

IULIIA BUYSKYKH
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

POMIĘDZY PAMIĘCIĄ A GRANICĄ: UKRAIŃSKA PIELGRZYMKA NA KALWARIE PAĆLAWSKĄ

WPROWADZENIE. NIEOBECNA CERKIEW NA GÓRZE KALWARYJSKIEJ

Na Kalwarii były dwie cerkwie, dwie. Jedna stara była, drewniana, z ikonami, bardzo dużo ikon. I na górze na cerkwi był kogut i półksiężyc¹, to znaczy, że jeszcze gdzieś jakieś tatarskie czasy. Tak była do końca ta cerkiew, i ta druga piękna cerkiew, wybudowana w tysiąc dziewięćset którymś tam, dziesiątym dopiero – przepiękna, ogromna. I to dopiero tę cerkiew rozwalili komuna w pięćdziesiątym siódmym roku [...] Ja w nocy, coś byłam mężatka, karmiłam dziecko, w latach pięćdziesiąt siedem i słyszymy straszny huk – coś się dzieje. Zerwaliśmy się wszyscy, biegniemy tutaj na pokostwo, a takie ciągniki z tymi gąsienicami takimi, podobne do czołgów, może to czołgi byli, nie wiem. I ściągały kopuły z tej cerkwi. Bo nikt z Kalwarii nie chciał do tego ręki przyłożyć, bo był szacunek, że to jest święte, że tam odprawiali msze! [...] I to krzyż tak spadł z takim tym, krzyż spadł i to wziął kowal ten krzyż, tak że nikt nie widział, i ten krzyż na cmentarzu na grobie jakiegoś księdza tak ukrył, żeby została pamiątka [...] (K., ur. 1937, Kalwaria Paćlawska)².

Cytowaną wyżej historię usłyszałam w pierwszych dniach moich badań terenowych w sierpniu 2015 roku na Podkarpaciu, w gminie Fredropol³. Głównym tematem

¹ Jeden z recenzentów zwrócił moją uwagę na kontrowersyjne połączenie w opisie dawnej cerkwi takich elementów jak półksiężyc i kogut. Niestety nie udało mi się odnaleźć podobnych przedstawień cerkwi z okresu przedwojennego. Wiadomo, że wieże kościołów chrześcijańskich obrządku wschodniego (najczęściej jednak cerkwi prawosławnych) mają takie charakterystyczne elementy, jak półksiężyc pod „krzyżem prawosławnym” (krzyż z dodatkową krótszą belką na górze i ukośną poprzeczką na dole). Symbolika tego półksiężyca jest różnie interpretowana: zwłaszcza w kulturze prawosławnej półksiężyc pod krzyżem symbolizował zwycięstwo chrześcijaństwa nad islamem i Turkami. Natomiast w kulturze rzymskokatolickiej półksiężyc uważany jest za symbol Eucharystii lub symbol maryjny. Kogut, wspomniany przez rozmówczynię, występuje jako element wież w kościołach zachodnich, w tym, rzymskokatolickich. Oprócz naracji rozmówczyni nie dysponuję innymi źródłami, które mogłyby potwierdzić, jak dokładnie wyglądała cerkiew greckokatolicka na Kalwarii Paćlawskiej przed wojną i czy miała na swojej wieży jednocześnie półksiężyc i koguta.

² Cytaty z wywiadów w języku polskim z mieszkańcami Kalwarii Paćlawskiej i Paćlawia przytaczam dokładnie, co nie zawsze pokrywa się z normami polszczyzny. W celu zachowania anonimowości moich rozmówców, podaję tylko ich płeć: K. (kobieta), M. (mężczyzna), rok urodzenia, oraz miejsce przeprowadzenia rozmowy.

³ Artykuł stanowi część projektu „Wielozmysłowe imaginaria religijne w wybranych sanktuariach katolickich południowo-wschodniej Polski”, kierownik grantu dr Magdalena Lubańska. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer

badan było pielgrzymowanie na Wielki Odpust Kalwaryjski Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Pałacowskiej⁴, do sanktuarium maryjnego, położonego około trzydzieści kilometrów od Przemyśla, prawie przy granicy polsko-ukraińskiej⁵. W trakcie rozmów z mieszkańcami Huwnik, Kalwarii Pałacowskiej i Paławia dowiedziałam się, że na terenie wsi Kalwaria Pałacowska, na wzgórzu, niedaleko sąsiedniego Paławia, w bliskim sąsiedztwie kościoła rzymskokatolickiego, znajdowała się słynna świątynia grekokatolicka. Kalwaria Pałacowska była miejscem kultu dwóch wyznań i jeszcze przed 1947 rokiem zarówno rzymsko- jak i grekokatolicycy pielgrzymi postrzegali ją jako ważny cel pielgrzymek (Buzalka 2007, s. 45, 186). Kiedy zaczęłam dokładniej wypytywać o cerkiew i pielgrzymki do niej, okazało się, że wszyscy miejscowi urodzeni przed drugą wojną światową pamiętają o dawnych pielgrzymkach przybywających z najbliższych okolic, a także z Bieszczad oraz z terytorium obecnej Ukrainy do grekokatolickiej świątyni na górze kalwaryjskiej:

Tam normalne pielgrzymki, ludzie zbierali się, jakiś przewodnik, i tak samo Ukraińcy tu śpiewali „Hospody pomyłuj”, odprawiali dróżki [...] krzyżów było czternaście, przy każdym ustawiały takie drewniane kapliczki ze stacjami Pana Jezusa i odprawiali, i przy każdej kapliczce śpiewali „Hospody pomyłuj” – to ja najlepiej pamiętam. Jeszcze ostatni raz to za niemieckich czasów właśnie też przychodzili [...] i u nas nocował Sambor, Nowy Sambor i Drohobycz, Ukraińcy (K., ur. 1937, Kalwaria Pałacowska).

Mieszkańcy Kalwarii i Paławia wspominali pielgrzymki ukraińskie z czasów swego dzieciństwa, a nawet wspólne nabożeństwa rzymskich katolików i grekokatolików podczas sierpnowego Wielkiego Odpustu w kościele franciszkanów.

Tutaj głównie przychodzili pielgrzymi z terenów wschodnich: z Kamieńca Podolskiego, ze Lwowa, z Wołynia. [...] przed wojną w tym kościele kalwaryjskim odbywały się msze w obrządku grekokatolickim i w obrządku rzymskokatolickim. Dwa sakramenty były. [...] Jest pani na Świętej Górze, ale na Świętej Górze dla obrządku grekokatolickiego i dla obrządku rzymskokatolickiego! [...] Pokażę pani, gdzie stała sobie cerkiew – i drewniana, i murowana. I tam również papież, nie pamiętam który, nadał tej cerkwi prawo odpustu. I tam stały kapliczki i przychodzili i Rusini⁶, i Polacy. A do 1867 roku

DEC-2013/11/B/HS3/01443. Wyrażam wdzięczność dr Magdalenie Lubańskiej i dr Kamili Baranieckiej-Olszewskiej. Z dyskusji z nimi czerpałam inspiracje badawcze, a ich komentarze i uwagi pomogły mi tekst ulepszyć. Oddzielnie dziękuję Kamili Baranieckiej-Olszewskiej za „współdzielenie terenu” w Huwnikach i Kalwarii Pałacowskiej, wsparcie i ciepłe rozmowy. Pomoc w kwestiach językowych i ważne uwagi zawdzięczam dr Urszuli Makowskiej.

⁴ Historię Kalwarii Pałacowskiej opisał Józef S. Barcik (1985). Wielki Odpust Kalwaryjski i przebieg pielgrzymowania od 12 do 14 sierpnia został zbadany i dokładnie opisany przez Kamilę Baraniecką-Olszewską (2008a). O sanktuarium w Kalwarii Pałacowskiej podczas misterium męki Pańskiej można również przeczytać w jej monografii (Baraniecka-Olszewska 2013).

⁵ W artykule tym brakuje miejsca na szczegółowe omówienie skomplikowanych relacji polsko-ukraińskich w tym regionie, wzajemnych traum z okresu wojennego i powojennego, wątków, powiązanych z nacjonalistyczną działalnością UPA, czy konfliktów pamięci historycznej na pograniczu. Inspirując się badaniami Magdaleny Zowczak, postrzegam granicę polsko-ukraińską jako „bliznę historii”, mieszczącą dwie przeczące sobie pamięci historyczne, wyostrzone w kontekście religijnym (Zowczak 2011, s. 61–62).

⁶ Część mieszkańców terenów podkarpackich historycznie nazywała się Rusinami, a swój język – ruskim albo rusińskim. W wyniku rozwoju ruchów narodowych w imperium austrowęgierskim

Rusini i Polacy nabożeństwa mieli wspólne, tylko w oddzielnych językach w naszym kalwaryjskim kościele, tak to (M., ur. 1952, Kalwaria Paławska).

Wszyscy starsi rozmówcy pamiętali miejsce, gdzie stała cerkiew, a nawet jak wyglądało jej wnętrze, i to, że odpusty rzymsko- i greckokatolickie odbywały się w jednym czasie:

Początkowo [cerkiew – I.B.] tam na dole była, tam gdzie Jurek mieszka, taka drewniana. A później już, ta drewniana jeszcze stała, i wybudowali, okazałą cerkiew murowaną. Nawet ja jako mały chłopak pamiętam – pop na ambonie tam kazanie plótł. A później były lata pięćdziesiąte, ta komuna u nas nastąpiła i tę cerkiew po prostu zburzyli. Piękna była [...], tam przy wejściu była jakby galeria⁷, tak jak u nas w kościele jest takie coś. [...] Moja mama jeszcze pamiętała. Te odpusty, co się tu odbywały, to raczej w jednym czasie – greckokatolicki i te nasze katolickie [...], jak byłem małym chłopcem, to z opowiadań mojej mamy słyszałem, że przychodzili z Dobromila, spod Lwowa nawet przychodzili. Teraz też przychodzą od was z Ukrainy, jak wcześniej (M., ur. 1940, Paław).

Z rozmów z mieszkańcami Kalwarii Paławskiej i Paławia wynika, że w 1957 roku⁸ cerkiew została zburzona. Jednak nie potrafiłam dowiedzieć się, kto dokładnie to zrobił, ponieważ w emocjonalnych narracjach rozmówców najczęściej pojawiała się „komuna” albo „komuniści”, i tylko raz usłyszałam, że wykonawcami byli żołnierze Wojska Polskiego. Większość rozmówców postrzega akcję zburzenia cerkwi bardzo negatywnie. Odczuwałam w tych narracjach tęsknotę za idealnym i już mitologizowanym przedwojennym światem dobrego sąsiedztwa, rajem wyobrażonym, który skończył się i do którego nie da się wrócić. Odrodzenie pielgrzymek po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości rozmówcy oceniali pozytywnie, mówiąc o tym, że miejsce dawnej cerkwi pozostaje miejscem świętym dla niektórych pielgrzymów z Ukrainy.

Ja miałem trzy latka, jak ją rozbierali i tak jakby mi się śniło. Szliśmy, bo brat był starszy o cztery lata. Tam było śliczne niebieskie sklepienie i takie mosiężne gwiazdki na tym sklepieniu. I my chodziliśmy [patrzeć – I.B.]. W czasie rozbierają nagle cerkiew [...], bo jak to było za komuny?! Kościoły likwidowali i koniec, nie! To była cerkiew śliczna, a jakie dróżki były do niej! A tę cerkiew się zajmowali księża, na miejscu nie było, tylko byli w Nowych Sadach. To było Hujsko, nie? [powiat – I.B.]. I ludzie ci, co przychodzili, Ukraińcy, to oni do cerkwi chodzili. Tam do dzisiaj ludzie chodzą się modlić na tym placu [gdzie była cerkiew – I.B.], przychodzą z Ukrainy (M., ur. 1954, Paław).

Wydaje się, że cerkiew z kapliczkami była naturalną częścią miejscowego krajobrazu, w przestrzeni którego współistniały dwie wspólnoty: Polaków – rzymskich katolików i Ukraińców (nazywanych Rusinami) – greckich katolików. Należy dodać,

w pierwszej połowie XIX wieku (w tym między innymi ukraińskiego) część Rusinów zaczęła utożsamiać się z Ukraińcami. Dziś pojęcie „rusiństwa” zostało upolitycznione i wykorzystywane jest przez różne ruchy polityczne kilku państw – Węgier, Słowacji, Ukrainy, Rosji. Jednak moi rozmówcy, używając słowa „Rusini” na określenie grekokatolików – tak miejscowych, jak i przychodzących pielgrzymów – utożsamiali ich z Ukraińcami. Dokładniej o etnonimach i kwestiach tożsamości Rusinów, Łemków i Ukraińców z Podkarpacia, zob. np. Jacek Nowak (2000) oraz Patrycja Trzeszczyńska (2013).

⁷ Zewnętrzna galeria nad babińcem i ganek na rzeźbionych kolumnach jest charakterystycznym elementem drewnianej architektury cerkiewnej w regionie karpaccim (szczegółowe badania o architekturze cerkwi bojkowskich, łemkowskich i ukraińskich patrz: Taras 2007).

⁸ Według świadectw niektórych miejscowych, cerkiew została zburzona między rokiem 1955 a 1956.

iż mimo negatywnego postrzegania działalności UPA na tym terenie wszyscy moi polscy rozmówcy potępiali wysiedlenie ukraińskich sąsiadów w roku 1947 i zburzenie cerkwi greckokatolickiej dziesięć lat później. Jedni mieli za złe brak wiary ludzi, którzy zburzyli cerkiew, inni wspominali, że był to zabytek i nie wolno było go niszczyć, bo to jest dziedzictwo kulturowe regionu, a dla najstarszych mieszkańców cerkiew należała do wspomnień dzieciństwa, do obrazu raj utraconego, czyli wyidealizowanej pierwotnej wspólnoty dobrych sąsiadów.

To znaczy ja nawet byłam w tej cerkwi. Ale bardzo dawno. U mnie, u nas w domu, była taka duża gospodarka i mieliśmy kobietę, która była z Kopyzna, nazywała się Michalina Okołowicz i ona mnie bawiła. I ona była Ukrainką. Ona szła na mszę i ja też z nią poszłam. A później, znaczy, byłam tam w środku [...] i tam myśmy były, a teraz jest to wszystko rozebrane [...] nie wiem, jaki rok, może 1956 rok. To przecież później, to były takie czasy. Nie wiem, kto wydał takie zezwolenie, żeby cerkiew rozebrano, no i rzeczywiście postawiono budynki z tej cerkwi. I na tej ulicy właśnie cztery domy stoją z tych cegieł zbudowane! Jak tam mieszkać? Ja nie mogę sobie uzmysłwić, dlaczego tak jest, nie wiem! (K., ur. 1938, Kalwaria Paławska)

OD ZBURZENIA CERKWI DO ODRODZENIA PIELGRZYMKI UKRAIŃSKIEJ

Miejsce kultu byłych sąsiadów greckokatolickich, które zniknęło z góry kalwaryjskiej, istnieje w pamięci zbiorowej starszych mieszkańców Kalwarii Paławskiej oraz Paławia, co wydaje mi się bardzo ważne dla rozumienia przestrzeni i relacji sąsiedzkich. Obecnie miejsce na pagórku, gdzie niegdyś stała cerkiew, znajduje się na terenie prywatnym, na którym podczas odpustu pielgrzymi z Polski rozbijają swoje namioty. Według pielgrzymów ukraińskich (grekokatolików) około siedem lat temu na resztkach fundamentu cerkiewnego właściciel terenu i gospodarze Kalwarii – franciszkanie pozwolili im razem z Ukraińcami – grekokatolikami z Przemyśla postawić krzyż, symbolicznie upamiętniający świątynię. Do dziś jednak, jak twierdzą, nie otrzymali zezwolenia od władz lokalnych na postawienie tabliczki informującej o byłej cerkwi.

Byłam zaintrygowana historią cerkwi kalwaryjskiej i historią pielgrzymki ukraińskiej, która została przerwana podczas okupacji nazistowskiej oraz późniejszych tragicznych wydarzeń (czystek etnicznych i przesiedleń) na tym terenie. Spędziłam trzy dni (12–14 sierpnia) podczas Wielkiego Odpustu Kalwaryjskiego wśród pielgrzymów ukraińskich, biorąc udział w nabożeństwach drózkowych. Okazało się, że nieobecna cerkiew ma ogromne znaczenie w konstruowaniu tożsamości zbiorowej grupy pielgrzymów greckokatolickiego wyznania. Nie istniejąc fizycznie, istniała ona w ich narracjach i odgrywała wielką rolę w ich intencjach pielgrzymowania na Kalwarię. Dlatego postanowiłam znaleźć jak najwięcej informacji o cerkwi greckokatolickiej i pielgrzymkach do niej, jak również o zburzeniu świątyni, które należy rozpatrywać w szerokim kontekście powojennej historii tego terenu.

O odpustach w Kalwarii Paławskiej pisze Josyp Swynko, były mieszkaniec zniszczonej w 1947 roku przez Wojsko Polskie ukraińskiej wsi Jamna (Jamna Górna i Jamna Dolna) w dawnym powiecie dobromilskim, w pobliżu Arłamowa. Jego

rodzina została wysiedlona do Związku Radzieckiego (do obwodu tarnopolskiego obecnej Ukrainy) w 1945 roku. We wspomnieniach Swynka znalazłam emocjonalną wypowiedź o corocznych odpustach kalwaryjskich 15 sierpnia, na które uczęszczali grekokatolicy z obu Jamn – Górnej i Dolnej:

„Każdego roku 15 sierpnia ludzie udawali się na pielgrzymkę do Kalwarii Paclawskiej, żeby zasłużyć sobie odpuszczenie grzechów i wejście do Królestwa Niebieskiego. Kalwaria była położona tylko 7–8 km na północny wschód od naszej wsi. Tam była murowana odpustowa cerkiew i dwanaście kaplic. Ludzie modlili się w nich, szli do spowiedzi, dawali ofiarę na służbę Bożą. Ponadto na Kalwarii zawsze można było coś ciekawego zobaczyć i kupić, bo podczas odpustu tam organizowali wielkie targowiska. Był duży wybór obrazów, krzyży, krzyżyków na szyję, medalików, zabawek i wiele różnych rzeczy. Dzień przed odpustem przez Jamnę wędrowało wielu ludzi z gór, aż od Sanoka, Leska, z Łemkowszczyzny. Wszyscy szli pieszo, tak było przyjęte. W grupach czasem było i do stu osób, przeważnie kobiet, ponieważ odpust przypadał na koniec żniw, mężczyźni zostawali, by je dokończyć” (Svinko 2005, s. 62–63)⁹.

Podczas badań terenowych, prowadzonych w ramach innego projektu naukowego¹⁰, rozmawiałam z Ukrainką, przesiedloną z podkarpackiej wsi Kreczów w ramach operacji „Wisła” i obecnie mieszkającą w Białym Borze na Pomorzu Zachodnim. Dowiedziałam się, że wiele osób z jej wsi pielgrzymowało do cerkwi grekokatolickiej w Kalwarii Paclawskiej. Rozmówczyni podzieliła się ze mną wspomnieniem o pielgrzymce odbytej w dzieciństwie:

To było przed wojną [...], byłam mała, ale chodziłam do drugiej klasy czy do trzeciej, to z mamą szłam. Jak szliśmy, to brat, Włodzimierz, kawalek odwiózł nas koniem. I tam szła wielka grupa, i nam kazali patrzeć w górę, na tę chorągiew, jaki kolor, to tam żeby wiedzieć, do kogo należy, żeby się nie zgubić. A u nas był wyszywany fartuszek, bardzo ładny taki [...] Były tam ścieżki i trzeba tam było lasem przejść, i tam na górze [na Kalwarii Paclawskiej – I.B.] już się grupowali. I wiem, tylko to pamiętam, że było bardzo ciasno, to taki jeden człowiek z naszej wioski, bo byłam najmniejszą, ale koniecznie chciałam jechać, bo na Kalwarii jeszcze nie byłam! To ten człowiek brał mnie na ramię, żeby podnieść i tak niósł [...]. Tam w Kalwarii była nasza cerkiew i tam była msza, i śpiewaliśmy całą noc [...] (K., ur. 1932, Ukrainka, Biały Bór).

Z opublikowanych źródeł wynika, że w Kalwarii Paclawskiej było kilka cerkwi. W przewodniku *Cerkwie drewniane Karpat: Polska i Słowacja*, w rozdziale „Cerkwie nieistniejące” znalazłam informację, że w Kalwarii Paclawskiej była kaplica grekokatolicka pw. Najświętszego Serca Jezusowego, zbudowana w 1923 r., rozebrana po 1944 r. (Michniewska, Michniewski, Duda 2003, s. 298). Portal internetowy „Cerkiewnik Polski” odnotowuje trzy, dziś już nieistniejące, grekokatolickie cerkwie na terenie Kalwarii Paclawskiej: murowana, zbudowana w 1900 roku; drewniana, zbudowana w 1923 roku (kaplica Najświętszego Serca Jezusowego); murowana, zbudowana

⁹ Tłumaczenie tekstów opublikowanych po ukraińsku, jak również wywiadów z Ukrainkami z języka ukraińskiego na polski tu i w innych miejscach artykułu jest moje.

¹⁰ Cytowane i analizowane w niniejszym artykule materiały z Białego Boru pozyskane były w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki „Kultura religijna wobec zmian społecznych. Studium porównawcze społeczności lokalnych (Polska–Ukraina)” nr 2011/03/B/HS3/00341, kierownik grantu dr hab. profesor Magdalena Zowczak.

w 1936 roku¹¹. Właśnie o tej ostatniej – murowanej cerkwi pw. Świętego Krzyża na wzgórzu między Kalwarią Paclawską i Paclawiem, zniszczonej między 1956 a 1957 rokiem – opowiadali moi rozmówcy, miejscowi Polacy. Tylko dwa razy wspominali o ostatnim księdzu greckokatolickim, Marynowiczu, który starał się o podniesienie statusu miejsca pielgrzymkowego. W biografii duchowieństwa Przemyskiej Diecezji i Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny (Prah 2014) znalazłam informację, że ksiądz Josyf Marynowicz (1883–1957) był proboszczem w Nowosiólkach Dydyńskich i Kalwarii Paclawskiej w latach 1921–1946, jak również dziekanem dekanatu Dobromilskiego w latach 1926–1946. Był on znany z tego, iż wiele zrobił dla parafii greckokatolickiej na Kalwarii Paclawskiej, a jego największą zasługą było rozbudowanie miejsca odpustu – Świętej Góry Kalwaryjskiej z cudowną ikoną Matki Boskiej i Drogą Krzyżową (28 stacji) (Prah 2014, s. 290–291). Według jednej z rozmówczyń z Kalwarii Paclawskiej, która przypadkiem, w czasach dzieciństwa, widziała aresztowanie księdza:

Księdza ukraińskiego aresztowali i tu około nas prowadzili. To Ruscy, rosyjscy żołnierze, z takimi karabinami długimi byli. I ja [dzieci – I.B.] na sankach wozilałam, tu z Kalwarii, i dzieci, my patrzymy, że idzie ten biedny ksiądz, prowadzą księdza Marynowicza. I ja pobiegłam szybko do domu [...] (K., ur. 1937, Kalwaria Paclawska).

O aresztowaniu tym mówią publikowane dokumenty radzieckich organów władzy i bezpieczeństwa (Prah 2015), w szczególności postanowienie z 1945 roku o aresztowaniu ks. Josypa Marynowicza, dziekana dobromilskiego. Oskarżono go o „antyradziecką działalność” i między innymi o to, że będąc „wrogo nastawiony do władzy radzieckiej”, stworzył na Kalwarii Paclawskiej „antyradziecką nacjonalistyczną grupę”, która działała „przeciwko Armii Czerwonej” (Prah 2015, s. 20–21). Więcej informacji o działalności księdza i dwóch odpustach w cerkwi, na które przychodzili pielgrzymi, znajduje się w protokole sprawy karnej z przesłuchania księdza Mikołaja Hryceliaka (kanclerza konsystorza biskupiego w Przemyślu w latach 1926–1946), przeprowadzonego w Kijowie w 1946 roku (Prah 2015, s. 216–218, 234). Ksiądz był wypytywany o „współpracę” z niemieckimi nazistami podczas okupacji. Prowadzenie nabożeństw w cerkwi greckokatolickiej w Kalwarii w 1941 i 1942, odpusty w sierpniu i we wrześniu, a także obiady po nich, na których obecni byli przedstawiciele władzy okupacyjnej, zostały potraktowane jako kolaboracja z okupantem. Protokół przesłuchania mówi również, że we wsi Kalwaria corocznie odbywały się dwa wielkie nabożeństwa, w sierpniu i we wrześniu, na które przyjeżdżali księża z okolicznych wiosek, biskup Kocełowski i inni duchowni unicy z Przemyśla (Prah 2015, s. 216).

Należy krótko scharakteryzować wydarzenia, które obejmowały badany teren w latach powojennych. Jest to ważne dla zrozumienia powodu przerwania pielgrzymek grekokatolików, zburzenia ich świątyni i współczesnego religijnego krajobrazu Kalwarii Paclawskiej i okolicznych wsi.

¹¹ http://cerkiewne.tematy.net/karta_obiektu.php?obiekt_id=125 (04.12.2016); http://cerkiewne.tematy.net/karta_obiektu.php?obiekt_id=198 (04.12.2016); http://cerkiewne.tematy.net/karta_obiektu.php?obiekt_id=197 (04.12.2016).

W 1944 pomiędzy Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a Rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (USRR) został zawarty układ dotyczący przesiedlenia obywateli polskich z terytorium Ukrainy i ludności ukraińskiej z terytorium Polski. Od połowy października 1944 roku do sierpnia 1946 roku z terenów na zachód od tzw. linii Curzona na obszar USRR przesiedlono 482 tys. Ukraińców¹². W lipcu 1945 roku rozpoczęły się wstępne działania bojowe pomiędzy AK i UPA na tych terenach (Kabaczij 2012, s. 53). Podczas walk ucierpiała ludność wiejska – Ukraińcy, Łemkowie, Polacy. Szczególnie trudnym dla tych terenów był rok 1946, kiedy po wioskach grasowały bandy rabunkowe i różne oddziały partyzanckie – polskie i ukraińskie, zabierając to, co jeszcze w ocalałych gospodarstwach nadawało się do użytku (Nowakowski 1996, s. 241, 243).

W 1947 roku komunistyczny rząd Polski zorganizował akcję „Wisła”, w wyniku której prawie 150 tysięcy pozostałej na zachód od tzw. linii Curzona ludności ukraińskiej, łemkowskiej i bojkowskiej przemieszczono na północno-zachodnie ziemie powojennej Polski. Po akcjach wysiedleńczych działalność Cerkwi grekokatolickiej została zakazana i rozpoczęły się jej prześladowania. Na terenach Związku Radzieckiego jej działalność była zabroniona do końca lat 80. Księża zostali wywiezieni do łagrów, a wspólnoty, którym udało się przetrwać represje, praktykowały w podziemiu. Oficjalnie Kościół grekokatolicki wznowił swoją działalność po odzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w 1991 roku (Stępień 1994, s. 218–219)¹³. W PRL-u Kościół grekokatolicki również oficjalnie nie mógł działać, chociaż po dziesięciu latach od operacji „Wisła” wspólnotom grekokatolików pozwolono zbierać się i prowadzić nabożeństwa we własnym obrządku. Jednak w retoryce władz komunistycznych grekokatolicy duchowni byli oskarżani, wraz z UPA, o morderstwa ludności polskiej w czasie wojny, i dlatego bywali osadzani w obozie pracy w Jaworznie. Według Stanisława Stępnia:

„Podobnie jak na Ukrainie Radzieckiej, w polskich środkach masowego przekazu rozpoczęto nagonkę propagandową przeciwko Kościołowi grekokatolickiemu, oskarżając jego duchowieństwo o współpracę z niemieckim okupantem i udział w morderstwach ludności polskiej na Kresach. Na tym tle wzrastała wrogość Polaków do ludności ukraińskiej. Zdarzały się przypadki napadów, a nawet zabójstw księży unickich dokonywane przez szeroko rozumiane zbrojne podziemie, przy czym mogły to być zarówno działania usiłujących wymierzyć sprawiedliwość polskich partyzanów, jak i prowokacje polityczne z udziałem operujących w Polsce radzieckich służb bezpieczeństwa [...]” (Stępień 1994, s. 221).

5 września 1947 r. ogłoszono dekret o przejściu na własność państwa gospodarstw pozostałych po osobach wysiedlonych do USRR. Na jego podstawie uznano, że z powodu przesiedlenia ludności ukraińskiej parafie grekokatolickie przestały istnieć, a ich majątek przeszedł na własność Skarbu Państwa. Jak pisze Krzysztof Z. Nowakowski:

¹² Szerzej na ten temat: Misiło 1996, 1999; Pisuliński 2009.

¹³ Szczegółowo na temat przetrwania ukraińskich grekokatolików w podziemiu i działalności ich duchownych, między innymi w łagrach i na wysiedleniach na Syberii patrz: Hurkina 2014.

„Znaczna część cerkwi z terenu Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny uratowała się od zniszczenia lub całkowitego unicestwienia. Wiele z nich przejęła w użytkowanie Kościół rzymskokatolicki, pewną liczbę Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny. Te, które przejęło państwo, dostały się w ręce niewdzięcznych administratorów, takich jak np. PGR, i spotkał je smutny los” (Nowakowski 1996, s. 245).

Obecnie we wsiach Kłokowice i Młodowice w pobliżu Kalwarii Paclawskiej dawne cerkwie greckokatolickie pełnią funkcje cerkwi prawosławnych. We wsi Kormanice, obecnie części Fredropla, w dawnej cerkwi greckokatolickiej znajduje się kościół rzymskokatolicki. Jediną świątynią na badanym terenie, która obecnie wróciła do parafii greckokatolickiej, jest murowana cerkiew św. Jerzego Męczennika w Nowych Sadach, która w latach 1947–1989 nie była użytkowana jako świątynia. Po dziesięciu latach od operacji „Wisła” możliwe stały się powroty przesiedleńców w rodzinne strony. Wracając z Zachodu Polski, grekokatolicy trafiali w większości przypadków do swoich starych świątyń, pełniących funkcje cerkwi prawosławnych. Jak pisze Magdalena Lubańska, więź z konkretną parafią czy świątynią często decydowała o przejściu na prawosławie. Przy tym większe znaczenie dla grekokatolików w tej sytuacji miał wschodni obrządek niż wyznanie (Lubańska 2007, s. 28).

Interesujące wydaje się znaczenie cerkwi w Kalwarii Paclawskiej w okresie PRL-owskim, w tym fakt czy uczęszczali do niej Ukraińcy, którzy wrócili na ojcowiznę po dziesięciu latach od wysiedlenia. Jednak ani narracje moich rozmówców, ani poszukiwania w źródłach nie przyniosły odpowiedzi. Jedyne źródłem, w którym znalazłam opis miejsca cerkwi już po jej zburzeniu, okazał się dziennik byłego partyzanta UPA, Omeliana Płecznia. Pragnął on pójść do spowiedzi przed ślubem w 1956 roku i wziąć udział w pielgrzymce do Kalwarii Paclawskiej. Jego wspomnienie jest ważne dlatego, że opisał ruiny cerkwi greckokatolickiej koło klasztoru franciszkanów, a także pielgrzymów, którzy przyszli do ruin w 1956 roku:

„15 sierpnia pojechałem na odpust na Kalwarię koło Dobromyła, niedaleko polsko-radzieckiej granicy. W Dynowie dołączyłem do grupy polskich pielgrzymów, by nie wałęsać samotnie. Na Kalwarię przybyło mrowie ludzi. W kaplicach odprawiano mszę świętą. Obok pod drzwiami ustawiono konfesjonały, przy których stały kilometrowe kolejki. Obok, w różnych kierunkach ciągnęły procesje z chorągwiami. Brzmiał śpiew, krzyki, rozmowy, zmieszane z urywkami kazań, płaczem i śmiechem – wszystko razem tworzyło kakofonię dźwięków, od których pękała głowa. Ja, samotnik, chodziłem wśród tej ciżby przerażony i oszołomiony. Nagle usłyszałem coś jakby znajomego. Na oślep zacząłem przedzierać się przez tłum w kierunku, skąd dobiegały słowa pieśni: *Pływy świtamy, pisne lubowy...*¹⁴ Śpiewały kobiety z niewielkiej procesji z wyszywanym wizerunkiem Matki Boskiej na chorągwi i napisem „Lubacziw”. Poczulem łzy wzruszenia. Głośno podjąłem pieśń. Procesja kierowała się do ruin ukraińskiej kaplicy [...]. Uczestnicy procesji uklękli przed ruinami i rozpoczęli modły” (Płecznie 1991, s. 172–173).

Mogę tylko przypuszczać, że w okresie komunistycznym zdarzały się pojedyncze przypadki pielgrzymowania do miejsca zburzonej cerkwi i drogi krzyżowej z udziałem Ukraińców mieszkających w Polsce, szczególnie z terenów bliskich Kalwarii

¹⁴ „Płyn światami, pieśni miłości...” („*Plyvy svitamy, pisne liubovi...*”, ukr.) – dawna pieśń liturgiczna, wykonywana do dziś w ukraińskim Kościele greckokatolickim podczas liturgii eucharystycznej.

Paclawskiej. Jednak mam za mało materiałów, dotyczących okresu od lat 1950 do 1991, żeby wyciągać generalizujące wnioski.

Pielgrzymki z Ukrainy do Kalwarii Paclawskiej odrodziły się po upadku ZSRR i odzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w 1991 roku. Według materiałów na stronie internetowej Lwowskiej diecezji Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie, pierwszą po upadku komunizmu pieszą pielgrzymkę z Ukrainy na Kalwarię Paclawską zorganizował w 1991 roku ks. Józef Legowicz, kapłan z Mościsk. Później jej organizację przejęli franciszkanie z kościoła św. Antoniego we Lwowie. Na początku lat 1990. liczba wiernych w pielgrzymce wynosiła około 2 tys. osób (największa to 6 tys. wiernych). Teraz, w związku z trudnościami przekraczania granicy Unii Europejskiej i, przede wszystkim, koniecznością otrzymania wizy szengenńskiej, pątników przychodzi coraz mniej – w 2003 roku było to pięćset osób, w 2015 – trochę więcej niż trzysta (Kondrak 2015). Pielgrzymka lwowska składa się z dwóch części. Pierwsza to grupa lwowska, złożona z wiernych ze Lwowa i obwodu lwowskiego, w jej skład wchodzi również nieliczne osoby z parafii rzymskokatolickich Tarnopola i Chmielnickiego. Tę grupę prowadzą franciszkanie ze Lwowa. Druga grupa, mościska, składa się głównie z mieszkańców Mościsk i innych przygranicznych miasteczek i wiosek. Prowadzą ją księża z parafii rzymskokatolickich: pw. Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Mościskach oraz parafii pw. św. Mikołaja w Pnikucie. Chociaż większość w obu grupach pielgrzymki stanowią rzymscy katolicy – Ukraińcy i Polacy z pochodzenia, uczestniczą w niej również grekokatolicy i nieliczni prawosławni (wierni Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego).

PIELGRZYMKA LWOWSKA W PRZESTRZENI SANKTUARIUM

Wybrałam pielgrzymkę lwowską jako główny obiekt badań. Rozpatruję ją w kontekście problemu „antagonistycznej tolerancji”. Zjawisko współdzielenia świętych miejsc przez członków różnych grup etnicznych oraz religijnych stało się obiektem zainteresowania antropologów w ciągu dwu ostatnich dziesięcioleci. Robert M. Hayden zaproponował model „antagonistycznej tolerancji”, określający konkurencyjne współdzielenie miejsc kultu religijnego. Podstawą tego modelu jest adaptacja pragmatyczna w sytuacji, kiedy hamowanie praktyk religijnych drugiej grupy jest możliwe tylko pod warunkiem aktywnego przenikania i absorpcji przez inną, dominującą grupę (Hayden 2002, s. 219). Model „antagonistycznej tolerancji” zakłada zarówno konflikt, jak i współdzielenie jako nieuniknione warunki w praktyce życia społecznego w przestrzeni wieloetnicznej. Utajony (latentny) konflikt, okazuje się więc nieodłącznym warunkiem procesów tworzenia i współdzielenia świętych miejsc (Hayden 2002, s. 219). Interpretacja ta była jednak wielokrotnie rewidowana. Na przykład Glenn Bowman podkreśla, że współistnienie różnych grup etnicznych i wyznaniowych w jednej przestrzeni sakralnej nie musi prowadzić do konfliktu międzywyznaniowego (Bowman 2002, s. 220). Warto zadać pytanie, czy model „antagonistycznej tolerancji” Roberta Haydena sprawdza się w przypadku, gdy pielgrzymi ukraińscy

trzech wyznań chrześcijańskich (dwa z których reprezentują jeden Kościół Katolicki) odwiedzają rzymskokatolicką świątynię w Polsce.

Na podstawie trzydniowego włączenia się w życie lwowskiej pielgrzymki (12–14 sierpnia) mogę powiedzieć, że była ona niejednolita, nie tylko pod względem wyznaniowym. Uczestniczyli w niej zarówno starsi ludzie, pielgrzymujący na Kalwarię od wielu lat, pątnicy z konkretnymi, ważnymi dla nich, prośbami do Matki Boskiej Kalwaryjskiej, jak również młodzi ludzie, którzy po zakończeniu odpustu jechali dalej zwiedzać Lublin czy Kraków. Na podkreślenie zasługuje fakt, że większość tej pielgrzymki stanowiły kobiety.

Towarzystwam lwowskim pielgrzymom podczas ich pobytu na Kalwarii, biorąc udział w pielgrzymce i nabożeństwach. Moje szczere zaangażowanie znalazło wyraz w specyfice relacji z pielgrzymami, którzy okazali mi akceptację i zaufanie. Można powiedzieć, że moja postawa była rozpoznawana przez pielgrzymów z Ukrainy jako religijna. Pierwszą ich myślą po poznaniu mnie było to, że dziewczyna z Ukrainy chce przyłączyć się do „swoich”, a udział w pielgrzymce jest powodem mojej obecności na Kalwarii. Wszyscy byli bardzo zdziwieni, gdy dowiadawali się o moim kijowskim pochodzeniu, o tym, że nie pochodzę ze Lwowa ani z Ukrainy Zachodniej, oraz że prowadzę badania naukowe na pograniczu. Nikt nigdy nie zapytał mnie wprost, czy w ogóle wierzę w Boga, gdyż mój udział w drózkach był dla nich potwierdzeniem tego. Uznali mnie za osobą wierzącą i z tego powodu obdarzyli zaufaniem. Fakt, że wstawałam około czwartej, piątej rano, szłam kilka kilometrów pod górę ze wsi Huwniki, gdzie mieszkałam, żeby o szóstej dołączyć się do ich pielgrzymki pod kościołem i wspólnie chodzić po drózkach, jeszcze wzmocniło owo poczucie jedności.

Przebywając w środowisku pielgrzymów, nie przeprowadzałam wywiadów, sporządzałam tylko notatki terenowe. Uważam, że nagrywanie wywiadu na dyktafon podczas nabożeństw drózkowych albo mszy przeszkadzałoby pielgrzymom w realizacji ich intencji pielgrzymkowych oraz w doświadczeniach religijnych¹⁵. To również mogłoby zepsuć nasze relacje i zmniejszyć ich zaufanie do mnie. Podczas naszych rozmów skupiałam się głównie na pamięci biograficznej moich rozmówców, ich wspomnieniach o pielgrzymce i wyjaśnieniach dotyczących głęboko emocjonalnego przywiązania do Kalwarii Paławskiej. Wszyscy pielgrzymi, z którymi rozmawiałam, twierdzili, że przyszedli oddać hołd Matce Bożej Kalwaryjskiej, aby zapewnić dobre zdrowie dla siebie i swoich rodzin. Kobiety przybyły prosić o zamążpójście albo o ciążę. Większość z nich wyrażała opinie, że chrześcijanie mają jednego Boga i że wszystkie miejsca święte, w szczególności poświęcone Najświętszej Marii Pannie, zasługują na szacunek i cześć. Szczególną prośbą, wspólną dla uczestników pielgrzymki lwowskiej, była jedna – o zakończenie wojny trwającej na Ukrainie.

Na początku moich obserwacji odniosłam wrażenie, że w murach kościoła rzymskokatolickiego i podczas mszy świętych grekokatolicy i prawosławni przechodzą

¹⁵ Ten wątek podkreśla również Kamila Baraniecka-Olszewska, opisując nawiązywanie kontaktu z rozmówcami-pielgrzymami podczas swoich badań na Kalwarii Paławskiej w tym samym 2015 roku (2016).

podobne rytuały oddawania czci świętym i miejscom kultu jak pielgrzymi rzymskokatoliccy. Na przykład klękali, wchodząc do kościoła i zanurzali palce w święconej wodzie w kropielnicy przy wejściu, żeby przeżegnać się; powtarzali również za rzymskokatolickimi kolegami z pielgrzymki lwowskiej znak pokoju i inne gesty liturgii. Podczas rozmów z nimi okazywało się, że chcieli w ten sposób być „dobrymi gośćmi w cerkwi katolickiej”, czego znakiem było „odpowiednie” zachowanie w kościele. Jednak bliższe i głębsze obserwacje ujawniły, że mimikra ta była powierzchowna, i w tym samym czasie można było zaobserwować gesty poświadczające wierność własnej tradycji. Na przykład grekokatolickie i prawosławne Ukrainki nakrywały głowy chustką albo szalem, tak jak były przyzwyczajone robić w cerkwi. Czyniły również znak krzyża po bizantyjsku: trzema palcami, z prawej strony w lewą, i modliły się po ukraińsku.

W tym momencie warto przywołać koncepcję Thomasa Csordasa, który pisze o „ucieleśnieniu” (*embodiment*) jako paradygmacie antropologii. W obrębie tego paradygmatu ciało jest uznane za integralny składnik poznających podmiotów, a sam akt postrzegania nie jest ograniczony do praktyki mentalnej (Csordas 1990, s. 35–36). Stosując koncepcję „ucieleśnienia”, która nawiązuje do wielozmysłowego doświadczenia, mam możliwość skonceptualizowania szerokiego spektrum zachowań pielgrzymów w sanktuarium. Pozwala ona opisać, w jaki sposób grekokatoliccy i prawosławni pielgrzymi (w większości kobiety) elastycznie przystosowywali się do obrzędów kościoła rzymskokatolickiego, również jak realizowali swoje osobiste potrzeby religijne w dziś jednolitej wyznaniowo przestrzeni Kalwarii Paławskiej.

Ważnym wątkiem jest motyw cielesności i zaangażowania ciała w doświadczenie podczas modlitw i drózek. Liturgia rzymskokatolicka, która polega głównie na aklamacji, minimalnie angażuje ciało w proces religijnego doświadczenia¹⁶, mimo klękania i takich gestów jak znak pokoju. Udziału ciała w liturgii właśnie brakowało moim rozmówczynom. Dlatego w kościele franciszkanów grekokatolicy i prawosławni zachowywali się nieco inaczej niż rzymscy katolicy z tej samej pielgrzymki: dotykali ścian podczas wypowiedzania prośb do Matki Boskiej, kładli się krzyżem na podłodze przed ołtarzem Matki Boskiej i całowali podłogę. W rozmowach ze mną wyjawili, że w kościele brakuje im ikon, które mogliby pocałować w celu uzdrowienia i zapalić przed nimi świeczkę.

Trzy z moich rozmówczyń z lwowskiej pielgrzymki poszły do kaplicy Marii Magdaleny w głębi lasu, żeby prosić o małżeństwo dla swoich córek. Jedna z nich zostawiła tam chustkę – jako swojego rodzaju wotum, wzmocnienie prośby. Kobieta nie chciała zostawiać tego przedmiotu w obecności rzymskich katolików, bo wstydziła się, że jej nie zrozumieją, a jednocześnie nie była pewna, czy wolno jej to robić.

Warte uwzględnienia w antropologicznej analizie wydają mi się także reakcje fizyczne (cielesne) towarzyszące opowieściom pielgrzymów o ich przybyciu do

¹⁶ Na ten samy wątek zwraca uwagę Rafał Rukat. Porównując własne doświadczenie badawcze we wspólnocie staroobrzędowców na Ukrainie (obwód odeski), zestawia liturgię staroobrzędową, która maksymalnie angażuje ciało w proces doświadczenia religijnego, z liturgią rzymskokatolicką (Rukat 2014, s. 322–323).

Kalwarii Pałacowskiej, o przeżyciach podczas pielgrzymki czy o samym pobycie na Kalwarii. Moje rozmówczynie często płakały, przyciskały ręce do piersi, całowały krzyżyk na łańcuszku na szyi. W szczególności miało to miejsce podczas opowiadań grekokatoliczek, związanych przez pamięć rodzinną ze zburzoną cerkwią w Kalwarii Pałacowskiej. W trakcie przeprowadzonych rozmów i obserwacji zachowań moich rozmówczyń okazało się, że mają one własne wyobrażenie tego miejsca, świętego ze względu na pamięć o cerkwi, o której opowieści stale krążyły w ich rodzinach.

PIELGRZYMKA A PAMIĘĆ: MSZA GRECKOKATOLICKA NA KALWARII

Najciekawsza dla mnie okazała się więc mała grupa uczestniczek pielgrzymki ukraińskiej, która składała się z około piętnastu kobiet w starszym wieku z obwodu lwowskiego i samego Lwowa, wyznania grekokatolickiego i prawosławnego. Towarzyszył im prawosławny mnich z klasztoru prawosławnego z obwodu lwowskiego, będąc jedynym mężczyzną w tej grupce. Ubrany był w typowe szaty – w czarny *podriasnik* z grubego sukna, przewiązany skórzanym paskiem – co pozwoliło mi rozpoznać w nim od razu duchownego prawosławnego¹⁷. Przyszedł na Kalwarię Pałacowską, ponieważ usłyszał o leczniczej sile tego miejsca od znajomego księdza grekokatolickiego, a pragnął prosić o uzdrowienie członka rodziny.

Warto zauważyć, że niektórzy pątnicy wyznania prawosławnego trzymali się w pobliżu grekokatolików z dwóch głównych powodów. Po pierwsze, kilka prawosławnych kobiet pochodziło z rodzin grekokatolickich, wysiedlonych z Podkarpacia do USRR. W czasach radzieckich niektóre rodziny zmuszone były deklorować ateizm, a ciągłość religii grekokatolickiej w tych rodzinach została przerwana. Na początku lat 1990. kobiety te zwróciły się do cerkwi prawosławnej, jednak kiedy dowiedziały się z różnych źródeł, że organizowana jest pielgrzymka na Kalwarię, zdecydowały dołączyć się, żeby zobaczyć teren, gdzie przed wojną mieszkali ich dziadkowie. Natomiast inni prawosławni, ci którzy trafili na Kalwarię przypadkowo, lub dzięki znajomym, trzymali się „swoich” wyznawców obrządku wschodniego, ponieważ czuli się obco wśród rzymskich katolików.

Zastanawiałam się, dlaczego grekokatolicy celowo biorą udział w rzymskokatolickiej pielgrzymce do rzymskokatolickiej świątyni. Przecież istnieją słynne świątynie grekokatolickie w obwodach lwowskim i tarnopolskim Ukrainy. Moim rozmówczynom, w większości w podeszłym wieku, łatwiej i taniej byłoby trafić do nich, niż trudzić się z dokumentami, wizami i wielogodzinnym przekraczaniem granicy UE. Od jednej z kobiet dowiedziałam się o istnieniu grekokatolickiej pielgrzymki do Kormanic na tzw. Górę *Zjawlinnja*¹⁸, organizowanej przez Archikatedralny Sobór pw.

¹⁷ *Riasa*, *mantija* i *kłobuk* są zakładane niemal wyłącznie na czas wielkich świątynnych nabożeństw, na bardzo uroczyste okazje. W życiu codziennym prawosławny mnich ubiera się w czarny *podriasnik* i czasem *skuffju* (rodzaj nakrycia głowy).

¹⁸ *Zjawlinnie* oznacza „objawienie”. W tym kontekście można podejrzewać, że góra była miejscem cudownego objawienia Bogarodzicy, chociaż bezpośredniej informacji o takim wierzeniu nie uzyskałam.

św. Jana Chrzciciela w Przemyślu na święto *Uspinnja Bohorodytsi* (Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny), obchodzone przez grekokatolików i prawosławnych 28 sierpnia¹⁹. Tymczasem, według grekokatolickiego duchownego, o. Ireneusza Kondrów, mimo że na tzw. Górze *Zjawlinnja* wzniesiono kaplicę, to miejsce nie cieszy się popularnością wśród wiernych. Wcześniej, przed 1947 rokiem, wzniesienie to, było wyłącznie „przystankiem dla pielgrzymów grekokatolickich w drodze na Kalwarię Paclawską”. Natomiast „przed rokiem 1947 dla grekokatolickiej diecezji przemyskiej Kalwaria Paclawska była najważniejszym miejscem pielgrzymkowym” (Kondrów 2012). Narracje moich rozmówczyń, pochodzących z Lwowszczyzny, potwierdziły to. Okazało się, iż większość grekokatoliczek przyjechała do Kalwarii w intencji upamiętnienia „ich Kalwarii”, przedwojennego miejsca kultu. Obraz Kalwarii grekokatolickiej jest obecny w pamięci zbiorowej rodzin pielgrzymów grekokatolików, których ciągłość wyznania nie została przerwana. O istocie pamięci rodzinnej w kształtowaniu pamięci indywidualnej pisze Eric Ketelaar, podkreślając, że rodzina, jak każda inna grupa, ma swoje wspomnienia i praktyki komemoracji. Właśnie przez rodzinną pamięć dana osoba powiązana jest z przeszłością, której nigdy sama nie doświadczyła, ale ma potrzebę jej upamiętniania (Ketelaar 2005, s. 47).

Przywołam historię rodzinną rozmówczynie ze Lwowa, aby lepiej zilustrować to zjawisko. Kobieta opowiadała, że przed II wojną światową jej dziadek i ojciec byli przewodnikami pielgrzymki z okolic Mościsk do cerkwi w Kalwarii. W latach 1945–1946 rodzina tej kobiety była prześladowana i z rodzinnej wioski Arłamowska Wola została wysłana na Sybir, gdzie mieszkała 8 lat. Po opuszczeniu Syberii w połowie lat 1950., rodzinie nie pozwolono wrócić do ich wioski. Przez długi czas mieszkali w obwodzie chmielnickim USRR i utrzymywali grekokatolicką religię w tajemnicy. Kiedy moja rozmówczynie w drugiej połowie lat 1990. dowiedziała się, że do Kalwarii ponownie chodzi pielgrzymka, zrobiła wszystko, żeby wziąć w niej udział. Opowieści o „ukraińskiej Kalwarii” były częścią jej dzieciństwa na Syberii; z jej historii, którą się ze mną podzieliła, oraz emocji, jakie towarzyszyły wspomnieniom o opowieściach ojca i dziadka (zmarłego w 1941 roku, więc znanego ze słów ojca), wynika, że w ich rodzinie życie w Arłamowskiej Woli i coroczne pielgrzymki na Kalwarię Paclawską traktowane są jako swoisty raj utracony²⁰:

Tam, na Syberii [...] tato opowiadał o Kalwarii, o Paclawskiej Kalwarii opowiadał – jak mój dziadek Iwan prowadził ludzi, kiedy kończyły się żniwa, kiedy wykopali już ziemniaki, i odpust był, odpust – to pielgrzymka, to to samo. Odpust był na Kalwarii dwudziestego siódmego września – to jest święto Wywyższenia Krzyża, no i cerkiew tam była. [...] I wtedy oni wypiekali chleb, brali płócienne worki, bo toreb nie było, i szli. I oni szli nie przez Przemyśl, jak teraz my idziemy. Oni szli prosto, tak na ukos, z Arłamowskiej Woli, bo Arłamowska Wola jest praktycznie na trasie, no cztery kilometry od tej trasy Lwów – Szeginie. [...] I tak oni szli jakoś. Szli wiejskimi drogami, prosili o nocleg w stodołach u ludzi, jedli swój chleb, tam gruszki, jabłka, które opadły. Wody ludzie nie żalowali. Nocleg i woda.

¹⁹ W niektórych Kościołach obrządku wschodniego to święto obchodzą 15 sierpnia.

²⁰ Właśnie obraz raj u utraconego, pewnej pierwotnej wspólnoty, mitologizowanego kraju dobrego wielokulturowego sąsiedztwa okazał się wspólny dla miejscowych Polaków – mieszkańców Kalwarii i Paclawia, i dla Ukraińców – grekokatolików, którzy przyszli z pielgrzymką.

Nocleg na sianie w stodole. Dwa tygodnie oni tracili na to [...]. I tato mój chodził [...] od dwudziestego roku, i jak zaczęła się wojna niemiecka, to miał dwadzieścia jeden. A dziadek akurat w czterdziestym pierwszym, jak samoloty leciały, zmarł zaraz na początku wojny. [...] I kiedy ja w dwa tysiące szóstym roku dowiedziałam się, że na Kalwarię można iść niezależnie od wyznania, w ciągu dwóch miesięcy zrobiłam dokumenty, wizę, wszystko. Za dwa miesiące już zapisałam się w kościele św. Antoniego i poszłam (K., ur. 1945, Ukrainka).

Szukając najbardziej odpowiedniego narzędzia metodologicznego do analizy zachowań i intencji pielgrzymkowych pątnic grekokatoliczek, inspirowałam się dorobkiem antropologii pamięci, w obrębie której fenomen pamięci nabył wartości heurystycznej. Katarzyna Kaniowska, nazywając pamięć „nieodzownym źródłem”, pisze, że jest ona, podobnie jak historia:

„dokumentem rzeczywistej przeszłości („realnej” przeszłości), a zarazem wiedzą o przeszłości. Jest narracją, która wyraża jakąś prawdę i w tym sensie wydaje się jedynym tej prawdy nośnikiem i gwarantem. Pamięć staje się przez to nieodzownym źródłem” (Kaniowska 2003, s. 60).

W tym konkretnym przypadku pamięć rodzinna o dawnej świątyni stała się źródłem wiedzy, która zmotywowała moich rozmówców do udziału w pielgrzymkach i – tym samym – do łączenia się w tymczasową „wspólnotę pamięci”. Ważną kategorią w analizie tworzenia się intencji pielgrzymowania Ukraińców grekokatolików do Kalwarii Paclawskiej jest dla mnie „postpamięć” (*postmemory*), rozumiana zgodnie z definicją Marianne Hirsch. Według tej badaczki, postpamięć, przy wykorzystaniu historii, obrazów i zachowań, zawiera w sobie pamięć poprzedniego pokolenia – tego, które doświadczyło traumy zbiorowej czy kulturowej. Hirsch pisze, że doświadczenia te zostają przekazane drugiemu pokoleniu tak głęboko i mocno, że na ich podstawie pokolenie to tworzy własną pamięć (Hirsch 2008, s. 106–107).

W odniesieniu do moich badań, termin ten oznacza pamięć drugiego pokolenia – dzieci i wnuków Ukraińców, którzy mieszkali na terenach położonych pomiędzy Arłamowem a Przemyślem i którzy zostali wysiedleni do USRR w latach 1944–1946. Ich wiedza o cerkwi grekokatolickiej na Kalwarii Paclawskiej i pielgrzymkach do niej jest postpamięcią. Zgodnie ze słowami Kaniowskiej, właśnie to drugie pokolenie „nie przeżywszy rzeczywistości ujętej pamięcią, skazane jest na określanie własnej tożsamości na podstawie niewłasnego doświadczenia przeszłości” (Kaniowska 2004, s. 20–21). Badaczka, opierając się na opracowaniu Marianne Hirsch, definiuje postpamięć jako wiedzę o przeszłości, która zasadza się na „empatycznym odtwarzaniu czyjegoś doświadczenia” oraz staje się przedłużeniem „pamięci świadków i uczestników minionej rzeczywistości”, kształtującym wiedzę o sobie (Kaniowska 2004, s. 20). Do analizy grupy grekokatolickich pielgrzymów używam pojęcia „wspólnoty pamięci”, rozumiejąc je za socjologiem Lechem M. Nijakowskim jako:

„[...] agregat osób (niekoniecznie grupę), które łączy określone doświadczenie biograficzne, nie zawsze o charakterze traumatycznym, oraz ich potomków, którzy przyjęli pamięć rodzinną. Wspólnoty 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 [...] i związane z nią emocje” (Nijakowski 2006, s. 32–33).

Wspólnota pielgrzymów greckokatolickich nie ma jednolitej pamięci zbiorowej, dlatego że jej członkowie mieszkają w różnych miejscowościach obwodu lwowskiego, mają różne biografie i pochodzą zarówno z rodzin przesiedlonych z Podkarpacia w latach 1944–1946 do USRR, jak i z rodzin mieszkających jeszcze przed wojną po ukraińskiej stronie dzisiejszej granicy. Uczestnicy pielgrzymki nie komunikują się ze sobą na co dzień (z wyjątkiem dwóch kobiet ze Lwowa, które należą do jednej parafii), lecz spotykają raz na rok (czasem już w Szeginiach przy przejściu granicznym) podczas pielgrzymki, do której dołączają nieliczni prawosławni.

Ważnym wydarzeniem pielgrzymki jest msza greckokatolicka, o której dowiedziałam się od jednej z kobiet tego wyznania, która zaprosiła mnie na nią. Msza odbywała się 14 sierpnia, w ostatni dzień pielgrzymki, obok krzyża postawionego na miejscu zburzonej cerkwi²¹. Po porannej mszy w kościele, przejściu przez dróżki Pana Jezusa (7 godzin chodzenia po pagórkach od 6 rano do 13, w sumie 28 stacji), około piętnaście kobiet (grekokatoliczek i prawosławnych) oraz prawosławny mnich udali się na mszę greckokatolicką, którą odprawiał ksiądz z Mościsk. Okazało się, że ksiądz z Mościsk pochodził z rodziny ukraińskiej, przesiedlonej w 1944 roku spod Przemysła. Towarzyszyło mu sześć osób z parafii greckokatolickiej z Przemysła.

Będąc tam razem z pielgrzymami, widziałam, jak klękali, żegnali się, śpiewali modlitwy; msza w języku ukraińskim, a szczególnie słowa księdza o pamięci Ukraińców przesiedlonych z tych terenów i księży greckokatolickich zamordowanych przez NKWD, wywoływała u pielgrzymów łzy. Dla mnie oczywiste było, że moje rozmówczynie potrzebowały dopełnienia odczucia *sacrum*, którego nie doświadczyły w pełni na drózkach i podczas nabożeństw rzymskokatolickich. Był to dla nich duży wysiłek fizyczny – spędzenie upalnego dnia na słońcu, chodząc stromymi ścieżkami w lesie. Po półtoragodzinnej mszy pod krzyżem, kiedy siedząc w cieniu i gasząc pragnienie wodą, pytałam najstarszych kobiet, jak się czują, wszystkie mówiły, że czują ulgę. Pamiętam dokładnie, jak jedna z nich (ur. 1942) pochodząca z wioski pod Dobromilem, powiedziała: „*Chrystosyk* szedł za nas na swoją Golgotę, i Bóg daje nam siły na naszą Golgotę. Raz na rok to nie jest dużo”. Muszę przyznać, że wydawałam się bardziej zmęczona niż te kobiety.

Traktując pamięć zbiorową jako akt komunikacji, postrzegam pobyt opisywanej grupy pielgrzymów na Kalwarii Paclawskiej oraz ich potrzebę, by pójść do miejsca, gdzie znajdowała się świątynia ich przodków, jako rytuał komemoracji oraz uszanowania wiary rodziców i dziadków. Jak wynika z narracji wspomnianej kobiety spod Dobromila, już samo miejsce pomaga jej być bliżej rodziców, którzy zostali przesiedleni z tych terenów w roku 1945 i zmarli przed upadkiem ZSRR. Podczas mszy pod krzyżem modliła się ona za pamięć rodziców, i mówiła potem, że „odczuwała ich obecność”. To stanowiło jej główną motywację pielgrzymowania na Kalwarię.

²¹ Należy dodać, że 14 sierpnia w niektórych kościołach obrządku wschodniego obchodzone jest święto *Makowija* (*Perszyj Spas*) i zaczyna się *Uspenskiy* dwutygodniowy post, który kończy się na dzień przed 28 sierpnia, świętem *Uspinnia Preswiatoji Bohorodytsi* (to odpowiada rzymskokatolickiemu świętu Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny).

Uważam, że przykłady te pokazują, jak pamięć rodzinna staje się częścią doświadczenia religijnego, a sama potrzeba udziału w pielgrzymce na Kalwarię Pałacowską opiera się na praktyce upamiętniania.

Ważne jest, że pątnicy ci postrzegają przestrzeń rzymskokatolickiego sanktuarium jako własną; mówią o nim „nasza Kalwaria” albo „to jest i nasza Kalwaria też”. Mają bardzo ciepły i osobisty stosunek do samej miejscowości. Zauważyłam, że w swoich narracjach o klasztorze franciszkanów zawsze z wdzięcznością mówią o gościnności gospodarzy Kalwarii, którzy oferują nocleg pod dachem klasztoru pielgrzymom z Ukrainy. Kobiety ukraińskie czuły się jednak nieco urażone, że pielgrzymi z Polski, wychodząc z namiotów i campera stojącego pod drzewem za krzyżem, robili zdjęcia podczas mszy wschodniego obrządku. Wyglądało to tak, jakby turyści fotografowali lokalną atrakcję folklorystyczną – klękające i śpiewające kobiety w chustkach. Po mszy ksiądz wyraził niezadowolenie, że musiał prowadzić liturgię i udzielać komunii „pod obiektywem”, na dawnym miejscu odpustowym stoją namioty, zaś przy fundamencie cerkwi – samochód kempingowy. W ten sposób w czasie mszy ujawnił się konflikt utajony, mimo ogólnej tolerancji panującej w Kalwarii Pałacowskiej. Obserwujemy zatem dwie grupy wyznaniowe w obrębie tego samego Kościoła, z których jedna całkowicie kontroluje obszar świątyni (franciszkanie i „swoi” rzymskokatolicki pielgrzymi), a druga (grekokatolicy wraz z nielicznymi prawosławnymi), chociaż posiadając nieoficjalne przyzwolenie tej pierwszej, żeby odprawić własną liturgię w znaczącym dla niej miejscu, czuje się jednak obco.

Na zakończenie warto zauważyć, że pielgrzymka ukraińska jako całość ukazuje „patchworkową”, niejedolitą wspólnotę tymczasową, składającą się z pątników zarówno ukraińskiego, jak i polskiego pochodzenia, rzymskich katolików, grekokatolików i prawosławnych. Według teorii Haydena, mimo wzajemnego pragmatycznego tolerowania, grupy religijne w rzeczywistości rywalizują o dominację nad świątyniami. Nie sądzę, że konkurencyjne współdzielenie w takim sensie, w jakim je opisał Hayden, jest wyłącznie formą tolerancji pomiędzy rzymskimi katolikami, gospodarzami Kalwarii, mieszkańcami Kalwarii Pałacowskiej i Paławia, pielgrzymami z Polski z jednej strony a pielgrzymami ukraińskimi różnych wyznań chrześcijańskich, z drugiej. Niewielka liczba grekokatolickich i prawosławnych pielgrzymów wykorzystuje święte miejsce rzymskich katolików – przestrzeń Kalwarii Pałacowskiej – dla swoich potrzeb religijnych. Jednak przychodząc na Kalwarię, nie są oni zaangażowani w rywalizację o święte miejsce z polskimi pielgrzymami lub z miejscowymi mieszkańcami. Obserwowałam raczej „obcych”, należących do trzech wyznań chrześcijańskich (w tym, do dwóch Kościołów), którzy współdzielą jednolitą wyznaniowo przestrzeń z jej gospodarzami i innymi, „swoimi” pielgrzymami tylko przez trzy dni. Przychyłam się tu raczej do Glena Bowmana, który krytykuje model antagonistycznej tolerancji i podkreśla, że „obcy” (*strangers*) nie muszą być właścicielami miejsca, jako że tu nie mieszkają. Dla nich całkiem wystarczające jest doświadczenie miejsca (*experiencing the place*) (Bowman 2002, s. 267).

Nie zauważyłam również żadnego widocznego konfliktu symboli religijnych. Za jedyną wskazówkę utajonego konfliktu można uznać dwa wątki, dotyczące krzyża,

postawionego w miejscu zburzonej cerkwi grekokatolickiej. Po pierwsze, w opinii pielgrzymów grekokatolików i księdza z Mościsk, niedobrze się stało, że władze lokalne nie pozwoliły postawić obok krzyża tablicy z informacją o cerkwi i o wspólnocie ukraińskiej, mieszkającej w Kalwarii Paławskiej i Paławiu przed wojną. Po drugie, według kobiet biorących udział we mszy grekokatolickiej, czuły się one skrępowane i nieco urażone, kiedy fotografowano je podczas liturgii. Mówiły, że żywią szacunek dla kościoła, w którym zachowują się jak „dobrzy goście”, pragną więc takiego samego szacunku dla siebie. Właśnie tu widzę analogię z modelem antagonistycznej tolerancji Haydena, lecz tylko pod warunkiem pewnej jego modyfikacji²².

PODSUMOWANIE

Przeprowadzone przeze mnie badania w Kalwarii Paławskiej w roku 2015, pokazały, że w sanktuarium tym zaobserwować można różnorodność pielgrzymów, ich postaw i znaczeń, oraz motywacji do pielgrzymowania. Pielgrzymka ukraińska, którą wybrałam do obserwacji, składała się z dwóch części: lwowskiej i mościskiej. Nie była jednolita pod względem wiekowym, płciowym ani wyznaniowym. Większość, w prawie trzystuosobowej grupie, stanowiły kobiety. Pielgrzymka składa się z pątników zarówno ukraińskiego, jak i polskiego pochodzenia, rzymskich katolików, grekokatolików i prawosławnych (pochodzących w większości z rodzin grekokatolickich).

Skupiłam się na nielicznej grupie grekokatolików (w większości kobiet) z obu części pielgrzymki, które postrzegam jako tymczasową wspólnotę pamięci, składającą się z ludzi mieszkających w różnych częściach obwodu lwowskiego Ukrainy. Jak można było wywnioskować z ich opowieści, większość moich rozmówczyń pochodziła z ukraińskich rodzin, przesiedlonych do USRR w latach 1944–1946 z bliskich terenów podkarpackich. Dziadkowie i rodzice moich rozmówców pielgrzymowali do Kalwarii Paławskiej, która przed II wojną światową była kultowym miejscem dla wiernych dwóch obrządków: rzymskokatolickiego i grekokatolickiego. Mała wspólnota pielgrzymów grekokatolickich jest tworzona przez pamięć rodzinną o dawnej świątyni ich wyznania w Kalwarii Paławskiej. Właśnie wspomnienia, zarówno Polaków, mieszkańców Kalwarii Paławskiej i Paławia, jak i grekokatolickich pielgrzymów, o drugim miejscu odpustowym, o zburzonej cerkwi grekokatolickiej, złożyły się na materiał badawczy i skłoniły mnie do napisania tego tekstu. Zburzona pomiędzy 1955 a 1957 (według różnych opowieści moich rozmówców) grekokatolicka cerkiew z drogą krzyżową przetrwała w pamięci (czy raczej pamięciach zbiorowych) moich rozmówców grekokatolików. Przychodząc na Kalwarię z pielgrzymką, organizowaną przez Kościół rzymskokatolicki na Ukrainie, grekokatolicy elastycznie przystosowują się w dziś jednolitej wyznaniowo przestrzeni sanktuarium, realizując własne potrzeby religijne poprzez sposób ekspresji religijnej właściwy dla ich obrządku.

²² Magdalena Lubańska w swojej książce *Muslims and Christians in Bulgarian Rhodopes. Studies on religious (anti)syncretism* zwraca uwagę na szersze możliwości traktowania modelu antagonistycznej tolerancji (Lubańska 2015).

Mimo mimikry odpowiedniego zachowania w kościele i podczas nabożeństw drózkowych, grekokatolicy brali udział w mszy grekokatolickiej w języku ukraińskim, która odbywała się obok krzyża pamiątkowego, postawionego na miejscu dawnej cerkwi. Wydarzenie to było dla nich bardzo ważne, i dla niektórych pątniczek odgrywało większą rolę niż cała pielgrzymka, ponieważ przebywanie w miejscu związanym z historią rodzinną i udział w mszy w języku ojczystym sprzyjał przetworzeniu wspomnień w doświadczenia religijne.

To wszystko kazało mi się zastanowić, czy konkurencyjne współdzielenie miejsc kultu religijnego jest wyjątkową formą tolerancji między wiernymi różnych wyznań, którą można zaobserwować w Kalwarii Paclawskiej podczas Wielkiego Odpustu. Inspirował mnie w tych poszukiwaniach model „antagonistycznej tolerancji” Roberta Haydena. Próbowałam zweryfikować, czy można go zastosować w przypadku, kiedy pielgrzymi ukraińscy trzech wyznań chrześcijańskich odwiedzają rzymskokatolicką świątynię w Polsce. Jednak koncepcja ta tylko częściowo okazała się przydatna, ponieważ nie zauważyłam w terenie oczywistego konfliktu symboli religijnych czy prób rywalizacji o świątynię. Na konflikt utajony mogą wskazywać tylko wątki powiązane z krzyżem upamiętniającym cerkiew grekokatolicką (głównie odmowa władz lokalnych postawienia tablicy informacyjnej, o co zwrócili się z prośbą grekokatolicy z Przemyśla) i mszą, odprawianą w ostatni dzień odpustu, co zbiega się ze słynnym świętem obchodzonym w kościołach obrządku wschodniego.

Wszystkie omawiane zagadnienia wskazują na istotną rolę, jaką odgrywają praktyki religijne (zwłaszcza pielgrzymki) w łączeniu ludzi z ich przodkami i określonymi miejscami świętymi, w których wspomnienia rodzinne stają się częścią doświadczenia religijnego. Spostrzeżenia etnograficzne, będące efektem moich badań, otwierają szereg bardziej ogólnych pytań, związanych ze znaczeniem postpamięci, zbudowanej na traumie rodziców czy dziadków, w konstruowaniu tożsamości, która potrzebuje doświadczenia miejsca świętego (*experiencing the place*), związanego z rodziną. To z kolei otwiera możliwość do szerszej dyskusji o związku pamięci rodzinnej, konstruowanej w oparciu o traumy przeszłości, z poczuciem przynależności (*sense of belonging*) i przyczynami, dla których określone miejsca stają się święte dla wiernych innych obrządków i wyznań, mieszkających w innych państwach.

LITERATURA

- Baraniecka-Olszewska Kamila 2008, *Communitas a intencje pątników – typy uczestnictwa w pielgrzymce. Wielki odpust Kalwaryjski Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Paclawskiej*, *Etnografia Polska*, t. LII, z. 1–2, s. 137–154.
- 2013, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
 - 2016, *O wielkim odpuście w Kalwarii Paclawskiej ponownie. Refleksja nad antropologią pielgrzymek*, *Etnografia Polska*, t. LX, z. 1–2, s. 27–42.
- Barcik Józef S. 1985, *Kalwaria Paclawska*, AK, Warszawa.
- Buzalka Juraj 2007, *The politics of commemoration in South-East Poland*, Lit-Verlag, Berlin.
- Bowman Glenn 2002, *Comment on Robert Hayden’s “Antagonistic tolerance: Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans”*, *Current Anthropology*, vol. 43, no. 2, s. 219–220.

- w druku, Grounds for sharing occasions for conflict: An inquiry into the social foundations of cohabitation and antagonism, [w:] *Shared Spaces and their Dissolution: Practices of Coexistence in the Post-Ottoman Sphere*, Berghahn, Oxford (w druku), s. 258–275, <https://kar.kent.ac.uk/id/eprint/45117> (13.09.2016).
- C s o r d a s T h o m a s J. 1990, Embodiment as a paradigm for anthropology, *Ethos*, vol. 18, no. 1. (March), s. 5–47.
- H a y d e n R o b e r t M. 2002, Antagonistic tolerance: Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans, *Current Anthropology*, vol. 43, no. 2 (April 2002), s. 205–231.
- H a y d e n R o b e r t M., W a l k e r T i m o t h y 2013, Intersecting religioscapes: A comparative approach to trajectories of change, scale, and competitive sharing of religious spaces, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, no. 2, s. 399–426.
- H i r s c h M a r i a n n e 2008, The generation of postmemory, *Poetics Today*, vol. 29, no. 1, s. 103–128.
- H u r k i n a S v i t l a n a 2014, The response of Ukrainian Greek-Catholics to the soviet state's liquidation and persecution of their Church: 1945–1989, *Occasional Papers on Religion in Western Europe*, vol. 34. Issue 4, Article 1, s. 1–13, <http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol34/iss4/1/> (02.08.2016).
- K a b a c z y j R o m a n 2012, *Wygynani na Stepy. Przesiedlenia ludności ukraińskiej z Polski na południe Ukrainy w latach 1944–1946*, Związek Ukraińców w Polsce, Warszawa.
- K a n i o w s k a K a t a r z y n a 2003, Antropologia i problem pamięci, *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa: antropologia kultury, etnografia, sztuka*, t. 57, nr 3–4, s. 57–65.
- 2004, „Memoria” i „postpamięć” a antropologiczne badanie wspólnoty, [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, Łódzkie Studia Etnograficzne, s. 9–28.
- K e t e l a a r E r i c 2005, Sharing: Collected memories in communities of records, *Archives and Manuscripts*, vol. 33 (2005), s. 44–61.
- K o n d r a k L ū b a 2015, *Sanktuarij Materi Bożoi u Kal'variï Paclavs'kij*, http://diocese-lviv.org/index.php?option=com_content&view=article&id=5130%3A2015-10-18-14-29-58&catid=1%3Alatest-news&lang=uk (17.04.2016).
- K o n d r ó w I r e n e u s z 2012, *Grekokatolicy skazani na nędzę duchową na własne życzenie?*, <http://grekokatolicy.pl/aktualnosci/grekokatolicy-skazani-na-nedze-duchowa-na-wlasne-zyczenie.html> (24.01.2016).
- L u b a Ń s k a M a g d a l e n a 2007, Problemy etnograficznych badań nad religijnością, [w:] *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, red. M. Lubańska, IEiAK, DIG, Warszawa, s. 7–32.
- 2015, *Muslims and Christians in Bulgarian Rhodopes. Studies on Religious (Anti)syncretism*, De Gruyter Open Ltd, Warsaw, Berlin.
- M i c h n i e w s k a M a g d a l e n a, M i c h n i e w s k i A r t u r, D u d a M a r t a 2003, *Cerkwie dREWniane Karpat. Polska i Słowacja*, Przewodnik, Oficyna Wydawnicza „Rewasz”, Pruszków.
- M i s i Ń o E u g e n i u s z (red.) 1996, *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944–1946, t. I, Dokumenty 1944–1945*, Oficyna Wydawnicza „Archiwum Ukraińskie”, Warszawa.
- 1999, *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944–1946, t. II, Dokumenty 1946*, Oficyna Wydawnicza „Archiwum Ukraińskie”, Warszawa.
- N i j a k o w s k i L e c h M. 2006, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- N o w a k J a c e k 2000, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- N o w a k o w s k i K r z y s z t o f Z. 1996, *Administracja Apostolska Łemkowszczyzny w latach 1939–1947*, [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, red. S. Stępień, b.w., Przemyśl, s. 231–245.
- P i s u l i Ń s k i J a n 2009, *Przesiedlenie ludności ukraińskiej z Polski do USRR w latach 1944–1947*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- P ł e c z e Ń O m e l i a n 1991, *9 lat w bunkrze. Wspomnienia żołnierza UPA*, przekład z ukraińskiego M. Kawecka, Takt, Lublin.

- Prah Bogdan 2014, *Duhovenstvo Peremis'koï êparhii ta Apostol's'koï administraciji Lemkivšini, t. 1: Biografični narisi (1939–1989)*, Vidavnictvo Ukraïns'kogo katolic'kogo universitetu, L'viv.
 – 2015, *Duhovenstvo Peremis'koï êparhii ta Apostol's'koï administraciji Lemkivšini, t. 2: Dokumenti i materiáli (1939–1950)*, Vidavnictvo Ukraïns'kogo katolic'kogo universitetu, L'viv.
- Rukat Rafał 2014, Katolicki etnograf w staroobrzędowej cerkwi. Antropologiczne badania nad doświadczeniem religijnym z perspektywy ucieleśnienia, *Lud*, t. 98, s. 321–329.
- Svinko Josip 2005, *Ámma: znišene selo Peremišl's'kogo kraû (istoriá, spogadi)*, Seriá: *Moê selo*, Vip. 4, Ternopil.
- Stępień Stanisław 1994, Represje wobec kościoła greckokatolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej po II Wojnie Światowej [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 2, Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. S. Stępień, b.w., Przemyśl, s. 195–262.
- Taras Āroslav 2007, *Sakrał na derev'ána architektura ukraïntsiv Karpat: kulturno-tradycijnyj aspekt*, Instytut narodoznavstva NAN Ukraïny, L'viv.
- Trzeszczyńska Patrycja 2013, *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przetrzeźni*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Zowczak Magdalena 2011, Antropologia, historia a sprawa ukraińska. O taktyce pogranicza, *Lud*, t. 95, s. 45–67.

Źródła internetowe

<http://cerkiewne.tematy.net> (Cerkiewnik polski), 31.04.2016.

IULIIA BUYSKYKH

BETWEEN MEMORY AND BORDER: UKRAINIAN PILGRIMAGE
TO KALWARIA PAĆLAWSKA

Key words: Kalwaria Paćławska, Lviv pilgrimage, Greek Catholics, Antagonistic tolerance, Community of memory

The article is based on ethnographic data collected in August 2015 in South East Poland, near the Ukrainian border. Here I aimed to present an analysis of the pilgrimage made by Ukrainians of three Christian denominations (Roman Catholics, Greek Catholics and Orthodox) to the famous Polish Roman Catholic shrine. The place of research is a pilgrimage sanctuary known as *Kalwaria Paćławska*, the Sanctuary of the Lord's Calvary and the Calvary of the Holy Mother of God, and a Franciscan monastery. Both Roman and Greek Catholic pilgrims saw the shrine as their regional pilgrimage site before World War II. The Greek Catholic church on *Kalwaria Paćławska* was ruined after World War II, between 1955 and 1957. It exists however in the collective memory of local Polish inhabitants and in family memories of Greek Catholic pilgrims from Ukraine.

For the first time after the collapse of the Soviet Union and opening of the border, a pilgrimage from Lviv to *Kalwaria Paćławska* was organized in August 1991. I chose the Lviv pilgrimage as the main object of my research. My interest in this question was stimulated by a number of elaborations on the issue of “antagonistic tolerance”. The article discusses whether Robert Hayden's theory of “antagonistic tolerance” can be tested in the case when Ukrainian pilgrims of three Christian denominations visit a Roman Catholic Shrine in Poland.

I.B.

Adres Autorki:

Dr Iuliia Buyskykh
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
ul. Źurawia 4, 00-001 Warszawa
e-mail: julia.buj@gmail.com