

Mateusz Magiera  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
e-mail: mat.magiera10@gmail.com

## Bieszczady – u źródeł buntu

Bieszczady dla polskich hipisów były mitologiczną ziemią wolności. Obiecywały życie w dzikiej krainie, życie wśród zwierząt i autentycznych ludzi. Z dala od cywilizacji, z dala od wszechwładnego, od milicji i służb bezpieczeństwa. Bieszczady to było dalekie schronienie, nie tylko dla hipisów, a także dla nieudaczników, wszelkiej maści outsiderów, dla zbiegów i wygnańców (Sipowicz 2008: 349).

### Abstract

### Bieszczady: At Source of Rebellion

The article presents the results of field studies carried out in the Bieszczady (2015) during which I was concerned with the alternative culture(s) of the 70s and the 80s. Within my research interests three main themes can be identified: history of the punk movement and the hippie movement in the Bieszczady Mountains and recognition of the „zakapior” as a rebel and outsider. During my stay in the field I tried to get from the subjects their definitions and views on the nature of the rebellion, as well as learn how the events associated with these phenomena have been preserved in the memory of their participants.

**Keywords:** rebellion, alternativeness, punk movement, hippie movement.

### Wprowadzenie

Wydaje się, że nie można uznać za nadużycie stwierdzenia, iż Bieszczady w świadomości Polaków posiadają status szczególnie na tle pozostałych regionów kraju. Zbiorowe wyobrażenia kolejnych pokoleń na temat tego regionu były i nadal są kształtowane przez mity „polskiego Dzikiego Zachodu”, krainy wolności, czy też

ostoi pierwotnej i nieokiełznanej przyrody (żeby wymienić jedynie niektóre wątki). Przyczyn takiego stanu rzeczy można upatrywać zarówno w burzliwej historii regionu, jak i w literackich oraz filmowych wytworach kultury popularnej, w których intensywnie eksploatowano bieszczadzkie motywy<sup>1</sup>.

Podczas lektury bieszczadzkich opracowań, w szczególności serii reportaży Krzysztofa Potaczały, pt. *Bieszczady w PRL-u*, która ukazała się w trzech tomach, oraz cieszącej się dużą popularnością publikacji *Majster Bieda czyli zakapiorskie Bieszczady*, autorstwa Andrzeja Potockiego, uwagę zwraca wciąż powtarzający się motyw zjeżdżających w Bieszczady włóczęgów, outsiderów, kowboi oraz innych „dziwaków”. W tym gąszczu oryginalnych przypadków moją ciekawość wzbudził przede wszystkim wątek obecności hipisów w bieszczadzkim krajobrazie.

Opracowania poświęcone ruchowi hipisowskiemu, których przeglądu dokonałem, przedstawiają dosyć zgodny obraz Bieszczadów jako „ziemi obiecanej” polskich hipisów. Jak podaje Bogusław Tracz (2014), uczestnicy ruchu już od samego początku widzieli w Bieszczadach „góry otoczone legendą wolności”. W rozdziale dotyczącym form podtrzymywania wspólnoty autor przedstawił krótką historię prób zakładania przez hipisów komun wiejskich na terenie Bieszczadów. Motywem przewodnim przedstawicieli ruchu miała być ucieczka od zgiełku miast, chęć zbliżenia się do natury oraz życie poza systemem aparatu politycznego PRL (Tracz 2014: 241). Działalność hipisów w Bieszczadach, którą opisał Tracz, obejmuje całe lata 70. Z przytaczanego fragmentu wynika, że losy hipisów w Bieszczadach przebiegały różnie, często kończąc się niepowodzeniem w wyniku konfrontacji z trudnymi warunkami egzystowania w górach oraz ze względu na nieprzychylność organów ścigania. Szczególnie interesująca wydała mi się konkluzja autora, że to właśnie opowieści o bieszczadzkich hipisach i outsiderach w dużej mierze sprawiły, że Bieszczady stały się ulubionym miejscem kolejnych pokoleń włóczęgów, artystów oraz poetów (Tracz 2014: 242).

Interesujące spojrzenie na obecność hipisów w Bieszczadach przedstawił również Wojciech Michalewski w swojej książce *Mistycy i Narkomani* (1992). Autor z perspektywy aktywnego uczestnika tamtych wydarzeń opisał własne bieszczadzkie losy. Z jego narracji wynika, że obecność hipisów na tym terenie przybierała rozmaite formy: od komun poprzez zloty, obozy aż po zwykłe włóczęgostwo. Z kolei sylwetki i życiorysy niektórych hipisów, którzy na stałe związali się z Bieszczadami, przybliżył cytowany wcześniej Kamil Sipowicz. Również on zwrócił uwagę na fakt, że polscy hipisi widzieli w Bieszczadach swoją „mitologiczną ziemię wolności”.

Te relacje rozbudziły moją wyobraźnię i miałem zamiar skupić się wyłącznie na historii ruchu hipisowskiego w Bieszczadach, jednak moją uwagę przykuła również inna grupa działająca na tym terenie, która w pewnych aspektach przeja-

---

<sup>1</sup> Por. Trzeszczyńska-Demel 2015. Autorka dokonuje tu analizy zjawiska kulturowej autoprezentacji oraz mechanizmu mityzacji rzeczywistości bieszczadzkiej na przykładach narracji dotyczących Bieszczadów.

wiała istotne podobieństwa z aktywnością *kudłajów* [czyli długowłosej młodzieży – według niektórych moich rozmówców tak określali ich ludzie starsi]:

Najpierw przekłuli uszy. Potem odważyli się na więcej – przedziurawili policzki, wargi, brwi. Zrzucili „kościolowe” koszule i wiatrówki, zamiast nich włożyli sfatygowane swetry, wyświechtane marynarki i skóry. (...) I wyszli na ulice. (...) Ktoś pukał się w czoło, ktoś inny pluł, ktoś dzwonił na policję. W peryferyjnej mieścinie, w Polsce Ludowej, jakaś bliżej nieokreślona banda próbowała na siebie (lub na coś) zwrócić uwagę. Nie krzykiem, lecz samym wyglądem, choć krzyk był tuż tuż (Potaczała 2010: 9<sup>2</sup>).

Na pierwszy rzut oka trudno dostrzec wspomniane wcześniej podobieństwa. Czasy świetności ruchu hipisowskiego i okres rozkwitu subkultury punkrockowej dzieli co najmniej dekada, zaś aktywność obu tych grup przybierała zgoła odmienny kształt. Jednak znamieny jest tutaj fakt, iż oba przypadki stanowią przykład zbiorowych form kontestacji rzeczywistości społeczno-kulturowej, które miały miejsce na terenie Bieszczadów, i które na stałe zapisały się w historię tego regionu.

Ostatecznie, po odsłuchaniu wywiadu przeprowadzonego z Krzysztofem Potaczałą w *polskieradio.pl* [patrz: bibliografia], w którym padło stwierdzenie, że Bieszczady były istotnym miejscem kształtowania się polskiej kontrkultury, postanowiłem skierować swoje badawcze poszukiwania na świat bieszczadzkiej alternatywy lat 70. i 80., ze szczególnym uwzględnieniem występujących lokalnie form buntu. Podczas dokonywania przeglądu naukowej literatury przedmiotu, obejmującej zjawiska związane z subkulturami, kontestacją i alternatywnością, nie udało mi się odnaleźć żadnego opracowania, w którym rozpatrywano by interesujące mnie zagadnienia z takiej perspektywy.

Podczas swojego pobytu w terenie próbowałem więc odpowiedzieć na pytanie, jak wydarzenia związane z ruchem punkrockowym i hipisowskim na terenie Bieszczadów zapisały się w pamięci mieszkańców oraz samych uczestników tych wydarzeń. Interesowało mnie również to, czy współcześnie w Bieszczadach można zaobserwować jakieś przejawy buntu lub zjawiska związane z szeroko pojmowaną alternatywą. Drugim celem, który starałem się osiągnąć podczas badań, było uzyskanie wglądu w to, jak ci ludzie (zarówno uczestnicy, jak i mieszkańcy) rozumieją bunt; kogo w ogóle określa się w Bieszczadach mianem buntownika oraz co cechuje taką postawę wobec świata i ludzi<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Publikacja tu cytowana, *KSU. Rejestracja buntu*, poświęcona jest genezie ruchu punkrockowego w Ustrzykach Dolnych oraz powstałej tam w latach 70. legendarnej formacji KSU.

<sup>3</sup> Podstawą empiryczną tego tekstu jest materiał zgromadzony przeze mnie w kwietniu i lipcu 2015 r. w ramach laboratorium etnograficznego „Kulturowe projektowanie miejsca w Bieszczadach. Autoprezentacja, pamięć, wielokulturowość (?)” i ćwiczeń terenowych „Bieszczady: pamięć, autoprezentacja, narracja”, prowadzonych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ przez dr Patrycję Trzeszczyńską. Badania odbywały się w Bóbrce oraz w Smereku, jednak ze względu na specyfikę mojego projektu badawczego przemieszczałem się również po innych miejscowościach

Starałem się dotrzeć w terenie do rozmówców, którzy posiadali w swojej biografii jakikolwiek epizod „kontestacyjny” bądź posiadali jakiś stopień wiedzy „eksperckiej” na temat bieszczadzkiej alternatywy. Dobór rozmówców był więc ściśle ukierunkowany. W rezultacie w obrębie grupy moich potencjalnych informatorów utworzyły się trzy główne podgrupy: osób związanych w przeszłości z subkulturą punkową, członków ruchu hipisowskiego oraz zakapiorów. Czwartą kategorię moich rozmówców stanowiły osoby, które same nie posiadały „buntowniczej przeszłości”, jednak były obserwatorami tamtych wydarzeń lub znały osobiście przedstawicieli trzech wymienionych grup.

Jako sposób gromadzenia danych empirycznych postanowiłem wykorzystać techniki obserwacji uczestniczącej oraz wywiadu swobodnego. Obserwacja uczestnicząca odegrała bardzo ważną rolę w moim doświadczeniu bycia-w-terenie, jako że udało mi się spędzić o wiele więcej czasu z moimi informatorami, niż zakładałem przed wyjazdem na badania.

Początkowo przewidywałem, że schemat przebiegu mojego kontaktu z rozmówcami będzie obejmował ewentualne umówienie się na wywiad i przeprowadzenie go. Na miejscu okazało się, że w większości przypadków udawało mi się spędzić sporo czasu z badanymi przeze mnie osobami. Mogłem zobaczyć, jak spędzają oni czas wolny, jak pracują oraz jak wchodzą w interakcje z innymi osobami. Zaskakujące wydało mi się nieskrępowanie części z nich, przejawiające się chociażby w prowadzeniu prywatnych rozmów telefonicznych w mojej obecności. Dzięki temu miałem możliwość przysłuchania się, jak jeden z moich rozmówców umawiał się na wywiad w telewizji, a drugi ustalał harmonogram koncertów w nadchodzącym sezonie, wraz z negocjowaniem cen za występ! Proces budowania zaufania moich rozmówców wobec mnie oraz zależna od niego głębokość kontaktu okazały się kluczowe, ponieważ umożliwiły mi uchwycenie kontekstu, w którym te osoby przedstawiały własne narracje. Owocne okazały się również wizyty w knajpach i pubach bieszczadzkich, w Sikierezadzie w Cisnej oraz w Piwniczce w Ustrzykach Dolnych. Miałem okazję przyjrzeć się, jak funkcjonują te miejsca na co dzień, kto je odwiedza, a także jak przebiegają interakcje pomiędzy miejscowymi a turystami.

\* \* \*

Jako że interesowało mnie głównie to, jak wydarzenia lat 70. i 80. zostały zapamiętane przez samych ich uczestników, pragnę zwrócić uwagę na kategorię pamięci, którą definiuję w myśl rozważań Katarzyny Kaniowskiej (2003) jako źródło wiedzy antropologicznej i świadectwo doświadczenia. Pamięć jest przeze mnie rozumiana jako narracja i „dokument realnej rzeczywistości” (Kaniowska 2003: 60).

---

i większość materiałów zebrałem poza tymi miejscowościami. Badania finansowane były przez Wydział Historyczny UJ w ramach działalności statutowej.

Innymi istotnymi dla mnie kategoriami są kontestacja i alternatywność. Tadeusz Paleczny (1998) w swojej pracy poświęconej relacji łączącej awangardę twórczą z otaczającym ją światem społecznym określa awangardę jako typ kontestacji, zaś kategoria kontestacji oznacza według niego:

(...) w najszerszym i najogólniejszym zakresie zespół postaw, zachowań, działań posiadających ideologiczny, grupowy sens, skierowanych na protest i bunt przeciwko istniejącemu porządkowi społecznemu i ładowi kulturowemu (Paleczny 1998: 11).

Paleczny wyróżnia także kilka cech uniwersalnych, niezbywalnych dla każdej formy awangardy i kontestacji, z których dwie mogą okazać się przydatne w kontekście analizy zebranego materiału. Pierwszym wyznacznikiem, który wymienia autor, jest **krytycyzm wobec zastanej rzeczywistości społeczno-kulturowej**. Często jest to „ekwiwalent”, mający określać skrajne, radykalne formy buntu wobec istniejącej rzeczywistości. Może on przyjmować postawy nihilizmu, niepodporządkowania, a nawet destrukcjonizmu oraz przejawiać się nie tylko w manifestacjach artystycznych, ale również w stylu życia i w podejmowanych zachowaniach. Taka orientacja może stawiać jej reprezentanta „w pozycji outsidera, wyrzutka, uciekiniera i przedstawiciela marginesu społecznego czy kulturowego” (Paleczny 1998: 24–25).

Drugą cechą kontestacji, którą wymienia autor, jest **alternatywność**. W jego rozumieniu oznacza to oferowanie własnych wizji twórczych lub artystycznych poza prezentacją własnego buntowniczego wzorca estetycznego lub aksjologiczno-moralnego (Paleczny 1998: 27). Autor podkreśla jednak, że jest to termin niejednoznacznie rozumiany przez innych badaczy. Jak pisze: „alternatywność stanowi niekiedy ekwiwalent pojęć takich jak kontestacja, subkultura czy kontrkultura” (Paleczny 1998: 27). Powołując się na stanowisko Wertensteina-Żułkowskiego, Paleczny sugeruje, że zjawiska, które określa się pojęciami: subkultury, kontrkultury lub kultury alternatywnej, posiadają wiele cech i elementów wspólnych. Jego zdaniem można uznać, że są to po prostu: „różne formy spełniania tej samej tendencji, zmierzającej do zakwestionowania istniejącego stanu rzeczy, opartej na schemacie kontestacji” (Paleczny 1998: 27).

Na fakt podobieństwa analizowanych pojęć zwraca uwagę również Andrzej Siciński (1991). Badacz ten wskazuje na mniej wartościujący charakter tych określeń, w porównaniu z terminami takimi jak: inny, marginesowy lub awangarda, cyganeria. Siciński zauważa, że wszystkie wymienione pojęcia (alternatywność, kontr- i subkultura) można stosować do opisu kategorii jednostki, zbiorowości oraz ich położenia w danym społeczeństwie. Według Sicińskiego alternatywny to: „realizujący pewne odmienne hierarchie wartości, odmienne zachowania” (Siciński 1991: 11). Odmienne w tym przypadku oznacza inne od dominujących społecznie, które potencjalnie mają ulepszać, a nie burzyć zastany świat. Zestawia on koncepcję „alternatywności” z pojęciem „innego”. Różnica jego zdaniem polega na tym, że „innego” uważa się za obcego i traktuje z wrogością oraz nieufnością.

Alternatywny (czy też „alternatywista”) nie uważa sam siebie za obcego, zaś postrzegany jest raczej jako dziwak niż wróg (Siciński 1991: 11). Alternatywny (człowiek albo ruch społeczny) może więc poprzez swoją odmienność w ubiorze lub zachowaniu wzbudzać zarówno sympatię, jak i postawy negatywne wśród tych, którzy nie podzielają jego poglądów.

Siciński w swojej analizie skupia się na jemu współczesnych (1990) zachowaniach i działaniach alternatywnych. Ruchom alternatywnym przypisuje zainteresowanie życiem codziennym (w przeciwieństwie do awangardy „historycznej”, skupionej na sztuce) oraz względną neutralność polityczną (Siciński 1991: 12). Badacz konkluduje, że współczesna alternatywność jest zjawiskiem „migotliwym”, nie w pełni skryształizowanym i przyjmującym różne formy.

Z kolei Barbara Fatyga (1977; za: Paleczny 1998: 28) definiuje alternatywność jako następstwo fazy aktywności kontestatorów, wynikającej z przyjęcia postaw buntowniczych wobec kultury zastanej. Jawłowska (1988; za: Paleczny 1998: 28) dodaje, że alternatywa może oznaczać poszukiwanie, proponowanie nowych modeli moralnych, estetycznych czy ideologicznych, rozwijanie nowych form świadomości. Fenomen ten obejmuje wiele różnego rodzaju zjawisk ze sfery postaw sądów ideologicznych oraz nastawień światopoglądowych. Wyznaczniki naczelną to wymogi przekraczania granic własnego krytycyzmu i buntu, zmierzające w kierunku realizacji programów samorealizacji poznawczej i twórczej.

W kwestii definiowania subkultury i kontrkultury oraz relacji zachodzących między tymi pojęciami odwołuję się do stanowiska Wojciecha Burszty (2005). Burszta wskazuje na postulat Yingera, by odróżniać zjawiska subkulturowe od kontrkulturowych na podstawie kryterium zaangażowania w zmianę wartości i obyczajów kultury dominującej. Owo zaangażowanie charakterystyczne jest dla zjawisk kontrkulturowych, zaś subkultury w tym ujęciu takich aspiracji nie posiadają (Burszta 2005: 218). Badacz ten w dosyć humorystycznym tonie nazywa kontrkulturę i kontestację syjamskimi bliźniętami i odsyła je do „sfery mitu oraz legendarnej powieści” (Burszta 2005: 219). Sugeruje też, żeby od strony antropologicznej traktować kontrkulturę jako: „konieczność kontestowania zastanego obrazu świata, podważania jego rzekomych pewników i oczywistości lub jako głośne *nie* wobec wszelkich ograniczających konwencji” (Burszta 2005: 219).

## Punkrock na prowincji

Kierunek moich poszukiwań badawczych związany z ruchem punkowym okazał się najbardziej owocny podczas wyjazdu kwietniowego. Udało mi się wówczas zebrać najbardziej szczegółowy materiał, a co najważniejsze, dotrzeć do osób, które były „u samych źródeł” rewolty punkrockowej w Ustrzykach Dolnych.

Jeden z moich rozmówców tak określił zasięg czasowo-przestrzenny całego zjawiska:

*To w których latach twoim zdaniem się to najbardziej rozpowszechniło, punk tutaj?*

Mi się tak wydaje, że przedział czasowy to jest między połową lat 80. a połową lat 90., 10 lat. To właśnie było, te zespoły były w takiej dużej ilości. Wiesz, ta młodzież jeszcze widoczna na ulicach. Ubiera się, identyfikuje się z tym. No także 10 lat to było takiego bicia piany. (...) Wiesz, na początku to mi się wydawało, że to są tylko Ustrzyki. No i w Ustrzykach to było długo, bo to do lat dwutysięcznych te punkowe klimaty były jeszcze takie zauważalne, nie? Ale później widziałem, że to się i po wioskach dzieje (UP55/K8).<sup>4</sup>

Początek samego ruchu większość moich rozmówców wiązała z końcem lat 70., w związku z założeniem zespołu KSU w 1978 r. Zaś po festiwalu w Kołobrzegu (1980) zaczęły masowo powstawać nowe kapele punkrockowe (w sumie kilkanaście) na terenie Ustrzyk i w okolicznych miejscowościach, jednak cechowała je bardzo krótka trwałość. Większość z tych formacji nigdy nie zagrała oficjalnego koncertu. Interesowały mnie przede wszystkim wątki związane ze specyfiką tamtej aktywności subkulturowej. Chciałem się dowiedzieć, czy według samych punków towarzyszył temu jakiś rodzaj buntu. Jeżeli tak, to jak się przejawiał oraz co było przedmiotem ich kontestacji. Ważnym aspektem była również kwestia uzasadnienia tej działalności.

Moi rozmówcy twierdzili, że najbardziej ogólnym założeniem była negacja panującego ówczesnie systemu, który zakładał, że wszystko powinno być „poprawnie i od liniiki”. Zdaniem jednego z nich punk stanowił wtedy pewnego rodzaju próbę „wycofania się” z ówczesnego układu społecznego, wraz ze wszystkimi jego zasadami, nakazami i zakazami. W jego mniemaniu nie wiązało się to z żadną ideologią:

No mówiłem, że ktoś mówi mi o ideologii jakiejś, to dla mnie to jest bzdura, bo... Bo jak no, punk i ideologia? Ideologią to jest anarchia. Punk to jest anarchia całkowita, bezprawie, prawda? Bez ideologii. Jeżeli dorabiasz do czegoś ideologię, to już określasz się w jakichś ramach, prawda? No. A jeżeli się określasz w jakich ramach, no to już nie jesteś, nie jesteś wolny. (...) W anarchii ogranicza cię... W tej naszej, ustrzyckiej tutaj to ograniczeniem byłbyś ty sam. (...) No [punk – M.M] to była namiastka wolności (UP55/K6).

Możemy tu dostrzec pewną sprzeczność, gdyż tak zdefiniowana anarchistyczna wolność stanowi właściwie esencję wykładni światopoglądu punkowego i siłą rzeczy ma charakter ściśle ideologiczny. Ta chęć wyzbycia się wszelkich ograniczeń mogła więc jedynie stanowić nieosiągalny ideał, do którego w sposób iluzoryczny próbowano dążyć.

Fragmenty wypowiedzi mojego innego rozmówcy przedstawiają bardziej krytyczną ocenę przekonania towarzyszących tej grupie nastolatków:

---

<sup>4</sup> Przyjmuję następujący zapis kodowania wywiadów: miejscowość (U – Ustrzyki). „Typ” informatora (P – punk; Z – zakapior), wiek rozmówcy (55), numer wywiadu i czas przeprowadzenia wywiadu (K – kwiecień) (/8); przykład: (UP55/K8)

*A powiedz mi taką kwestię, jak wyście to wtedy rozumieci, czy wam oprócz muzyki towarzyszyła jakaś ideologia?*

Słuchaj, nam się tak wtedy wydawało. Przecież punk to na szczęście miał płytką ideologię. Czyli w sensie takim, że żyję na luzie, pierdolę wszystko... Bo to takie pozerstwo, nie? Nie zależy mi na wszystkim, kariera mnie nie interesuje, ubieram się tak, jak się ubieram, bo tam schemat był, wiadomo i... Nie było takiego, wiesz, jak za hipisów. Że zmienimy świat, albo tam wiesz, dzieci kwiaty. Bo oni mieli, wiesz, to było bardziej skierowane. A tu była taka płytka subkultura fajna, miejska. Zabawić się, bo chyba o to chodziło. Ale według mnie nie było takiego głębokiego... Wiesz, takiego... Spojrzenia na swoje życie, że to, to... Że o coś tam się walczy. Nie. Bo to była moda. Typowa moda taka. Może wyrazista, taka jeszcze odbijająca się od tego hipisiarskiego świata. (...) I tyle. Ale wiesz, to się szybko kończy, bo wiesz, ty dorastasz i życie nagina cię do tej normalności. Nie możesz być tym punkiem (UP55/K8).

Jest to swoisty przykład „dekonstrukcji” światopoglądu punkowego oraz wyraz krytycznego, zdystansowanego spojrzenia na własne, młodzieńcze postawy. Taki stosunek epatował także z pozostałych narracji uczestników subkultury punkrockowej. W zdecydowanej większości moi rozmówcy byli dalecy od idealizowania tego etapu w ich życiu. Patrząc retrospektywnie na tamte wydarzenia, wyrażali przekonanie, że ówczesna aktywność nie miała charakteru wywrotowego:

*Czym dla ciebie jest bunt?*

Bunt. Wiesz co, krótko mówiąc, jest to przeciwstawienie się czemuś. (...) I według mnie nie dążyli tu oni do rewolucji żadnej, bo na to nie było szans. Natomiast mentalnie próbowali się przeciwstawić tej szarzyźnie, tej prostocie i temu dziadostwu, które było, krótko mówiąc szczególnie u nas tutaj na końcu Polski, daleko od centrum (UP46/K7).

W ich rozumieniu nie chodziło o jawne przeciwstawianie się panującemu systemowi lub o świadomą walkę z komunizmem. Można to odnieść do rozważań Palecznego nad kategorią alternatywności, który odróżnia zjawiska z obszaru kontestacji ukierunkowane na wywołanie konfliktu i zmiany od tych, które skierowane są na rezygnację i wyobcowanie (Paleczny 1998: 30). Badacz ten zawężył pojęcie alternatywności do tych celów i dążeń, które są w jakimś stopniu dopuszczalne i akceptowalne przez system. W takim układzie alternatywiści chcą raczej znaleźć własną „niszę kulturową” niż obalać i zmieniać system.

Jeden z ustrzyckich „panczurów” tak ocenia położenie ruchu na tle ustrojowym i społecznym:

Ten ruch dla ustroju, powiedzmy sobie tak, nie był groźny. Bo... Tylko wizerunkowo mógł być groźny, prawda? No bo wizerunek był taki, że w komunie nie ma przemocy. Bardzo mało przemocy, nie ma patologii, itd. No a nie wiadomo z jakiego powodu punk był traktowany jako patologia. Patologia, czyli że to było coś nienormalnego, prawda? Był odstępstwem od tego... Od ogólnie przyjętych, wszelkich norm, które oni z góry zakładali (UP55/K6).

W jego odczuciu to raczej ich zachowania, w tym manifestowanie własnej odrębności, były kreowane przez władze na działania skierowane przeciwko ustrojowi politycznemu. W swojej narracji opisywał on dwa zajścia: pijaństwa na cmen-



tarzu oraz przypadkowego pobicia księdza „będącego w cywilu”, na podstawie których przypisywano punkowcom świętokradztwo lub postawy antyreligijne. Inny z moich rozmówców podawał przykłady plotek, według których punkowcy werbowali członków w jednej z knajp, a nawet wydawali legitymacje przynależności do ruchu.

W tym kontekście moi rozmówcy podawali także przykłady rozmaitych form prowokacji, których dopuszczali się wobec nich organy ścigania. Według ich relacji m.in. malowano swastyki na murach, których wykonanie starano się przypisać punkowcom. Ruch był również poddawany silnej infiltracji przez służby bezpieczeństwa. Według opinii osób, z którymi przeprowadziłem wywiady, punkowcy w Ustrzykach stali się pewnego rodzaju „heretykami” w łonie całej lokalnej społeczności. Stworzono z nich w pewnym sensie „wewnętrznego wroga systemu”, co wynikało także z realnego zapotrzebowania na taką formację i było korzystne z punktu widzenia aparatu władzy jako przestrzeń „rozładowywania energii” młodzieży.

Inną interesującą mnie kwestią był wymiar „biograficzny” buntu, to znaczy, czy jest to postawa typowa dla adolescenta, czy raczej buntowniczść cechuje człowieka przez całe życie. Byłem ciekaw, jak ten aspekt kontestacji interpretują badane przeze mnie osoby w odniesieniu do własnej przeszłości punkrockowej. Oto jedna z odpowiedzi, które uzyskałem:

*Czy uważasz, że ten bunt jest typowy właśnie dla okresu młodzieńczego, czy jest się raczej buntownikiem przez całe życie?*

A nie no, są, są buntownicy przez całe życie. Są, są. Ale to, co wtedy się działo u nas, to był bunt młodzieńczy. Wiesz, bo to na przykład masz jeszcze sprawy religijne, nie? Bo wiek młody jest taki, że za bardzo religii nie znosi, bo to jest taki ten przymus niezrozumiały dla człowieka. (...) No to masz bunt przeciwko temu życiu domowo-religijnemu. (...) I bunt systemowy. (...) I to typowo młodzieńczy. To nawet nie ma co dywagować, że to coś innego. Wiesz, na to się nakłada komuna, kultura domu twojego. Bo to zawsze wiesz, chcesz odrzucić na ten moment. (...) Bunt przeciwko... Moralny, nie? W kościele nie ma nic do tego, do szukania. Bo co tam. **Tak jakby kilka tych buntów, takich jakby poziomów i to później do jednego worka. Że przeciwko wszystkiemu** (UP55/K8) [wyróżnienie M.M.].

W podobnym tonie wypowiadali się również pozostali byli punkowcy. Gdy pytałem ich o to, czy znają „starych panczurów”, trudno było im wskazać na kogoś ze swoich rówieśników. Część z nich uważa, że pewne elementy, na przykład poglądy, pozostają na stałe, jednak wszyscy zgodnie stwierdzili, że tamten konkretny bunt przełomu lat 70. i 80. był wpisany w ich dojrzewanie. Wskazywali oni na zmianę „zadań rozwojowych” i życiowych priorytetów, takich jak założenie rodziny, jako na przyczynę zrezygnowania z ideałów punkowych. W przypadku subkultury punkowej można się więc chyba kierować ku interpretowaniu tego zjawiska w kategoriach buntu pokoleniowego.

## Hipisi i „kraina wiecznej szczęśliwości”

Relacje na temat bytności hipisów w Bieszczadach, do których udało mi się dojechać w kwietniu, były w dużej mierze szczątkowe. Przedstawiciele tego ruchu, którzy zapuścili w Bieszczadach korzenie, okazali się bardziej nieuchwytni niż punkowcy. Ma to zapewne związek z faktem dłuższego rodowodu subkultury „dzieci kwiatów” w zestawieniu z anarchistami. Wydaje się, że drugim istotnym czynnikiem jest także ich zewnętrzne względem Bieszczad umiejscowienie. Ruch punkowy w tym kontekście można określić mianem zjawiska „stacjonarnego” czy też rodzimego. Najczęściej pojawiającym się wątkiem w zgromadzonych przeze mnie narracjach na temat ruchu hipisowskiego jest powszechna identyfikacja z Leskiem. Sformułowania: „W Lesku byli hipisi, a tutaj [w Ustrzykach – M.M] byli punkowcy” oraz „Lesko było hipisiarskie” itd. powtarzano jak mantrę.

Pierwszy poważny trop hipisów, na który natrafiłem, był dla mnie zaskoczeniem, ponieważ zawdzięczam go rozmówcy, który w stworzonej przeze mnie typologii został zaklasyfikowany jako zakapior (sam również się tak określa). „Bury”<sup>5</sup>, jak się okazało, posiada w swojej biografii epizod hipisowski i dzięki temu uzyskałem relację na temat jego pobytu w komunie hipisowskiej, powstałej w Wetlinie na przełomie lat 60. i 70. W ten sposób opisuje on swoją przynależność do ruchu:

*Czyli identyfikował się pan z tym ruchem?*

No w jakiś sposób tak, no to po prostu jakieś tam nowe doświadczenie. Człowiek chciał czegoś doświadczyć, prawda? Były pewne ideały, no zero agresji, prawda... Do wojska, bo ja przed tym wojskiem, nie chcemy, nie będziemy brać broni, pacyfiści. No, tak człowiek nie znał dokładnie pojęcia nawet bardzo, co znaczyło pacyfista, prawda? To znak paksu ten, znaczy każdy nosił, ale jakby mu przyszło powiedzieć „Co, dlaczego?” (CZ68/K4).

W dalszej części rozmowy „Bury” użył określenia „pozerstwo”, opisując fascynację nową modą z Zachodu, której uległ on sam i jego rówieśnicy. Komuna, którą stworzyli wraz z grupą młodzieży z różnych stron Polski, była według niego dziełem spontanicznym, wywodzącym się z ich „wymysłów” i fantazji. Wiedza na temat założeń ideologicznych ruchu była wyłącznie zasłyszana. Nie posiadano ówczesnie dostępu do jakiegokolwiek literatury na ten temat. Jak twierdzi, wzory stylizacji ubiorów zaczerpnęli z przemycanych czasopism kolorowych. Wspomina, że atrybuty zewnętrzne w postaci ozdób, a właściwie cały ubiór, były istotnym aspektem bycia hipisem, oraz że „prześcigano się” w tworzeniu nowych kreacji.

Los komuny został przesądzony po niespełna paru miesiącach w rezultacie brutalnej interwencji organów ścigania. „Bury” zauważa, że zabrakło w tym wszystkim przywódcy lub lidera, który mógłby poprowadzić jakoś tę inicjatywę

<sup>5</sup> Zdecydowana większość moich bohaterów jest powszechnie znana w kontekście bieszczadzkim i oficjalnie występuje w książkach Potaczały lub Potockiego, dlatego postanowiłem nie podawać ich anonimizacji w tekście.

i bardziej wtajemniczyć uczestników w arkana hipisowskiego życia. Zapytany o pierwiastek buntu antysystemowego w tej aktywności odparł:

No, mi wydaje się, że to raczej była ciekawość. To była raczej ciekawość, no i może... Myślę, że troszeczkę może i też szpan jakiś, bo to człowiek był młody i tam mówił: „A, kurczę felek, to pokazać – tu, hipisem jestem!” (...) Nie miało to podłoża, prawdziwego podłoża hipisowskiego, tylko było to raczej takie... Trochę zgrywanie się na tego hipisa... A może było to z tego, że rzeczywiście fajnie, wiesz, oni nic nie robią, całymi dniami leżą, tylko się kochają (CZ68/K4).

Oprócz wskazywania na związek hipisów bieszczadzkich z Leskiem moi informatorzy „masowo” kierowali mnie do Chmiela, gdzie osiadł „Prezes”, postać uznawana za „szefa” bieszczadzkich hipisów, która figuruje również w większości opracowań dotyczących historii tego ruchu w Polsce.

*A proszę mi powiedzieć, pojawiali się w tamtych czasach hipisi? Miał pan z nimi styczność jakąś?*

Pewnie, że miałem kontakt z ludźmi, którzy... Chociażby Rysiek Prezes. Tam była u niego ekipa ludzi, którzy w jakiś sposób buntowali się przeciwko... Ale nie przeciwko Bieszczadom. Przeciwno systemom... Albo chcieli spróbować innego życia. To wszystko wygasło (CZ70/K3).

*Ale pan go zna osobiście?*

Tak, tak. Prezes, tak. Ksywa to jest. Nazwiska jego nawet nie znam, bo wszyscy mówimy na niego Prezes. W tej chwili jest już też wyleniałym hipisem troszeczkę, ale, ale ma raczej. Tam się chyba z sentymentu raczej, prawda, określa. I oni zaczęli tam swoją działalność. Ci ludzie długowłosi przyjeżdżali w 70. latach. (...) No i największą tam jakoś aktywność przejawiali u tego Prezesa i pod Otrytem (CO56/K5).

Od drugiego z cytowanych tu rozmówców uzyskałem szczegółowe informacje dotyczące obecności hipisów na terenie Bieszczadów, na co wpływ miało zapewne to, że jego ojciec sprawował urząd komendanta milicji w tamtym okresie.

(...) Mój ojciec szeryfem był i dręczył ich straszliwie, bo często mieli bagnety... Bagnety, teraz tak, umundurowanie jakieś, prawda. Te moro, itd. Jeszcze te przepisy nie regulowały tego i pamiętam, stary ich obdzierał z tego i konfiskował im na posterunku. Także w Cisnej akurat, no... Przez mojego starego szeryfa ruch hipisowski padł (CO56/5).

Ten rozmówca, jak sam podkreśla, był świadkiem przybywania hipisów w Bieszczady jeszcze jako młody chłopiec i nie miał z nimi bezpośredniej styczności. Zapytany dziś o to, czy temu ruchowi towarzyszyła jakaś kontestacja polityczna, stwierdził:

Tak, tak, niewątpliwie, ale... No ale bardziej miało to wymiar taki romantyczny. No niż jakiś konstruktywny. No bo w sumie nic z tej działalności ich nie wynikało jakiegoś takiego jakby, prawda, konkretnego. (...) A w sumie co realnie ci ludzie... No realnie to wiadomo, coś tam popalali, pili, itd. No i można powiedzieć, że na tej łące bieszczadzkiej buntowali się przeciwko systemowi (CO56/K5).

W przytoczonych tu wypowiedziach pojawiają się wątki poszukiwania innego życia oraz buntu przeciwko systemowi. Ostatni z rozmówców wskazywał również na motyw ucieczki hipisów z dużych miast w kierunku życia na łonie dzikiej natury. Te trzy elementy zdają się łączyć w to, co Paleczny nazywa mitem kontestatorów „o krainie wiecznej szczęśliwości”. Jest to forma irracjonalnego uzasadnienia działań kontestatorów, którzy czując się źle w warunkach narzuconych przez system, zmuszeni są do odrzucenia danego systemu wartości oraz wymyślenia go na nowo. Pragną oni stworzyć doskonałą wspólnotę-komunę w miejscu odrzuconego przez siebie społeczeństwa. To wyobrażenie społeczności ludzkiej, pozbawionej nakazów i ograniczeń bazuje na podświadomych tęsknotach oraz poczuciu bezsensu dotychczasowej egzystencji (Paleczny 1998: 68). Przyjmując formę mitu, jest ono barwne i plastyczne, a dzięki swej atrakcyjności silnie oddziałuje na jednostki wrażliwe i niedoświadczone (Paleczny 1998: 69). Niewątpliwie w przypadku polskich hipisów to właśnie Bieszczady uzyskały status „oazy ucieczki i uwolnienia od wszelkich ograniczeń”. Poszczególne przypadki i formy sezonowych osiedleń się hipisów w tym regionie można zaś uznać za próby realizacji właśnie owego mitu kontestatorskiego.

Wątek obecności hipisów w Bieszczadach udało mi się dalej rozwinąć podczas badań lipcowych. Od „Hendrixa”, który trafił w Bieszczady w 1967 r. jeszcze jako dziecko, dowiedziałem się o kilku miejscach, w których organizowali się hipisi:

*A powstawały na terenie Bieszczadów jakieś komuny hipisowskie?*

Tak. W Polańczyku... W Solinie, w Teleśnicy... No, było ich w sumie... Cztery punkty (WH58/L2).

*Jeździliście na jakieś zloty?*

Tak. (...) Mieliliśmy zloty. W Zawozie, w Werlasie, itd., nad zalewami (WH58/L2).

Były to jednak prawdopodobnie krótkoterminowe zjawiska oraz pojedyncze wydarzenia o małym zasięgu. W innych rozmowach nie udało mi się zweryfikować tych lokalizacji. Z kolei moi rozmówcy z młodszego pokolenia, nieposiadający równie długiego stażu w Bieszczadach, wskazywali na Jawornik, osadę niedaleko Komańczy, gdzie cyklicznie odbywały się zloty hipisów. Jeden z nich uczestniczył w takim zgromadzeniu:

*A to ile razy się w ogóle ten Rainbow odbywał?*

(...) No ja po raz pierwszy byłem w 2008 na Jaworniku. Tam jest chata, taka jakby bacówka (...) orkiestry pod wezwaniem św. Mikołaja. (...) To taka przestrzeń jest, tam jest wiata i tam było przez kilka lat, wiem (...) Potem się rokrocznie odbywało polskie Rainbow. (...) Na Jaworniku, no. Niedaleko Rzepedzi (UGO31/L7).

Jak się później okazało, obaj moi rozmówcy nawiązywali do bardziej współczesnych zjawisk, w tym przypadku – ruchu Rainbow Family, który od początku

lat 90. zaczął zdobywać swoich zwolenników również w Polsce. „Chudy”, który już od wielu lat jest aktywnym członkiem Tęczowej Rodziny, przedstawił mi dość szczegółowo najważniejsze założenia tego ruchu i wielokrotnie wskazywał na jego powinowactwo z ruchem hipisowskim. Ruch Rainbow Family wyrósł jakby z tradycji hipisowskiej, jednak jest to społeczność skupiająca w swoich szeregach osoby o szeroko pojętych alternatywnych poglądach. W ideologii ruchu odnaleźć można elementy ekologiczne, jak i alterglobalistyczne, jednak określenie inicjatywy Rainbow Family za pomocą tylko jednego z tych terminów byłoby według mojego rozmówcy nieuzasadnione. W kontekście moich badań postanowiłem wstępnie określać to zjawisko jako „posthipisowskie”, ze względu na jego rodowód i charakter oraz czas zaistnienia w Polsce. Zjawisko to jest zaś o tyle ważne, że to właśnie w Bieszczadach (Tworylnie, 1991 r.) odbył się pierwszy międzynarodowy zlot Tęczowej Rodziny w tej części Europy<sup>6</sup>. Wydarzenie to mocno zapisało się w pamięci moich rozmówców i w większości przypadków przywoływano je w kontekście historii ruchu hipisowskiego w Bieszczadach. Szczegółowego opisu tej pamiętnej imprezy dostarczył mi Żmijołap, który był jednym z jej głównych organizatorów. Zlot okazał się na tyle udany, że rok później (już z mniejszym powodzeniem) próbowano go po raz kolejny zorganizować na terenie Polski, co stanowiło ewenement względem dotychczasowej tradycji. Co ciekawe, po zgromadzeniu na Tworylnem w Bieszczadach postanowiła się osiedlić grupa jego zagranicznych uczestników. Do dziś mieszka tutaj sezonowo bądź na stałe para Holendrów oraz Niemiec.

Żmijołap okazał się także doskonałym odźwiernym, ponieważ wprowadził mnie do społeczności Chmielniczian. W tej miejscowości na stałe osiedliło się kilka osób związanych z ruchem hipisowskim w latach 70. Spośród nich udało mi się dotrzeć do wspomnianego „Prezesa” oraz Piotra, osób uznawanych przez innych moich informatorów za czołowe postacie tego ruchu. Prezes był jednym ze współtwórców hipisowskiej osady w Caryńskim, a w późniejszych latach przyjmował do swojego gospodarstwa „hipisującą” młodzież z całej Polski. Piotr Dmyszewicz prowadził wtedy w Caryńskiej Dolinie „Kolibę”, schronisko Politechniki Warszawskiej.

Historia komuny hipisowskiej w Caryńskim stanowi chyba najgłośniejszy i najbardziej jaskrawy epizod historii ruchu hipisowskiego w Bieszczadach. Jeden z moich rozmówców w Wetlinie określił jej mieszkańców mianem „morsów”, tych, którzy potrafili przeżyć zimą na szczycie. Osada w Caryńskim była unikalna pod tym względem, ponieważ jak wynika z wypowiedzi moich rozmówców, obecność hipisów w Bieszczadach w zdecydowanej większości przybierała charakter ściśle turystyczny. Prezes wspomina, że na stałe w Caryńskim mieszkało od pięciu do ośmiu osób, zaś największy przepływ „długowłosej populacji” przypadał na okres letni:

---

<sup>6</sup> Por. Potaczała 2015. Autor szczegółowo opisuje to wydarzenie w rozdziale „Tęcza nad Tworylnem”.

No i na Caryńskim spotkałem oczywiście kilka osób już tam będących i to właściwie największe takie skupisko tych ludzi było w wakacje, nie? Tam przychodziły wakacje, z całej Polski zjeżdżali się długowłosi, albo tacy, co zaczęli zapuszczać włosy tuż po wyjściu ze szkoły, w czerwcu. I tak nosili w cudzysłowie długie włosy do września, nie? Czy do października, jak się rok akademicki zaczynał, no i potem wracali do cywilizacji dalej. No a myśmy tam siedzieli kilka lat na tym Caryńskim (CH63/L9).

Zapytany o relacje z miejscową ludnością opisywał je jako przyjazne. Hipisi często pomagali w pracach polowych lub najmowali się do pracy przy sadzeniu lasu, aby móc uzyskać dodatkowe fundusze na środki niezbędne do przeżycia. Co ciekawe, wspomina on również, że wtedy pojęcie „hipisi” w ogóle nie funkcjonowało w Bieszczadach, zaś miejscowi określali podobnych im przybyszów jako studentów lub studenterię.

Piotr o wiele bardziej krytycznie opisuje zjawisko turystyki hipisowskiej w Bieszczadach, rzucając zgoła inne światło na przywoływany wcześniej mit „o krainie wiecznej szczęśliwości”:

*To dlaczego tu przyjeżdżali [hipisi – przyp. MM]?*

Przyjeżdżali, wiesz, pobajerować, podefilować pośród przyrody, podobać się sobie, spotkać się ze sobą, wiesz, nie...? A może fajna dziewczyna przyjedzie? No to jechał taki hipis, bo tam w Bieszczadach podobno... (...) **To nie był żaden raj.** Gówno prawda. **Żadnego raju nigdy nie było tutaj. Hipisi w poszukiwaniu tam ziemi obiecanej, itd. Bzdury.** Ktoś tu chciał w ogóle być, to musiał zapieprzać. Coś zbierać, coś z sobą robić, marznąć w zimie, rąbać w zimie i kręcić się. Jak się nie kręcił, to jego odloty hipisowskie, miejskie wszystkie znikają. Rzeczywistość-siekiera. Siekierzada, a nie hipisowanie (CH65/L10) [wyróżnienie M.M.].

Mój rozmówca wiele razy zwracał uwagę na fakt, że nigdy nie postrzegał Bieszczadów w kategorii raju. Było to raczej wyobrażenie młodych ludzi, którzy przyjeżdżali spędzić tu wakacje, a tym samym swoją hipisowską przygodę. Jakby potwierdzeniem jego stanowiska jest znikoma liczba przedstawicieli generacji hipisowskiej, którzy rzeczywiście zostali w Bieszczadach. Osoby z tego środowiska, do których udało mi się dotrzeć, wymieniały najczęściej kilka nazwisk, zaś wszyscy byli zgodni co do tego, że Bieszczady cieszyły się bardzo dużą popularnością wśród hipisów. W tym kontekście warto również pamiętać, że motyw podróży, czy też przemieszczania się był w ogóle bardzo istotny w całym ruchu hipisowskim, na co również zwracali uwagę moi rozmówcy. Bieszczady były więc zapewne jednym z wielu ważnych punktów na mapie Polski, które były przez nich chętnie odwiedzane.

## Zakapior jako buntownik

Ważnym elementem moich badań była figura zakapiora oraz chęć ujęcia jej w kategorii buntownika. Poboczną kwestią było również zarysowanie różnic seman-

tycznych pomiędzy pojęciami bieszczadnika – zakapiora – leśnego człowieka. Obszar ten sprawił mi spore trudności interpretacyjne ze względu na objętość i różnorodność zgromadzonych danych, dlatego zwrócę jedynie uwagę na niektóre istotne z mojego punktu widzenia kwestie.

Słowo „zakapior” wywoływało silne reakcje emocjonalne moich interlokutorów podczas prowadzonych dyskusji. Były to albo reakcje ożywienia, albo postawy zachowawczości. Odniosłem wrażenie, że jest to kwestia bardzo delikatna, a momentami również drażliwa. Moi rozmówcy z reguły wypowiadali się o zakapiorach stanowczo, ale i ostrożnie.

Sami zaś zakapiorzy, z którymi udało mi się spotkać, okazali się wymagającymi partnerami do rozmowy. Z ich narracji często przebija poetyckość, liryczność wypowiedzi. Jeden z nich opisując góry, poddaje je zabiegowi personifikacji. Te „tulą go”, opiekują się nim, ale potrafią być również okrutne. Wielokrotnie podkreśla on walory estetyczne bieszczadzkiej fauny i flory. Podobne elementy zawiera narracja „Chmiela”, który kładzie nacisk na pozytywne wartościowanie życia w Bieszczadach, w opozycji do życia w mieście. Pochlebnie wyraża się o mieszkających tutaj ludziach, wychwala ich dobroć i bezinteresowność. Z kolei Ryszard recytuje swoje wiersze. Z jego narracji przebija się przekonanie o wyjątkowości tego miejsca oraz poczucie misji, obowiązku życia dla niej, jakby imperatyw kochania *Bieszczadu* [figura popularna w twórczości zakapiorskiej, por. Trzszczyńska-Demel 2015]. Charakterystyczne dla całej trójki jest posługiwanie się wspólnym motywem „magicznego” znalezienia się w *Bieszczadzie*, który ich przyzywał, który był im pisany.

*A czy pan nazwałby... Może nie bunt, ale czy to jest wybór, czy ucieczka, czego w tym jest więcej?*

To się dziwnie zaczyna. Najpierw jest ucieczka, a później to się okazuje, że to jest wybór. To jest coś najcudniejszego, co można w sobie spotkać. (...) Takie życie... No więc wielu ludzi, tak jak i ja... Biorę tu przede wszystkim siebie pod uwagę. Jak uciekałem z Gdańska... Bo wcale nie musiałem uciekać. Ale chciałem uciec, nie? Coś mnie pędziło. Chciałem uciec. Do *Bieszczadu*. Wykupiłem książeczkę autostopu i jeździłem po całej Polsce. Po to, żeby wrócić do *Bieszczadu*. I tu mi się skończyły kilometry. W tej książeczce. No, wiedziałem, że muszę zostać (CZ70/K3).

„Chmielu” zaś prezentuje jedną z wersji zakapiorskiego mitu, w którym *Bieszczad* ratuje życie zagubionemu artyście:

A Michał „Gier” Giercuszkiewicz zwiariował. I na 16 metrach kwadratowych styropianu i desek pobudował se chłopina dom na wodzie, tratwę. Możesz sobie wpisać na youtube „Blues na tratwie”. I wyleczył się. Jest taki fajny moment, jak Michał płynie łódką i opowiada, że gdyby Rysiek [Riedel, lider zespołu Dżem – M.M.], że już go wyciągał. Że gdyby... *Bieszczady* Michałowi „Gierowi” uratowały życie, bo on przestał ćpać już. I został tutaj w Bieszczadach (WZ44/K9).

W dalszej części swojej opowieści przedstawia on podobny obraz autobiograficzny, gdzie jako samotny ojciec z małym dzieckiem „wpadł w objęcia *Bieszczadu*”, a ten zatroszczył się o niego i dał mu „nowe życie”. W jego narracji zafascynowanie *Bieszczadem* nie schodzi z pierwszego planu, a postawa outsidera, którą

stara się zaprezentować, posiada silny rys romantyczny. „Chmielu” jest przykładem neofity wśród zakapiorów i świetnie wpisuje się w ten profil, potwierdzając jego atrakcyjność: alternatywnego stylu życia. Pytany o zestaw wyznawanych wartości lub charakterystycznych cech zakapiorskich nie potrafi lub też nie wymienia ich wprost, ale stara się wyrazić esencję życia zakapiora i bieszczadnika za pomocą barwnych ilustracji, anegdot i metafor. Co ciekawe, sam wykorzystuje kategorię subkultury na określenie środowiska, z którym się identyfikuje:

My tu jesteśmy wszędzie u siebie. My tu nie potrzebujemy biletów na koncerty, nie potrzebujemy zaproszeń... Nie. Bo ja jestem bieszczadnikiem. Nie potrzebuję takich rzeczy. To są pewne takie korzyści, które czerpiesz z tego, że jesteś w tej subkulturze. Jesteś ponad pewnymi rzeczami (WZ44/K9).

Według „Burego” dobrze oddaje znaczenie terminu „zakapior” kategoria stylu życia:

Jest to tak, jak mówię, styl życia, nie do końca taki, jak byśmy chcieli, ale jest to styl życia. Nie kojarzyć z łomem, stojącego za węglem, który wali w łeb i zabiera portfel. Ktoś, kto jest życzliwy w stosunku do ludzi, do świata przyrody, do całej tej fauny i flory bieszczadzkiej, no... Traktuje świat w jakiś sposób sympatyczny, itd. To jest taki, tak jak mówię, wizerunek zakapiora (CZ68/K4).

Próba określenia tego, czy pojęcie zakapiora można utożsamić z buntownikiem, była o wiele trudniejsza niż analiza buntu na przykładzie omawianych ruchów młodzieżowych. W tej kwestii moi rozmówcy byli podzieleni. Bardziej odpowiadała im kategoria outsidera, ze względu na fakt, że osoby, które określa się tym mianem, często uciekały przed czymś w Bieszczady i **raczej wycofywały się, niż manifestowały swój sprzeciw**. Wydaje się, że mogło to jednak wynikać z rodzaju definicji buntu, którą konstruowała dana osoba. Części moich rozmówców bunt jednoznacznie kojarzył się z aktywnym przeciwstawianiem się (zakładającym akcję) przeciwko jakiemuś konkretnemu obiektowi, zjawisku. Oto przykład wypowiedzi jednego z moich rozmówców:

*A pan by ich określił jako buntowników?*

Czy oni się buntowali? Oni się nie buntowali. Oni chcieli po prostu, żeby właściwie wprost przeciwnie, żeby się wszyscy od nich odcepili. Mieć święty spokój bardziej. Zaszyć się. Nie mieć z nikim nic wspólnego (WO60/L1).

Ten rozmówca określał zakapiorów raczej jako ludzi nieszczęśliwych i nieprzystosowanych społecznie. Była to opinia dosyć powszechna wśród osób, które określiłbym mianem „obserwatorów”, tj. nieposiadających buntowniczej przeszłości. Te osoby wskazywały również na problemy z alkoholem, typowe dla zakapiorów, które według nich stanowiły również pewien rodzaj ucieczki od rzeczywistości.

Inne osoby, z którymi rozmawiałem, uważały jednak element buntu za w ogóle wyróżniający dla postawy zakapiora:



Zakapior to był również bunt skierowany przeciwko bezdusznej władzy. I to jak zostanie zatracone, a nie wiem, czy z tym się ogóle liczy, to to będzie dryfować w kierunku czegoś takiego, że... (CH65/L10).

*A o tych zakapiorach też można powiedzieć, że to są jacyś buntownicy?*

Mi się wydaje, że w pewnym sensie tak. Że zbuntowali się temu wszystkiemu. Nie mogą żyć w mieście, bo tam nie mają szans w ogóle, życia. A tutaj sobie żyją... I jedni drugim pomagają. To jest taka właściwie, komuna się lekka robi (KH61/L4).

Konstrukt zakapiora jest jedną z kluczowych i zarazem najbardziej złożonych figur bieszczadzkiego dyskursu, wokół której fikcja spleta się z rzeczywistością, a przeszłość z teraźniejszością. Wieloznaczość i wielopłaszczyznowość towarzyszące temu terminowi wpływają na trudności związane z jego analizą, jednak zebrany przeze mnie materiał wskazuje właśnie na bunt jako na istotny pierwiastek jego konstrukcji. Znaczna większość osób, z którymi rozmawiałem, przypisywała zakapiorowi cechy buntownika. Często samo zrezygnowanie przez zakapiorów z „regularnego”, „normalnego” stylu życia uznawano za sposób powiedzenia „nie”, a tym samym wyrażenia swojej postawy sprzeciwu wobec wartości realizowanych przez większość ówczesnego społeczeństwa PRL.

## Zakończenie

Zebrany do tej pory materiał wymaga jednak bardziej systematycznego i szczegółowego opracowania. Zarysowałem tu jedynie możliwe kierunki interpretacji zgromadzonych danych. Bliższego przyjrzenia się pod kątem badawczym wymagają również inne współczesne zjawiska subkulturowe, związane np. z aktywnością motocyklistów na obszarze Bieszczadów, w których można potencjalnie doszukiwać się motywów posthipisowskich. Dalszej eksploracji wymaga również wątek ruchu *Rainbow Family Gathering*, który mocno zaznaczył się w krajobrazie kulturowym regionu w latach 90. (Potaczała 2015: 124). Ponadto, należałoby również dotrzeć do grupy rozmówców, która miała do czynienia z przedstawicielami omawianych ruchów, ale stała w opozycji do nich lub aktywnie je zwalczała. Mam tu na myśli ówczesnych funkcjonariuszy milicji i służby bezpieczeństwa. Pozwoliłoby to rzucić inne światło na tamte wydarzenia oraz pozyskać potencjalnie odmienne ich interpretacje.

Wydaje się, że ważnym wnioskiem płynącym z przeprowadzonych badań jest wstępne potwierdzenie zasadności ujęcia badanych zjawisk: ruchu punkrockowego, hipisowskiego oraz zakapiorstwa jako analogicznych względem siebie form kontestowania dominującego porządku społeczno-kulturowego (w wymiarze zbiorowym oraz jednostkowym), dających się zaobserwować w Bieszczadach w różnych momentach historycznych.

## Bibliografia

Burszta W.J.

2005 *Kontrkultura – mit zdegradowany?*, [w:] *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?*, red. W.J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski, Warszawa.

2012 *U źródeł buntu. Lata sześćdziesiąte w cyklu śmierci i zmartwychwstania*, [w:] *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*, red. W. Kuligowski, A. Pomieciński, Poznań.

Jawłowska A.

1975 *Drogi kontrkultury*, Warszawa.

Kaniowska K.

2003 *Antrpologia i problem pamięci*, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, t. 57, z. 3–4.

Palczyński T.

1998 *Bunt „nadnormalnych”*, Kraków.

Potaczala K.

2010 *KSU, rejestracja buntu. Opowieść o punk rocku w Bieszczadach*, Rzeszów.

2013 *Bieszczady w PRL-u. Część druga*, Olszanica.

2015 *Bieszczady w PRL-u, Część trzecia*, Olszanica.

Potocki A.

2008 *Maister bieda, czyli zakapiorskie Bieszczady*, Rzeszów.

Sipowicz K.

2008 *Hipisi w PRL-u*, Wydawnictwo Baobab.

Spontaniczna kultura...

1991 *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, red. W. Wertenstein-Żuławski, M. Pęczak, Wrocław.

Siciński A.

1991 *Alternatywność jako element współczesnej kultury*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, red. W. Wertenstein-Żuławski, M. Pęczak, Wrocław.

Tarzan-Michalewski W.

1992 *Mistycy i narkomani*, Wydawnictwo ETHOS.

Tracz B.

2014 *Hippiesi, kudłacze, chwasty. Hipisi w Polsce w latach 1967–1975*, Kraków.

Trzeszczyńska-Demel P.

2015 *Pisanie Bieszczadu. O mityzacji i narracji na peryferiach*, [w:] *W krainie meta-refleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedz, Kraków.

<http://www.polskieradio.pl/10/501/Artykul/861479,Krzysztof-Potaczala-pierwsza-w-Polsce-komuna-hipisow-powstala-w-Bieszczadach> (dostęp: 15.06.2016).