

 <https://orcid.org/0000-0001-9958-5771>

Janina Hajduk-Nijkowska

Uniwersytet Opolski

## KREOWANIE KONKURENCYJNYCH PAMIĘCI MIGRACYJNYCH

**Patrycja Trzeszczyńska, *Diaspora – pamięć – miejsca. Ukraińcy z Polski z lat 80. XX wieku w Kanadzie. Studium etnograficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019, ss. 346.**

### Creating Competitive Memories by Migrants

**Abstract:** The article presents the latest monograph by Patrycja Trzeszczyńska (*Diaspora – Memory – Places: The Ukrainians from Poland of the 1980s in Canada. An Ethnographic Study*), which analyzes the functioning of the memory of migrants from Poland. The inspiration to undertake to carry out the research was the author's intention to continue her studies on the memory of the Lemkos. On the basis of the impressive material collected in the course of P. Trzeszczyńska's three-year field research (conducted in the years 2014–2016), the anthropologist proved the occurrence of a vital 'diasporic' transformation in the identity of the migrants who, even if they remember the trauma experienced by their parents, this memory is no longer necessary for them to construct their own Ukrainian identity. In this situation, looking for Lemkos in Canada turned out groundless, since each new wave of migrants from Poland brought along their own memory (or post-memory) of the past, which led to the internal differentiation within the Ukrainian diaspora in Canada as far as both generations and regions are concerned. Thanks to the penetrating analysis of the functioning of the generational memory of migrants from Poland, the author of the monograph expanded the knowledge on the role of memory in the process of creating and enriching cultural identity of contemporary (no only diasporic) communities.

**Keywords:** generational memory, post-memory, Lemkos' community memory, Ukrainian diaspora in Canada, migrants' memory

Najnowsza monografia Patrycji Trzeszczyńskiej warta jest szczególnej uwagi. Wprawdzie już wcześniej autorka analizowała funkcjonowanie pamięci w diasporze, ale tym razem wpisała ją w szeroki kontekst antropologicznej

interpretacji procesów migracyjnych. Podążając tropem Arjuna Appaduraia, dla którego deterytorializacja „stanowi w zasadzie jedną z głównych sił nowoczesnego świata”<sup>1</sup>, udowodniła, że na tożsamość migrantów z Polski pochodzenia ukraińskiego, żyjących w diasporze kanadyjskiej, zdecydowany wpływ ma proces doświadczania przez nich własnej pokoleniowej pamięci, oderwanej już od tradycyjnych źródeł, ale podlegającej „ciągłemu kreowaniu, wypracowywaniu, nieustannej budowie”<sup>2</sup>.

Konsekwentnie eksponowany proces doświadczania pamięci przez grupy społeczne pozbawione dotychczasowego kontaktu z kontekstem przestrzennym/lokalnym już kilka lat wcześniej przeanalizowała Patrycja Trzeszczyńska w monografii *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*. Na podstawie przeprowadzonych w latach 2009–2010 wywiadów z wysiedlonymi (wypędzonymi, jak sami o sobie mówią) z rodzinnych stron w latach 1944–1947 (na polskie ziemie zachodnie lub na Ukrainę), podjęła próbę odtworzenia łemkowskiej pamięci zbiorowej, która „w największym stopniu zasadza się na wspomnieniach wysiedleń. Stanowią one główną oś, wokół której są budowane wszelkie odniesienia do przeszłości”<sup>3</sup>.

Analizując zarówno pozyskane w wywiadach narracje, jak i literaturę dokumentalną (w tym także pamiętniki konkursowe), prześledziła proces tworzenia tożsamości przez Łemków żyjących po obu stronach granicy polsko-ukraińskiej, dostrzegając jednak wyraźne między nimi różnice. Porównując przede wszystkim opowieści wspomnieniowe byłych i obecnych mieszkańców Komańczy, także ich potomków, żyjących dzisiaj na północy Polski i na Ukrainie, przekonująco uzasadniła, że mamy tu do czynienia z dwiema konkurencyjnymi wspólnotami pamięci:

Kanon pamięci Łemków nie zasadza się na spójnym zbiorze wydarzeń i postaci, nie tworzy zestawu wspólnych wzorców z przeszłości, nie afirmuje zrozumiałej dla wszystkich Łemków przeszłości i nie zasadza się na konstytutywnych dziś dla Łemków mechanizmach kreowania tożsamości kulturowej poza wybranymi jej elementami, jak zbiorowe cierpienie, zbiorowa pamięć opresji i zbiorowa potrzeba podtrzymywania czy kreacji opowieści o zniszczeniu dawnego świata, odnajdywaniu się wśród obcości, poszukiwaniu drogi do Domu. Łemków cechuje dziś impas w wypracowywaniu spójnej, monolitycznej, „globalnej” pamięci. Wizje przeszłości są konfliktowe, antagonistyczne, kolizyjne, równocześnie toczy się spór o słuszność każdej z nich<sup>4</sup>.

Owe antagonistyczne wizje wynikają nie tylko z przestrzennego oddalenia od siebie dawnych mieszkańców Bieszczad, ale przede wszystkim, jak sądzę, z faktu przymusowego milczenia przez lata na temat własnej traumy, co zresztą

<sup>1</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Puc, Universitas, Kraków 2005, s. 58–59.

<sup>2</sup> P. Trzeszczyńska, *Diaspora – pamięć – miejsca. Ukraińcy z Polski z lat 80. XX wieku w Kanadzie. Studium etnograficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019, s. 49.

<sup>3</sup> Eadem, *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*, Wy-

dawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 76.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 411.

Trzeszczyńska dostrzega: „możliwość opowiedzenia za pośrednictwem relacji wspomnieniowej swojego mitu rodzinnego czy własnego życia po latach milczenia oznacza utrwalenie prywatnego świata, zachowania go dla potomnych, wysłowienie bólu jego utraty”<sup>5</sup>.

Warto przywołać w tym miejscu najnowszą analizę opowieści wspomnieniowych przedstawicieli łemkowskiej wspólnoty pamięci, przeprowadzoną przez Ewę Michnę. Otóż na podstawie zarejestrowanych przez nią na początku lat 90. XX wieku narracji, na przełomie XX i XXI wieku oraz w roku 2015, udowodniła, że we wszystkich jako najważniejsze traumatyczne wydarzenie pojawiają się wysiedlenia w ramach Akcji „Wisła”. Dostrzegła jednak, że „w społeczności łemkowskiej możemy mówić o dwóch konkurencyjnych, odrębnych wspólnotach pamięci – Łemków zmierzających do emancypacji oraz Łemków uważających się za Ukraińców. Członkowie obu tych wspólnot (...) budują odmienne, niejednokrotnie opozycyjne interpretacje przeszłości grupy”<sup>6</sup>. Zawsze jednak, jej zdaniem, akcja „Wisła” pełni ważną funkcję w narracjach wspomnieniowych, mocno osadzonych w przestrzeni rodzinnej i kreujących poczucie tożsamości kolejnych pokoleń Łemków.

Patrycja Trzeszczyńska, analizując publikowane przez Łemków pamiętniki po 1989 roku, również zwraca uwagę na

ich rodzinny rodowód: „Rodzinna transmisja wspomnień, choć konserwowała rodową przeszłość i utrzymywała pamięć o istotnych dla jej członków wydarzeniach, nie zamykała się jednak w rodzinnym domu, ale wychodziła na spotkanie z podobnymi historiami innych Łemków”<sup>7</sup>. Narracje te dokumentują zatem postępujący proces fabularyzacji i folkloryzacji opowieści, przebiegający równoległe w relacjach bezpośrednich. Skłoniło to Patrycję Trzeszczyńską do jednoznacznego podsumowania: „Narracje Łemków i to, co w ich efekcie powstaje (czyli tekst opowieści dla kogoś o czymś) – tworzą metaopowieść, w której współistnieją wartości rodzinne i etniczne”<sup>8</sup>. Wywołuje to, zdaniem badaczki, u jej rozmówców zakłopotanie własną niewiedzą lub niepamięcią: „Dyskomfort, jaki odczuwali rozmówcy w konfrontacji z własną niepamięcią, był łagodzony na dwa sposoby: wyrażeniem żalu za bezpowrotnie traconą pamięcią o przeszłości, upływem czasu, przemijaniem życia lub zgodą na symboliczne zamknięcie przeszłości, do której nie ma się wstępu i której nie sposób «odpominieć»”<sup>9</sup>.

Polscy Łemkowie żyjący dziś w Kołomyżach – pisze w innym miejscu autorka

<sup>5</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>6</sup> E. Michna, *Akcja „Wisła” w narracjach przedstawicieli łemkowskiej wspólnoty pamięci*, „РІСНИК РУСЬКОЇ БУРСЬОЇ” 2017, P. 13, c. 131–147, <https://journals.akademicka.pl/trb/article/view/546/551>, s. 134 (dostęp: 22.12.2020).

<sup>7</sup> P. Trzeszczyńska, *Łemkowszczyzna...*, op. cit., s. 151.

<sup>8</sup> P. Trzeszczyńska-Demel, *Narracje o przeszłości Łemków w Polsce i na Ukrainie w perspektywie antropologicznej* [w:] E. Golachowska, A. Zielińska (red.), *Konstrukcje i dekonstrukcje tożsamości*, t. III: *Narracja i pamięć*, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy PAN, Warszawa 2014, s. 319.

<sup>9</sup> P. Trzeszczyńska, *Łemkowszczyzna...*, op. cit., s. 323.

– „wyrugowali ze swej zbiorowej pamięci wysiedlonych na Ukrainę wraz z ich dramatami wojennymi i wysiedleńczymi, nie mówią o nich i nie traktują ich wizyt na wsi jako szans na scalenie rozdartej granicą pamięci”<sup>10</sup>. Z kolei wysiedleni na Ukrainę, zdaniem badaczki, odczuwają, że są traktowani przez miejscowych jak „niepełnowartościowi Ukraińcy”<sup>11</sup>, a zachowani w pamięci najstarszych z nich obraz Komańczy funkcjonuje niczym mityczne „miejsce na poły nierealne, zbyt odległe, by mogło być prawdziwe”<sup>12</sup>.

Analizując zapamiętaną Łemkowszczyznę, antropolożka zdaje sobie sprawę z tego, że część wysiedlonych Łemków trafiła do USA lub Kanady, gdzie funkcjonuje „trzecia” pamięć o Łemkowszczyźnie, dostępna między innymi na portalu [www.lemko.org](http://www.lemko.org), prowadzonym przez Waltera Maksimowicha, Łemka żyjącego w USA, oraz w wielu pamiętnikach opublikowanych w USA i w Kanadzie. Włączenie tych materiałów do analizy „zapewniłoby (...) wzbogacenie oglądu łemkowskiej pamięci o perspektywę emigracyjną, nieograniczoną do perspektywy Łemków w Polsce i na Ukrainie” dopowiada w przypisie do swojej monografii<sup>13</sup>, ale przede wszystkim, zastanawia się w zakończeniu, czy nie „nadeszła pora, by przestać w dyskusjach naukowych mówić o Łemkach «w ogólności», a zacząć postrzegać ich poprzez konkurencyjne wspólnoty pamięci – pamięci terytorialne, pamięci

ideologiczne – które łączy etnonim, dziedzictwo kultury i poczucie przeżytych niegdyś wydarzeń, ale nie łączy ich już nic więcej”<sup>14</sup>.

Trzeszczyńska podjęła się takiego zadania – przeanalizowania konkurencyjnych wspólnot pamięci migracyjnej – w najnowszej, przywołanej wyżej monografii. Jednak już na wstępie z przykrością stwierdziła, że osoby łemkowskiego pochodzenia, do których zamierzała dotrzeć, są trudne do odnalezienia. „Poszukując Łemków, byłam stale odsyłana do osób przybyłych z Polski w latach 80. Zdecydowałam się więc podążać tym tropem i porzucić wstępne cele na rzecz tego, co pokazał mi teren”<sup>15</sup>. Skoncentrowała więc swą uwagę na osobach pochodzenia ukraińskiego, urodzonych w Polsce, które wyemigrowały do Kanady w latach 1975–1992. „W miarę rozpoznawania historii i współczesności diaspory ukraińskiej w Edmonton – pisze badaczka – na horyzoncie pojawiało się coraz więcej pytań i wątpliwości. Gdzie są poszukiwani przeze mnie Łemkowie? Dlaczego nie mogę do nich dotrzeć? Próbując rozwikłać tę zagadkę, zajęłam się zgłębianiem kontekstu. Wciąż też podejmowałam próby dotarcia do osób pochodzących z Polski o łemkowskich korzeniach” (s. 65).

Rezultaty tych poszukiwań są godne podziwu. Przez trzy lata (2014–2016) bacznie obserwowała i analizowała diaspore, zagłębiając się w niej, by móc odtworzyć jej zróżnicowanie wewnętrzne,

<sup>10</sup> P. Trzeszczyńska-Demel, *Narracje o przeszłości Łemków w Polsce...*, op. cit., s. 319.

<sup>11</sup> P. Trzeszczyńska, *Łemkowszczyzna...*, op. cit., s. 367.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 393.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 411.

<sup>15</sup> P. Trzeszczyńska, *Diaspora...*, op. cit., s. 14. W dalszej części artykułu, przywołując tę pozycję, podaję numery stron nie w przypisach, ale w nawiasach w głównym tekście.

a nadto prześledzić procesy udziału pamięci w konstruowaniu i przeżywaniu świadomych „figur wyobraźni zbiorowej”, konkretyzowanych w pojęciach „polskości” i „ukraińskości”. Warto podkreślić, że antropolożka jasno zadeklarowała przyjęcie postawy kosmopolityzmu metodologicznego, która „przesuwa spojrzenie badacza w kierunku zjawisk ponadnarodowych, globalnych” (s. 19) oraz wymaga zwrócenia uwagi na postępującą zmianę „diasporowej osobowości”, wynikającej zarówno z deterytorializacji społeczności migrantów, jak i kulturowych oraz historycznych uwarunkowań relacji zachodzących pomiędzy członkami diaspery. Po prostu: „W warunkach emigracyjnych transformacji ulegają nie tylko tożsamości, ale także pamięci, które zasilane są przez usytuowanie migrantów w transnarodowych sieciach” (s. 117). Obok zmieniających się sposobów utrzymywania kontaktów z krajem pochodzenia, ważne są bowiem również zmieniające się relacje pomiędzy członkami danej diaspery, znacząco zróżnicowanej i pokoleniowo, i historycznie<sup>16</sup>. W tym procesie istotne jest wykorzystywanie przez członków diaspery współczesnych możliwości komunikacyjnych, które umożliwiają wytworzenie lokalności, uznanej już przez

Appaduraia za immanentną właściwość życia społecznego „w transnarodowym, zdeterytorializowanym świecie”<sup>17</sup>. Trzeszczyńska swymi pogłębionymi analizami bezsprzecznie wykazała, iż Facebook stał się współcześnie diasporyczną sferą publiczną. „To nowe media, szczególnie Facebook, zapewniają miejsce i środki do prywatnych praktyk pamięci”, twierdzi badaczka, a „interakcje zachodzące w tej przestrzeni wokół prywatnych praktyk wspominania, odtwarzania czy zadumy zasadzają się na mechanizmach podobnych do tych, które generują pamięć komunikatywną. Pozwalają ludziom reprezentującym różne pokolenia, środowiska i wspólnoty pamięci wymieniać się wspomnieniami, spostrzeżeniami, refleksjami i obrazami. (...) Zanika wymiar domowy czy sąsiedzki przekazu o przeszłości, ale nie zanika sama pamięć” (s. 188–189).

Wnikliwa interpretacja opowieści wspomnieniowych funkcjonujących w diasporach ukraińskich w Kanadzie, przeprowadzona przez Trzeszczyńską, ujawnia przede wszystkim znaczącą rolę pamięci w kształtowaniu tożsamości ukraińskich imigrantów z Polski. Każda kolejna fala imigrantów przynosiła z sobą własną pamięć o przeszłości, funkcjonującą dotąd głównie w obiegu rodzinnym, która nabiera szczególnej rangi zwłaszcza wtedy, gdy znajduje się w ostrej sprzeczności z oficjalną wersją wydarzeń lub z pamięcią innych imigrantów. W takiej sytuacji rodzinne opowieści wspomnieniowe mają znamiona pamięci utajnionej, czyli pamięci z różnych

<sup>16</sup> „Imigranci ruskiej/ukraińskiej narodowości docierali w latach 1896–1914 do Kanady z Galicji, Bukowiny i Rusi Zakarpackiej jako obywatele Austro-Węgier”, wspierani przez akcję misyjną Kościoła grekokatolickiego i prawosławnego. Kolejna duża fala imigracji nastąpiła po zakończeniu II wojny światowej (m.in. dipisi deklarujący pochodzenie ukraińskie (P. Trzeszczyńska, *Diaspora...*, op. cit., s. 51–54).

<sup>17</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*, op. cit., s. 210.

przyczyn nieujawnianej obcym, przekazywanej (kultywowanej) głównie w tradycji rodzinnej, wśród zaufanych, wśród bliskich (swoich). Pamięć utajniona, różnie zresztą postrzegana i nazywana przez badaczy, stanowi chyba najsilniejszy czynnik integrujący grupę i nadaje jej poczucie własnej wspólnotowej wyjątkowości<sup>18</sup>. W przypadku imigrantów z lat 80. XX wieku w Kanadzie jest to najczęściej pamięć powiązana z traumatycznymi przeżyciami rodziców lub dziadków.

Do analizy współczesnej pamięci rodzinnej „przepracowującej” te traumatyczne doświadczenia, jak słusznie uznała Trzeszczyńska, przydatna jest kategoria postpamięci, którą wprowadziła do nauki Marianne Hirsch w kontekście pamięci o Holokauście, doprecyzowując ją następująco: „postpamięć od pamięci odróżnia pokoleniowy dystans, a od historii głęboka, osobista więź. Postpamięć jest silną i bardzo szczegółową formą pamięci właśnie dlatego, że jej relacja wobec przedmiotu czy źródła jest zapośredniczona nie poprzez wspomnienie, ale wyobraźnię i twórczość. (...) Postpamięć charakteryzuje doświadczenie tych, którzy dorastali w środowisku zdominowanym przez narracje wywodzące się sprzed ich narodzin”<sup>19</sup>. W innym miejscu

dopowiada: „Potomkowie tych, którzy przeżyli wielkie, traumatyczne zdarzenia (tak ofiary, jak sprawcy), czują się na tyle mocno związani ze wspomnieniami poprzedniego pokolenia, że należy to uznać za pamięć. (...) Przedrostek «post-» w terminie «postpamięć» oznacza coś więcej niż tylko następstwo w czasie (...). Postpamięć odzwierciedla skomplikowaną oscylację między ciągłością a zerwaniem. (...) To struktura transferu traumatycznej wiedzy i doświadczenia między pokoleniami lub ponad nimi. Konsekwencja powrotu traumy (...) w skali całego pokolenia”<sup>20</sup>.

Sama koncepcja postpamięci w rozumieniu nadanym jej przez Marię Hirsch znacząco może wspomóc również antropologiczną analizę rodzinnych narracji związanych z traumatycznymi wydarzeniami z przeszłości. Oczywiście odnośnienie wspomnień do zdarzeń rozgrywających się „przed urodzeniem” dzieci traktują umownie, wszak nawet „zarejestrowany” w pamięci obraz wymagał z czasem jego dointerpretowania (skontekstualizowania) przez dorosłych<sup>21</sup>.

*Antologia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 254.

<sup>20</sup> Eadem, *Pokolenie postpamięci*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia”. *Gazeta Teatralna* 2011, nr 105, s. 28–29.

<sup>21</sup> K. Kaniowska twierdzi, że „postpamięć daje się zastosować jako termin opisujący pamięć o dzieciństwie”, ale słusznie dopowiada, że wspominamy jakieś wydarzenie tylko „dzięki temu, że ktoś je nam zrekonstruował, naddając własną doświadczenia tego interpretację” (K. Kaniowska, „*Memoria*” i „*postpamięć*” a antropologiczne badanie wspólnoty [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2004, t. XLIII, s. 22).

<sup>18</sup> Por. J. Hajduk-Nijakowska, *Pamięć utajniona. Funkcjonowanie narracji o śląskiej martyrologii* [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012.

<sup>19</sup> M. Hirsch, *Żaloba i postpamięć*, przeł. K. Bójarska [w:] E. Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*.



Kontynuująca badania nad postpamięcią Katarzyna Kaniowska uważa, że „empatia i poczucie zobowiązania, nierozdzielnie związane z powstaniem i funkcjonowaniem postpamięci, sprawiają, że narracja pamięci tego rodzaju nasycona jest silnie zsubiektywizowanymi treściami i stanowi próbę przedstawienia nieprzedstawialnego. Język takiej narracji jest po części zapożyczony, a po części własny. Wszystko to sprawia, że narracje postpamięci tworzą teksty wymagające szczególnego typu egzegezy i interpretacji”<sup>22</sup>. Analiza opowieści wspomnieniowych funkcjonujących w przekazie rodzinnym nie tylko zatem służy interpretacji pamięci rodzinnej, ale przede wszystkim ujawnia sposób rozumienia i interpretowania świata oraz najbliższego otoczenia przez lokalną zbiorowość, ponieważ wspomnienia „wypowiedziane” wchodzą w sferę relacji społecznych<sup>23</sup>. Podejmujemy więc interpretację pamięci komunikatywnej, która „obejmuje wspomnienia dotyczące najbliższej przeszłości. (...) Typową jej odmianą jest pamięć pokoleniowa (...) pamięć ta powstaje w czasie i przemija wraz z nim, a dokładniej rzecz biorąc – wraz z członkami grupy, czyli nosicielami pamięci”<sup>24</sup>, ustępując miejsca, zdaniem Jana Assmanna, pamięci

kulturowej, która „bazuje na zinstytucjonalizowanej mnemotechnice”<sup>25</sup>.

Jak zauważyła Trzeszczyńska, zapamiętane przez migrantów wspomnienia rodziców nie zawsze były później opowiadane własnym dzieciom, ponieważ „nie są one już potrzebne do konstruowania własnej ukraińskiej tożsamości” (s. 137). Jedna z rozmówczyń autorki monografii powiedziała wprost, „że ma już przesytność martyrologii i ciągłego eksploatowania akcji «Wisła» (...). Ja chcę wreszcie zakopać trupy i Wołyń, i akcję «Wisła», i wreszcie zacząć żyć” (s. 148). Nie oznacza to jednak, by trauma rodziców i dziadków nie miała wpływu na świadomość imigrantów w Kanadzie. „Można (...) wysnuć przypuszczenie – uważa Trzeszczyńska – że wyjazd do Kanady jest konsekwencją owej traumy, że wyjechali oni z Polski, ponieważ akcja «Wisła» ostatecznie ich wykorzeniła i emigracja była tylko dalszą konsekwencją owego wykorzenienia” (s. 139). Lektura zaprezentowanych w monografii opowieści wspomnieniowych migrantów z Polski bez wątpienia dowodzi wspólnoty ich przeżyć i doświadczeń, jednak podlegają one już silnej mityzacji, a pamięć o traumatycznych przeżyciach przodków służy głównie jej upamiętnianiu i trwaniu w diasporycznej sferze publicznej (w postaci upamiętnienia digitalnego lub instytucjonalnych obchodów rocznicowych)<sup>26</sup>. „Pamięć dla Ukraińców z Polski, obok

<sup>22</sup> Eadem, *Postpamięć* [hasło w:] M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 392.

<sup>23</sup> Por. J. Hajduk-Nijakowska, *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2016.

<sup>24</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyń-

ska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 66.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>26</sup> Do głównych, mitycznych już figur pamięci diasporycznej zalicza Trzeszczyńska narrację martyrologiczną z centralnym miejscem

dialektu języka ukraińskiego, jest jedynym narzędziem do zaznaczania własnej odrębności wobec reszty diaspory” (s. 136). Jednak pamiętanie o tych wydarzeniach nie oznacza, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, potrzeby opowiadania o nich, chyba że chcą podkreślić korzyści, jakie dla nich z tego wynikały: gdyby nie wysiedlenia nie dotarliby do Kanady, „nie popieram akcji «Wisła», ale ona dużo wielu ludziom pomogła wejść w świat” (s. 142).

Wspólnotowa pamięć, zdaniem Trzeszczyńskiej, pomagała również imigrantom z Polski w latach 80. XX wieku (tzw. postsolidarnościowej emigracji) „przepracować” przedłużający się stan liminalny<sup>27</sup>, wywołany kulturowym

szokiem związanym z przebywaniem w obcej przestrzeni, spowalniany często niezajomością języka angielskiego, co sprzyjało, jej zdaniem, trwaniu w „grupowym getcie” (s. 152). Wspólnotowa pamięć sprzyjała stopniowemu integrowaniu się imigrantów już w trakcie przymusowego przebywania w austriackim obozie w Traiskirchen dla uchodźców z krajów socjalistycznych (gdzie czasami kilka miesięcy rozpatrywano podania imigracyjne do Kanady), a później już w codzienności „normalnego życia” w Kanadzie. Dodatkowym elementem sprzyjającym integracji grup imigrantów był rozwój symboliki własnej diaspory. W rezultacie, zdaniem badaczki, następuje wyraźne „regionalne zróżnicowanie diasporycznych dyskursów pamięci, co wynika z samej historii ukraińskiego osadnictwa i profilu praktyk upamiętniania w ukraińskich instytucjach” (s. 180) funkcjonujących w Kanadzie.

Ważnym elementem wewnętrznego zróżnicowania kanadyjskiej diaspory ukraińskiej skupiającej imigrantów z Polski jest także tęsknota za utraconym miejscem urodzenia. Dogłębna analiza narracji wspomnieniowych doprowadziła badaczkę do następującego stwierdzenia: „Miejsca, za którymi moi rozmówcy tęsknią, które opuścili i które opisują jako swoje, to tereny, na które wysiedlono ich przodków w północnej lub zachodniej części kraju, miejsca skąd wywodzą się ich rodzice, a więc południe i południowy wschód Polski, albo więc pojedyncze miasto czy miasteczko,

Wielkiego Głodu („Hołodomoru”) z lat 1932–1935 i Akcją „Wisła” z 1947 roku.

<sup>27</sup> Skorzystanie przez Trzeszczyńską z kategorii liminalnej (fazy w obrzędzie przejścia w interpretacji Victora Turnera), umożliwia jej wzbogacenie antropologicznej analizy sytuacji, w jakiej znaleźli się imigranci z Polski, o kontekst psychologiczny. Natomiast „posłużenie się” przez Jacka Nowaka „modelem rytuału przejścia van Gennepa” do teoretycznej interpretacji pamięci Łemków jest całkowicie bezzasadne: „Oto mamy bowiem starą, mityczną ojczyznę, w której moi rozmówcy dojrzewali (...), gdzie kształtowali swoją tożsamość etniczną. Łemkowszczyzna w tych wspomnieniach kojarzy im się z surową matką (...). Następnie ze wspomnień wyłania się ważna dla nich faza liminalna ich życia. Okres przesiedlenia (...). Potem okres tułaczki po wschodniej Ukrainie i szukanie miejsca dla siebie. Wreszcie powolna adaptacja do nowej rzeczywistości – okres włączenia do nowej społeczności”. Trudno zaakceptować porównanie etapów kulturowo-politycznego kontekstu funkcjonowania społeczności Łemków do antropologicznej analizy obrzędów przejścia przeprowadzonej przez Arnolda van

Gennepa (J. Nowak, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Universitas, Kraków 2000, s. 218).



które staje się ekwiwalentem całej Polski” (s. 278–279); miejsca, w których wciąż żyją ich krewni. Owa tęsknota staje się ważnym elementem diasporycznej tożsamości, kształtowanej i narracyjnie oswojonej również przez kolejne pokolenie migrantów. A przede wszystkim wspieranej przez organizowane w Kanadzie i USA Watry Łemkowskie, na których „Dokonuje się (...) rytualna sakralizacja miejsc, które się opuściło (...). W Polsce i na Ukrainie sakralizuje się ziemie przodków, w Kanadzie i USA natomiast miejsca, w których się urodziło i spędziło dzieciństwo/młodość (...). To święto nostalgii za życiem sprzed emigracji, zaduma nad tym, gdzie sięgają korzenie, ale niekoniecznie korzenie przodków” (s. 288). Watry Łemkowskie podlegają szybko postępującej folklorystyce oraz mityzacji, a dawna ich etniczność „roztopiła się w morzu ukraińskim”, choć, co badaczka często podkreśla, nie ma w Kanadzie jednej społeczności ukraińskiej, a wielu Ukraińcom z Polski bliżej do Polaków w Kanadzie. Jedno nie ulega wątpliwości: o zróżnicowaniu kultur imigrantów w Kanadzie decyduje pamięć, która jednocześnie wpływa również na wewnętrzne zróżnicowanie całej diaspory.

Aktywność „antropolożki na rowerze”, jak sama siebie określiła Trzeszczyńska, przyniosła niezwykle ciekawe, bogate i pogłębione studia migracyjne, skoncentrowane na obywatelach Polski, którzy osiedlili się w Kanadzie. „Będąc w terenie – stwierdziła antropolożka – miałam poczucie solidnego zanurzenia w życie codzienne badanych ludzi, dzieliłam z nimi czas powszedni i świąteczny, byłam z nimi i obok nich, starałam

się słuchać tego, co mówią i dociekać o czym mówią, obserwować, w jaki sposób składają w całość swoje życie i jak o nim opowiadają” (s. 83). Monografia jest godna najwyższej pochwały, nie tylko dlatego, że znacząco wpisuje się w studia migracyjne, analizując wewnętrzne zróżnicowanie diaspory etnicznej/narodowej, ale również dlatego, że inspiruje do podejmowania dalszych badań nad rolą pamięci w tworzeniu tożsamości kulturowej współczesnych (nie tylko diasporycznych) społeczności.

## Bibliografia

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Puc, Universitas, Kraków 2005.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.
- Hajduk-Nijakowska J., *Pamięć utajniona. Funkcjonowanie narracji o śląskiej martyrologii* [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012.
- Hajduk-Nijakowska J., *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2016.
- Hirsch M., *Żaloba i postpamięć*, przeł. K. Bojarska [w:] E. Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Hirsch M., *Pokolenie postpamięci*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2011, nr 105.

- Kaniowska K., „*Memoria*” i „*postpamięć*” a antropologiczne badanie wspólnoty [w:] *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, „*Łódzkie Studia Etnograficzne*” 2004, t. XLIII.
- Kaniowska K., *Postpamięć* [hasło w:] M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014.
- Michna E., *Akcja „Wisła” w narracjach przedstawicieli lemkońskiej wspólnoty pamięci*, „*ПІСНИК РУСЬКОЇ БУРСЬКИ*” 2017, P. 13, c. 131–147, <https://journals.akademicka.pl/rrb/article/view/546/551> (dostęp: 22.12.2020).
- Nowak J., *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Universitas, Kraków 2000.
- Trzeszczyńska P., *Lemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Trzeszczyńska-Demel P., *Narracje o przeszłości Łemków w Polsce i na Ukrainie w perspektywie antropologicznej* [w:] E. Golachowska, A. Zielińska (red.), *Konstrukcje i dekonstrukcje tożsamości*, t. III: *Narracja i pamięć*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy PAN, Warszawa 2014.
- Trzeszczyńska P., *Diaspora – pamięć – miejsca. Ukraińcy z Polski z lat 80. XX wieku w Kanadzie. Studium etnograficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019.