



- i w fabryce. Jej mąż był Ukraińcem, pochodził spod Żółkwi. Wywiad w języku polskim.
- Z9Bk** – ur. w 1954 roku we wsi koło Złoczowa. Synowa respondentki Z9Ak. Ukrainka, katoliczka. Pracuje w fabryce.
- Z10Ak** – ur. w 1933 roku w miasteczku na Ukrainie Centralnej, w rodzinie chłopskiej. Polka, katoliczka. Kilkoro członków jej rodziny zginęło w czasie represji stalinowskich w latach 30. Skończyła technikum we Lwowie, w 1954 roku przyjechała do Żółkwi do pracy w oświacie. Wyszła za mąż za miejscowego Polaka.
- Z10Ck** – ur. w 1959 roku w Żółkwi. Córka respondentki Z10Ak. Polka, katoliczka. Zamężna z Ukraińcem spod Żółkwi. Wykształcenie wyższe, pracuje jako nauczycielka. Działaczka polonijna. Wywiad w języku polskim.
- Z10Dk** – ur. w 1988 roku w Żółkwi. Córka respondentki Z10Ck. Ukrainka, katoliczka. Ukończyła studium nauczycielskie.
- Z11Ak** – ur. w 1927 roku we wsi w obwodzie połtawskim, w rodzinie zamężnych chłopów. Ukrainka, prawosławna. Jej rodzice zginęli w czasie represji stalinowskich (matka podczas rozkułaczenia rodziny, ojciec w łagrze), rozmówczyni trafiła wraz z rodzeństwem do domu dziecka. Ukończyła liceum pedagogiczne, w 1948 roku wyszła za mąż za rosyjskiego inżyniera, który dostał skierowanie do pracy w Żółkwi. Pracowała jako nauczycielka.
- Z11Dm** – ur. w 1984 roku we Lwowie. Wnuk respondentki Z11Ak. Ukraińiec, prawosławny. Jego ojciec był Rosjaninem. Ukończył Politechnikę Lwowską, pracuje w Żółkwi jako inżynier.
- Z12Bk** – ur. w 1944 roku we wsi w powiecie lubaczowskim, w rodzinie chłopskiej. Ukrainka, grekokatoliczka. W 1946 roku jej rodzina została wysiedlona na Tarnopolszczyznę. Po kilku miesiącach przyjechała do Żółkwi, osiedliła się we wsi Skwariawa pod Żółkwią. W Żółkwi respondentka mieszka od 1961 roku. Pracowała w fabryce. Jej mąż pochodzi spod Żółkwi, z polsko-ukraińskiej rodziny.
- Z12Cm** – ur. w 1973 roku w Żółkwi. Syn respondentki Z12Bk. Ukraińiec, grekokatolik. Wykształcenie średnie, pracuje w handlu.
- Z13Am** – ur. w 1926 roku we wsi koło Tomaszowa, w rodzinie chłopskiej. Ukraińiec, grekokatolik. W 1944 roku jego dom został spalony podczas walk niemiecko-sowieckich. W grudniu 1944 rodzinę respondenta wy-

wieziono do obwodu odeskiego. Po roku rodzina próbowała wrócić do domu, ale ze względu na zamkniętą granicę osiedliła się we wsi Stara Skwariawa pod Żółkwią. W 1964 roku rozmówca zamieszkał w Żółkwi. Pracował w kołchozie.

**Z14Ak** – ur. w 1926 roku w Żółkwi, w rodzinie polsko-ukraińskiej. Katoliczka. Jej ojciec (Polak) zmarł, gdy była dzieckiem. Wyszła za mąż za Ukrainką z Czernihowszczyzny, funkcjonariusza milicji. Pracowała jako kucharka. Wywiad w języku polskim.

**Z15Am** – ur. w 1934 roku we wsi koło Tomaszowa, w rodzinie chłopskiej. Ukrainiec, prawosławny. W 1946 roku jego rodzice wyjechali na Ukrainę, najpierw do obwodu tarnopolskiego, potem do Żółkwi. Żonaty z Ukrainką spod Żółkwi. Pracował w instytucji państwowej.

**Z15Ck** – ur. w 1960 roku. Córka respondentki Z15Am. Ukrainka, prawosławna. Wykształcenie wyższe, pracuje jako nauczycielka.

**Z15Dk** – ur. w 1982 roku. Córka respondentki Z15Ck. Ukrainka, prawosławna. Wykształcenie wyższe prawnicze, pracuje w kancelarii prawnej we Lwowie.

**Z16Ak** – ur. w 1928 roku we wsi koło Tomaszowa, w rodzinie chłopskiej. Ukrainka, grekokatoliczka. W 1944 roku jej rodzina została przesiedlona do obwodu dnipropietrowskiego, po roku przyjechała do Żółkwi. Zamężna z Rosjaninem, zawodowym żołnierzem. Pracowała w drukarni.

**Z16Bk** – ur. w 1954 roku. Córka respondentki Z16Ak. Ukrainka, prawosławna. Wykształcenie wyższe, pracowała w milicji. Wyszła za mąż za Ukrainką z Ukrainy Wschodniej, mieszkała tam przez 20 lat.

**Z16Dm** – ur. w 1987 roku. Syn respondentki Z16Bk. Ukrainiec, prawosławny. Dzieciństwo spędził na Ukrainie Wschodniej. Studiuje medycynę.

**Z17Bm** – ur. w 1942 roku we wsi na Chełmszczyźnie, w rodzinie chłopskiej. Ukrainiec, grekokatolik. W 1946 roku jego rodzina została wysiedlona do Dniepropietrowska, rok później – osiedliła się w Żółkwi. Pracował jako elektryk. Żonaty z miejscową Ukrainką.

**Z17Ck** – ur. w 1971 roku. Córka respondentki Z17Bm. Ukrainka, grekokatoliczka. Wykształcenie średnie, zajmuje się handlem.

**Z18Ak** – ur. w 1921 roku we wsi koło Sanoka, w rodzinie chłopskiej. Ukrainka, grekokatoliczka. W 1944 roku została przesiedlona z mężem

- i córką na Ukrainę Zachodnią, najpierw do wsi Dobrosyn pod Żółkwią, potem do Żółkwi. Pracowała w kołchozie.
- Z18Am** – ur. w 1923 roku we wsi koło Sanoka, w rodzinie chłopskiej. Ukraińec, grekokatolik. W 1944 roku został przesiedlony z żoną i córką na Ukrainę. Pracował w lischospie (kołchozie leśnym). Mąż respondentki Z18Ak.
- Z18Bk** – ur. w 1944 roku we wsi koło Sanoka, w rodzinie chłopskiej. Córka respondentów Z18Ak i Z18Am. Wraz z rodzicami wysiedlona w 1944 roku na Ukrainę. Wykształcenie średnie, pracuje w oświacie.
- Z19Ak** – ur. w 1927 roku pod Żółkwią, w zamożnej rodzinie chłopskiej. Ukrainka, grekokatoliczka. Od 1945 roku łączniczka UPA w Żółkwi. W 1950 została wywieziona z całą rodziną na Syberię. Tam wyszła za mąż za Ukraińca (również członka UPA). Wróciła do Żółkwi w 1962 roku. Pracowała w fabryce.
- Z19Ck** – ur. w 1963 roku. Córka respondentki Z19Ak. Ukrainka, grekokatoliczka.
- Z19Dm** – ur. w 1991 roku. Syn respondentki Z19Ck. Ukraińec, grekokatolik. Uczy się w technikum.
- Z20Am** – ur. w 1934 roku we wsi koło Złoczowa, w niezamożnej rodzinie chłopskiej. Ukraińec, prawosławny. Skończył szkołę milicyjną, od 1958 roku pracował jako milicjant we wsi pod Żółkwią, od 1961 – w Żółkwi. Żonaty z Ukrainką ze Wschodu.
- Z20Ak** – ur. w 1931 roku we wsi w obwodzie kijowskim, w rodzinie chłopskiej. Ukrainka, prawosławna. Żona respondenta Z20Am. Po ukończeniu liceum pedagogicznego we Lwowie została skierowana do pracy na Ukrainę Zachodnią. Od 1961 roku pracowała w szkole w Żółkwi.
- Z20Cm** – ur. w 1963 roku. Syn respondentów Z20Am i Z20Ak. Ukraińec, prawosławny. Pracuje jako taksówkarz.
- Z21Bm** – ur. w 1938 roku we wsi Butyny pod Żółkwią. Ukraińec, grekokatolik. Jego rodzice zostali tuż po wojnie zamordowani przez NKWD. Do Żółkwi przyjechał do szkoły zawodowej przy fabryce w latach 50. Pracował tam do emerytury. Wywiad przeprowadziła Tetiana Rodnienkowa.
- Z22Ak** – ur. w 1918 roku we wsi w obwodzie kurskim, w rodzinie kołchoźników. Rosjanka. Skończyła liceum pedagogiczne, wyszła za mąż za pracownika rejonowego komitetu partii. Jej mąż zginął na froncie

w czasie wojny, ją samą ewakuowano do Kirgizji, gdzie zmarła jej córka. Jako ochotniczka doszła z Armią Czerwoną do Berlina. Po demobilizacji skierowano ją do pracy w rejonowym Komitecie partii w niewielkiej miejscowości w Galicji, wkrótce przeniesiono ją do Żółkwi. Wywiad w języku rosyjskim przeprowadziła Tetiana Rodnienkowa.

**Z23Ak** – ur. w 1929 roku we wsi Zbincy pod Żółkwią. Ukrainka, grekokatoliczka. Skończyła seminarium nauczycielskie we Lwowie. Do Żółkwi przyjechała w 1951 roku do pracy w szkole. Zamężna z Ukraińcem ze Wschodu. Wywiad przeprowadziła Tetiana Rodnienkowa.

**Z24Ak** – ur. w 1923 roku we wsi w obwodzie kijowskim. Ukrainka, prawosławna. W czasie wojny była na robotach przymusowych w Niemczech. Skończyła liceum pedagogiczne, w latach 1946–1948 pracowała na Tarnopolszczyźnie. W 1950 roku wyszła za mąż za oficera radzieckiego, Ukraińca, który został wysłany do Żółkwi. Pracowała najpierw w szkole we wsi pod Żółkwią, potem w Żółkwi. Wywiad przeprowadziła Tetiana Rodnienkowa.

**Z25Ak** – ur. w 1920 roku w obwodzie odeskim. Ukrainka. Jej ojciec był kowalem i nauczycielem. Babcia zmarła podczas Wielkiego Głodu. Respondentka ukończyła Instytut Pedagogiczny, w 1951 roku przyjechała do Żółkwi, gdzie jej mąż dostał pracę. Pracowała w oświacie. Wywiad przeprowadziła Tetiana Rodnienkowa.

**Z26Ak** – ur. w 1923 roku we wsi w Kraju Krasnodarskim w Rosji. Rosjanka. Jej rodzice i rodzeństwo zmarli w czasie Wielkiego Głodu. Po ukończeniu liceum pielęgniarskiego została wysłana po wojnie do szpitala polowego w okolicach Żółkwi. Poznała tam męża, inwalidę wojennego spod Żytomierza. W 1947 roku przeniosła się do Żółkwi, gdzie jej mąż dostał pracę. Pracowała w szpitalu. Wywiad przeprowadziła Tetiana Rodnienkowa.

**Z27Bm** – ur. w 1938 roku w Woli Wysockiej pod Żółkwią, w rodzinie chłopskiej. Ukraińiec, grekokatolik. W Żółkwi mieszka od końca lat 50. Pracował jako kierowca.

**Z27Dk** – ur. w 1978 roku. Córka respondenta Z27Bm. Ukrainka, grekokatoliczka. Studiowała ekonomię na uniwersytecie we Lwowie. Obecnie mieszka pod Żółkwią.

**Z28Bk** – ur. w 1940 roku w miasteczku koło Przemyśla, w rodzinie polsko-ukraińskiej. Polka, katoliczka. Jej rodzice – nauczyciele – przyjechali do Żółkwi w 1944 roku. Ojciec (Ukrainiec) spędził kilkanaście lat w łagrze w Kazachstanie. Wykształcenie wyższe techniczne. Zameżna z Ukraincem. Działaczka polonijna. Wywiad w języku polskim.

**Z28Dk** – ur. w 1993 roku. Wnuczka respondentki Z28Bk. Grekokatoliczka. Uczennica liceum. Wywiad w języku polskim.

**Z29Ak** – ur. w 1922 roku w Bydgoszczy. Ukrainka, grekokatoliczka. Jej ojciec był polskim wojskowym. Wojnę spędziła w Rzeszowie. W 1944 roku jej rodzice wyjechali do Lwowa. Skończyła liceum pedagogiczne we Lwowie, w 1951 roku została skierowana do pracy do Nowej Skwariawy pod Żółkwią. Potem pracowała w szkole w Żółkwi. W latach 90. aktywnie zaangażowana w działalność patriotyczną. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.

**Z30Ak** – ur. w 1928 roku w Żółkwi, w rodzinie chłopskiej. Ukrainka, grekokatoliczka. Skończyła szkołę medyczną, pracowała jako laborantka. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.

**Z31Am** – ur. w 1927 roku w Żółkwi. Ukrainiec, grekokatolik. Jego ojciec pracował na kolei. W czasie wojny respondent przebywał na robotach w Niemczech. Po wojnie został zesłany najpierw na Donbas, potem na Ural. Wrócił do Żółkwi w 1947 roku. Zaangażowany w działalność patriotyczną, inicjator powstania licznych pomników, m.in. ofiar NKWD. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.

**Z32Ak** – ur. w 1929 roku w obwodzie zaporoskim, w rodzinie rosyjsko-ukraińskiej. Ukrainka, prawosławna. Ukończyła liceum pedagogiczne i w 1951 roku została skierowana do pracy w bibliotece w Żółkwi. Jej mąż, Ukrainiec z Połtawszczyzny, był funkcjonariuszem KGB. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.

**Z32Ck** – ur. w 1960 roku. Synowa respondentki Z32Ak. Ukrainka, grekokatoliczka. Jej rodzice pochodzą z Żółkwi. Wykształcenie średnie.

**Z33Am** – ur. w 1917 roku we wsi w powiecie lubaczowskim, w rodzinie chłopskiej. Ukrainiec, grekokatolik. W czasie wojny przebywał na robotach w Niemczech. Po powrocie wyjechał na Ukrainę, osiadł w Żółkwi. Pracował jako stolarz. Żonaty z Ukrainką przesiedloną z Polski. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.

- Z33Bm** – ur. w 1949 roku. Syn respondenta Z33Am. Ukrainiec, grekokatolik. Skończył ekonomię na uniwersytecie we Lwowie. Mieszka w Lwowie.
- Z34Ak** – ur. w 1932 roku we wsi pod Lwowem. Ukrainka, grekokatoliczka. Ukończyła technikum medyczne, pracowała jako przedszkolanka. Do Żółkwi przyjechała w 1952 roku do pracy. Wyszła za miejscowego Ukraińca. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.
- Z35Ak** – ur. w 1924 roku w Żółkwi. Ukrainka, grekokatoliczka. Po wojnie jej brat wstąpił do UPA i zginął. W 1949 roku cała rodzina została wywieziona na Syberię, respondentka wróciła pod koniec lat 50. Pracowała jako kucharka. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.
- Z36Ak** – ur. w 1925 roku w Żółkwi. Ukrainka, grekokatoliczka. Jej matka zmarła w czasie wojny. Ojciec za okupacji niemieckiej pracował w administracji, w 1945 roku został za to wywieziony wraz z synem na Syberię. Respondentka dołączyła do nich dobrowolnie. Wróciła do Żółkwi po 35 latach. Wywiad przeprowadziła Myrośława Keryk.
- Z37Ck** – ur. w 1972 roku. Ukrainka. Jej dziadkowie ze strony matki pochodzili z Rosji, ze strony ojca – spod Żółkwi. Respondentka jest socjologiem, pracownikiem naukowym uniwersytetu we Lwowie.
- Z38Cm** – ur. w 1956 roku. Ukrainiec. Jego rodzice byli Rosjanami; ojciec został po wojnie wysłany na Ukrainę Zachodnią jako milicjant, matka przyjechała z obwodu krasnojarskiego, uciekając przed powojennym głodem. Respondent pracował w milicji. Mieszka w tzw. domu Klary.
- Z39Ck** – ur. w 1968 roku we wsi w obwodzie lwowskim. Ukrainka, grekokatoliczka. Jej rodzice przenieśli się do Żółkwi, gdy miała 6 lat. Wyszła za mąż za Ukraińca, syna migrantów spod Żółkwi. Prowadzi gospodarstwo agroturystyczne i pracuje jako przewodnik.
- Z40Bm** – ur. w 1952 roku we wsi pod Żółkwią. Absolwent Politechniki Lwowskiej, inżynier. W 1977 roku przyjechał do Żółkwi do pracy. W 1990 roku założył organizację społeczną „Światło kultury”, która inicjowała remont wielu żółkiewskich zabytków, m.in. synagogi, postawiła też pomniki pamięci Żydów. Obecnie wicedyrektor kompleksu zamkowego.

- Z41Bk** – ur. w 1955 roku na Syberii. Ukrainka, grekokatoliczka. Jej rodzice pochodzili z lwowskiej inteligencji, zostali deportowani w czasie wojny. Pod koniec lat 50. wrócili na Ukrainę i osiedlili się w Żółkwi. Respondentka pracuje jako nauczycielka.
- Z41Dk** – ur. w 1981 roku. Córka respondentki Z41Bk. Ukrainka, grekokatoliczka. Ukończyła kulturoznawstwo we Lwowie, studiowała w Kanadzie. Pracuje w Wydziale Turystyki Rady Miejskiej we Lwowie. Założyła wraz z mężem organizację społeczną, której celem jest kulturalny i turystyczny rozwój Żółkwi.
- Z41Dm** – ur. w 1981 roku we Lwowie. Mąż respondentki Z41Dk. Ukraińiec, grekokatolik. Wykształcenie wyższe, zajmuje się rozwojem turystyki rowerowej.
- Z42Ck** – ur. w 1960 roku we Lwowie. Ukrainka. Absolwentka Akademii Sztuk Pięknych. W Żółkwi mieszka od 1992 roku (wyszła za mąż za miejscowego Ukraińca). Od 2001 – dyrektor muzeum w zamku żółkiewskim.
- Z43Dm** – ur. w 1980 roku w Dnieprodzierżyńsku. Ukraińiec, katolik. Pracownik Centrum Turystyczno-Informacyjnego. W Żółkwi osiadł z wyboru – zawsze chciał mieszkać na Ukrainie Zachodniej.
- Z44Ck** – ur. w 1973 roku. Ukrainka, grekokatoliczka. Jej dziadkowie pochodzili z podżółkiewskiej wsi oraz z Wołynia. Pracuje w kompleksie muzealnym, pisze pracę doktorską o Zagładzie Żydów żółkiewskich.
- Z45Dm** – ur. w 1985 roku. Ukraińiec, grekokatolik. Ukończył historię na Uniwersytecie Lwowskim. Jego dziadkowie pochodzili z Żółkwi i z okolicznych wsi, w czasie wojny część rodziny została wywieziona na Syberię.

## Krzyż

Jeśli nie zaznaczono inaczej, wywiad został przeprowadzony przez autorkę książki.

- K1Ak** – ur. w 1914 roku we wsi koło Gniezna, w rodzinie chłopskiej. W 1940 roku wieś została wysiedlona przez Niemców. Po krótkim pobycie w łódzkim obozie respondentka wyjechała do Poznania do na-

rzeczonego. Do 1945 roku mieszkała wraz z mężem w Poznaniu, pracowała jako sprzątaczką w niemieckim sklepie. W lutym 1945 roku jej mąż wyjechał do pracy na kolei do Krzyża, ona z córkami przeprowadziła się do niego w 1946 roku. Nie pracowała zawodowo, zajmowała się domem i dziećmi.

**K1Bk** – ur. w 1941 roku w Poznaniu. Córka respondentki K1Ak. W 1946 roku przyjechała z matką do Krzyża. Wykształcenie średnie, pracowała na kolei. Wyszła za mąż za „repatrianta” z Białorusi.

**K2Am** – ur. w 1927 roku we wsi w woj. poznańskim. W 1936 roku przeprowadził się z rodzicami do Poznania. W czasie okupacji pracował w rzeźni miejskiej i na folwarku niemieckim pod Poznaniem. W kwietniu 1945 roku wyjechał do Krzyża, gdzie rozpoczął pracę na kolei. Mąż respondentki K2Ak.

**K2Ak** – ur. w 1930 roku w miasteczku na Tarnopolszczyźnie. Jej ojciec miał dużą firmę stolarską, matka pochodziła ze zubożałego ziemiaństwa. W kwietniu 1945 roku jej rodzina zdecydowała się na wyjazd do Polski, po pobycie w Tarnowie – w sierpniu trafiła do Krzyża. Pracowała w sklepie, po wyjściu za mąż zajmowała się dziećmi i domem. Żona respondenta K2Am.

**K2Bm** – ur. w 1954 roku. Syn respondentów K2Ak i K2Am. Wykształcenie średnie, pracował na kolei. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K2Ck** – ur. w 1959 roku. Córka respondentów K2Ak i K2Am. Wykształcenie policealne, pracowała na kolei. Obecnie prowadzi własny zakład krawiecki.

**K2Dk** – ur. w 1983 roku. Córka respondentki K2Ck. Wykształcenie wyższe pedagogiczne, pracuje jako przedszkolanka.

**K3Ak** – ur. w 1924 roku we wsi w woj. poznańskim. Jej ojciec był kolejarzem, w 1926 roku rodzina przeprowadziła się do Chodzieży. W sierpniu 1939 roku respondentka z matką i młodszym rodzeństwem została ewakuowana pod Lwów. W październiku wróciła do Chodzieży. Od 1940 roku pracowała w majątku niemieckim pod Chodzieżą. W marcu 1945 roku wyjechała z ojcem do pracy przy uruchamianiu linii kolejowej w Wieleniu Północnym. W maju 1945 roku rozpoczęła pracę na stacji kolejowej w Krzyżu, na stałe przeniósła się do miasta w 1948 roku. Zamężna z „repatriantem” z Ukrainy.

**K3Bk** – ur. w 1951 roku. Córka respondentki K3Ak. Wykształcenie zawodowe. Pracowała na kolei. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.



- K4Ak** – ur. w 1922 roku we wsi na Wileńszczyźnie, w rodzinie chłopskiej. W 1944 roku rozpoczęła naukę w szkole pielęgniarstwa, następnie – pracę w szpitalu polowym. W marcu 1946 roku wyjechała z matką oraz rodzeństwem do Polski i osiedliła się w Kuźnicy Żelichowskiej koło Krzyża. Pracowała jako krawcowa i kucharka, prowadziła też wraz z mężem gospodarstwo rolne. Jej mąż pochodził z Zamojszczyzny. Wywiad nagrał Jarosław Pałka.
- K5Am** – ur. w 1918 roku we wsi w woj. lwowskim w rodzinie chłopskiej. Brał udział w kampanii wrześniowej. W 1944 roku zmobilizowano go do Armii Czerwonej. W 1945 roku wyjechał do Polski. Osiedlił się we wsi Wizany, w której mieszka do dziś. Przez całe życie pracował na gospodarstwie rolnym. Jego żona pochodziła z jego wsi rodzinnej. Wywiad nagrał Dominik Czapigo.
- K5Dk** – ur. w 1982 roku. Wnuczka respondentów K5Am i K16Am. Wykształcenie wyższe ekonomiczne. Pracuje w firmie handlowej.
- K6Ak** – ur. w 1921 roku w majątku ziemiańskim w powiecie gnieźnieńskim, gdzie jej ojciec pracował jako stangret. W 1929 roku rodzina przeprowadziła się do podpoznańskiej miejscowości, gdzie spędziła wojnę. Podczas okupacji rozmówczyni pracowała w zarządzanym przez Niemców majątku. W styczniu 1946 roku przyjechała do Krzyża, gdzie jej mąż, kolejarz, dostał pracę. Zajmowała się domem. Wywiad nagrał Dominik Czapigo.
- K6Bm** – ur. w 1946 roku. Syn respondentki K6Ak. Wykształcenie zawodowe, pracował na kolei. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.
- K7Am** – ur. w 1931 roku. Dzieciństwo spędził w Drawsku koło Krzyża. Jego ojciec był kolejarzem. W sierpniu 1939 roku jego rodzina uciekła przed Niemcami pod Lwów, po miesiącu wróciła z obawy przed Sowieciami. Od 1941 do 1945 roku pracował jako robotnik przymusowy w niemieckim gospodarstwie rolnym w Kienweder koło Kreuz. Jego rodzina przeprowadziła się do Krzyża w 1948 roku. Pracował m.in. w fabryce mebli i w PKS.
- K7Bm** – ur. w 1954 roku. Syn respondenta K7Am. Prowadzi własny warsztat samochodowy. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.
- K8Ak** – ur. w 1926 roku we wsi w woj. nowogródzkim, w rodzinie chłopskiej. W sierpniu 1945 roku wyjechała wraz z rodziną do Polski, zamieszkała najpierw w Łokaczu, potem w Lubczu koło Krzyża. W 1949

roku wyszła za mąż i przeprowadziła się do Łokacza Wielkiego, przez całe życie pracowała na roli. Jej mąż również był „repatriantem”.

**K8Bm** – ur. w 1954 roku. Syn respondentki K8Ak. Z wykształcenia elektromechanik. Przez 35 lat mieszkał poza Krzyżem; Przez 35 lat mieszkał poza Krzyżem, po przejściu na emeryturę przeprowadził się z powrotem do Krzyża. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K9Ak** – ur. w 1921 roku we wsi w woj. stanisławowskim, w rodzinie chłopskiej. W 1944 roku jej ojciec zginął z rąk Ukraińców. Jesienią 1944 roku jej matka i młodsze rodzeństwo wyjechali do Polski. Ona sama wraz z mężem wyjechała w czerwcu 1945. Osiedliła się na gospodarstwie w Łokaczu Małym koło Krzyża, gdzie jej mąż przez wiele lat był sołtysiem.

**K9Bm** – ur. w 1950 roku. Syn respondentki K9Ak. Wykształcenie zawodowe, pracował m.in. w leśnictwie.

**K9Dk** – ur. w 1978 roku. Córka respondenta K9Bm. Wykształcenie wyższe, pracuje w administracji.

**K10Ak** – ur. w 1925 roku w Poznaniu. Jej matka pracowała w fabryce, ojciec w magazynach wojskowych. Ojciec w czasie wojny został aresztowany przez Niemców za nielegalny handel i osadzony w więzieniu, gdzie przebywał do końca wojny. W czasie okupacji rozmówczyni pracowała w fabryce w Poznaniu. Podczas walk o Poznań w styczniu 1945 roku spaliło się mieszkanie jej rodziny. W maju 1945 rozmówczyni wyszła za mąż i przeprowadziła się do Drawska, skąd pochodził jej mąż. W 1947 roku zamieszkała wraz z rodziną w Krzyżu. Pracowała w służbie zdrowia. Wywiad nagrał Jarosław Pałka.

**K10Bm** – ur. w 1949 roku. Syn respondentki K10Ak. Wykształcenie zawodowe, pracował na kolei. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K11Am** – ur. w 1929 roku we wsi w woj. poznańskim. Jego ojciec był gajowym. Respondent wychowywał się w Wieleniu Południowym, na granicy polsko-niemieckiej. W czasie wojny pracował przymusowo w niemieckim zakładzie rzeźnickim w Kreuz. W 1948 roku zamieszkał w Krzyżu. Ukończył szkołę zawodową, pracował m.in. jako kierownik i magazynier.

**K12Am** – ur. w 1926 roku we Lwowie. W czasie okupacji niemieckiej pracował na kolei. W 1944 roku jego rodzina wyjechała do Krakowa w obawie przed represjami sowieckimi. Po zajęciu Krakowa przez Armię

Czerwoną pracował na kolei, w marcu 1945 roku wyjechał z transportem kolejarzy lwowskich na „ziemie odzyskane”. W Krzyżu został skierowany do pracy przy uruchamianiu elektrowni wodnej w Kamiennej. Od 1947 roku pracował na kolei.

**K13Am** – ur. w 1931 roku we wsi w woj. lwowskim, w rodzinie chłopskiej. Jego ojciec był wiejskim działaczem społecznym. W czerwcu 1944 roku gospodarstwo jego rodziny spalili Ukraińcy, rodzina uciekła do miasta, następnie na krótko została wywieziona przez Niemców do pracy na Węgry. W maju 1945 roku wyjechał razem z rodziną do Polski. Osiedlił się na gospodarstwie rolnym w Hucie Szklanej koło Krzyża. Zaocznie zdobył średnie wykształcenie, pracował na gospodarstwie rolnym.

**K14Ak** – ur. w 1919 roku w leżącej na granicy z Kreuz wsi Drawsko. W młodości pracowała jako służąca w Poznaniu. W 1940 roku wyszła za mąż za działacza komunistycznego. Podczas okupacji niemieckiej pracowała w niemieckiej drogerii. Latem 1945 roku wróciła z mężem do Drawska, stamtąd zaś w poszukiwaniu mieszkania wyjechała do Krzyża. Pracowała jako sprzątaczką.

**K14Ck** – ur. w 1974 roku. Wnuczka respondentki K14Ak. Wykształcenie pomaturalne, pracuje w sklepie.

**K14Cm** – ur. w 1972 roku. Mąż respondentki K14Ck. Pracuje na kolei.

**K15Bk** – ur. w 1936 roku w leżącej na granicy z Kreuz wsi Drawsko. Jej rodzice prowadzili gospodarstwo rolne, w czasie okupacji ojciec pracował w odlewni. Z powodu niemiecko brzmiącego nazwiska dziadków rodzina uniknęła w czasie wojny represji. W 1946 roku rodzina przeprowadziła się do Krzyża, gdzie ojciec dostał pracę na kolei. Respondentka ukończyła szkołę krawiecką, od 17 roku życia pracowała zawodowo. Wywiad nagrał Jarosław Pałka.

**K15Ck** – ur. w 1958 roku. Córka respondentki K15Bk. Wykształcenie średnie. Pracowała na kolei.

**K16Am** – ur. w 1926 roku we wsi w woj. lubelskim. Jego ojciec był leśnikiem. W 1945 i 1946 roku dwukrotnie więziło go UB za pomaganie oddziałom AK w czasie wojny. W kwietniu 1946 – cała rodzina ze strachu przed prześladowaniami wyjechała na „ziemie odzyskane”. Osiedlili się w Kuźnicy Żelichowskiej koło Krzyża. W latach 1947–1949 respondent odbywał służbę wojskową w Sanoku, brał udział w realizacji ak-

cji „Wisła”. Po powrocie ukończył technikum i do 1989 roku pracował w przedsiębiorstwie melioracyjnym.

**K16Ck** – ur. w 1957 roku. Córka respondenta K16Am. Matka respondentki K5Dk. Wykształcenie średnie ekonomiczne. Prowadzi z mężem własne gospodarstwo rolne we wsi Wizany.

**K16Dm** – ur. w 1989 roku. Wnuk respondentów K16Am i K5Am. Wykształcenie średnie techniczne, mieszka we wsi Wizany, prowadzi własną firmę budowlaną.

**K17Am** – ur. w 1929 roku we Lwowie. W 1933 roku, po śmierci ojca, rodzina przeniosła się do Kołomyi, gdzie matka pracowała jako intendenta w bursie. W maju 1945 roku przyjechał w ramach „repatriacji” do Krzyża. Wykształcenie wyższe, pracował jako nauczyciel, był założycielem i działaczem ZHP w Krzyżu oraz działaczem samorządowym.

**K18Ak** – ur. w 1915 roku w woj. nowogródzkim, w rodzinie chłopskiej. Ukończyła kolegium nauczycielskie, w 1939 roku została przyjęta na Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Lwowskiego, ale nie rozpoczęła studiów z powodu wybuchu wojny. Wyszła za mąż za nauczyciela. W czasie wojny pracowała w szkole białoruskiej. W maju 1945 roku wraz z mężem i córką wyjechała do Polski. Do 1949 – prowadziła wraz z mężem gospodarstwo rolne pod Krzyżem, następnie przez 30 lat pracowała w szkole. Od śmierci syna, poety, opiekuje się jego spuścizną poetycką.

**K19Ak** – ur. w 1934 roku we wsi w woj. lubelskim. Siostra respondenta K16Am. Jej ojciec był gajowym. W 1946 roku ze strachu przed banderowcami i prześladowaniami ze strony UB rodzina wyjechała na „ziemie odzyskane” i osiedliła się w Kuźnicy Żelichowskiej koło Krzyża. Respondentka pracowała w administracji.

**K20Ak** – ur. w 1925 roku we wsi w woj. lwowskim, w rodzinie chłopskiej. W maju 1945 roku wyjechała z siostrą matki i jej mężem do Polski, jej rodzice oraz rodzeństwo zostali w ZSRR i przyjechali do Krzyża w 1956 roku. Do 1948 – mieszkała w Wizanach koło Krzyża, następnie wyszła za mąż i zamieszkała na wsi pod Mysłiborzem. Po 10 latach przeprowadziła się z rodziną do Łokacza Małego koło Krzyża, gdzie wraz z mężem prowadziła gospodarstwo rolne. Jej mąż również był „repatriantem”.

- K20Ck** – ur. w 1959 roku. Córka respondentki K20Ak. Wykształcenie średnie. Prowadzi wraz z mężem własne gospodarstwo rolne we wsi Lubcz Mały koło Krzyża.
- K20Dk1** – ur. w 1982 roku. Córka respondentki K20Ck. Wykształcenie pomaaturalne. Zajmuje się domem i dziećmi.
- K20Dk2** – ur. w 1984 roku. Córka respondentki K20Ck. Wykształcenie średnie zawodowe. Zajmuje się domem i dziećmi.
- K21Ak** – ur. w 1929 roku we wsi na Wołyniu. Jej ojciec był osadnikiem wojskowym, pracował jako ślusarz, matka – jako krawcowa. Po wkroczeniu Sowieców siostra matki została wywieziona na Syberię. W 1941 roku starszą siostrę respondentki wraz z mężem zamordowali Ukraińcy. W 1942 roku rodzina uciekła do Sarn, skąd została wywieziona na roboty do Niemiec. W maju 1945 – respondentka przyjechała wraz z rodziną do Krzyża i osiedliła się na gospodarstwie w Hucie Szklanej. W 1951 roku przeprowadziła się do Krzyża. Pracowała w bufecie. Jej mąż pochodził z Podkarpacia.
- K21Cm** – ur. w 1958 roku. Syn respondentki K21Ak. Wykształcenie średnie, pracował na kolei, obecnie pracuje w ochronie.
- K22Ak** – ur. w 1928 roku w Poznaniu. Dzieciństwo spędziła we wsi Drawsko, na granicy z Kreuz, jej ojciec był krawcem. W 1943 roku została wywieziona na roboty do Niemiec. Wróciła do domu w 1944 roku, do końca okupacji pracowała jako opiekunka do dzieci u niemieckiej rodziny. W październiku 1945 jej rodzice przeprowadzili się do Krzyża. Pracowała w różnych zakładach produkcyjnych.
- K22Bm** – ur. w 1950 roku. Syn respondentki K22Ak. Wykształcenie pomaaturalne techniczne, pracował m.in. w odlewni i w wodociągach. Jedną z jego córek wysłał za mąż za Niemca i mieszka w Niemczech. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.
- K23Ak** – ur. w 1918 roku we wsi w woj. poznańskim. Jej ojciec był rządcą w majątku ziemiańskim. Po ukończeniu szkoły powszechnej respondentka mieszkała i pracowała w Poznaniu. W czasie wojny pracowała w szwalni niemieckiej. W maju 1945 roku przeprowadziła się do Krzyża, gdzie jej mąż dostał pracę na kolei. Pracowała jako krawcowa.
- K23Bk** – ur. w 1938 roku. Córka respondentki K23Ak. Wykształcenie średnie. Pracowała m.in. jako sekretarka w szkole i jako budowlaniec. Wywiad nagrał Piotr Filipkowski.

**K23Cm** – ur. w 1972 roku. Wnuk respondentki K23Ak, siostrzeniec respondentki K23Bk. Wykształcenie średnie, pracuje na kolei w Poznaniu.

**K24Am** – ur. w 1930 roku we wsi na Wołyniu, w rodzinie chłopskiej. Jego ojciec był Polakiem, matka Czeszką. W czasie okupacji niemieckiej jego rodzina ukrywała Żydów, którzy później zostali znalezieni i zamordowani przez Ukraińca z tej samej wsi. W 1943 roku respondent z rodziną został wywieziony na roboty do Austrii, gdzie zmarł jeden z jego braci. Po zakończeniu wojny rodzinę deportowano na Ukrainę Radziecką, stamtąd zaś do Odessy. Po powrocie na Wołyn jej członkowie przez trzy miesiące mieszkali w kołchozie. W grudniu 1945 – wyjechali do Polski. Respondent ukończył technikum, pracował w melioracji. Żonaty z Wołynianką (respondentka K24Ak).

**K24Ak** – ur. w 1935 roku we wsi na Wołyniu. Jej ojciec pracował jako furman w majątku Radziwiłłów. W czasie wojny rodzina ukrywała się przed banderowcami. W 1943 roku została wywieziona na roboty przymusowe do Austrii. W maju 1945 – wyjechała do Polski i osiedliła się we wsi Wizany koło Krzyża. W 1951 roku respondentka przeprowadziła się do Krzyża. Pracowała w stołowce. Żona respondenta K24Am.

**K25Bm** – ur. w 1938 roku w Niemczech. Jego rodzice, pochodzący z Polski Centralnej, wyjechali do Niemiec do pracy w czasie pierwszej wojny światowej. W czasie wojny pracowali jako robotnicy rolni w niemieckim majątku ziemskim. W kwietniu 1945 roku rodzina wyjechała do Polski i osiedliła się w Krzyżu. Respondent ukończył politechnikę, pracował jako inżynier. Po 1989 roku był radnym miejskim. Spisuje wspomnienia i historię rodziny.

**K25Bk** – ur. w 1944 roku w Krakowie. W 1945 roku jej rodzice i dziadkowie przyjechali do Krzyża, gdzie dziadek zaczął prowadzić restaurację dworcową (odebraną mu po kilku latach w ramach walki z prywatnym biznesem). Wykształcenie średnie, pracowała w banku. Żona respondenta K25Bm.

**K25Cm** – ur. w 1965 roku. Syn respondentów K25Bk i K25Bm. Wykształcenie średnie, pracuje na kolei.

**K25Dk** – ur. w 1991 roku. Córka respondenta K25Cm. Studiuje dietetykę.

**K26Bk** – ur. w 1942 roku we wsi w woj. nowogródzkim, w rodzinie chłopskiej. W 1945 roku przyjechała z rodzicami do Krzyża. Wykształcenie średnie, pracowała jako kreślarz. Jej mąż pochodzi z Gdańska.

- K26Ck** – ur. w 1970 roku. Córka respondentki K26Bk. Wykształcenie wyższe, pracuje w placówce opiekuńczej.
- K27Ak** – ur. w 1919 roku we wsi pod Warszawą. Z powodu przeludnienia wsi po upadku powstania warszawskiego wyjechała wraz z mężem na „ziemie odzyskane”. W 1945 roku osiedlili się w Hucie Szklanej koło Krzyża, gdzie prowadzili młyn i gospodarstwo rolne. Wywiad nagrał Piotr Filipkowski.
- K27Bm** – ur. w 1940 roku. Syn respondentki K27Ak. W 1945 roku jego rodzice przeprowadzili się do Huty Szklanej koło Krzyża. Wykształcenie wyższe, pracował jako nauczyciel. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałą.
- K28Am** – ur. w 1917 roku w Niemczech, gdzie jego rodzice pracowali jako robotnicy sezonowi. Dzieciństwo spędził we wsi w woj. poznańskim. Jego rodzice i rodzeństwo zostali podczas wojny wywiezieni na roboty do Niemiec, on sam był zatrudniony w Zakładach Cegielskiego w Poznaniu. W 1945 roku przyjechał do Krzyża w poszukiwaniu pracy. Pracował na kolei, działał aktywnie w PZPR. Wywiad nagrał Piotr Filipkowski.
- K29Bk** – ur. w 1942 roku we wsi w powiecie gorlickim, w rodzinie Łemków wyznania greckokatolickiego. Jej ojciec był listonoszem. W 1947 roku jej rodzina została wysiedlona w ramach akcji „Wisła”. Po krótkim pobycie w majątku poniemieckim koło Piły osiedlili się w Kuźnicy Żelichowskiej koło Krzyża, gdzie respondentka mieszka do dziś. Jej mąż pochodzi z Wielkopolski.
- K29Ck** – ur. w 1969 roku. Córka respondentki K29Bk. Wykształcenie pomaturalne, prowadzi własną działalność gospodarczą. Mieszka w Kuźnicy Żelichowskiej.
- K29Dk** – ur. w 1992 roku. Córka respondentki K29Ck. Studiuje geografię.
- K30Ak** – ur. w 1926 roku we wsi w woj. poznańskim. Siostra respondentki K3Ak. Jej ojciec był kolejjarzem, w 1926 roku dostał pracę w Chodzieży. W sierpniu 1939 – respondentka z matką i rodzeństwem została ewakuowana pod Lwów. Po powrocie pracowała w niemieckiej mleczarni. Od 1941 roku przebywała na robotach w Niemczech. W styczniu 1945 – została ewakuowana na zachód, do kwietnia pracowała w niemieckim majątku ziemskim. W 1946 roku rozpoczęła pracę na kolei w Krzyżu.

Jej mąż pochodził z Wielkopolski. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K30Ck** – ur. w 1963 roku. Córka respondentki K30Ak. Wykształcenie wyższe, pracuje na kolei. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K31Ak** – ur. w 1929 roku w miasteczku w woj. stanisławowskim. Jej ojciec był górnikiem w kopalni soli, podczas okupacji został aresztowany przez Niemców za nielegalny ubój i zmarł w więzieniu. Jej brat zginął w obozie koncentracyjnym w Niemczech. W lipcu 1945 roku rodzina wyjechała do Polski. Respondentka pracowała na poczcie. Jej mąż również pochodził z Kresów. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K31Bm** – ur. w 1951 roku. Syn respondentki K31Ak. Wykształcenie zawodowe. Przez 20 lat pracował na kolei na Lubelszczyźnie, po przejściu na rentę wrócił do Krzyża. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K32Bk** – ur. w 1940 roku we wsi pod Lwowem. W 1944 roku jej rodzina ze strachu przed banderowcami uciekła do Lwowa, a następnie została wywieziona na roboty do Austrii. W 1945 – wrócili do Lwowa, stamtąd wyjechali do Polski. Po próbie osiedlenia się w Stargardzie Szczecińskim przyjechali do Krzyża. Respondentka skończyła szkołę zawodową, pracowała w sklepie i jako kelnerka, po urodzeniu dzieci zajmowała się domem. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K32Ck** – ur. w 1962 roku. Wykształcenie wyższe, pracowała jako nauczycielka, obecnie na rencie. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K33Ak** – ur. w 1930 roku we wsi na obecnej Białorusi, w rodzinie chłopskiej. Jej ojciec został ranny w trakcie kampanii wrześniowej i zmarł. W 1945 roku w obawie przed kolektywizacją rodzina wyjechała do Polski. Osiedliła się w Drawinach koło Krzyża, gdzie respondentka pracowała w roszarni. Po wyjściu za mąż przeprowadziła się do Krzyża, pracowała w betoniarni. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.

**K33Dk** – ur. w 1986 roku. Wnuczka respondentki K33Ak. Wykształcenie średnie.

**K34Bk** – ur. w 1935 roku w Poznaniu. Jej ojciec był kolejarzem. W 1939 roku rodzina uciekła z Poznania przed Niemcami, po powrocie została wysiedlona z zajmowanego mieszkania. W 1945 – jej ojciec, kolejarz, dostał pracę w Krzyżu i przeniósł się tam z całą rodziną. Pracowała jako nauczycielka. Jej mąż był repatriantem z obecnej Białorusi. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.



- K35Ak** – ur. w 1930 roku w mieście w woj. stanisławowskim, w rodzinie wojskowego. W czasie okupacji sowieckiej jej ojciec ukrywał się przed Sowietami. Jej kuzyni ze strony matki zostali zamordowani przez banderowców. W maju 1945 roku rodzina wyjechała do Polski i osiedliła się w Krzyżu. Jej mąż pochodził z Poznania. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.
- K36Ak** – ur. w 1926 roku we wsi w woj. łódzkim, w rodzinie chłopskiej. Jej matka miała korzenie niemieckie. Gdy po wybuchu wojny rodzina nie zgodziła się na wpisanie na Volkslistę, została wysiedlona z gospodarstwa. W listopadzie 1945 roku respondentka przyjechała do Krzyża, gdzie jej mąż dostał pracę na kolei. Pracowała jako krawcowa oraz na kolei. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałę.
- K37Bm** – ur. w 1946 roku. Jego rodzice pochodzili z polskiej wsi niedaleko granicy z Kreuz, do Krzyża przyjechali w 1945 roku. Pracuje w administracji, mieszka we wsi Żelichowo koło Krzyża.
- K38Bk** – ur. w 1953 roku. Burmistrz Krzyża Wielkopolskiego. Wykształcenie wyższe, z zawodu nauczycielka.
- K39Bk** – ur. w 1953 roku. Jej matka była Niemką, wyszła za mąż za robotnika przymusowego pracującego w młynie jej rodziców i została po wojnie w Polsce. Respondentka prowadzi z mężem gospodarstwo rolne w Kuźnicy Żelichowskiej koło Krzyża.
- K40Cm** – ur. w 1955 roku. Jego ojciec urodził się w USA, w rodzinie emigrantów z Tarnowskiego, rodzina wróciła zaś do Polski w okresie międzywojennym. W 1948 roku jego ojciec przyjechał do Krzyża do pracy jako kolejarz. Respondent pracuje w oświacie.
- K41Ck** – ur. w 1959 roku. Nauczycielka historii, dyrektorka szkoły podstawowej. Mieszka w Krzyżu od lat 70.
- K42Dm** – ur. w 1978 roku. Jego dziadek pochodził spod Mławy, jako żołnierz Wojska Polskiego otrzymał po wojnie gospodarstwo w Hucie Szklanej koło Krzyża. Dziadkowie ze strony matki byli repatriantami z obecnej Ukrainy (babcia była Słowenką). Wykształcenie średnie. Kolekcjoner pocztówek niemieckich.

**K43Cm** – ur. w 1971 roku. Jego matka pochodzi z terenów obecnej Białorusi, ojciec – z Kujaw. Ukończył studia wyższe na kierunku leśnictwo, pracuje w swoim zawodzie. Wywiad został nagrany przez Teresę Wylegałą.

**K44Dm** – ur. w 1982 roku. Jego dziadkowie pochodzą z terenów obecnej Litwy. Nauczyciel historii w szkole podstawowej, napisał pracę magisterską o powojennych przesiedleniach w Krzyżu.

ANEKS 2  
**Fotografie\***

---

\* Jeśli nie zaznaczono inaczej, zdjęcia zostały wykonane przez autorkę książki.





Fot. 1. Żółkiew. Rynek. Kolegiata, klasztor Bazyliańców, w głębi zabudowa staromiejska, ratusz i fortyfikacje. Fot. Myroslawa Keryk



Fot. 2. Krzyż. Rynek. Jedna z czterech ocalałych przedwojennych kamienic i dobudowany do niej w latach 70. blok mieszkalny



Fot. 3. Krzyż. Rynek. Tablica upamiętniająca „powrót ziem krzyskich do macierzy”



Fot. 4. Żółkiew. Synagoga



Fot. 5. Krzyż. Cmentarz komunalny. Tablica upamiętniająca żołnierzy WP poległych w walkach o wyzwolenie Krzyża



Fot. 6. Żółkiew. „Hetmanowi Ukrainy Bohdanowi Chmielnickiemu – od krajanów”. Tablica na jednym z domów na starym mieście. Fot. Myroslawa Keryk



Fot. 7. Żółkiew. Cmentarz żydowski – obecnie bazar. Fot. Myroslawa Keryk



Fot. 8. Krzyż. Cmentarz niemiecki





Fot. 9. Żółkiew. Groby żołnierzy sowieckich na cmentarzu komunalnym



Fot. 10. Jeden z licznych niemieckich cmentarzy wiejskich w okolicach Krzyża



Fot. 11. Grób Hansa Paasche w Zaciszu koło Krzyża



Fot. 12. Żółkiew. Opuszczona część cmentarza katolickiego



Fot. 13. Krzyż. Pomnik upamiętniający Niemców pochowanych na części cmentarza zaadaptowanej na potrzeby polskich pochówków



Fot. 14. Żółkiew. „Dywizja Galicja – bohaterowie Ukrainy”. Graffiti na jednym z budynków



Fot. 15. Żółkiew. Pomnik komunistycznego działacza zamordowanego przez UPA, Dowhanyka, na cmentarzu komunalnym



Fot. 16. Żółkiew. Pomnik Żydów zamordowanych w czasie likwidacji żółkiewskiego getta w 1943 roku (w miejscu masowych egzekucji za miastem). Fot. Myrosława Keryk



Fot. 17. Huta Szklana koło Krzyża. Kapliczka postawiona przez „repatriantów” ze Wschodu w 1946 roku





Fot. 18. Krzyż. Nazwisko sowieckiego żołnierza wydrapane na ścianie frontowej mojego domu rodzinnego



Fot. 19. Żółkiew. Pomnik poświęcony zamordowanym przez NKWD w żółkiewskim więzieniu w 1941 roku



## Summary

### **Displacement and memory. The study of (lack of) collective memory on the basis of the Ukrainian Galicia and the Polish “recovered territories”**

The book is a *case study* of social memory in two small towns, which due to war damages and post-war mass displacements, ethnic cleansings and migrations lost a substantial part of their inhabitants and were populated by newcomers. Żółkiew, which was a multi-ethnic (populated by the Jews, the Poles and the Ukrainians) town in Lvov voivodship of the Second Polish Republic, after the war became a part of the Ukrainian Soviet Republic. During the war almost all Jews from Żółkiew were killed, with many inhabitants of other nationalities falling prey to the German and Soviet terror, and most of the Poles and the Jews that survived leaving the town in the course of after-war “repatriations”. Krzyż – which before the war was the German town of Kreuz (Ostbahn) – after 1945 became part of the Polish “recovered territories”. Some of the German inhabitants left the town as early as in 1945, with the rest being dislocated by the Polish authorities after the war. In both towns, the place of those who had left, perished or escaped was taken by new inhabitants. In the case of Żółkiew they were the Ukrainians from the surrounding villages or deported from Poland, as well as Ukrainians and Russians from the Soviet part of Ukraine. In Krzyż, the newcomers were the Poles from Eastern Borderlands, Greater Poland and the Central Poland. Both towns not only lost most of their inhabitants and a substantial part of their urban tissue, but were also deprived of their identity and history. The same happened to those who came to Żółkiew and Krzyż: regardless of whether they had been forced to migrate, or had done so of their own accord, they had to start a new life and adjust to completely new conditions. They also had to – in physical and symbolic terms – take the place of those who had already left the towns.

The book tells about the collective memory of those who live in Krzyż and Żółkiew at present. In the course of the four-year research, which brought about almost 200 biographic and biographic-topical interviews, recorded within families, with representatives of different generations, I was trying to answer the question of what aspects of the local history

are remembered, and which are forgotten or fail to be mentioned by the representatives of the studied communities, as well as whether the shape of this memory is influenced by the origins of the representatives of the oldest generation and their war experience. I was interested in the memory of displacements/migrations, the memory of those absent Others – the Poles, the Jews, the Germans, but also of the local heroes and traitors. What was crucial was the dynamics of the processes rooted in different generations and, to which extent the inhabitants consider the pre-war past of the town as “their own”. The axis around which the research questions were formulated was also the transfer – I wanted to check how collective memory changes in subsequent generations, what influences and shapes it, what relations there are between individual (biographic) and social (collective) memory.

The analysis conducted has shown that the collective memory in the places of mass displacements has – despite the varying historical, social and cultural context – a number of common factors. It seems that what is the most prominent common factor for both towns is the memory of the displacement and the following process of social adaptation and integration, which was more or less difficult, depending on the scale of differences between the old and the new place of settlement.

The topoi present in the narrations of both groups of migrants are, for instance, the journey, the fear of strangers, the feeling of temporality, poverty. The emotional identity of the reported events is, in some cases, striking: if as an experiment some names and facts were removed from quotations, which in turn would be substituted with each other, their message would remain equally authentic. Similarities can also be found in the narrations concerning mutual prejudices between various groups of settlers, the longing for home, the feeling of temporality and the difficulty with reconstructing the post-migration identity of the displaced. The common features of the narrations in question allow to make the conclusion that the displacement and its consequences were a universal experience, which resulted in comparable memory.

At the same time, the biographical context of given individuals interviewed, as well as the culture of the memory they lived in or – in case of younger ones, were socialized – results in the topoi being embedded in different narrative structures, have different cultural “cases” and function in different ways. An thus, in the accounts provided by the Poles, the topos of longing and journey appears as the most prominent, in the Ukrainian ones the factor more deeply-rooted is the memory of the fear of strangers (especially of the authority), and poverty. There are also issues which appear only in the narrations of one of the groups – like the belief in a bilateral nature of

the displacement shared by the Ukrainian interviewees and the fear of the return of the Germans among the Poles.

Both in the Polish and Ukrainian narrations some patterns can be noticed concerning the transmission of the memories of displacement within one's family. In the narrations of each subsequent generation the contents of memory become more general, lose their details, depth and emotional impact. The younger the interviewees, the more frequent the ones whose memory of their family's past is non-historical or simply faint. I associate this fact rather with the nature of the message as such, than with the interference of transmission due to ideological pressure of a more or less repressive political system.

Although the fear accompanying the life in an undemocratic political system obviously influenced the shaping of family memory, it seems that its part which concerns the displacement was "blocked" to a relatively low extent (in comparison, for example, with the memory of Żółkiew's and Krzyż's former inhabitants). Those elements of the memory which are more firmly embedded than other, more thoroughly supplemented with a given community's cultural context (at the local and national level), acquire greater resistance to blurring and falling into oblivion. By becoming *topoi*, they can be shaped not only by within-family transmission, but also by other, external forms of socializing (such as school, cinema or historical literature). By acquiring the resistance to being forgotten, however, they lose a part of their individuality, gaining repetitive features of narration from the order of the so called greater history, in the narrations of younger individuals.

The analysis of the gathered narrative material demonstrated the existence of both similarities and differences in the structure of the memory concerning the "absent Others" in Krzyż and Żółkiew. In both communities it is the public memory, as the Poles, the Jews and the Germans have received some forms of commemoration, and their historical presence is partly used as an element of the towns' image – but this memory is not used as the basis for creating group identity. The memory of the Others is gradually vanishing, yet with different nature, as well as the scale of the process itself. In both towns the oblivion concerns not the whole memory of the Others, but only the most sensitive elements – the ones most difficult for the present inhabitants, which is mainly how the Others from Krzyż and Żółkiew had disappeared. The disappearance is a typical case of *anamnesis*, a memory which is difficult, yet still recurring. What is of special significance here is the status of the memory of Holocaust, as unlike the memory of the displacement of the Germans or the Poles, the new inhabitants of Żółkiew

did not even witness it – they could only hear about it. The lack of collective memory in this case can be explained with the fact that it lacked the substance to be formed from, namely the biographic memory. However, were this explanation to be true, its logic is distorted by the extent to which the memory of other victims, whose fate had also only been told about, not experienced, prevails in the Żółkiew's collective memory (like the Ukrainian prisoners murdered by NKWD in 1941). Thus, apart from experience itself, in order to exist in the collective memory, a given event has to be considered as referring to our own group. The mechanisms of collective memory are merciless: the Ukrainian victims of NKWD are remembered, as they are considered "ours", the Holocaust of Jews and the disappearance of the Poles from Żółkiew are forgotten, as the ethnic groups are considered to be Others.

What appears common in the structure of memory of the Others is the defensive strategies, namely the structures and actions aimed at making it easier for the interviewees to face the memories which are difficult for them as a given community members. In both cases, it concerns a situation when the community they feel a part of had its inglorious share in the post-war displacements or/and used violence towards the dislocated. The strategies take the form of mechanisms functioning at different moments in time: at the moment of experiencing the difficult events, in the post-war period, or even at the moment of creating biographic narration. What is different, however, is the "material" which drives those common mechanisms – in each community the defensive strategies relate to a different, the most painful aspect of the displacement.

What the oldest inhabitants of Krzyż and Żółkiew significantly differ in is the extent of emotionality characterizing the stories about displacement: the empathy or at least understanding shown by Krzyż inhabitants is in sharp contrast with the indifference or coldness of the narrations from Żółkiew. The differences, as I tried to show in the book, stem from both different biographic experience of the interviewees and the different cultures of memory they were living within after the war.

In both towns, the memory of the younger people is characterized by the omission of the elements potentially threatening their own group's identity, which is much more visible than in the case of older interviewees. The memory of younger generations is dominated by "easy" motives, which are predominantly positive and concern the cultural heritage and the examples of good, regardless the historical circumstances, the relations between their own group and the Others – the town's former inhabitants. It is also in the youngest group of respondents that one most frequently encounters

the individuals for whom the presence of Others, or the fact of their town's former belonging to another country is of little or no significance at all. What is crucial that it was only in Żółkiew that one can notice the cases of total lack of knowledge – both concerning the Jews and the Poles, as well as Żółkiew's former belonging to the Second Polish Republic. It demonstrates the greater impact of the ideological pressure in the Soviet Union's Żółkiew, than in Krzyż in the People's Republic of Poland – and how much crippled and traumatized the local memory there is.

The most diverse conclusions are formulated on the basis of the analysis of the local heroes. Whereas in Krzyż the inhabitants' memory can be describes as "cold", Żółkiew is obsessive about commemoration. In Krzyż, there is in fact no collective local hero. The local anti-hero are the Soviets, responsible for destroying the city in 1945, and the terror exercised there shortly after the war, but it is not a subject of any conflict, the issue appears to be non-controversial and creates no divisions among the inhabitants in terms of creating competing memory communities. The situation in Żółkiew differs dramatically, with two mutually hostile memory groups existing, organized around different canons. For one of them, which I refer to as the "post-Soviet" memory group, the local hero is the Red Army, and the traitor – the Ukrainian Insurgent Army (UPA). For the "independence" group it is the contrary – the UPA members are heroes, with the Soviets considered to be war criminals and occupants. In the oldest generation, the dividing line runs along the borders of different groups of settlers, but in younger generations the origins cease to be the determining factor. What is important is that most young people should rather be included into the second group, which shows the scale of the memory's influence, as well as its attractiveness in constructing collective identity.





## Indeks osobowy

### A

- Åberg Martin 37  
Amar Tarik Cyril 57, 372  
Arkusza Ołena 360  
Assmann Aleida 76, 79–80, 222,  
333, 361  
Assmann Jan 69–70, 266, 376  
Assorodobraj Nina 66, 71

### B

- Babiński Grzegorz 85  
Bałynskij Ihor 57, 372  
Bandera Stepan 29, 58–59, 190,  
193, 364–365, 367, 371, 376,  
378–379, 381, 428, 430  
Barkan Elazar 295  
Bar-On Dan 101  
Bartov Omer 313  
Beck Józef 274  
Berkhoff Karel C. 388  
Bernard-Donals Michael F. 78, 309  
Bertaux Daniel 89, 98  
Bierut Bolesław 51, 430  
Bilewicz Aleksandra 32, 207  
Bilinsky Yaroslav 37  
Bodnar Hałyna 36, 116, 205  
Boski Paweł 127, 197  
Brencz Andrzej 45, 142, 146, 257  
Brodala Marta 47  
Browning Christopher R. 115  
Bulzacki Krzysztof 329  
Buryła Sławomir 107

### C

- Cała Alina 279  
Chmielnicki Bohdan 20, 40, 61,  
318, 487  
Chumiński Jędrzej 135  
Cole Elizabeth A. 295  
Conway Martin A. 333  
Corbin Juliet 97  
Czaplicka John 37  
Czarnuch Zbigniew 46, 147, 241  
Czyżewski Marek 78, 98, 225, 247

### D

- Demshuk Andre 45, 241  
Denzin Norman 86  
Desbois Patrick 273, 295  
Dmitrów Edmund 246, 249  
Dobrowolski Kazimierz 71  
Domański Emil 61  
Dowhanyk Iwan 38, 59, 429–430,  
494  
Dyczok Marta 41, 102

### E

- Engelking Barbara 87  
Erll Astrid 67, 70–72, 114, 361

### F

- Fałkowski Mateusz 251  
Figes Orlando 43  
Filipkowski Piotr 107  
Fogu Claudio 93

Freud Zygmunt 77, 333

## G

Gelles Richard J. 105  
 Gennep Arnold van 138, 153  
 Gillis John 377  
 Giza Anna zob. Giza-Poleszczuk  
 Anna  
 Giza-Poleszczuk Anna 95, 170  
 Glantz Stephen 35  
 Głowacka-Grajper Małgorzata 32,  
 207, 363  
 Gordon Milton M. 197  
 Grabowska Mirosława 95  
 Grass Günter 115  
 Greenspan Henry 440  
 Grinchenko Gelinada 102  
 Gross Jan T. 28, 313  
 Grzymała-Kazłowska Aleksandra  
 111

## H

Halbwachs Maurice 66, 68–70, 75,  
 79, 174  
 Hasyn Oleksa 59, 429–430  
 Helling Ingeborg K. 87, 98  
 Hirsch Marianne 74  
 Hirszowicz Maria 76–77, 278  
 Hnatiuk Ola 319  
 Hontar Tetiana 36  
 Hraczowa Sofija 313  
 Hrycak Jarosław 20, 23, 57, 293,  
 313, 346, 360, 372  
 Hrynewycz Władysław 41, 295,  
 400–401  
 Hrytsak Yaroslav 293, 346

## I

Inowlocki Lena 89  
 Iwanowa Jelena 295

## J

Jakowenko Natalia 319, 359  
 Jarymowicz Maria 127, 197  
 Jasińska-Kania Aleksandra 72  
 Jedlicki Jerzy 75  
 Jekelczyk Serhij 40  
 Jeżewski Władysław 43  
 Jilge Wilfried 295  
 Juszczenko Wiktor 57, 371, 398

## K

Kalika Jarosław 22  
 Kamińska Anna 92  
 Kansteiner Wulf 93  
 Karolczak Kazimierz 23  
 Kaźmierska Kaja 73, 77, 88, 95, 97,  
 174, 200, 307, 324  
 Kerski Basil 231  
 Keryk Myrosława 99  
 Khromeychuk Olesya 57  
 Kicak Wołodymyr 36, 173  
 Kirow Siergiej 59  
 Kochanowski Jerzy 219  
 Komański Henryk 329  
 Konowalec Jewhen 58–59, 424, 427  
 Kończal Kornelia 65  
 Korzeniowski Bartosz 65  
 Kosiński Krzysztof 49, 145  
 Kowalewski Maciej 263  
 Kowaluk Anna 9  
 Kramer Clara (Klara Schwarz) 35,  
 36, 310  
 Krawczenko Wołodymyr 400, 401  
 Król Marcin 66  
 Kryczyńska-Pham Anna 69, 266,  
 376  
 Krzemiński Ireneusz 280, 346  
 Kurkowska-Budzan Marta 101, 104  
 Kwiatkowski Piotr T. 65, 72–73,  
 93–94, 119, 124, 229, 414, 439

Kysła Julia 40

## L

LaCapra Dominick 74

Lajner Zygmunt 282, 285, 294, 304,  
308–309, 311–312, 364

Landau-Czajka Anna 271

Larossa Ralph 105

Lebow Richard Ned 93

Lehmann Rosa 269–270, 312

Lenin Włodzimierz 42, 58, 62, 365,  
421–422, 425, 428, 430

Lermontow Michaił 59

Lewicka Maria 124, 205, 318, 330,  
376

Lisiecka Anna 47

Lowenthal David 67, 116, 369

## Ł

Łodziński Sławomir 111

Łukowski Wojciech 142

Łytwyn Mykoła 30

## M

Manheim Karl 92

Mach Zdzisław 89, 111, 134, 138,  
142, 187, 211, 246

Magocsi Paul R. 293, 346

Maier Charles 437

Makarczuk Stepan 36

Makaro Julita 132, 187

Malewska-Peyre Hanna 127, 197

Marchlewski Julian 51, 429–430

Marody Mirosława 170

Marples David R. 29, 35, 39, 56,  
370, 372

Maruszewski Tomasz 250

Masłowski Paweł 88, 119, 231, 403

Mazur Zbigniew 45, 146, 240–241,  
265

Melchior Małgorzata 88, 432

Misiak Władysław 135

Mizińska-Kleczkowska Anna 92

Moeller Robert G. 172

Molenda Tomasz 25, 33, 160

Moller Sabine 88, 116, 119, 231,  
403

Morse Janis M. 97

Mucha Janusz 197

## N

Neyman Elżbieta 76–77, 278

Niinning Ansgar 67, 114, 361

Nijakowski Lech M. 58, 65, 82, 93,  
229, 261, 414, 417, 428, 438

Nikolayenko Olena 401

Nitschke Bernadetta 45–46, 162

Niżnik Józef 146

Nodzyński Tomasz 45, 162

Nowak Jacek 333

Nowak Kazimierz 95

Nowicka Ewa 32, 96, 156, 207

## O

Olick Jeffrey 65

Osekowski Czesław 133, 142, 170,  
187

Ossowska Maria 92

Ossowski Stanisław 71, 90

Otwinowska Barbara 145

## P

Park Robert 197

Pełka Artur 222, 333

Pietrzyk Bartłomiej 9

Piotrowski Andrzej 78, 95, 225

Platt Jeniffer 101

Podolskyj Anatolij 42, 289, 313

Popson Nancy 57, 289

Portelli Alessandro 87

Portnow Andrij 58, 395, 425  
 Puszkina Aleksander 59, 430

**R**

Radziwiłł Anna 145  
 Rasewycz Wasyl 370  
 Redlich Szymon 89–90  
 Renan Ernest 76  
 Richeson Jennifer A. 228  
 Ricoeur Paul 77–79  
 Riemann Gerhard 105  
 Robbins Joyce 65  
 Rodak Paweł 107  
 Röger Maren 231  
 Rohdewald Stefan 289, 306  
 Rokuszewska-Pawełek Alicja 73,  
 78–79, 88, 95, 105, 225  
 Romanow Zenon 44  
 Rosenthal Gabriele 89, 96, 101  
 Rotella Katie N. 228  
 Rubin David 333  
 Ruda Oksana 317, 334  
 Ruzikowski Tadeusz 47

**S**

Sak Anna 35  
 Sakson Andrzej 44, 49, 90, 142,  
 148, 174, 243, 246, 267  
 Sapieha Jan Kazimierz 24, 53  
 Sapiehowie, ród 256  
 Saryusz-Wolska Magdalena 88,  
 114, 119, 222, 231, 333, 403  
 Schütze Fritz 77, 97, 105, 121  
 Schulze Rainer 172  
 Schwarz Klara zob. Kramer Clara  
 Sereda Wiktoria 57, 359  
 Siekierka Szczepan 329  
 Siudut Grzegorz 23  
 Skarga Barbara 76  
 Smith Graham 212, 370

Snyder Timothy 9, 42, 295  
 Sobieski Jan III, król 20, 42, 287,  
 317, 319, 331, 359, 444  
 Sosnowska Danuta 21  
 Stalin Józef 9, 38–39, 122, 277, 384,  
 395, 411  
 Straczuk Justyna 229  
 Struve Kai 295  
 Stryjek Tomasz 56  
 Sułek Antoni 95  
 Szacka Barbara 65, 71–73, 83, 85,  
 93, 229, 247, 414–416  
 Szacki Jerzy 85  
 Szarota Tomasz 247  
 Szpociński Andrzej 65–66, 93, 96,  
 156, 229, 414

**Ś**

Świda-Ziemba Hanna 92

**T**

Taffet Gerszon 22, 29  
 Tarkowska Elżbieta 124  
 Ther Philipp 146, 160, 244  
 Thomas William I. 85  
 Thompson Paul 89  
 Tomczak Maria 48, 174  
 Traba Robert 66–68, 90, 286, 360  
 Trojański Piotr 23  
 Trościak Cezary 240  
 Tschuggnall Karoline 88, 116, 119,  
 231, 277, 321–322, 403  
 Turczyn Aleksander 22

**U**

Urban Thomas 9

**W**

Wawruch Krzysztof 265  
 Wawrzyniak Joanna 65

Weiner Amir 38  
Welzer Harald 70, 88, 114–116,  
119, 231, 277, 321, 322, 403  
Wilson Andrew 212, 370  
Winter Jay 67, 74–76  
Włodarek Jan 86  
Wolfe Thomas C. 49, 92–93, 246  
Wolff-Powęska Anna 49, 246  
Wyder Grażyna 45, 162  
Wyka Anna 95  
Wylegała Anna 101, 393

**Z**  
Zaremba Marcin 135, 187, 403–404

Zaszkilniak Leonid 57, 317, 334,  
359–360, 371  
Zerubavel Yael 377  
Zinn Maxine B. 101  
Ziółkowski Marek 72–73, 77–78,  
86, 415  
Znaniński Florian 85

**Ż**  
Żaliński Henryk 23  
Żaryn Jan 145  
Żółkowski Stanisław 19, 42, 317–  
–319, 331, 346, 359



## **PROGRAM**

### **MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach

**[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)**  
**[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)**







**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie  
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...*  
*Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*

**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*

**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

## 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Sojn**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

## 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



**Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*  
**Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*  
*wobec Żydów w latach 1855–1915*

**Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

**Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*  
*o psychoanalizie*

**Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

**Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.*  
*Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

**Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.*  
*Kant, Fichte, Hegel*

**Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.*  
*Wprowadzenie do lektury Heideggera*

**Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

**2003**

**Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*  
*Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

**Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*

**Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.*  
*O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

**Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

**Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.*  
*Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

**Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.*  
*Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górka**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcovicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasik**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*





**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*

**2009**

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*  
*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*  
*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*  
*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*  
*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*  
*dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*  
*i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*  
*(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*  
*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*  
*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*  
*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzi**, *Władca i wojownicy.*  
*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej*  
*historiografii Polski i Rusi*



2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

**Wojciech Bałus**, *Gotyk bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*



**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki  
w Polsce międzywojennej*

**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy:  
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach  
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa  
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.  
Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna.  
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Łukasz Afeltowicz**, *Modele, artefakty, kolektywy.  
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów  
nad nauką*

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii.  
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium  
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Janusz Grygień**, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

**Iwona Krupecka**, *Don Kichote w krainie filozofów.  
O kichotyźmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej  
formuły podmiotowości*

**Michał Łuczewski**, *Odwieczny naród.  
Polak i katolik w Żmijęcej*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy.  
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata.  
Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności.  
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*



**Tadeusz Szubka**, *Neopragmatyzm*  
**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*  
**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

**Edward Balcerzan**, *Literackość.*  
*Modele, gradacje, eksperymenty*

**Kamila Baraniecka-Olszewska**, *Ukrzyżowani.*  
*Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

**Agata Dziuban**, *Gry z tożsamością.*  
*Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

**Filip Lipiński**, *Hopper wirtualny.*  
*Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

**Marcin Moskalewicz**, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*  
*Filozofia historii Hannah Arendt*

**Wojciech Musiał**, *Modernizacja Polski.*  
*Polityki rządowe w latach 1918–2004*

**Przemysław Urbańczyk**, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

**Grzegorz Pac**, *Kobiety w dynastii Piastów.*  
*Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.*  
*Studium porównawcze*

**Gabriela Świtek**, *Gry sztuki z architekturą.*  
*Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

**Łukasz Wróbel**, „Hylé” i „noesis”.  
*Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

**Renata Ziemińska**, *Historia sceptycyzmu.*  
*W poszukiwaniu spójności*

## W PRZYGOTOWANIU

**Piotr Feliga**, *Czas i ortodoksja.*

*Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody”*

*Hansa-Georga Gadamera*

**Marcin Juś**, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*

*Studium filozoficzne i metodologiczne*

**Agnieszka Kluba**, *Poemat prozą w Polsce. Monografia*

**Paulina Małochleb**, *Przepisywanie historii.*

*Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie pamięci*

**Magdalena Śniedziewska**, *Siedemnastowieczne malarstwo*

*holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

**Sylwia Urbańska**, *Przemiany macierzyństwa*

*w procesie globalnych migracji kobiet*

