

II. Sprawy narodowościowe II. Національні питання

Małgorzata Głowacka-Grajper

Institut Socjologii UW

DIASPORA PAMIĘCI I EMOCJI. PAMIĘĆ PRZESIEDLEŃ Z DAWNYCH KRESÓW II RZECZYPOSPOLITEJ WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE¹

Artykuł dotyczy pamięci społecznej dawnych Kresów II Rzeczypospolitej, która utrzymuje się w środowisku osób ewakuowanych z tych terenów po II wojnie światowej oraz tzw. miłośników Kresów, czyli często młodych osób zainteresowanych historią. Społeczności osób przesiedlonych z dawnych Kresów w Polsce nabrały cech swoistej diaspory. Jest to „diaspora pamięci”, która utrzymuje się dzięki rozprzestrzenianiu pamięci emocjonalnej związanej z opuszczonymi ojczyznami lokalnymi. W artykule opisywane są mechanizmy przekazywania tej pamięci i budowania w oparciu o nią wspólnoty diasporycznej.

Słowa kluczowe: diaspora, Kresy, pamięć emocjonalna, pamięć społeczna.

Маргарита Гловацька-Грайпер. Діаспора пам'яті і емоцій. Пам'ять переселень з давніх кресів II Речі Посполитої в сучасній Польщі.

Висвітлено проблему суспільної пам'яті давніх кресів II Речі Посполитої, яка утримується у середовищах осіб, евакуйованих з цих територій після Другої світової війни і так званих любителів кресів — часто молодих людей, що цікавляться історією. Середовище осіб, переселених з кресів у Польщі, набуло рис своєрідної діаспори. Це «діаспора пам'яті», яка утримується завдяки розповсюдженню емоційної пам'яті, пов'язаної з покинутими малими батьківщинами. Представлено механізми переказу пам'яті і побудови на ній діаспорної спільноти.

Ключові слова: діаспора, креси, емоційна пам'ять, суспільна пам'ять.

Маргарита Гловацкая-Грайпер. Диаспора памяти и эмоций. Память переселенных с бывших кресов II Речи Посполитой в современной Польше.

Освещена проблема общественной памяти давних кресов II Речи Посполитой, которая сохраняется в среде эвакуированных с этих территорий после Второй мировой войны и в среде так называемых любителей кресов — часто молодых людей, которые интересуются историей. Среда переселенцев с кресов приобрела черты своеобразной диаспory. Это «диаспора памяти», которая существует благодаря бытованию эмоциональной памяти, связанной с оставленными малыми родинами. Представлены механизмы передачи памяти и конструирования на ее основе диаспорной общности.

Ключевые слова: диаспора, кресы, эмоциональная память, общественная память.

Margarita Głowatska-Gryper. The Diaspora of Memory and Emotions. Remembrance of Displacement from the Former Territories of the II Polish Republic in Contemporary Poland.

The problem of social memory of the former territories of the Second Polish Republic has been elucidated. This memory exists in the environment of people who were evacuated from these territories after the Second World War and among mainly young people, who are called “cresy lovers” and are deeply interested in history. The environment of people who were resettled from the mentioned above territories, has got the features of peculiar diaspora. This is so-called the “diaspora of memory”, which survives thanks to the dissemination of emotional memory, closely connected with the abandoned small homeland. The mechanisms of the memory transferring and the formation of the diaspora on its basis, is presented.

Key words: diaspora, “cresy”, the emotional memory, the social memory.

Wprowadzenie

Wspomnienia przemocy, jakie noszą w sobie jednostki i społeczności Europy Środkowo-Wschodniej, dotyczą nie tylko mordów i obozów pracy, ale także wysiedleń na masową skalę — jednych z największych w historii. W wyniku II wojny światowej miliony ludzi były zmuszone

¹ Tekst ten jest skróconą i częściowo zmienioną wersją artykułu Społeczna i indywidualna kontynuacja pamięci ojczyzn kresowych, w: Pamięć utraconych ojczyzn, red. E. Nowicka, A. Bilewicz, Warszawa 2012.

porzucić swoje małe ojczyzny, by krajobraz etniczno-narodowy tej części Europy stał się bardziej spójny, co miało chronić przed krwawymi konfliktami w przyszłości. Takimi przesiedlonymi grupami byli także „Kresowiaci/Kresowanie” — polska i żydowska ludność, która przyjechała do swej ideologicznej ojczyzny — Polski z terenów Litewskiej, Białoruskiej i Ukrainiejskiej Republiki Radzieckiej. Większość z nich trafiła na „Ziemie Odzyskane”, lecz przesiedleńcy ci zamieszkali także w innych miejscach Polski.

Współcześnie, po ponad 60 latach, pamięć o ewakuacji z Kresów i samych Kresach funkcjonuje już w innym kontekście i sama uległa zmianie. Powojenne przesiedlenia zostały usytuowane w kontekście innych przesiedleń — przede wszystkim ludności niemieckiej. Ponadto zostały powiązane z geopolitycznymi problemami nowych, uzyskujących niepodległość państw za wschodnią granicą Polski. Społeczności osób przesiedlonych z dawnych Kresów w Polsce nabrały cech swoistej diaspory. Jest to „diaspora pamięci”, której narracje o przeszłości, choć uznane społecznie, znajdują się na marginesie pamięci zbiorowej. Socjologiczny opis tego typu pamięci musi zatem opierać się na badaniach mechanizmów włączania w pamięć zbiorową pamięci o tożsamościach terytorialnych, które pochodzą z przeszłości i nie mogą, z różnych przyczyn, funkcjonować współcześnie w oparciu o swe konstytutywne elementy — wspólnoty terytorialne². Jednym z ważnych mechanizmów tego włączania jest budowanie wspólnoty emocji w odniesieniu do wspomnianego terytorium i dawnych czasów.

Polacy na terenach Kresów przez lata tworzyli społeczności, dla których podstawą tożsamości był związek z terytorium. Język polski i religia katolicka były wyznacznikami tożsamości na tych zróżnicowanych etnicznie terenach, ale silne związki z małą lokalną ojczyzną zamieszkałą przez przedstawicieli różnych narodowości i religii nadawały tym społecznościom specyficzną tożsamość odróżniającą je od społeczności polskich z innych terenów. Po II wojnie światowej część polskich mieszkańców pozostała na Kresach, część zesłano w głąb Związku Radzieckiego, a część przesiedlono do Polski. Przez okres komunizmu pamięć o polskich Kresach spychana była skutecznie na margines życia społecznego i politycznego. Po rozpoczęciu przemian demokratycznych w Polsce mieliśmy do czynienia z „wybuchem” pamięci kresowej, który objawił się głównie w dużej liczbie wydawanych wspomnień, opowiadań, reportaży, albumów i w powstawaniu licznych organizacji skupiających osoby przesiedlone z Kresów, ich potomków i tzw. miłośników Kresów — pasjonatów chcących zachować pamięć o Kresach, nawet jeśli nie byli z nimi związani osobiście lub rodzinnie. Jednakże pamięć o Kresach została uznana za przeszkodę w relacjach Polski z nowo powstałymi państwami za jej wschodnią granicą i dlatego bardzo szybko (właściwie jeszcze przed powstaniem tych niepodległych państw) została zmarginalizowana w życiu publicznym i politycznym³.

Pamięć zbiorowa a doświadczenia indywidualne

Przekazywanie doświadczeń związanych z przeszłością zawsze odbywa się w odniesieniu do pamięci zbiorowej⁴. Jej kształt i zawarte w niej interpretacje mają wpływ na to, jak postrzega się własne przeżycia z przeszłości, jak sytuuje się własną historię w historii zbiorowości i wreszcie — jak myśli się o jej przekazywaniu. Znaczenie mają tu następujące aspekty:

1. uznanie powszechności pewnych przeżyć,
2. stopień rozpowszechnienia wiedzy o nich w społeczeństwie,
3. społeczne nadanie im jednoznacznego wymiaru moralnego,
4. uczynienie z nich punktu wyjścia do mówienia o przyszłości i do działania we współczesnych warunkach na poziomie zbiorowym.

Pierwszy aspekt dotyczy określenia, czy czyjeś doświadczenia znajdują się w kanonie „przeżyć narodowych”, czy też się w nim nie mieszczą. W przypadku „repatriantów” z Kresów Wschodnich

² Niniejszy tekst jest próbą dokonania podsumowania i zestawienia trzech rodzajów badań: analizy literatury dotyczącej Kresów, wywiadów z Kresowiakami-przesiedleńcami oraz „miłośnikami Kresów” (czyli działaczami organizacji zmierzających do zachowania pamięci o tych terenach) mieszkającymi obecnie w Warszawie oraz analizy stron internetowych tworzonych przez Kresowiaków i „miłośników Kresów”.

³ T. Synder, *The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*, New Haven—London 2003; J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1996.

⁴ M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008; P.T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa 2008.

II Rzeczypospolitej sytuacja jest dość skomplikowana. W czasach PRL doświadczenia Polaków z terenów wschodnich, które po wojnie nie weszły już w granice nowego państwa polskiego, nie znalazły się — poza anegdotycznym zauważaniem ich obecności — w obrębie „oficjalnej” pamięci zbiorowej. W nowej rzeczywistości III Rzeczypospolitej stały się co prawda przedmiotem zainteresowania naukowców i twórców, a niektórzy zauważają tu wręcz erupcję literatury kresowej i badań kresoznawczych⁵, lecz nie przebiły się do szerszej świadomości społeczeństwa polskiego. „Kresowiaci” znaleźli się w sytuacji dwuznacznej — z jednej strony pojawia się mnóstwo literatury „kresowej”, historycznych badań „wschodnich”, słowa „Kresy” i „kresowy” wchodzi do powszechnego użycia (stając się niekiedy szerokimi, abstrakcyjnymi kategoriami wyrażającymi pewne uniwersalne doświadczenia i idee, niezwiązane z obszarem wschodnich ziem II RP), otwarcie przywołuje się datę 17 września 1939 r., mówi o zbrodniach bolszewickich, ale z drugiej strony — wiedza o historii Kresów i ich współczesności w społeczeństwie jest bardzo uboga, nie została też wyeksponowana w podręcznikach i programach szkolnych. Osoby pochodzące z Kresów trafiają więc często ze swą pamięcią w społeczną pustkę niewiedzy i braku zainteresowania. Są często osobami „wracającymi do domu” po wojennych zawieruchach, takimi, jakich wielu. Sprzyja temu specyficzny wydźwięk terminu „repatriant”, na co zwrócił uwagę Leszek Szaruga:

Jednym z podstawowych zabiegów zmierzających do zniszczenia owej pamięci [o Kresach — przyp. M.G.G.] staje się manipulacja językowa. Owi wypędzeni nazywani są tu w oficjalnej nomenklaturze „repatriantami” — tymi, którzy „wracają do ojczyzny”. Można to nazwać swoistym sadyzmem terminologicznym, naigrywaniem się z losu tych, którym odebrano ich wiekowe siedziby. Poniewierka zyskuje wymiar totalny: jest tematem zabronionym, jest doświadczeniem niewyraźnym [...]⁶.

Mało kto wie, jak wielu Polaków przyjechało z terenów włączonych do ZSRR, dlaczego musieli wyjeżdżać i jak wielu ich zostało. Także dla rodzin „repatriantów” nie jest to interesujący temat. Można wskazać kilka przyczyn takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, problematyka dziedzictwa polskiego na Kresach, a nawet sama nazwa, są postrzegane jako przeszkoda w ułożeniu dobrych stosunków z powstałymi po rozpadzie ZSRR państwami: Litwą, Białorusią i Ukrainą. Współczesną pamięć o małych ojczyznach, jaką zachowują Kresowiaci, ocenia się jako polonocentryczną, a przez to szowinistyczną, nienowoczesną i kłopotliwą. W takim ujęciu chęć zachowania pamięci o „utraconej małej ojczyźnie” i towarzysząca jej mityzacja przestrzeni i historii, doceniana w przypadku wielu grup przesiedleńców i migrantów na całym świecie, jawi się w przypadku „Kresowiaków” jako swego rodzaju dziwactwo. Po drugie, Kresy leżą na Wschodzie, czyli w tej części Europy, którą Polacy postrzegają jako niższą cywilizacyjnie, nieatrakcyjną, trudno dostępną, choć między różnymi obszarami terenów określanymi dziś jako kresowe istnieją w tych aspektach spore różnice. Ponadto nie pojawiają się w Polsce na szerszą skalę interpretacje sytuujące ekspatriację z Kresów w szerszych ramach powojennych wypędzeń i przesiedleń⁷.

W tej sytuacji przekaz pamięci odbywa się w specyficznych warunkach. Wsparcie państwa dla tego przekazu jest niejednoznaczne⁸. Z jednej strony popierało ono odkrywanie i odkłamywanie historii Polski, szczególnie w stosunku do czasów II Rzeczypospolitej, które w PRL były oceniane krytycznie, a po 1989 r. stały się swoistym „rezerwuarem ideowym”. Starano się także wspomagać Polaków, którzy do dzisiaj mieszkają na terenach dawnych Kresów i uświadamiać opinii publicznej ich istnienie. Z drugiej jednak strony pamięć o Kresach (a szczególnie o ich najnowszej historii) była spychana na margines, fragmentaryzowana i sprowadzana do zbioru etnograficznych ciekawostek

⁵ L. Szaruga, *Węzeł kresowy*, Częstochowa 2001.

⁶ *Ibidem*, s. 68.

⁷ Być może znaczenie ma tu także niechęć do zaznajamiania się z cudzą traumą, jaką były przeżycia „Kresowiaków” w czasie wojny i po jej zakończeniu, i uciekanie od niej w stronę „orientacji przyszłościowej”. Trudności psychologiczne w radzeniu sobie z czyjąś traumą (tak jak i własną) prowadzą niekiedy wręcz do stwierdzeń, że przejmowanie się czy mówienie o dramatycznych doświadczeniach innych jest „chorobą”, jest „niezdrowym zainteresowaniem”, niepotrzebnym rozdrapywaniem ran z przeszłości. Towarzyszy temu przekonanie, że trauma, szczególnie jeśli będzie przedstawiana jako zbiorowa, przynosi zawsze negatywne konsekwencje w postaci nienawiści, rewanżyzmu i powstawania tożsamości negatywnej.

⁸ A. Szpociński, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, w: A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006.

lub ogólnej ramy „wielokulturowości”⁹. O tragicznych wydarzeniach w relacjach z Rosją i Niemcami mówi się głośno i dąży na poziomie państwowym do ich wyjaśniania i upamiętniania. Jednakże nie postępuje się tak wobec tragicznych wydarzeń w relacjach ze wschodnimi sąsiadami w obawie przed zniszczeniem relacji z nimi, co jest postrzegane jako bardzo niebezpieczne dla państwa polskiego. A zatem przekaz pamięci o Kresach nie napotyka w instytucji państwa przeciwnika, ale nie uzyskuje też odpowiedniego wsparcia, co sprawia, że znajduje się on na marginesie pamięci zbiorowej. Wyjątek stanowią do pewnego stopnia samorządy lokalne, w których żyje szczególnie dużo osób przesiedlonych z Kresów i ich potomków. Na takich terenach, jak Dolny Śląsk, zaangażowanie struktur władzy w zachowanie pamięci o Kresach jest większe, choć nie na tyle, by można uznać tę pamięć za niezagrożoną.

Kresy jako kategoria terytorialna

Można zatem stwierdzić, że polityka historyczna państwa wobec pamięci o Kresach dąży do zepchnięcia jej do sfery rodzinnej i prywatnej, do pojedynczych inicjatyw społecznych. Pamięć o lokalnych ojczyznach na Kresach zawsze będzie pamięcią terytorialną, a państwo nie zawsze chce wspierać pamięć o terytorium, które nie znajduje się w granicach jego jurysdykcji. Zachowywanie pamięci o Kresach wiąże się w tej sytuacji z dwoma rodzajami emocji. Po pierwsze — z poczuciem niesprawiedliwości, z poczuciem niesprawiedliwego zapomnienia i w związku z tym — z poczuciem obowiązku wobec przeszłości, obowiązku pamięci. Po drugie zaś — z poczuciem przeciwstawienia się państwowemu centrum. Te odczucia są pewną kontynuacją tożsamości terytorialnej pogranicza, Kresów — terenów charakteryzowanych przez fakt oddalenia od centrum organizmu państwowego¹⁰. Tym samym wzmacniają poczucie lokalności i więzi z lokalną kulturą i terytorium, na którym powstała. Warto przy tym zauważyć, że choć istnieje w Polsce wiele organizacji kresowych skupiających ludzi pochodzących z poszczególnych części dawnych Kresów, nie powstała jedna, silna organizacja kresowa. Musiałaby ona spajać różne rodzaje lokalności, co byłoby możliwe jedynie, gdyby państwo zechciało odegrać rolę czynnika jednoczącego i odgórnie zdefiniowało Kresy jako jedną całość opartą na jednej tożsamości i jednym interesie.

Utrata przez społeczeństwo polskie pamięci o Kresach nie jest jednak związana wyłącznie z polityką historyczną państwa. Duże znaczenie ma tu fakt przesiedlenia. Wspólnota oparta na więzi ze środowiskiem lokalnym ma małe szanse na przetrwanie w sytuacji oderwania od własnego terytorium i przeniesienia w zupełnie inny kontekst społeczny. I można uznać, że jest to zjawisko uniwersalne. Jak pisał Jan Assmann, odwołując się do cywilizacji starożytnych: „Zapomnienie warunkowane jest zmianą ram, całkowitą metamorfozą warunków życia i stosunków społecznych”¹¹. Pielęgnowanie pamięci w takiej sytuacji musi zatem odbywać się w innych warunkach społecznych niż panowały w przeszłości, którą pamięć chce zachować. W przypadku Kresów zmiana ta dotyczy terytorium, składu etnicznego i wyznaniowego społeczności lokalnych, miejsca we współczesnej kulturze, stosunku wobec państwa polskiego i państw ościennych. Przede wszystkim zaś jest to zmiana czasowa. „Wspomnienie, które nie żyje już w komunikatywnej pamięci pokolenia i nie jest przez nią uosabiane, popada w sposób konieczny w sprzeczność z bieżącą teraźniejszością”¹² — pisał Assmann i choć zdanie to dotyczy zupełnie innej kultury, jest to też trafna diagnoza sytuacji pamięci o Kresach. Często jest ona przedstawiana jako przestarzała, nieaktualna, nienowoczesna, niemająca związku ze współczesną rzeczywistością.

Dwuznaczność pamięci o dawnych Kresach ma też drugi wymiar, głębszy i subtelniejszy. Otóż mówienie o Kresach łączy w jedną kategorię znacznie różniące się od siebie ziemie i społeczności. Trudno jest oddać i zrozumieć wtedy ich historię, ale jeszcze trudniej ich obecną sytuację. Ma to także swoje konsekwencje dla indywidualnych pamięci i tożsamości: zarówno osoby, które zostały stamtąd „repatriowane” do PRL, jak i Polacy, którzy dalej tam mieszkają, są spychani w tożsamościową

⁹E. Kasperski, *Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje*, w: *Kresy — dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań 2007; L. Szaruga, *Węzeł kresowy*.

¹⁰ K. Kwaśniewski, *Spoleczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego*, w: *Kresy — pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997.

¹¹J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 237.

¹² *Ibidem*, s. 235.

kategorię „Kresowiaków”, mimo że tak naprawdę wcale się nimi nie czują. Czują się osobami pochodzącymi z konkretnego miasta lub regionu (z Wilna, z Grodna, z Wołynia, ze Lwowa itd.) bądź też — obecnie — Polakami z konkretnego kraju (z Litwy, z Białorusi, z Ukrainy, choć tożsamości te są niekiedy dużo bardziej skomplikowane i wyrażają się takimi kategoriami, jak np. białoruski Polak, Białorusin pochodzenia polskiego, Polak i Białorusin, Polak ze Wschodu itd.). Nikt jednak nie określa się jako „Kresowiak”, a i wśród „repatriantów” jest to samookreślenie rzadko spotykane. Tymczasem ten rodzaj dyskursu społecznego, który nie chce zapomnieć o „Polakach na Wschodzie” i wszystkich okolicznościach historycznych, jakie doprowadziły do wykształcenia się tej kategorii, posługuje się stale nazwą „Kresy” i zabarwia ją silnie emocjonalnie i moralnie. Ci, którzy chcą pamiętać zarówno o przeszłości, jak i terażniejszości Polaków z Litwy, Białorusi i Ukrainy, posługują się terminami „Kresy” i „kresowy” i nadają im pozytywne zabarwienie. Ci, którzy się nimi nie posługują (lub uważają je za niewygodne i dwuznaczne z różnych względów), dzielą się z kolei na dwie grupy: tych, którzy odrzucają lub redefiniują przeszłość i jej konsekwencje, i „prawdziwych Kresowiaków”, czyli osoby rzeczywiście pochodzące z terenów określanych tym mianem. Tym drugim nie pozostaje jednak nic innego, tylko zgodzić się na to — jak sami mówią — mało znaczące „słowo-wytrych”, które określa ich często niezgodnie z ich tożsamością, lecz z drugiej strony daje możliwość znalezienia się w kategorii umożliwiającej przetrwanie pamięci na poziomie zbiorowym i życzliwe uznanie ich pamięci indywidualnej.

Pamięć emocjonalna

Oderwanie od własnej ziemi rodzinnej i rozbitcie całej lokalnej społeczności sprawiło, że lokalne kultury straciły żywotność — pozostały po nich wspomnienia, które przeniosły je w sferę sentymentalnych wspomnień i budowanych w oparciu o nie ideologii. W wypowiedziach obydwu grup — „miłośników” i „repatriantów” — Kresy stają się miejscem, które przeszło ewolucję od ojczyzny prywatnej i części przedwojennej Polski w kierunku miejsca mitycznego, będącego ojczyzną często wyidealizowanych wspomnień, a także miejscem, w którym „zatrzymał się czas”, konserwując swoistego rodzaju polskość i specyficzną kulturę. Sprawia to, że mogą stać się ojczyzną dla osób, które stamtąd nie pochodzą, a nawet nie mają tam swych rodzinnych korzeni.

Badając tradycję, sposób jej przekazywania i jej związki ze „zobiektywizowaną” historią grupową (np. historią państwa lub narodu), antropolodzy często stawiają sobie pytanie o charakter relacji między jednostkowymi doświadczeniami a grupową pamięcią i tożsamością. Od czasów Halbwachsa antropolodzy i socjolodzy rozpatrzyli relacje, odwołując się do procesów socjalizacji, instytucjonalizacji przekazu kulturowego w ramach instytucji takich, jak kościół czy państwo, wykorzystywania przeszłości do legitymizowania władzy i marginalizowania niewygodnych fragmentów pamięci. Według niektórych współczesnych badaczy kluczem do zrozumienia tych procesów i powiązania aspektu indywidualnego z grupowym mogą być emocje. Wywoływanie emocji, ich zapamiętywanie, obiektywizowanie i włączanie w grupowe opowieści o przeszłości jest narzędziem budowania grupowej solidarności i tożsamości zogniskowanych na wydarzeniach z przeszłości. Wywoływanie emocji może dotyczyć zarówno silnie zinstytucjonalizowanego, kontrolowanego przez państwo, przekazu, jak i transmisji tradycji w środowisku lokalnym.

Przykładu wywoływania emocji do konsolidacji tradycji na poziomie lokalnym i przekształcania jej w pamięć historyczną może dostarczyć analiza Franceski Cappelletto. Badła ona przekazy lokalne opowiadające o masakrach dokonywanych przez wojska niemieckie w wioskach w Toskanii w czasie II wojny światowej. Tradycja wioskowa odwołująca się do tych wydarzeń jest mieszaniną pamięci grupowej i indywidualnej. Oznacza to, zdaniem autorki, że „wspomnienia innych są zapamiętywane tak, jak gdyby były osobistymi doświadczeniami. Jednocześnie własne wspomnienia danego człowieka stają się zewnętrzne w stosunku do jego jaźni: opowiada się o nich tak, jak gdyby były doświadczeniami kogoś innego”¹³. W ten sposób wytwarza się swoista sieć powiązań narracyjnych, w ramach której poszczególne fragmenty indywidualnych relacji są ze sobą zlepiane i obiektywizowane przez ciągle powtarzanie. Dzięki temu pamięć i tradycja nie są czymś odrębnym — przeżycia

¹³ F. Cappelletto, Long-Term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2003, Vol. 9, No. 2, s. 247.

i odczucia pojedynczych osób mogą stać się przeżyciami i odczuciami wszystkich członków danej grupy, gdyż odnoszą się do wspólnie podzielanych poglądów i odczuć (np. na to, co jest tragedią, co jest bohaterstwem, co jest dobre, co jest złe). Dzieje się tak dzięki ujęciu indywidualnych przeżyć w dwa typy narracji o przeszłości, ściśle ze sobą powiązane: w emocje i w obrazy. Obrazy dawnego życia i wydarzeń z przeszłości nie służą temu, by je zaszczepiać w głowach słuchaczy, ale by u wszystkich wywoływać te same emocje, co u osoby opowiadającej o przeszłości. W ten sposób emocje stają się taką formą pamięci, którą łatwo jest przekazać i utrwalić w kolejnych pokoleniach. Obraz przeszłości w oczach tych, którzy nie doświadczyli danego wydarzenia, jest zatem produktem nie tyle bezpośredniego doświadczenia (które jest im niedostępne), ile doświadczenia udziału w przekazie. A zatem, jak podsumowuje to autorka:

Matokonsekwencjedlanaszychantropologicznychanaliznarracji: odczuwanieemocji powiązanych z doświadczeniami z przeszłości nie wymaga pamiętania tych doświadczeń. Osoby niebędące świadkami przywracają do życia wydarzenie wykrystalizowane w ich odczuciu, które nie jest ani emocją wytworzoną przez coś, co przeżyli, ani prostym wyobrażeniem [...]. Świadcowie i osoby niebędące świadkami zdają się zatem być połączone przez pamięć emocjonalną, która ma jeden wspólny mianownik: emocjonalne znaczenie wydarzenia¹⁴.

Wnioski z badań Cappelletto dotyczą jednak społeczności, które stale zamieszkują tereny, na których rozgrywały się wydarzenia, o których chcą pamiętać. Autorka uważa, że wzmacnia to emocje związane z przekazem pamięci. Emocje te odwołują się bowiem do podzielanej także współcześnie tożsamości społeczności lokalnych i do emocji wiązanych z miejscem zamieszkania zarówno przez starsze, jak i najmłodsze pokolenia. Jednakże przekaz opierający się na wspólnocie emocji zarówno w odniesieniu do historii państwowej, jak i do wspólnoty lokalnej jest możliwy nawet w sytuacji rozbicia środowiska lokalnego i terytorialnego przemieszczenia. Przykładem takiego przekazu mogą być działania mające na celu zachowanie pamięci o dawnych Kresach wschodnich II Rzeczypospolitej we współczesnym społeczeństwie polskim.

Diaspora pamięci

Osobnym pytaniem jest, czy osoby przesiedlone z dawnych Kresów II Rzeczypospolitej i rozrzucone po współczesnej Polsce można nazywać „kresową diasporą”. Warto odnieść się tu do klasycznej propozycji Robina Cohena¹⁵, który wyróżnił dziewięć elementów definiujących diasporę, zaznaczając, że nie zawsze występują one łącznie w przypadku danej diasporę. Niewątpliwie przesiedleńcy z dawnych Kresów doświadczyli rozproszenia wymuszonego. Posiadają też wspólną pamięć opuszczonego terytorium oraz idealizują miejsce swego pochodzenia. Można też w stosunku do niektórych z nich mówić o podejmowaniu działań na rzecz polepszenia sytuacji na terenach, z których wyjechali i okazywaniu przez nich solidarności z rodakami, którzy tam pozostali. Z łatwością można ponadto wskazać przykłady osób, które wniosły znaczący twórczy wkład w życie lokalnych społeczności przyjmujących, a także całego kraju. Pozostałe cechy definicyjne są już bardziej kontrowersyjne. Ze względu na specyfikę terenów, na które w większości zostały przesiedlone osoby z Kresów (które były w dużym stopniu opuszczone przez zamieszkującą tam poprzednio ludność niemiecką), trudno jest wskazać, by przesiedleńcy stamtąd spotykali się z niechęcią i dyskryminacją ze strony miejscowej ludności. Jednakże już na poziomie państwowym możemy mówić jeśli nie o dyskryminacji, to przynajmniej o marginalizowaniu i dążeniu do zapomnienia. Także migracje powrotne, choćby czasowe, były niemożliwe (i często są takie do dziś); nigdy nie istniała też ideologia powrotu (jeśli takie myśli się pojawiały, to wyłącznie u pojedynczych osób i raczej były przedstawiane z góry jako nierealne marzenia niż plan na życie). Osobną kwestią jest istnienie wspólnoty z poczuciem własnej odrębności i szczególnego losu. Jeżeli mówimy o wszystkich przesiedleńcach łącznie, to o tej wspólnocie możemy mówić tylko na najogólniejszym poziomie. Jednakże już bardziej uzasadnione jest mówienie o wspólnotach osób pochodzących z poszczególnych miast i regionów. O istnieniu takich wspólnot może świadczyć chociażby ich wyraz organizacyjny—powstawanie dużej liczby stowarzyszeń i fundacji związanych z poszczególnymi miejscami.

¹⁴ Ibidem, s. 256.

¹⁵ R. Cohen, *Global Diaspora: An Introduction*, Seattle 1997.

Najważniejszą jednak cechą diasporyczną charakterystyczną dla przesiedleńców z Kresów jest specyficzny rodzaj pamięci społecznej, jaka się wśród nich wytworzyła, polegającej na idealizacji miejsca pochodzenia oraz uczynieniu z niego podstawy tożsamości. Kresowe miejsca to utracona Arkadia, do której powrót nie jest już możliwy. Jak zauważa zresztą Jan Zamojski¹⁶, w wielu różnych diasporach mamy obecnie do czynienia z odchodzeniem od mitu powrotu, który był postrzegany jako charakterystyczny dla społeczeństw diasporycznych. Współcześnie został on zamieniony na mit, który można określić mianem „powrotu do tożsamości”. Widać to zjawisko wyraźnie wśród przesiedleńców z dawnych Kresów i ich potomków. Pielęgnowanie pamięci — wspomnianie i przekazywanie wspomnień — służy nie przygotowaniu obecnych lub przyszłych pokoleń do powrotu na ziemię przodków, ale wykształceniu specyficznej tożsamości, która będzie miała rację bytu we współczesnych warunkach społecznych kraju zamieszkania. Co więcej, kraj zamieszkania jest ojczyzną w sensie ideologicznym — obecnie powrót oznaczałby tak naprawdę wyjazd z ojczyzny do innego kraju. Czyni to miejsca pochodzenia Kresowiaków nieistniejącymi — funkcjonującymi jedynie w pamięci społecznej. Pamięć jest jednak ściśle z polonazdominującym dyskursem pamięci społecznej odnoszącej się do przeszłości Polski, co utrudnia jej przekazywanie. Obecnie coraz częściej kresowa „diaspora pamięci” staje się diasporą internetową, wirtualną. Jak wskazują Alonso i Oiarzabal¹⁷, społeczności diasporyczne coraz częściej stają się kulturami wirtualnymi. Nie chodzi tu jedynie o wykorzystywanie wygodnego narzędzia do komunikacji z osobami znajdującymi się w różnych miejscach, lecz o tworzenie nowego miejsca deponowania zasobów pamięci, do których każdemu (kto jest zainteresowany) daje się dostęp. Możemy obserwować wiele takich działań odnoszących się do dawnych Kresów w cyberprzestrzeni — budowanie własnych, prywatnych stron i wirtualnych muzeów (zdjęć, dokumentów i relacji), zbieranie zwolenników, szukanie kontaktów, propagowanie pamięci, działanie na rzecz stron rodzinnych, przekazywanie na bieżąco informacji o tym, co się tam dzieje. Bardzo ważne jest tu poczucie uczestnictwa w zwartej wspólnoty i bliskości z podobnymi sobie ludźmi, co jest nie do osiągnięcia w „realu”, gdzie diaspora kresowa jest bardzo rozproszona. Wspólnoty takie rozwijają się w sytuacji, gdy jej członkowie mają poczucie braku wsparcia ze strony instytucji państwa. Muszą zatem tworzyć społeczność alternatywną.

Diaspora emocji

Wraz ze społecznym zapominaniem Kresów pojawiła się indywidualizacja społecznej pamięci o nich. Pojęcie „indywidualizacja pamięci społecznej” nie odnosi się do osobistej pamięci poszczególnych osób przesiedlonych z Kresów, ale do sposobu jej przekazywania. Nie ma ona silnego wsparcia instytucjonalnego państwa, dlatego często uzyskanie dostępu do niej wiąże się albo z kontaktami z członkami rodziny pochodzącymi z Kresów, albo z indywidualnym wysiłkiem dotarcia do tradycji kresowej i osób stamtąd pochodzących. Emocje odgrywają tutaj podstawową rolę. Analizując przekaz kresowy we współczesnej Polsce, warto zwrócić uwagę na osoby, których on dotyczy — na to, kto staje się adresatem tego przekazu, na kogo oddziaływają procesy eksternalizacji przeżyć i odczuć przesiedleńców z Kresów. Taką kategorią społeczną są „miłośnicy Kresów”.

Fascynacje pamięcią o Kresach opierają się albo na emocjach „ideologicznych” (związanych z narodem i jego historią), albo na fascynacji emocjami innych. W fascynacjach kresowych przecinają się liczne wątki refleksji o stosunku ludzi do szeroko rozumianej odrębności kulturowej bez względu na to, czy to będą odrębności wyznaczone przez czas (dawne dzieje, przeszłość grupy, przeszłość rodzinna), czy przez odległość geograficzną, różnicę etniczną lub różnicę sytuacji społecznej mającej wpływ na charakter kultury grupy, w jakiej dany człowiek się obraca. Jest to często fascynacja Innym — jego przeżyciami, emocjami, charakterem, sposobem życia, przeszłością, bagażem doświadczeń, nawet jeśli ten Inny może być w wielu aspektach uznany za „swojego”. Fascynacja tego rodzaju może wpisać się na stałe w tożsamość danego „miłośnika” bez względu na to, jaki jest przedmiot jego fascynacji.

Zainteresowania „miłośników Kresów” często są przez nich postrzegane jako niszowe, co dla niektórych stanowi silne wzmocnienie tego aspektu ich tożsamości, który jest powiązany

¹⁶ J.E. Zamojski, Mit powrotu: diaspory i kraj ojczysty, w: *Diaspory. Migracje i społeczeństwo*, t. 6, red. J.E. Zamojski, Warszawa 2001.

¹⁷ A. Alonso, P.J. Oiarzabal, *Diasporas in the New Media Age: Identity, Politics, and Community*, University of Nevada Press 2010.

z kresowymi fascynacjami. Stają się w swoich oczach z jednej strony osobami nietuzinkowymi, a z drugiej ludźmi, na których spoczywa szczególna misja, misja zapomniana przez innych, niemająca wielkich szans na powszechną realizację, lecz dająca szczególną siłę. Siła ta wynika z poczucia sprawiedliwości, obowiązku i relacji z czymś „większym niż jednostka”, do czego jednak jednostkowe emocje dają dostęp.

Zainteresowanie „sprawami kresowymi” — tak historią, jak i terażniejszością Kresów — wynika z wielu motywów. Są one bardzo zróżnicowane — od głębokich więzi rodzinnych do swoistej fascynacji, której dana osoba albo nie umie, albo nie stara się nawet w żaden sposób uzasadnić. Związki rodzinne to przede wszystkim więź z pokoleniem dziadków; to ich opowieści, przeżycia i zachowania wywarły na wnukach tak duży wpływ, że zaczęły odczuwać silny związek z ziemią pochodzenia swoich babć czy dziadków. Emocjonalne związki z bliskimi przekładają się w tych przypadkach na emocjonalne związki z tym, co dla tych bliskich było ważne. Dla niektórych fascynujące są także same emocje innych — ujrzenie na własne oczy, że można być tak silnie związanym z utraconą „małą ojczyzną”, zostawia swój ślad w psychice osób, które nie odczuwają aż tak silnych związków z własnym miejscem zamieszkania ani nie znają uczucia utraty miejsca, do którego jest się przywiązany.

Tradycja własnej grupy narodowej, a właściwie jej mniej znany i dostrzegany wycinek, stał się dla „miłośników Kresów” ważnym elementem budowania własnego światopoglądu, wytyczania drogi życiowej, myślenia o swej tożsamości. Są jednak ludźmi współczesnymi i swe zainteresowania rozwijają w ramach współczesnego świata, podczas gdy świat kresowy jest światem z przeszłości. Jest to zjawisko dawno już rozpoznane w stosunku do pamięci zbiorowej. Już w 1925 r. Halbwachs zauważał, że pamięć zbiorowa nie przechowuje przeszłości, ale odtwarza ją poprzez to, co ona pozostawiła i poprzez terażniejszość¹⁸.

To, co łączy przeszłość z terażniejszością i to, co łączy przesiedleńców z Kresów z miłośnikami tych terenów, to pamięć emocjonalna. Opiera się ona nie tylko na wspólnych „emocjonalnych znaczeniach wydarzeń”, ale także na wspólnych „emocjonalnych znaczeniach terytorium”. Fascynacja emocjami ujawnianymi przez innych oraz podzielenie wspólnych emocji buduje wspólnotę pamięci zogniskowaną wokół danego terytorium. Przy tym te wspólne emocje niekoniecznie muszą wynikać ze wspólnie podzielanych wartości — sentyment do danego terytorium może być wynikiem zarówno ideologicznego, patriotycznego nastawienia, jak i silnych więzów rodzinnych lub zainteresowań tradycjami i kulturą danego obszaru. Emocje stają się jednak punktem wyjścia do spajania tradycji zapośredniczonej przez indywidualne narracje biograficzne oraz zobiektywizowanej, przekazywanej przez instytucje państwowe historii państwa i narodu. Dlatego też społeczna pamięć utraconych małych ojczyzn na Wschodzie ogniskuje się wokół takich emocji, jak poczucie straty i smutek, poczucie wyjątkowości i dumy, poczucie szczęścia związanego ze wspomnianiem „starych dobrych czasów” i poczucie nieuchronności zmiany, ale także niesprawiedliwości, zapomnienia i moralnego zobowiązania. Wszystkie te emocje można odnaleźć nie tylko w indywidualnych narracjach „kresowych”, ale także w szerokiej polskiej narracji historycznej. Dlatego możliwe jest włączenie w nią nawet tych elementów pamięci społecznej, które są oficjalnie marginalizowane bez poczucia przeciwstawiania się pamięci historycznej lub tradycji. Jednakże indywidualizacja pamięci społecznej w odniesieniu do Kresów sprawia, że staje się ona udziałem nielicznej grupy. Można ją określić jako tradycję terytorialną oderwaną od terytorium. Jest to tradycja umieszczona w sferze emocji, które podlegają procesom transmisji kulturowej. Dzięki temu emocje i przeżycia innych mogą być uznawane za istotny składnik własnej tożsamości — na poziomie indywidualnym dokonuje się wewnętrzne upamiętnienie pamięci innych. W ten sposób tradycja i więzi z terytorium pozostają żywe w kolejnych pokoleniach mimo oderwania od terytorium i całego kontekstu społecznego, który tę tradycję wytworzył.

Podsumowanie

Na przykładzie wzajemnych relacji „repatriantów” i „miłośników Kresów” możemy obserwować zjawisko „rozciągliwej swojskości”, kiedy to poczucie swojskości, jakie człowiek ma w stosunku do miejsca, w którym się urodził i wychował, z jednej strony stopniowo rozszerza się na większe obszary po uświadomieniu sobie, że ludzie tam żyjący mieli podobne doświadczenia i odczucia, a

¹⁸ M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, s. 323.

z drugiej strony — udziela się innym osobom, które zbliża do terenów kresowych nie tyle pamięć własna, ile fascynacja pamięcią innych.

Kresowiaczy-przesiedleńcy mają czasami poczucie podwójnej straty: nie dość, że utracili swe „małe ojczyzny”, to na dodatek żyją w poczuciu, że nie sprościli zadaniu przekazania pamięci o nich lub że jest ona „ze swej istoty” nieprzekazywalna. Szansą na jej przetrwanie, jak twierdzą niektórzy, może być uczynienie „dyskursu postkresowego” nie tyle dyskursem pamięci, powrotu i roszczeń, ile raczej dyskursem tożsamościowym. Jak ujmuje to Leszek Szaruga: „Nasze «powroty» nie są bowiem żadnymi powrotami, lecz sięganiem do różnych źródeł naszej tożsamości”¹⁹. Brak na szerszą skalę „Kresów” w pamięci zbiorowej zmniejsza ich szanse na przetrwanie jako istotnej części współczesnych tożsamości zbiorowych. Co nie znaczy, że pamięć o nich ostatecznie zaginie. Może zostać „odzyskana po latach”, kiedy już stanie się bezpieczna lub z jakichś powodów atrakcyjna dla współczesnych.

¹⁹L. Szaruga, *Węzeł kresowy*, s. 66.