

DAGNOSŁAW DEMSKI

NARRACJE ŁOTEWSKIE, CZYLI PRZESZŁOŚĆ W ŚWIETLE RELACJI OSOBISTYCH HISTORII

History, Culture and Society Through Life Stories. A Selected Collection of Latvian Life Stories, Mara Zirnite, Maija Hinkle (compilers), Riga 2003

Jest to wybór osobistych historii życia Łotyszy zebranych przez autorki tej publikacji. Obejmują one okres począwszy od uzyskania niepodległości przez Łotwę w 1918 r. do dnia dzisiejszego. Materiały te pochodzą z narodowego archiwum historii ustnej (NOH)¹. Do roku 2003 zebrano już ponad 2000 tych opowieści, w formie nagrań audio na kasetach. Powstało także Stowarzyszenie Łotewskich Badaczy Ustnej Historii „Dzīvesstāsts” (opowieść ustna).

Prezentowane wydanie składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawiono 6 historii życia spisanych w różnych regionach na terenie Łotwy. W drugiej części opublikowano 7 relacji Łotyszy, pochodzących ze Stanów Zjednoczonych (jeden z nich był Żydem, który wyemigrował do Stanów Zjednoczonych po II wojnie światowej). Informatorzy byli w wieku od 60 do 80 lat i pochodzili ze wszystkich stron Łotwy. Tego typu ekspedycje zbierające opowieści odbywają się co roku, w kolejnych regionach kraju (Semigalia, Łatgalia, Kurlandia, Liwlandia).

Druga część historii w omawianej pracy została zebrana przez Maija Hinkle, kierującą projektem Stowarzyszenia Łotyszy Amerykańskich (*Amerikas Latviešu Apvienība*). Wyboru relacji dokonali organizatorzy projektu. W 2003 r. w zbiorach Stowarzyszenia znajdowało się ponad 150 kaset z nagraniami. W tym samym czasie, podczas realizacji amerykańskiego odpowiednika tego przedsięwzięcia, zebrano dalsze 300 historii.

Nurt zbierania tego typu materiałów rozpoczęła Amerykanka łotewskiego pochodzenia Veda Skultans, publikując swoje prace (1998) poza Łotwą. Po uzyskaniu niepodległości przez ten kraj w 1918 r. pojawienie się tego rodzaju tematyki stało się narzędziem poznawania przeszłości swojego narodu. W Polsce zainteresowanie pamiętnikami i historiami życia zwykłych ludzi, w tym chłopów, miało swój rozkwit w okresie działalności Floriana Znanieckiego i Józefa Chałasińskiego.

Akcja zbierania ustnych historii życia zwykłych ludzi na Łotwie jest niezbędnym ogniwem w odnajdywaniu swojego miejsca we współczesnej Europie w krajach postsowieckich. Jak piszą autorzy tego zbioru, jest on pierwszym krokiem w poszukiwaniu sposobu prezentacji tego materiału szerszej publiczności, a wybrane historie reprezentują doświadczenia całego pokolenia.

* * *

Co może dostarczyć lektura takich opowieści badaczowi kultury, zainteresowanemu kwestiami postrzegania przeszłości, tożsamości, etniczności, relacjami swój-obcy, lokalnymi wartościami, czy stereotypami? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się, czym są ustne narracje o przeszłości i w jaki sposób można je analizować.

Historie osobiste, które opowiadają ludzie o swoim życiu i doświadczeniach, opierają się na pamięci, albo raczej na pewnym doborze wybranych jej fragmentów. Te opisy przeszłości wydają się nie być przypadkowe, zostają one uporządkowane i konceptualizowane przez opowiadających, tworząc w ten sposób ogólne ramy przekazu. Są one powiązane znaczeniem, które spaja różne

¹ Powstał jako projekt Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu w Rydze.

clementy ich doświadczeń, ale także łączy je z teraźniejszością. W ten sposób powstaje obraz rzeczywistości przekazywany z pewnego punktu widzenia, a treść tych doświadczeń w powiązaniu z perspektywą opisu można uznać za narrację. Narracja wydaje się być komentarzem do pamięci poszczególnych członków społeczności, ma w sobie coś z mitu podtrzymującego obraz rzeczywistości postrzegany przez daną osobę. Przy takim podejściu to narracja staje się przedmiotem badań i analizy, a nie treść, czy wiarygodność tych opowieści.

Istnieje już obszerny zbiór literatury podejmującej problem analizy narracji osobistej przeszłości ludzi (Greimas 1989; Tonkin 1992). Dokonania tych autorów wniosły wiele do ukształtowania się pewnego kanonu naukowego badania ustnych narracji. Generalnie analiza sięga szeroko, wykraczając poza treść i formalne struktury wypowiedzi, przechodząc w stronę społecznych uwarunkowań przekazywanych historii. Powołując się na ten rodzaj analizy, należy wymienić najważniejsze jej elementy – tematy, elementy powtarzalne, styl wypowiedzi, model komunikacji, przekazywane wartości, itp.

I tak, zgodnie z tym podejściem, konieczne staje się wyodrębnienie najbardziej charakterystycznych wyrażeń padających z ust informatorów, elementy powtarzalne, tworzące schemat struktury tekstu. W bardziej szczegółowych badaniach, kiedy panujemy nad językiem, istotne są układy słów i wyrażeń w zdaniu. Z tych wypowiedzi wyróżnić można główne tematy, prześledzić ich zależność od miejsca i czasu, w jakim są opowiadane.

Można także ustalić styl wypowiedzi, rodzaj narzędzi językowych, takich jak metafora, hiperbola, ironia oraz retorykę oraz wyłowić zastosowaną strategię, za pomocą której opowiadający tworzą specyficzną dla nich narrację. Należy też określić model komunikacji (wielogłosowy, binarny) i z jakiej perspektywy jest ona przekazywana. Co podkreślają te opowieści. Jaki może być cel tych narracji? Jakie znaczenie tworzą?

Opowiadający i słuchacze reprezentują grupę ludzi posiadających specyficzne kompetencje umożliwiające rozmawiającym ich wzajemne porozumienie, co jest niezbędne w takich sytuacjach. Do tego typu wiedzy należą symbole, znaki, pojęcia, fakty historyczne, postacie, organizacje historyczne, ale również podzielane interpretacje i specyficzne rozumienie. Dzięki temu ich przekaz staje się możliwy do odczytania. Razem tworzą zbiorowość mówiących o wspólnych sprawach, poruszających podobne tematy, co jednoczy ich i czyni z nich społeczność. To rodzaj wspólnoty dyskursu. Grupa taka wytwarza specyficzną dla niej narrację o rzeczywistości społecznej.

Charakterystyczne cechy dyskursu to: regularność, konwencjonalność, sensowność, celowość, różnorodność i kontekstowość. Dyskurs społeczności dostarcza grupie pewnych ram oraz specyficznego wyrazu, ale to jednostki wypełniają je treścią.

Elizabeth Tonkin pisała, że dla historyka przeszłość jest „innym krajem, który rekonstruuje on z resztek pozostałych, jeśli w ogóle takie pozostały”. Analizując przeszłość przekazów ustnych autorka stawia inne pytania: w jaki sposób przeszłość jest moja, a w jaki sposób mogła ona wpłynąć na moje dyspozycje? Dlaczego ludzie pamiętają różne aspekty przeszłości? Jasne jest, że pamięć ludzka, poznanie i historia pomagają kształtować nasze aktualne wyobrażenia. Stąd postulat nie badania historii, ale uświadomienia sobie, że analizujemy „reprezentacje przeszłości”, kiedy zajmujemy się ustnymi opisami.

Teza Tonkin brzmi, że opisy przeszłości są konstruowane społecznie poprzez stopień obowiązywania lub siłę stylu, tzn. stosowanych narzędzi językowych, specyficzną retorykę i strategię narracji. Dlatego też różnych wypowiedzi nie należy porównywać taksonomicznie, gdzie styl jest identyfikowany zgodnie ze stopniem dopasowania do wzorca, ani poprzez formę większej uniwersalnej klasyfikacji, ale przez porównanie warunków społecznych produkcji i praktyki estetycznej. Wówczas przekonamy się, że różnice stylu i praktyk charakteryzują pokolenia.

* * *

Zebrane w tej publikacji historie życia Łotyszy są bogate, nasycone treścią i znaczeniem. Po ich przeczytaniu nasuwa się pierwszy wniosek. Otóż, zbierając podobne historie w Polsce lub na Białorusi, czy Litwie, możemy szybko zorientować się, że życie większości mieszkańców dzieli

się na podobne fragmenty. Informatorzy wymieniają zwykle te same przedziały czasowe, ważne momenty przełomowe ich życia, charakterystyczne dla zbiorowości, w której żyją. Wydaje się, że życie każdej jednostki przebiega w tych samych ramach i skupia się wokół najbardziej istotnych wydarzeń ich indywidualnej historii, takich jak narodziny, ślub i pogrzeb. Poza tym w ich pamięci istotne miejsce zajmują wydarzenia o charakterze historyczno-politycznym. Subiektywne życie jednostki zostaje wtłoczone w określone dla danej ziemi ramy historyczno-polityczno-ekonomiczne, odciskające swój wpływ na całą zbiorowość.

Takie badania wymagają poznania historii regionu, aby łatwiej uchwycić, o czym mówią informatorzy i co ostatecznie ma dla nich znaczenie.

Z moich doświadczeń wynika, że w centralnej Polsce podobne wspomnienia „zwykłych” ludzi, w zależności od miejsca i pamięci, poruszały wątki I wojny światowej, wojny polsko-bolszewickiej, 20-lecia międzywojennego, okupacji niemieckiej, wyzwolenia przez armię radziecką oraz rzeczywistości powojennej. Na terenach wschodniej Polski, ale również zachodniej Białorusi (także Ukrainy), relacje takie dotyczą okupacji niemieckiej, jak i okresu, kiedy ziemie te zostały zajęte przez Związek Radziecki.

Opowieści relacjonujące najważniejsze wydarzenia w życiu ludzi, w ten czy inny sposób podejmują te wątki, chociaż mogą one mieć inne znaczenie dla każdego z opowiadających.

Relacje z życia mieszkańców Łotwy również powtarzają się w pewien sposób, co oznacza wtłoczenie ich w odpowiednie ramy historyczne. Tu jednak, jak się przekonamy, pojawiają się różnice w stosunku do Polski lub Białorusi, odzwierciedlające specyfikę historyczną, przemiany polityczne i ekonomiczne na tych ziemiach.

Jakie tematy pojawiają się w relacjach Łotyszy? Okres carskiej Rosji, I wojna światowa, walki o niepodległość Łotwy, oddziały Bermontsa², czyli tej części armii niemieckiej, która walczyła nie godząc się na niepodległość, krótkotrwały rząd sowiecki w Rydze (1919). Dalej, okres niepodległego państwa łotewskiego, tzn. reforma rolna i „nowi farmerzy” (*jaunsaimieki*)³ dojście do władzy i rządu Ulmanisa (1935). Wspominają często wybuch II wojny światowej, zajęcie Łotwy przez wojska sowieckie (1941) i deportacje Łotyszy na Syberię, a także odejście Rosjan i przybycie Niemców (1941). Kolejne wydarzenia to zakończenie wojny, ucieczka Łotyszy na zachód z Niemcami, zajęcie Łotwy przez Rosjan (1944), masowe deportacje Łotyszy na Syberię i do Rosji (1947), kolektywizacja i kolejne deportacje (1950–1957). Okres przynależności do państwa radzieckiego oraz uzyskanie niepodległości (1991) – to najnowsza opowiadana historia.

Takie ramy historyczne wywarły wpływ na mieszkańców Łotwy. W rezultacie w swoim życiu byli oni zmuszeni do konkretnych wyborów, które spowodowały, że ich relacje wypełniają wspomnienia, kiedy stawali się uchodźcami, wywiezionymi na Sybir, członkami łotewskich formacji zbrojnych (SS Waffnen), Łotewskiego Legionu⁴, lub innych organizacji strzeleckich ludności cywilnej, jak oddziały obrony (*Aizsargi*, *Aizsardzes*)⁵ lub organizacje strzelców walczących w armii

² Bermonts – od nazwiska dowódcy kontrrewolucyjnego ruchu w krajach bałtyckich (1918–1919). Pavels Bermonts-Avalovs (1884–1973). Jego wojska próbowały przy pomocy Niemców odbić Rygę. Jednak wojska łotewskie pokonały Bermontsa i usunęły z kraju. 11 listopada Łotysze obchodzą dzień Pamięci Bohaterów z tego okresu. Zamieszczone informacje historyczne przedstawiłem dzięki konsultacjom Ilze Boldane z Rygi.

³ *Jaunsaimieki* – ludzie, którzy otrzymali ziemię w ramach reformy rolnej z 1920 roku.

⁴ Łotewski Legion (Latviesu Legion) został uformowany przez niemieckie władze okupacyjne w 1943 r. W celu ukrycia Łotewskiego Legionu utworzono go w ramach SS. Nowy Legion nazwano „Lettische SS Freiwilligen Legion”, a liczył on około 52 000 ludzi. Część tych oddziałów stanowili ochotnicy, ale nie wszyscy. Kiedy losy wojny zaczęły się odwracać na niekorzyść Niemiec, wprowadzono pobór. Przywódcą i założycielem Legionu był Rudolfs Bangerskis.

⁵ *Aizsargi* to rodzaj organizacji paramilitarnej. Utworzona została przez Tymczasowy Rząd Łotwy w 1919 roku. Powstała w celu umocnienia i obrony Łotwy, zapewnienia bezpieczeństwa wobec zagrożenia ze strony obcych sił. Większą popularność zdobyła ta organizacja w okresie panowania K. Ulmanisa w latach 30-tych. W 1940 roku w jej skład wchodziło 68 000 członków.

radzieckiej (*strelnieku*)⁶ podczas I wojny światowej (1915–1918), żołnierzami narodowej armii łotewskiej pod rozkazami płk. Oskara Kalpaksa (*kalpakiesi*)⁷ podczas tej samej wojny (1919), czy oddziałami partyzanckimi (*kureliesi*)⁸, (*meza kaki*)⁹ z II wojny światowej, członkami organizacji weteranów wojennych Łotewskiego Legionu (*Daugavas Vanagi*)¹⁰.

Wynika z tego, że Łotwa była miejscem szczególnie trudnych i bezkompromisowych wyborów, prowadzących w efekcie do wyniszczenia różnych narodowości. Prezentowany tu zbiór obejmuje relacje Łotyszy. Ale losy każdej z narodowości mieszkającej na Łotwie kształtowały się inaczej, dlatego ten zbiór przedstawia tylko perspektywę łotewską.

Uczestnictwo w jednej z organizacji militarnych równoznaczne było z czynnym opowiedzeniem się po jednej ze stron konfliktu podczas wojny, a wówczas wymieniane w większości narracji tego rodzaju wydarzenia prezentowane były jako te, które w konsekwencji odwracały całkowicie dotychczasowe pozycje społeczne opowiadających, raz stawały ich po stronie zwycięzcy, a później w roli pokonanych. Osobiste historie wypełnione są opisami pełnymi cierpienia, najczęściej tragicznymi dla rodzin.

Zebrane tu po odzyskaniu niepodległości przez Łotwę opowieści są wyrazem świadomości informatorów, jak i zbierających oraz dokonujących wyboru. Reprodukują bądź kontestują współczesny narodowy dyskurs państwowy. Większość tych historii, z wyjątkiem mieszkańca Łotwy narodowości żydowskiej (historia nr 11), mieści się w dyskursie narodowym. Ten wybór narracji wyraźnie akcentuje narracje łotewskie. To było celem całego projektu. Po latach przynależności Łotwy do Związku Radzieckiego, gdzie nie było miejsca dla wyrażania krzywdy narodowej, te opowieści mieszczą się w tym nurcie.

Moje własne doświadczenia z prowadzenia rozmów z mieszkańcami Łotwy, należącymi do różnych narodowości (Polacy, Białorusini, Rosjanie, w tym staroobrzędowcy, Łotysze) potwierdzają fakt, że niemal wszyscy mężczyźni byli w ten czy inny sposób powiązani z organizacjami wojskowymi lub paramilitarnymi Łotwy¹¹, albo wywiezieni na roboty do Niemiec (Polacy,

w tym mężczyźni od 18 do 60 roku życia. Wielu z nich było potem represjonowanych przez Rosjan. W jej skład wchodziły także organizacje kobiece (*aizsardzes*) i młodzieżowe (*jaunsargi*).

⁶ *Strelnieku* – to część narodowych sił łotewskich. Utworzone zostały w 1915 r. jako część rosyjskiej armii carskiej. Początkowo uformowani zostali z samych ochotników, później dołączono do nich Łotyszy z innych oddziałów rosyjskich. Byli dzielnymi żołnierzami i walczyli przeciwko Niemcom podczas I wojny światowej. Po rewolucji zdecydowali oni poprzeć bolszewików, dzięki temu rząd radziecki uratował się. Dzisiaj Łotysze nie są dumni z tego faktu.

⁷ *Kalpakiesi* – to bataliony Oskarsa Kalpaksa, utworzone jako część Bałtyckiej Armii Niemieckiej w 1919 r. Walczyli przeciwko armii czerwonej, a później także przeciwko niemieckiej armii. Dlatego też wzięli udział w walkach o wyzwolenie Łotwy.

⁸ *Kureliesi* – to członkowie grupy pod dowództwem generała Janisa Kurelis (1882–1954). Powstała ona w drugiej połowie lipca 1944 r. Właściwym dowódcą był Kristaps Upenieks (1891–1944). Obaj byli członkami Łotewskiej Centralnej Rady ustanowionej 13 sierpnia 1943 r. w celu walki przeciwko okupacji Niemieckiej. Grupa była blisko tej Rady, tak by w razie potrzeby zostać zalążkiem armii wyzwoleniczej Łotwy. Ludzie spodziewali się, że scenariusz I wojny światowej powtórzy się, a gdy Niemcy i Rosja osłabną, to Łotwa przy pomocy państw zachodnich uzyska niepodległość. Grupa została rozbita w listopadzie 1944 r. przez Niemców.

⁹ *Meza kaki* – to nazwa grupy partyzanckiej utworzonej przez Niemców w celu walki z Sowietami i czerwoną partyzantką, podczas II wojny światowej i po jej zakończeniu.

¹⁰ *Daugavas Vanagi* to społeczno-polityczna organizacja utworzona w Belgii w 1945 r. w celu wspierania Łotyszy, którzy ucierpieli w wyniku II wojny światowej. Łączy ona głównie Łotyszy mieszkających za granicą, ale od 1990 r. działa również na terenie państwa łotewskiego.

¹¹ Ponieważ jednym z głównych tematów tych relacji są wspomnienia dotyczące organizacji paramilitarnych, dlatego poświęcam tu im więcej miejsca. Organizacje ochrony kraju w państwach bałtyckich (np. *szaulisi* – *Lietuvos sauliu sajunga* na Litwie, *kajtselit* w Estonii) zrzeszały dorosłych mężczyzn, którzy nie służyli w wojsku, przysposabiała ich do służby wojskowej (wychowanie

Rosjanie). Z tych relacji wynika, że niemal wszyscy trafiali następnie do obozów przeznaczonych dla jeńców wojennych, albo za przestępstwa popełnione przeciwko państwu radzieckiemu oraz deportowani na Syberię lub południe Rosji. Wojna i jej konsekwencje stanowią kontekst historyczny wszystkich opowieści, niezależnie od narodowości narratora.

Równie interesujące są dane na temat liczby i składu narodowego ludności Łotwy z różnych okresów (tu zobaczymy jeszcze szerszy kontekst społeczno-historyczny). I tak, według pierwszego spisu ludności na tym obszarze z 1897 r., Łotysze stanowili 68,3% całej populacji, liczącej 1,93 miliona mieszkańców. Rosjanie stanowili wówczas ok. 12%, Żydzi 7,4%, Niemcy 6,2%, Polacy 3,4%. Pozostałe mniejszości stanowili Litwini, Estończycy i Cyganie.

Według spisu z 1935 r. liczba ludności Łotwy wynosiła 1,9 miliona. Według tych danych procent Łotyszy wzrósł do 77% całości, a proporcje ludności pozostałych mniejszości zmniejszyły się. Pomimo ciężkich ofiar poniesionych w okresie I wojny światowej i wyjazdów do Rosji, liczba ludności łotewskiej wzrosła między 1897 a 1935 rokiem o 155 000¹². W tym okresie wyemigrowali głównie Niemcy i Żydzi.

W 1959 r. Łotysze stanowili 62% społeczeństwa, podczas gdy liczba ludności rosyjskiej skoczyła z 8,8% do 26,6%. Białorusi, Ukraińcy i Polacy łącznie stanowili 7,2%, a Żydzi – 1,7%¹³. Emigracja tysięcy Rosjan na ziemie łotewskie spowodowała, że ludność łotewska zmalała i w 1970 r. stanowiła 56,8%, w 1979 – 54%, a w 1989 – 52%.

W 2000 r. ludność Łotwy wynosiła 2,4 mln, w tym Łotysze stanowili 51,8%, Rosjanie 33,8%, Białorusini 4,3%, Ukraińcy 3,5%, Polacy 2,3%, Litwini 1,3%¹⁴.

Z tych danych wynika, że proporcje liczby ludności mniejszości etnicznych na Łotwie są stałe. Wyjątek stanowi ludność rosyjska, której, jak to wynika z danych, przybyło ponad dwukrotnie w okresie XX w.

fizyczne, strzelectwo) oraz rozwijały w nich postawy obywatelskie. Organizacje ochrony kraju w państwach bałtyckich dysponowały też własnym ciężkim sprzętem – armaty, czołgi, samoloty, a struktura organizacyjna była dostosowana do struktury administracyjnej państwa. Do celów bojowych grupy te były zorganizowane w drużyny i podlegały powiatowym komendantom wojskowym. W skali kraju ich szkoleniem i działaniami kierował własny sztab. W przypadku wojny drużyny organizacji ochrony kraju w państwach bałtyckich ubezpieczały zaplecze walczącej armii własnej i były używane do prowadzenia partyzantki na tyłach nieprzyjaciela. W czasach pokoju brały udział w walce z klęskami żywiołowymi i pożarami, w razie rozruchów współdziałały z policją. Jako składowa część sił zbrojnych państwa członkowie organizacji obrony przewyższali liczebnie skoszarowane wojsko (w latach 30. nawet kilkakrotnie), sieć ich drużyn obejmowała cały kraj. Członkami organizacji ochrony kraju w państwach bałtyckich było wielu przedstawicieli inteligencji (nauczyciele, wolne zawody, duchowieństwo), ich trzon stanowiła jednak przede wszystkim ludność wsi. Do zadań organizacji ochrony kraju w państwach bałtyckich należało też krzewienie postaw obywatelskich i oddziaływanie na rzecz poziomu kultury ogólnej w kraju.

W Estonii, na Litwie i Łotwie organizacje te zostały rozwiązane po wcieleniu tych krajów w skład ZSRR (w 1940 roku). Członków i kadrę w większości osadzono w więzieniach bądź deportowano. Mimo to z ich kręgu wywodzili się przede wszystkim spiskowcy, którzy w momencie zbliżania się Wehrmachtu, w lecie 1941 roku, wystąpili zbrojnie przeciwko armii czerwonej, między innymi w Kownie. W okresie okupacji niemieckiej, w latach 1941–44, zasilali tolerowane przez Niemców organizacje narodowe oraz pomocnicze formacje policyjne i wojskowe współdziałające z okupantem. Po zajęciu republik bałtyckich przez armię czerwoną działali między innymi w antysowieckiej partyzantce na Litwie.

¹² Mogło to być wynikiem polityki asymilacji mniejszości etnicznych w Republice Łotewskiej.

¹³ W okresie wojennym między 1941 a 1944 r. zginęło 80 000 Żydów na Łotwie.

¹⁴ W 1993 r. na Łotwie istniało 290 kongregacji luterańskich, 191 parafii katolickich, a także 56 wspólnot (*obszczina*) staroobrzędowców. W 2000 r. ze względu na wyznanie religijne luteranie stanowili 55% społeczeństwa, katolicy – 24%, prawosławni – 9%. W samej Łatgalii mieszkało 60 000 Polaków.

Jakie tematy wylaniają się z opowieści wyselekcjonowanych w tym zbiorze? Najczęściej wspomniane są czasy dzieciństwa, często życie na prowincji, na farmach (*seta*, *laukumaies*), konieczność opowiadania się po stronie rosyjskiej lub niemieckiej. Dla opowiadających ważne są relacje między Łotyszami a Rosjanami lub między Łotyszami a innymi narodowościami. Z prezentowanych relacji wynika pewien obraz Łotysza, państwa Łotewskiego, czy nawet „łotewskości”. Wskazują na to różne wypowiedzi. Powszechnie było nazywanie Łotyszy faszystami, deportacje, zesłania, wyroki śmierci za działalność przeciw państwu radzieckiemu. Dezercje z armii radzieckiej, zmuszanie kułaków do wysokich podatków, niemożność spłacenia podatków i oddawanie ziemi do kołchozów. To ich bolączki. Pracowitość i dbałość o czystość na deportacji czy w kołchozach, wysoka produkcja łotewskich kołchozów wyróżniała ten naród. Zajmowanie domów i mieszkań deportowanych przez rodziny rosyjskie jest powszechnie źle oceniane.

Można też usłyszeć wzmianki o procesie asymilacji Rosjan w okresie przedwojennym, kiedy to nie chcieli by nazywano ich Rosjanami, lecz Łotyszami, mimo że niezbyt dobrze znali język łotewski.

Jak pisał jeden z informatorów, miał on absolutne przekonanie, co do tego, że walczy o niedopuszczenie Rosjan na ziemię łotewską. Dla nich nie było żadnych wątpliwości, co do słuszności walki z Rosjanami. Żaden Łotysz nie chciał dopuścić do powrotu tego, co działo się w okresie 1940–1941. Na Litwie tego typu narodowy Legion nie powstał, w przeciwieństwie do Łotwy i Estonii. Według informatora miały one charakter wojsk frontowych. Litwa wybrała inny wariant, gdyż potencjalni członkowie tych formacji uciekli i skryli się w lasach. Litwini pozostali jednak w służbie zbrojnej policji (*szaulisi*) (s. 160).

Pomijany jest wątek eksterminacji ludności żydowskiej na Łotwie. Jeden z informatorów, sam pochodzenia żydowskiego przeczył, tylko dlatego, że został ewakuowany do Rosji. Ale z moich badań wynika, że wątek ten pojawia się w relacjach współczesnych mieszkańców Łotwy. Udział oddziałów łotewskich w eksterminacji ludności żydowskiej jest w jednej relacji wspomniany, ale raczej jest pomijany. Ludzie pamiętają osoby, które zabijały podczas wojny, a nie zostały jeszcze rozliczone za zabójstwa.

Z relacji zebranych wśród Łotyszy mieszkających w Ameryce wynika, że wielu członków Łotewskiego Legionu uciekło na zachód. Tym samym uniknęli oni niewoli radzieckiej, gdzie byliby traktowani bardzo surowo. Duża część z nich wyemigrowała do USA, Kanady, Australii, część została z Niemcami. Wraz z nastaniem ery McCarthyizmu w Stanach Zjednoczonych, zostali oni uznani za weteranów wojny z komunizmem (ustawa prezydenta). Kongres wydał rezolucję, według której byłych członków Łotewskiego Legionu nie traktowano już jako wrogów Stanów Zjednoczonych (s. 165).

Mimo wszystko, jak podaje jeden z informatorów, „większość ludzi w Smiltene mówiło, że jeśli mieli by wybierać między dwoma złami – Niemcy czy Rosjanie – to raczej wybraliby Rosjan. Więc kiedy Rosjanie przybyli, każdy powiadał „dzięki Bogu”, ale nastaly ciężkie miesiące” (s. 158).

W zbiorze spotkamy również wątki polskie. Interesujące są wzmianki Łotyszy dotyczące Polaków. Niektórzy z nich wymieniają przodków pochodzenia polskiego. Uciekając przed Rosjanami wielu Łotyszy, należących do ludności cywilnej, znalazło się na obecnym Pomorzu szczecińskim. Pracowali u Niemców i podobnie jak oni wyjechali ostatecznie na zachód. Obawiali się Polaków przybyłych z terenów Rosji, osiedlających się na ziemiach zachodnich, zajmujących domy poniemieckie.

W jednej z relacji wspominają fakt przybycia Polaków i zawieszania swoich flag na domach, a ewakuację Niemców opisują jako tragiczną. Opisując przybyłych Polaków nazywają ich „dość prymitywnymi”, a „ich dzieci nie miały bielizny, a kobiety były okutane w ciężkie szale”. Wspomina również, że patrzyli na wszystko z niechęcią (s. 120). Po ich przybyciu wyrzucano Łotyszy z lepszych domów. Według tej relacji Rosjanie długo nie wyjeżdżali, by mieć oko na Polaków (s. 121). Ten sam informator pisze, że „czasem wydawało mu się, że Polacy byli całkowicie „pijani” ideą, że będą mogli rządzić się sami i że będą wolni”. „Polacy próbowali dać młodszej generacji szansę rządzenia, np. starszego wykształconego mężczyznę zwolniono i na jego miejsce wstawiono młodego studenta, który nosił literę „P” na ubraniu (s. 122).

Na zakończenie padły uwagi na temat sytuacji Łotyszy w USA. Informator stwierdza, że nigdy w życiu nie zetknął się z problemem dyskryminacji z tego powodu, że był Łotyszem. Według niego, częściowym wytłumaczeniem tego zjawiska jest fakt, że Łotysze są małym narodem, nikomu nie znanym, jak Polacy, czy Włosi.

Łotyszy określają jako ludzi, którzy jakoś radzą sobie w każdej sytuacji. „Nie ważne jak wyrzucić kota, on zawsze wylądował na cztery łapy. Na emigracji Łotysze potrafią przeorientować siebie, wykorzystać każdą sytuację dla własnych korzyści i celów, zmienić zawód. Sukcesy Łotyszy leżą w tym, że są oni wytrwali i nieustępliwi, zdolni do adaptacji w każdej sytuacji. To samo dotyczy Łotyszy, którzy pozostali w Związku Radzieckim. Mają zdolności adaptacji, dostosowania się do każdego warunków, ponieważ nie mają innego wyboru, albo żyć tak jak mogą, albo przestać żyć w ogóle. We wszystkich sytuacjach Łotysze wybierają dostosowanie by przeżyć i ochronić swoje rodziny. Negatywnym zjawiskiem jaki dostrzec można u Łotyszy, jest kompleks mniejszości, który, jak mam wrażenie, próbują oni ukryć pod maską brawury” (s. 182). „Innym zjawiskiem, które łamie mi serce w Łotwie jest fakt, że kiedy Łotysze i Rosjanie żyją obok siebie i rozmawiają, kiedy są oni razem, to wszyscy Łotysze rozmawiają po rosyjsku” (s. 183). Dzisiaj Łotysze z USA mają prawo do obywatelstwa łotewskiego oraz prawa wyborcze. Chyba jednak niewielu z nich korzysta z tego prawa.

* * *

Wybór tych wspomnień nie jest, moim zdaniem, charakterystyczny dla wszystkich mieszkańców Łotwy, ale być może dla Łotyszy. Łotwa jest krajem wieloetnicznym. W tym zestawieniu jawi się jako laurka, odpowiednio przedstawiająca współcześnie ten naród. Można podzielić narracje ze względu na specyficzne różnice, tzn. narracje rządzących i te opowieści osadzone w doświadczeniach życiowych rządzonych. Do tych pierwszych zaliczam opowieści Łotyszy utożsamiających się z republiką Łotewską, co niejednokrotnie oznaczało walkę po stronie niemieckiej, chociaż jak podkreślają, często wbrew własnej woli oraz restrykcje ze strony Związku Radzieckiego. Istnieją jednak różnice w interpretacjach opowieści dokonywanych przez zwykłych mieszkańców, zebranych przeze mnie w Łatgali¹⁵.

Jak wynika z moich doświadczeń na Łotwie, istnieją opowieści, w których udział mieszkańców Łotwy w formacjach paramilitarnych, np. *aizsergi*, był źle wspomniany, a przede wszystkim stanowił źródło późniejszych nieszczęść. Według jednej z takich relacji, mąż informatorki zapisał się do tej formacji, ponieważ otrzymał od nich broń palną, dzięki czemu mógł polować na zwierzynę w lesie. A więc powody zapisania nie zawsze były tak patriotyczne, jak nam to przedstawiano w tym zbiorze.

Każdy głos zaprezentowany w zbiorze jest interesujący i wart uważnego przestudiowania, by lepiej poznać historię Łotwy, doświadczenia jej mieszkańców oraz sposób myślenia dzisiejszych Łotyszy jak i obywateli tego kraju, innych narodowości.

Jednak to tylko fragment współczesnych narracji mieszkańców Łotwy. Z pewnością warto porównać odmienne historie. W Łatgali spotykamy wielość dyskursów. Równoczesna rozmowa z przedstawicielami różnych społeczności na temat przeszłości wywołuje skrajne wypowiedzi, a nawet oskarżenia. Można więc raczej mówić o wielu narracjach, nie tylko łotewskich, ale również polskich, rosyjskich, starowierskich, białoruskich, litewskich, żydowskich itd., a tego zabrakło w tym zbiorze. Chociaż, jak zapewniają jego autorzy, jest to pierwszy krok do pełniejszej prezentacji szerszego materiału.

Nie wszystkie z tych historii mają charakter bohaterski. Zbiór ten nie posiada tej cechy. Raczej prezentuje historie widziane z pozycji ofiary. Mówiąc metaforycznie, to krajobraz, w którym nie ma zwycięzców, setki tysięcy Łotyszów poległo, inni wyjechali. To próba zinventaryzowania tego, co pozostało w pamięci w nowej sytuacji, po uzyskaniu niepodległości i gospodarzenia na swojej ziemi. Bohaterami są ci, co przeżyli i mogą coś opowiedzieć.

¹⁵ Moje badania dotyczące pogranicza i sytuacji wielonarodowej rozpocząłem w 2003 r. i obejmują one wywiady z przedstawicielami wszystkich grup etnicznych Łatgalii.

LITERATURA

- Demski D. 2003, Pogranicze jako patchwork, *Etnografia Polska*, t. 48, nr 1–2, s. 129–148.
- Jekabsons E. brw., *Stosunki między Łotwą i Białoruską Republiką Ludową w latach 1919/1921* (internet).
- Skultans V. 1998, *Testimony of Limes: Narratives and Memory in Post-Soviet Latvia*, London–New York.
- Tonkin E. 1992, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*, Cambridge.

Kościół katolicki na Syberii. Historia · Współczesność · Przyszłość, Antoni Kuczyński (red.), Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław 2002, ss. 780

W ostatnich latach wiedza o polskich doświadczeniach na Syberii uległa znacznemu wzbogaceniu, do czego walenie przyczyniły się konferencje naukowe poświęcone tej problematyce. Z inicjatywy Ośrodka Badań Wschodnich we Wrocławiu odbyły się do tej pory trzy międzynarodowe sesje z udziałem przedstawicieli różnych dziedzin nauki, podczas których zajmowano się losami Polaków w Kazachstanie, rolę Syberii w historii i kulturze narodu polskiego oraz dziejami i przyszłością Kościoła Katolickiego działającego w Rosji. Organizatorzy zadbali również, by z treścią wygłoszonych referatów mogło się zapoznać szerokie grono osób, gdyż materiały ze wszystkich konferencji zostały opublikowane.

Książka poświęcona Kościołowi Katolickiemu na Wschodzie jest jedyną pozycją w polskiej i zagranicznej historiografii tak obszernie omawiającą ten temat. Chodzi tu zarówno o zróżnicowaną problematykę artykułów, jak i o zasięg terytorialny opracowania, który wykracza poza ramy zakreślone w tytule. Pod względem chronologicznym obejmuje ono okres od XIII do XX wieku.

Historia związków Polaków z Syberią jest prawdopodobnie tak długa, jak obecność katolickiego duchowieństwa za Uralem. Zdaniem wielu badaczy jej początki sięgają roku 1246, gdyż właśnie wówczas miała miejsce wyprawa Jana de Plano Carpiniego na dwór chana Gujukę, w której uczestniczył polski franciszkanin Benedykt. Podobny pogląd wyrażony jest w książce *Kościół katolicki na Syberii* i – co szczególnie ważne – został on podbudowany rzetelną bazą źródłową. Podkreślam ten fakt, gdyż pochodzenie towarzysza legata papieskiego nie było jak dotąd dostatecznie udokumentowane. W omawianej książce Franciszek M. Rosiński, powołując się na mało znane źródła, dostarcza nowych dowodów potwierdzających polski rodowód Benedykta oraz ukazuje jego znaczącą rolę w wyprawie. Przedstawiona argumentacja, jeśli nie do końca usuwa istniejące wątpliwości, to przynajmniej znacznie uwierzytelnia przyjęte w artykule tezy.

Z kolei Jan Trynkowski definitywnie wykreśla z panteonu wybitnych duchownych Syberii mitycznego kapucyna Elizeusza Głębockiego, którego przez dziesiątki lat uznawano za wzór niezłomności ducha i szlachetności. Według relacji księdza S. Szantyry, opublikowanej w 1843 roku, miał on przemierzać na piechotę ogromne obszary Syberii, ciągnąc ze sobą na saneczkach składany ołtarz i niosąc posługę religijną katolikom–zesłańcom. Kolejni autorzy wzbogacali jego historię o nowe szczegóły. Omawiając teksty poświęcone tej wymyślonej postaci, Jan Trynkowski zwraca uwagę na problem trwałości mitu i ukazuje jego funkcje w świadomości społecznej.

W tomie znaleźć można wiele równie ważnych pod względem poznawczym stwierdzeń. Dla polskich historyków dużą wartość posiadają opracowania rosyjskich badaczy, gdyż zawierają szereg nowych faktów, które udało się ustalić dzięki kwerendom w archiwach na Wschodzie. W książce zamieszczone są artykuły Renaty Oplakańskiej, Wasyla Chaniewicza, Andrzeja Maslennikowa i Sergiusza Fiela o wspólnotach religijnych na Syberii, Tatiany Niedzieluk o tamtejszych organizacjach katolickich, Iriny Nikuliny o zesłanych księżach oraz Bolesława Szostakowicza, Niny Jakowlewej, Larysy Juszcuk, Wasyla Chaniewicza i Sergiusza Jemielianowa o powstawaniu i rozwoju ośrodków parafialnych. Trzeba dodać, że podobną problematyką zajął się Władysław Masiarz, który omówił historię duszpasterstwa na Syberii Wschodniej oraz rolę kościoła w życiu parafian, bazując również na rosyjskich materiałach archiwalnych.

W dotychczasowej literaturze przedmiotu uwaga badaczy koncentrowała się na losach polskich duchownych i różnych formach ich działalności, a w ostatnim okresie -- na problemie odradzania się form życia religijnego we współczesnej Rosji. W historię kościoła na Syberii wplata się jednak szereg innych ważnych wątków, takich jak heroiczna walka o zachowanie wiary, postawy ekumeniczne, wierność polskim idealom narodowym, działalność księży na rzecz ofiar wojny czy szczenie przez katolików określonych wzorców cywilizacyjnych wśród różnych narodów. Analizę wszystkich tych zagadnień znaleźć można w omawianej książce, choć poszczególne tematy przedstawione są mniej lub bardziej szczegółowo.

Sporo miejsca poświęcono tu problematyce martyrologicznej, ze wskazaniem przyczyn prześladowań religijnych na obszarze Rosji. Już we „Wstępie” znajdujemy odpowiedź na pytanie, dlaczego Kościołowi Katolickiemu trudno było działać na Syberii. Wojciech Wrzesiński wyjaśnia, że zagrażał on odrębności carskiej Rosji i godził w usurpowane przez nią prawo do dominacji na całej Słowiańszczyźnie. W czasach władzy radzieckiej natomiast wiara była dla komunistów groźnym elementem kontrrewolucyjnym, gdyż nauka Kościoła podważała światopogląd i zasady ustrojowe głoszone przez oficjalną ideologię. Szerzej pisze na ten temat Artur Patek, rozwijając tezę, że w Rosji funkcjonowała zasada cesaropapizmu, polegająca na uzależnieniu Kościoła od państwa. Autor analizuje tu antyreligijne ustawodawstwo radzieckie i jego skutki, których ostatecznym przejawem była niemal całkowita likwidacja struktur katolickich w ZSRR.

Ograniczanie działalności Kościoła miało miejsce już w czasach carskich. Na księży -- zesłańców nakładano zazwyczaj takie same ciężary jak na pozostałych skazańców, często uniemożliwiano im pełnienie posług duszpasterskich. O prześladowaniach można jednak mówić przede wszystkim w odniesieniu do okresu władzy radzieckiej. Prowadzono wówczas antyreligijną agitację wśród katolików, bezpodstawnie oskarżano ich o tworzenie wrogich państwu ugrupowań, zmuszano księży do opuszczania parafii, zamykano i grabiono kościoły. Duchownych i wiernych osadzano w obozach lub skazywano na śmierć. Wiele ważnych informacji na ten temat znaleźć można w artykule Idy Zaikiny. Autorka przytacza w nim treść listów pisanych do Jekateriny Pieszkowej, delegatki Polskiego Towarzystwa Czerwonego Krzyża w Rosji, w których zawarte są relacje dotyczące położenia księży więzionych w łagrach w latach 1920–1937. Szeroko o represjonowaniu duchowieństwa i katolików piszą też inni rosyjscy badacze – Wasyl Chankiewicz i Sergiusz Fiel.

Prześladowanie Kościoła przyczyniało się do wynaradawiania polskiej diaspory. Sergiusz Fiel uważa, że „cios zadany katolickim parafiom był ciosem wymierzonym przeciwko polskim osadnikom. Przestała dźwięczeć polska mowa, nie słychać było polskich modlitw. Przedstawiciele starszego pokolenia, bojąc się wolli mówić o sobie, że są «Litwinami», «Białorusinami» lub «Ukraińcami». Ich potomkowie natomiast wychowywali się już bez narodowych i kulturalnych tradycji” (s. 287).

W wielu opracowaniach poświęconych zagadnieniom represji spotyka się stwierdzenie, że zesłańcza lub obozowa rzeczywistość była probierzem ludzkich postaw. Słabsze jednostki nie wytrzymały próby i odchodziły od wiary lub ulegały demoralizacji. Przypadki odstępstw zdarzały się nawet wśród osób duchownych, jednak w omawianej książce zawarto mało informacji na ten temat. Więcej miejsca zajmują opisy ukazujące odwrotną sytuację, gdy trudne doświadczenia wewnętrznie wzmacniały człowieka, krystalizowały jego poglądy. Najbardziej znanym przykładem uwznioślającej roli cierpienia jest przemiana duchowa patrona Syberii, św. Rafała, który w latach katorgi i zesłania odkrył w sobie powołanie do kapłaństwa. Szerzej pisze na ten temat Zbigniew Wójcik w ciekawym artykule poświęconym syberyjskiej drodze Józefa Kalinowskiego.

Wydaje się, że sytuacja duchownych na Wschodzie była szczególnie trudna, gdyż w warunkach, w których niejednokrotnie przestawały obowiązywać wszelkie prawa moralne, starali się dochować wierności swoim przekonaniom. Bardzo często księża czuli się odpowiedzialni za katolicką społeczność, choć możliwości działania mieli niewielkie. Pozostawało to zresztą w zgodzie z oczekiwaniami wierzących, którzy w osobie duchownego pragnęli widzieć opiekuna, pocieszyciela czy wzorzec moralny.

Na kartach książki przedstawiono kilka postaci wyróżniających się wybitnymi przymiotami ducha. Wasyl Chaniewicz kreśli sylwetkę księdza Waleriana Gromadzkiego, Adriana Kurowska

pisze o Maurusie Kluge, a Franciszek Rosiński o misjonarzach na Sachalinie. Różni autorzy omawiają też działalność zasłużonego irkuckiego proboszcza Krzysztofa Szvernickiego (Szvernickiego) i wspominają o wielu kapłanach, którzy dobrze zapisali się w pamięci swoich parafian.

Sporo informacji o niezłomnej postawie duchowieństwa znaleźć można w opracowaniach poświęconych księżom katolickim osadzonym w radzieckich obozach lub prowadzącym działalność duszpasterską w środowiskach zesłańców w latach 40-tych i 50-tych XX w. W książce najczęściej wymienia się Waltera Ciszka, amerykańskiego jezuitę polskiego pochodzenia, oraz księży: Józefa Kuczyńskiego, Bronisława Drzepeckiego i Władysława Bukowińskiego. Duchowni tacy jak oni byli budowniczymi podwalin dzisiejszego Kościoła na Syberii, który – według wizji Waltera Ciszka – został „utworzony z prześladowań i rozczarowań, wypróbowany jak złoto w piecu” (s. 514).

Roman Dzwonkowski i Jerzy Supady omawiają bardzo ważny, lecz mało znany aspekt religijnego pojmowania doświadczeń. Przedmiotem ich rozważań są postawy osadzonych w obozach kapłanów. Roman Dzwonkowski stwierdza, że „księża katolicycy różnej narodowości, których kilkuset znalazło się w latach 40. i 50. w łagrach [...] odkryli tam, zaakceptowali i ofiarnie spełniali, ukrywając niezwykłą misję duszpasterską. Jej pełnienie było dla nich, jak świadczą ich wspomnienia, źródłem głębokiej satysfakcji i radości” (s. 512, 513). Jerzy Supady natomiast powołuje się m.in. na rozważania księdza Waltera Ciszka dotyczące misji kapłańskiej w obozach oraz nadawania pozytywnej wartości pracy uważanej powszechnie za uciążliwą i ciężką. Małgorzata Ruchniewicz, Ewa Kowalska, Stanisław Ciesielski, Przemysław Nagel piszą o funkcjonowaniu wzorców religijnych w specyficznych obozowych lub zesłańczych warunkach oraz ich roli w walce o przetrwanie.

W książce poruszono też problem stosunku katolików do innych wyznań, choć poświęcono mu chyba zbyt mało uwagi. Syberia była i jest obszarem wielokulturowym, na którym współistniały różne religie i lokalne wierzenia. Niektórzy katolicy ulegali wpływowi otoczenia, kiedy indziej sami próbowali nawracać innowierców, szanowali lub negowali odmienność wyznań. Problemy te zasygnalizowane są w dwóch opracowaniach. Antoni Kuczyński, charakteryzując poglądy księdza Mikołaja Kulaszyńskiego, przytacza jego negatywny stosunek do wierzeń Buriatów oraz krytyczną ocenę metod nawracania tubylców na prawosławie, Roman Dzwonkowski porusza natomiast kwestię łagierniczego ekumenizmu. Charakteryzując działalność księdza Władysława Bukowińskiego w obozie Dzeskazgan pisze m.in., że „w dni wolne od pracy gromadził wokół siebie nie tylko Polaków, ale też Niemców, Rosjan, Ukraińców, Białorusinów i innych, w tym ludzi różnych wyznań, na konferencje religijne i wspólne modlitwy. Z jego inicjatywy w 1954 roku podczas Wielkanocy muzulmanie zastąpili w pracy katolików” (s. 510). Roman Dzwonkowski dodaje, że po uwolnieniu z łagrów księża wszystkich narodowości objęli opieką również ludność prawosławną.

Z kolei artykuł Bogdana Roka dotyczy zagadnienia przemian światopoglądowych. Autor omawia w nim konwersję Ludwika Sienickiego z protestantyzmu na katolicyzm, która miała miejsce w czasie jego pobytu na Syberii. Z opracowania wynika, że o duchowej przemianie Sienickiego zadecydowała obserwacja „prymitywnych” wierzeń tubylców, niechęć do prawosławia, informacje o heroicznym postawach misjonarzy oraz wnikliwa lektura katolickich książek.

W ciekawym artykule Andrzej Maslennikov pisze m.in. o Kościele na Syberii jako centrum życia religijnego, skupiającym przedstawicieli różnych narodowości. Jednym z poruszanych problemów jest kwestia konfliktów i konkurencji między Polakami oraz innymi społecznościami wyznającymi tę samą wiarę. Ich najważniejszą przyczyną było dążenie poszczególnych grup katolików do zachowania własnej odrębności narodowej. U podstaw konfliktów leżał stereotyp, że „od Warszawy do Władywostoku każdy Polak jest katolikiem i każdy katolik jest Polakiem, każdy Rosjanin jest prawosławnym i każdy prawosławny Rosjaninem” (s. 179). W tym schemacie zabrakło miejsca na samookreślenie dla Białorusinów, Ukraińców, Litwinów i wiernych innych narodowości.

Choć w omawianej książce najwięcej uwagi poświęcono działalności duchownych na rzecz wspólnot religijnych, podano w niej również nieco wiadomości na temat realiów ich życia, zainteresowań czy poglądów na otaczającą rzeczywistość.

Kwestie te poruszają w swoich artykułach Anna Stogowska i Eugeniusz Niebelski, Antoni Kuczyński natomiast „na nowo odczytuje” wspomnienia księdza Mikołaja Kulaszyńskiego z Tuniki. Jego syberyjskie zapiski zawierają wiele ciekawych informacji o osadzie, jej mieszkańcach, omawiają warunki bytowe duchownych, wykonywane przez nich zajęcia, ukazują relacje z tunińskimi chłopami. Kulaszyński interesował się również kulturą Buriatów, miejscowymi wierzeniami oraz rosyjskim oddziaływaniem na tubylczą ludność. Antoni Kuczyński przedstawił jego spojrzenie na wszystkie te problemy, a zacytowane opisy zaopatrzył w naukowe komentarze.

Tom zamykają artykuły poświęcone odradzaniu się Kościoła Katolickiego w czasach demokratyzowania się Rosji. O dynamice tego procesu świadczy, że od 1991 roku powstały trzy Administratury Apostolskie, zarejestrowano wiele parafii, odzyskano lub wybudowano szereg świątyń katolickich, zawiązano charytatywną organizację „Charitas”, na Syberię powrócili zakonnicy. Bezsprzecznie można więc mówić o odrodzeniu katolicyzmu, jednak ma on już inne oblicze niż dawniej. W przeszłości Kościół na Syberii nazywano polskim, ponieważ większość jego wyznawców wywodziła się z naszych ziem. Dziś wspólnotę tworzą Sybiracy o różnych korzeniach, w tym coraz większa liczba Rosjan. Posługę duszpasterską pełnią kapłani z Europy, Ameryki i Azji, przynosząc na Syberię własne tradycje. Msze sprawowane są w języku rosyjskim, zrozumiałym dla wszystkich parafian, zaś część księży jest przeciwna tworzeniu narodowych duszpasterstw, o czym pisze Marek A. Koprowski. Trudno więc jednoznacznie określić, w jakim stopniu Kościół Katolicki będzie przyczyniał się do kształtowania lub odradzania tożsamości przebywających tam Polaków. Inna sprawa, czy musi on jeszcze pełnić taką rolę, gdyż na Syberii działają obecnie różne organizacje polonijne i istnieje wiele form kontaktu z macierzystym krajem.

Choć w podtytule książki znajduje się informacja, że dotyczy ona również perspektyw Kościoła Katolickiego, prognoz jest w niej niewiele. Niełatwo jednak pisać o trwałych tendencjach, zważywszy, że Kościół ten odrodził się zaledwie kilkanaście lat temu, a Rosja nadal pozostaje krajem nieprzewidywalnym.

Anna Milewska-Młynik

Tadeusz Kruczkowski, *Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności*, Słomim 2003, ss. 272, tabele, mapy

Problematyka mniejszości polskiej na terenie współczesnej Białorusi do dziś budzi w kręgach naukowych wiele kontrowersji. Spojrzenie większości naukowców białoruskich na historię współczesnych Ziemi Białoruskich¹ ma np. jakościowo inny wydźwięk od prezentowanego w Polsce. Jest tak, ponieważ znaczna część białoruskich środowisk naukowych nie potrafi zmienić stereotypowego myślenia na temat Polaków i polskości na tych ziemiach, upatrując w nich „wroga klasowego”, polonizatora i gnębiciele. Polacy mieszkający na Białorusi są często postrzegani jako „spolonizowani Białorusini”. Takie stwierdzenie jest krzywdzące dla świadomych Polaków, którzy od pokoleń zamieszkują Ziemię Białoruską. Dotyczy to w szczególności starszej generacji, osób urodzonych przed II wojną światową, mocno związanych z polsnością, pamiętających niepodległą Polskę.

Na współczesnej Białorusi, według oficjalnych danych, mieszka prawie 400 tysięcy osób, deklarujących narodowość polską². W rzeczywistości, według różnych szacunków, liczba ta, włączając osoby polskiego pochodzenia, jest co najmniej dwukrotnie wyższa. Aktywni i zainteresowani odrodzeniem narodowym Polacy, jako mniejszość narodowa na Białorusi, na fali *perestrojki* i demokratyzacji ówczesnego ZSRR utworzyli w 1988 Polskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne im. A. Mickiewicza, przekształcone w 1990 r. w Związek Polaków na Białorusi – ZPB. Głównym

¹ Sformułowanie „Ziemi Białoruskie” przyjmuję za P. Eberhardtem, który stosuje je w odniesieniu do współczesnego obszaru Republiki Białoruś.

² Według ostatniego powszechnego spisu ludności z 1999 roku, na Białorusi mieszka 395 712 Polaków (*Itogi perepisi...* 2001).

celem działalności ZPB jest odrodzenie szkolnictwa polskiego, tradycji narodowych i kulturowych, a tym samym odrodzenie polskiej świadomości narodowej m.in. wśród młodego pokolenia Polaków, które zna historię Ziemi Białoruskich z książek i podręczników, przede wszystkim białoruskich, nie mając alternatywy poznawczej (o ile nie uczestniczy w życiu polskich placówek kulturalno-oświatowych, nie chodzi do szkoły polskiej lub na zajęcia fakultatywne nauki języka polskiego i historii Polski).

Wobec masowo ukazujących się na Białorusi różnego rodzaju publikacji, które lansują pogląd niesprzyjający pozytywnemu postrzeganiu Polski i Polaków, brakuje prac, ukazujących inny punkt widzenia dziejów Ziemi Białoruskich i dziejów polskiej ludności. Ważną rolę edukacyjną w tym zakresie spełniają: tygodnik polski „Głos z nad Niemna” oraz kwartalnik „Magazyn Polski” (pisma te mają zasięg ogólnopolski) jak też lokalnie wydawane gazety, np. „Ziemia Lidzka”. Istotną rolę spełniły książki Tadeusza Gawina, wieloletniego prezesa ZPB, pt. *Ojcowizna* (1993) oraz *Zwycięstwa i porażki* (2003). Źródłem wiedzy o Polakach na Białorusi są również materiały pokonferencyjne; poruszana jest w nich m.in. problematyka tożsamości narodowej Polaków na Białorusi. Za przykład może służyć wydane w 2003 roku w Grodnie opracowanie, będące efektem konferencji międzynarodowej, która odbyła się jesienią 2001 roku (*Problemy...* 2003).

Omawiana tu książka T. Kruczkowskiego zawiera zarówno prace dotychczas niedrukowane, jak również publikowane wcześniej w czasopiśmie ukazujących się na Białorusi i w Polsce. Znajdują się tu również teksty wygłoszone podczas konferencji naukowych, spotkań, które można znaleźć w materiałach pokonferencyjnych. Wspólnym mianownikiem jest próba logicznego, opartego na źródłach historycznych, uzasadnienia „racji bytu” Polaków na terytorium dzisiejszej Białorusi, ukazanie polityki władz carskich i radzieckich, dążących do zniszczenia wszystkiego co polskie. Książka jest też świadectwem przetrwania polskości, pomimo wszystkich trudności, aż do czasów współczesnych.

W pierwszej części książki T. Kruczkowski przedstawia w ujęciu polemicznym – punkt widzenia historiografii rosyjskiej i radzieckiej (od XIX w. do pocz. wieku XX) na temat stosunków polsko-białoruskich i historii Białorusi jako istotnego czynnika wpływającego na współczesny sposób widzenia tych ziem. Konfrontuje tezy rosyjskiej historiografii z poglądami polskich historyków, jak również współczesnych historyków białoruskich, którzy w dużej mierze korzystają z dorobku historiografii rosyjskiej i radzieckiej. Autor zaznacza, że historycy białoruscy odchodzą w pewnym stopniu od „schematu historiografii sowieckiej, która w większości ujmowała czasy WKL i Rzeczypospolitej w kategoriach polonizacji i ekspansji katolickiej na ziemiach białoruskich” (s.10). Takich historyków jest jednak niewiele.

Kruczkowski przytacza tezy rosyjskich historyków, według których Białorusini przynależą do tego samego „typu etnograficznego, narodu” co i Rosjanie – czego dowodzą takie kryteria jak religia oraz język. Wieloletnie wpływy rosyjskie i radzieckie spowodowały, że duża część Białorusinów identyfikuje się obecnie z kulturą i tradycjami rosyjskimi, jest „mentalnościowo” bizantyjska, czyli ciężąca ku Rosji i jej wartościom.

W drugiej części opracowania autor stara się naświetlić przyczyny wzrostu lub spadku (w różnych okresach) zainteresowania w Rosji twórczością Adama Mickiewicza, a także jego poglądami na kwestie społeczno-polityczne i historyczne. Przeanalizowana została w tym celu rosyjska prasa społeczno-polityczna, literaturoznawcza i historyczna, wydawana na przełomie XIX i XX wieku. Jak udowadnia T. Kruczkowski, przed powstaniem listopadowym postać A. Mickiewicza i jego twórczość były znane w ówczesnej Rosji. Mickiewicz był pozytywnie odbierany w rosyjskich kręgach literackich. Takie pozytywne nastawienie do Wieszczki wynikało z „panujących w społeczeństwie rosyjskim w okresie przedpowstaniowym pewnych iluzji słowianofilijskich [...]” (s. 63). Autor wyróżnia trzy etapy zainteresowania A. Mickiewiczem: pierwszy, od 1824 do 1834, czyli od momentu jego „poetyckiego rozgłosu” (s. 64) do zakazu wydawania jego dzieł i wzmiankowania o nim w prasie rosyjskiej. W drugim okresie, w latach 1834–1857, nastąpiło „oficjalne objęcie zakazem upowszechniania prac polskiego poety, patrioty i myśliciela” (s. 64). I trzeci okres – kiedy to za zgodą cara Aleksandra II pozwolono na publikację dzieł poety. Jego twórczość staje się obiektem badań krytyków i historyków rosyjskich (1857–1917). Autor,

posługując się przykładem A. Mickiewicza, naświetlił mechanizm zmian społeczeństwa rosyjskiego w stosunku do polskości i Polaków i ich związek z sytuacją społeczno-polityczną Rosji.

W kolejnym rozdziale książki autor ukazuje początki II wojny światowej i sytuację Polski w rozgrywkach politycznych Niemiec hitlerowskich i stalinowskiej Rosji. Autor słusznie zaznacza, że odpowiedzi na pytania: czy II wojna światowa była nieunikniona i kto przyczynił się do jej wybuchu sprowadzają się do wyjaśnienia kwestii „kto był zainteresowany w zmianie istniejącego międzynarodowego status quo”. T. Kruczkowski jednoznacznie wskazuje na tragiczny, nie tylko dla narodu polskiego, pakt Ribbentrop–Mołotow. Przypomina też, że wkroczenie Armii Czerwonej 17 września 1939 r. jest postrzegane przez większość historyków białoruskich jako „wyzwolenczy pochód” wojsk, podczas gdy dla narodu polskiego jest to jednoznaczny akt agresji, „cios w plecy”.

Dopiero w okresie *perestrojki* zaczęto ujawniać prawdę o zbrodniach dokonanych na ludności polskiej „wyzwolonych” terenów. Rozpoczęto publikację materiałów archiwalnych dotyczących represji. Historycy podjęli się zadania „odkłamywania” historii lat 1939–1941 na „okupowanych ziemiach wschodniej Polski” (s. 80). Autor stwierdza, że „współcześnie okres ten jest już widziany w historiografii nie tylko polskiej, ale i w pewnym stopniu rosyjskiej, litewskiej i ukraińskiej w prawdziwym świetle tych tragicznych wydarzeń” (tamże). Na Białorusi natomiast oficjalnie obchodzono 60 rocznicę zjednoczenia Zachodniej Białorusi z Białoruską Socjalistyczną Republiką Radziecką, a większość historyków białoruskich pozytywnie ustosunkowuje się do oceny „zjednoczenia Białorusi” dokonanego przez władze radzieckie. Ujawnienie i powszechny dostęp do dokumentów archiwalnych, wskazujących na prawdziwe oblicze prowadzonej polityki ZSRR względem Polski i Polaków, nic w tym zakresie się nie zmieniło.

Kolejna część omawianej pracy dotyczy historycznego spojrzenia na miejsce i rolę Polaków w dziejach terenów północno-wschodnich I i II Rzeczypospolitej, obejmujących obszar obecnego państwa białoruskiego. T. Kruczkowski analizuje problematykę stosunków polsko-białoruskich, wskazując na istotny czynnik wpływający na owe stosunki – cywilizacyjno-kulturowy, który z jednej strony wskazuje na podobieństwa między obydwoma społecznościami (polską i białoruską), a z drugiej mówi o „bardzo poważnych ich różnicach” (s. 87). Autor jest zdania, iż taką „różnicą” stała się chrystianizacja. „Polacy przyjęli chrzest w obrządku łacińskim, podczas gdy przodkowie Białorusinów – w bizantyjskim [...] Wybór dwóch różnych odmian chrześcijaństwa zdecydował o przynależności do dwóch kręgów cywilizacyjnych, różniących się nie tylko powierzchownymi zjawiskami kulturowymi, ale również sposobem kształtowania życia zbiorowego” (s. 87). T. Kruczkowski wskazuje na ważny fakt historyczny, który większość historyków białoruskich neguje, lub interpretuje na swój sposób, a mianowicie to, że ludność polska na terenach współczesnego państwa Białoruś jest ludnością autochtoniczną, rdzenną. Początki zasiedlenia tych ziem przez Słowian sięgają V–VI w. „Byli to, jak obecnie świadczą historycy, przeważnie Słowianie wschodni, ale także i zachodni. Była to ludność przeważnie z Mazowsza, [ale też] z okolic obecnych miast Grodna, Wołkowyska, Lachowicz” (s. 88). Wechodząca w skład WKL dzisiejsza Białoruś kształtowała się kulturowo w duchu cywilizacji łacińskiej, jako że Litwa przyjęła chrzest łaciński. Kościół katolicki nie polonizował w owych czasach ludności prawosławnej, jak twierdzą historycy białoruscy (wcześniej mówiła o tym historiografia rosyjska i radziecka), ponieważ „nie miał wówczas charakteru polskiego. Przez kościół wdrażana była idea chrześcijańskiego uniwersalizmu i kultury zachodniej” (s. 93).

Przykładając do tezy T. Kruczkowskiego siatkę pojęciową używaną m.in. przez S.P. Huntingtona (Huntington 2001) można stwierdzić, iż Białoruś jest krajem „rozszczepionym”, czyli takim, w którym następuje zderzenie dwóch światów, dwóch religii, dwóch cywilizacji – łacińskiej i bizantyjskiej. W myśl tej teorii T. Kruczkowski twierdzi, że Białorusini „patrzą na zachód w dużym stopniu poprzez pryzmat kultury rosyjskiej” (s. 152). Przyczynę tego upatruje w wychowaniu od najmłodszych lat w kulturze, tradycjach oraz na piśmiennictwie rosyjskim. Podkreśla tym samym fakt, iż Białorusini obecnie są „w znacznym stopniu także nosicielami rosyjskiej mentalności” (s. 152). Można też mówić o „rozszczepieniu” świadomości w wyniku funkcjonowania w „rozszczepionym” społeczeństwie, czego przykładem są m. in. działacze Białoruskiego Frontu Narodowego, którzy z jednej strony dążą do wzorców i kultury Zachodu, z drugiej zaś strony

jakaś siła hamuje ich dążenia, by pójść w innym kierunku niż prorosyjski. Łączy się to z negatywnym stosunkiem do Polaków mieszkających na Białorusi.

W kolejnym rozdziale, dotyczącym historii Polaków na Ziemiach Białoruskich, T. Kruczkowski polemizuje z treściami zawartymi w wielu białoruskich publikacjach naukowych na ten temat. Szczególną uwagę zwraca m.in. na udział polskich osadników pochodzących z Mazowsza w kolonizacji terenów nadniemeńskich i nadbużańskich. Wskazuje również na płynność granic etnicznych w przeszłości. Analizując skład etniczny Ziemi Białoruskich wskazuje na różnorodność współistniejących ze sobą grup etnicznych, które w granicach WKL pokojowo ze sobą egzystowały. W XIX wieku, podczas prób rasyfikacji byłych terenów Rzeczypospolitej, pokojowe, tolerancyjne współistnienie dobiegło końca.

Dalsza część rozdziału składa się z analizy spisów ludności przeprowadzonych przez władze carskie, niemieckie, radzieckie oraz współcześnie (w 1999 roku). Analizując wspomniane spisy, T. Kruczkowski omawia politykę poszczególnych władz, które świadomie dążyły do ukazania nieprawdziwego obrazu składu narodowościowego, zmniejszając np. liczebność Polaków. Krytycznie ustosunkowuje się również do danych z ostatniego powszechnego spisu ludności na Białorusi, wskazując na brak rzetelności. Autor mówi o spadku liczebności Polaków praktycznie we wszystkich obwodach. „Spadek ten świadczy o polityce państwa białoruskiego odnośnie Polaków: można by wszystko wyjaśnić tylko «przepsywaniem», bo już po 1959 r. nie było żadnych większych wyjazdów Polaków poza granice Białorusi” (s. 215). Nie należy jednak zapominać o długotrwałym okresie sowietyzacji i – w jej efekcie – asymilacji znacznej części Polaków m.in. pod względem językowym, o czym świadczy ostatni spis ludności³. Właśnie dlatego, zaznacza T. Kruczkowski, zadaniem polskiej mniejszości jest przeciwdziałanie asymilacji i zachowanie kultury narodowej poprzez rozwój oświaty i szkolnictwa.

T. Kruczkowski nie zapominał naświetlić w swojej pracy także współczesnej sytuacji Polaków na Białorusi. Omówił m.in. działalność Związku Polaków na Białorusi i ukazał stosunek władz białoruskich do polskiej mniejszości. „Stosunek [ten] niestety, nigdy nie spełniał wymogów europejskich, dotyczących mniejszości narodowych” (s. 227). Zdaniem autora, państwo białoruskie łamie podstawowe prawa Polaków do nauki w języku ojczystym poprzez utrudnianie i brak wsparcia w dziedzinie oświaty. T. Kruczkowski podkreśla fakt, iż Polacy nie umieją w pełni wykorzystać praw, które im przysługują według standardów międzynarodowych i prawa białoruskiego. Czasami nie potrafią walczyć o swoje prawa. Chociaż minęły czasy „zastraszania” ludzi, to jednak rodzice rezygnują z nauczania dziecka w języku ojczystym po rozmowie z dyrektorem, który celowo ich zniechęca. W takiej sytuacji trzeba sprawę nagłośnić, napisać kolejne podanie i, co istotne, szukać wsparcia, zjednoczyć się i walczyć w większym gronie. Ułatwi to osiągnięcie celu.

Autor pisze także o Kościele katolickim na Ziemiach Białoruskich, który, jak wiadomo, odegrał kluczową rolę w zachowaniu języka i tożsamości narodowej Polaków, był azylem polskości w czasach represji i prześladowań. Dziś sytuacja językowa w Kościele wygląda nieco inaczej – w myśl „uniwersalizacji” Kościół przechodzi na język białoruski. Owa białorutenizacja Kościoła katolickiego, zdaniem T. Kruczkowskiego, ułatwi z upływem czasu asymilację Polaków (jak też Białorusinów), a Kościół straci „swoją tradycyjną bazę”, jaką stanowią wierni Polacy. Autor podkreśla, iż praktycznie język rosyjski, a nie białoruski dominuje w katechizacji dzieci i młodzieży, albowiem jest dla nich zrozumiały. Kościół przyczynia się więc do rasyfikacji wiernych.

W obliczu zachodzących zmian w Kościele, istotnym źródłem zachowania języka i tożsamości, naszym zdaniem, będzie rodzina i oczywiście działalność ZPB, zmierzająca w kierunku odrodzenia języka, kultury i tradycji polskich.

T. Kruczkowski nie pomija relacji z Macierzą. Uważa, że Polska powinna bardziej zaangażować się w sprawę popierania dążeń polskiej mniejszości narodowej na Białorusi choćby przez

³ Na ogólną liczbę Polaków 395 712 – 65 455 osób objętych spisem uznało język polski za swój ojczysty (16,5%), 18 720 osób rozmawia w tym języku w domu (4,7%). Wśród Polaków 67,1% uznało język białoruski za swój ojczysty, a 16,2% – język rosyjski. 57,6% Polaków rozmawia w domu w języku białoruskim, a 37,7% – w języku rosyjskim. 8,4% Polaków swobodnie posługuje się językiem białoruskim, a językiem rosyjskim – 25,3% (*Itogi perepisi...* 2001, s. 211).

prowadzenie rozmów z rządem białoruskim w sprawie otwarcia szkół polskich tam, gdzie przeważa ludność polska (np. w rejonie werenowskim). Potrzebna jest, zdaniem autora, zmiana prawnej sytuacji Polaków, albowiem Polacy z Białorusi są w Polsce traktowani jako obcokrajowcy „jest to nie tylko niesprawiedliwość prawna, ale i wielka krzywda moralna” (s. 231). Zadośćuczynieniem dla Polaków w tej sytuacji byłoby, zdaniem T. Kruczkowskiego, wprowadzenie Karty Polaka i podwójnego obywatelstwa, co korzystnie wpłynęłoby na odrodzenie polskości, „cofnęłyby się nawet skutki asymilacji Polaków na Białorusi” (s. 231) oraz zwiększyły „wpływy sił orientujących się na zachodnie wartości cywilizacyjne poprzez mocną pozycję polskiej mniejszości” (s. 262). Autor uważa, że droga Białorusi do Unii Europejskiej „leży przez Polskę” (s. 262).

Reasumując, należy stwierdzić, iż omawiana pozycja przynosi cenny materiał poznawczy, informując o Polakach na Białorusi w przekroju historycznym, uwzględniając czasy najdawniejsze i współczesne. Wagę tego opracowania podnosi fakt, iż autor polemizuje z poglądami białoruskich i rosyjskich historiografów w kwestii polskiej, ukazuje swój punkt widzenia nie tylko jako historyk, ale również jako aktywny działacz ZPB, Polak z Białorusi, który na co dzień uczestniczy w życiu organizacji i zna jej problemy. Opracowanie jest ważne zarówno dla Polaków na Białorusi, jak i dla rodaków w Polsce. Tym ostatnim uświadomi, iż Polacy mieszkający na Białorusi to nie są „Ruscy”, „obcy”, tylko tej samej krwi, „swoi”, którzy ze względu na takie a nie inne założeń historii pozostali „za Bugiem”. Dla Polaków na Białorusi szczególnie istotnym, moim zdaniem, będzie „zapoznanie się” z ich rodowodem na ziemiach białoruskich. Jest to bardzo ważne przede wszystkim dla młodego pokolenia Polaków, które z podręczników historii Białorusi wynosi negatywny obraz Polski i polskości, wychowywane jest w duchu antypolskim.

Uwagi krytyczne dotyczą przede wszystkim nieścisłości redakcyjno-technicznych i korektorskich. Praca zawiera błędy literowe i interpunkcyjne, są również niekonsekwencje językowe w przypisach – tytuły rosyjskie i białoruskie pisane są w języku oryginału i po polsku (np. s. 54–57, 85, 220–224) – należałoby je ujednolicić. Występuje różnica w wielkości czcionki przypisów, różny też jest sposób ich zapisywania (np. s. 54–61 i 221–224). Zdarzają się również błędy w pisowni nazwisk i w zdaniach białoruskojęzycznych: jest *Michajłowskaja*, powinno być *Michajłoŭskaja*, jest *eurapiejskich*, poprawnie *jeurapiejskich*, *pašlia* – *pašla*, *szliacheckaja* – *szlacheckaja*.

Uwagi krytyczne nie umniejszają merytorycznej wartości książki. Przedstawiona w tej publikacji zawiła sytuacja autochtonicznej polskiej mniejszości narodowej jest źródłem wiedzy o udziale Polaków w historii Ziemi Białoruskich. Ze względu na słabą znajomość języka polskiego wśród Polaków na Białorusi należałoby przetłumaczyć omawianą pracę na język rosyjski. Ułatwiłoby to zapoznanie się z nią tym osobom, które nie potrafią czytać w języku polskim, a takich jest wiele w tej grupie.

LITERATURA

- Eberhardt P. 1998, *Polska ludność kresowa*, Warszawa.
 Huntington S.P. 2001, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa.
Itogi perepisi...2001, Itogi perepisi naselenija Respubliki Belarus' 1999g. Nacyonalnyi sostav naselenija Respubliki Belarus. Statističeskij sbornik, t. 1, Minsk.
Problemy... 2003, Problemy świadomości narodowej Polaków na Białorusi, E. Skroboczek (red.), Grodno.

Helena Giebień

Mirosław Marczyk, *Grzyby w kulturze ludowej*, Wrocław 2003, Wyd. ATLA 2, ss. 168

„Ażeby znaleźć grzyby nie wystarczy wejść do lasu – ten trzeba dobrze znać, wiedzieć trzeba, w jakich miejscach można szukać określonych gatunków” – napisał Zbigniew Libera, jeden z recenzentów książki Mirosława Marczyka pt. *Grzyby w kulturze ludowej*¹. Czytając tę

¹ Z. Libera, rec.: M. Marczyk, 2003, okładka.

monograficzną pracę z pogranicza etnologii i folklorystyki, można odnieść wrażenie, że jej autor na grzybach zna się wyśmienicie, wie, gdzie ich szukać, jakimi właściwościami się odznaczają, jakie nazwy łacińskie i potoczne posiadają. Przekonuje nas o tym proponowana przez niego wyprawa na grzyby w odległe obszary krainy kultury ludowej. Wędrowka po etnograficznych źródłach, jak i badania własne autora pokazały, że grzyb, choć ze swej natury niepozorny, stanowi nie tylko leśne bogactwo naturalne, ale także materiał godny badań naukowych, mogących nam przybliżyć ciagle mało znaną, a w pewien sposób zamkniętą kulturę.

Ludoznawcze „grzybobranie” składa się z trzech etapów. Pierwszy, zatytułowany „Mity o grzybach”, uświadamia nam niezwykłą genezę grzybów w wyobraźni ludowej. W świetle przytoczonych przez Marczyka przykładów (opowieści religijnych, przysłów, wierzeń) okazuje się, że grzyb ma pochodzenie sakralne i powstał z resztek chleba wypływanych przez świętego Piotra, w wyniku cudownej działalności Jezusa Chrystusa bądź Matki Boskiej. W tym kontekście nie dziwi fakt, że najczęściej o genezie grzybów opowiadano w formie legendowej.

Autor rozprawy poświęca temu gatunkowi wiele miejsca. W rozdziale pierwszym omówienie legendy i jej podstawowych wyznaczników należy do najciekawszych części, co nie jest bez znaczenia przy nikłej literaturze dotyczącej tego tematu². Marczyk nie tylko dokonuje przeglądu znanych i mniej znanych opowieści religijnych o powstaniu grzybów (w sumie 32 przykłady), stanowiących różne realizacje wątku T 2636 w klasyfikacji Juliana Krzyżanowskiego (1963), ale także próbuje wskazać ich istotne cechy formalne, pozwalające na zakwalifikowanie omawianej grupy tekstów do legend aitiologicznych, zakorzenionych w dawnych mitach kosmogonicznych. Według Marczyka, o mitycznej genezie wątku decydują liczne analogie fabularne między opowieścią o grzybach, powstałych z wypłutego chleba, a historią o diable, który schował w ustach garść ziemi, ale wypuł, nie mogąc wytrzymać jej pęcznienia, co przyczyniło się do powstania na otaczającej go przestrzeni terenów górzystych. Jak łatwo zauważyć, rzeczywiście w jednym i drugim opowiadaniu akcentowany jest pierwiastek aitiologiczny, a jego głównym sprawcą jest Bóg, który doskonale wiedział o tym, że Piotr potajemnie zjada chleb, a diabeł – chowa w ustach piasek. „Wynika z tego, że postaci Diabła i św. Piotra pełnią w micie i legendzie podobne funkcje, zaś wypływanie ziemi czy chleba to akt kreacji, w którego wyniku powstają rzeczy niedoskonałe i mało wartościowe, a jednak użyteczne i doraźnie wykorzystywane przez człowieka (choćby pozostające poza jego ekumeną), np. grzyby” (s. 52)³.

W rozprawie podjęto próbę scharakteryzowania podstawowych cech gatunkowych legendy, do których w świetle badanego materiału zaliczono bohaterów o rodowodzie ewangelicznym (głównie św. Piotr, Jezus), nieokreślony czas akcji, osadzony jednak w odległej przeszłości, zbliżony do konwencji mitu (tzw. czas początku; s. 38), przestrzeń kreowaną na obraz rodzimej wsi i okolicy gawędziarza, co obrazują niekiedy miejscowe nazwy własne typu Sucha Woda (s. 39), a także drogę (często przez las) i związane z jej pokonywaniem pojęcie ruchu, które razem „są kategoriami łączącymi wszystkie istotne wyznaczniki legendy” (s. 40). Fabuła w tym kontekście jawi się jako pretekst wyjaśnienia pochodzenia określonego obiektu czy zjawiska, a równocześnie pełni funkcję umoralniającą i psychologiczną, bowiem zaspokajała potrzeby duchowe odbiorców dostarczając im poetyckich odpowiedzi na nurtujące pytania. „Chciwość, złość, oszustwo, dobroć, wyrozumiałość w [...] opowieściach są «modelowe», wprowadzone do świata po raz pierwszy. Jako pojęcia abstrakcyjne zostają paradygmatycznie wyjaśnione, zwaloryzowane i sklasyfikowane, uzupełniają świat, dopełniają go. Ich sens staje się zrozumiały przez wyjaśnienie ich pochodzenia, podobnie jak pochodzenie grzybów wyjaśnia ich istotę i warunkuje wykorzystanie” (s. 38).

Obok powyżej wymienionych cech formalnych Marczyk wskazuje na istotną rolę motywów legendowych, konstytuujących świat przedstawiony, a będących ważnymi symbolami kultury ludowej. Wśród nich wymienia chleb (znak życia, siły płodności), ślinę (jako obraz rozmnażania,

² Wśród prac poświęconych legendzie można wymienić: E. Kosowska, *Legenda. Kanon i transformacja. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 1985; A.E. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988.

³ W nawiasach umieszczam numery stron z książki M. Marczyka.

także pogardy⁴ oraz motyw decydujący o ich zmianie, czy raczej przemianie w grzyby – religijny cud. Ten ostatni stanowi punkt kulminacyjny legendy, po którym następuje rozwiązanie akcji, czyli orzeczenie winy i rozgrzeszenie (s. 46). Sprawcą cudu jest osoba boska, co dodatkowo podkreśla wagę działania, ale droga do niego – jak stwierdza autor – „prowadzi przez grzech” (s. 46) obrazowany przez postępek świętego Piotra.

Warto w tym miejscu wprowadzić dwa uzupełnienia, które mogą uściślić rozważania o naturze legendy.

Po pierwsze, wśród motywów wskazanych w książce o grzybach można zastosować podział, funkcjonujący w obszarze badań teoretycznoliterackich, na motywy statyczne, dookreślające świat przedstawiony, i dynamiczne, wpływające na zmianę kreowanej rzeczywistości (zob. Sławiński 1998, s. 325). W tym kontekście motywem dynamicznym byłby wspomniany cud, boskie działanie, dzięki któremu następuje akt kreacyjny, a do motywów statycznych zaliczyć można ślinę i chleb oraz grzyby z nich powstałe, a będące namacalnym dowodem boskiej wszechwiedzy i potęgi. Takie rozróżnienie wydaje się o tyle istotne, że pozwala prześledzić nie tylko w legendach, ale być może w innych gatunkach zespoły motywów konstytuujących daną formę przekazu. Problem teorii motywu w literaturze ustnej podjęła m.in. folklorystyka rosyjska (Silantew 1999), a że jest to temat rozległy, pokazuje istniejąca systematyka motywów Stitha Thompsona *Motif-Index of Folk-Literature*, Copenhagen 1955–1958, t. 1–5 (Thompson 1955–1958, t. 1–5), a także systematyki o zasięgu narodowym, jak *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America* (Baughman 1960). W Polsce swoistymi odpowiednikami w tym zakresie byłyby, szkoda, że nie uwzględnione przez Marczyka w bibliografii, *Słownik stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego (*Słownik stereotypów i symboli ludowych* 1996, 1999), jak również *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie* Piotra Kowalskiego (1998), które nie są jednak zestawieniami obecnych w folklorze polskim motywów, lecz przede wszystkim próbami ich symbolicznej interpretacji.

Po drugie, jak wykazały rozważania Ewy Ferfeckiej, większość legend daje się sprowadzić do pewnego schematu fabularnego, opierającego się najczęściej na kontraście, a który w ogólnym zarysie przedstawia się następująco: zasługa bohatera pozytywnego, nagroda za dobry uczynek, wina bohatera negatywnego, kara za zły postępek (Ferfecka 1997)⁵. W wypadku opowieści o grzybach zdaje się występować tylko jeden człon fabularny – występki i kara, gdzie postać świętego przejmując cechy bohatera negatywnego, co stanowi jeden z wariantów schematu zdarzeń, opisane przez Ferfecką. Wydaje się to o tyle istotne, że omawiane przez Marczyka historie o grzybach, sytuowane we wspomnianej systematyce wątków w dziale bajek ajtiologicznych, wyjaśniających pochodzenie roślin, zwierząt itp., nie są określone jednoznacznie pod względem gatunkowym. Badania Marczyka w dużej mierze zbieżne są z ustaleniami Ferfeckiej, opartymi na materiale legendowym (dział T 750–849), co potwierdza słuszność jego tezy o legendowym charakterze historii o grzybach⁶. Być może analiza innych tekstów z grupy ajtiologii pozwoliłaby na dokładniejsze w tym względzie rozstrzygnięcia.

Kolejny etap „grzybobrania”, nazwany „Ludową wiedzą o grzybach i ich pozyskiwaniu”, uzmysławia różnorodność nazewnictwa, stosowanego na określenie poszczególnych odmian grzybów, nakreśla wykorzystywaną w obrębie ludu klasyfikację tych roślin (głównie na podstawie wyglądu i miejsca występowania), jak i – co najciekawsze – charakteryzuje magiczne i pragmatyczne elementy zbieractwa grzybów. Przedstawiony materiał uwypukla znaczenie, jakie przywiązywano do czasu, miejsca i uczestników grzybobrania. Rozważania te ukazują trwałość, ciągłość istnienia pewnych grzybiarskich przesądów, funkcjonujących także we współczesnej

⁴ Symbolikę chleba, śliny, grzybów i innych elementów kultur magicznych charakteryzuje dokładniej Piotr Kowalski 1998.

⁵ Szerzej o legendzie Ferfecka pisała w swej pracy doktorskiej „Struktura świata przedstawionego polskiej legendy ludowej” (promotor – J.M. Kasjan) – praca w maszynopisie, dostępna w ILP UMK Toruń.

⁶ Również Ferfecka w swej pracy wskazuje na obecność legend w dziale ajtiologii (1997, s. 34).

kulturze. Wielu z czytelników tej książki zdziwi się zapewne, rozpoznając jako własne – ludowe zasady zbierania grzybów, a odnoszące się m.in. do czasu ich zrywania (najlepiej o świcie, gdyż przez noc wyrosły; s. 108) i do sposobu (np. grzyb należy wykręcać, bo w tym miejscu następny nie urosnie; s. 117), a nawet do ubioru (znoszona odzież, gumowe buty; s. 155) itp. Obecność przeciwnych sądów dotyczących grzybobrania, np. wycinanie zamiast wykręcania grzybów, autor tłumaczy wewnętrznym zróżnicowaniem opisywanej kultury (s. 117). Konkluzja jest jednak jednoznaczna: „Współczesne grzybobranie nie zmieniło w sposób zasadniczy swego kulturowego znaczenia. Wciąż cechuje je swoista semantyka, kod, który należy poznać, i reguły, których należy przestrzegać, aby odróżnić się od rzeszy «amatorów»”(s. 154).

Dzisiejsze wędrowki do lasu nie rozpatruje się w kategoriach magicznych, chociaż pewien lęk na pewno istnieje (wynika on raczej z obawy przed zagubieniem czy spotkaniem z dzikim zwierzęciem). W tradycji ludowej, jak wykazuje Marczyk, grzybobranie, przez nierozzerwalny związek z lasem, miejscem obcym, traktowanym jak teren graniczny między światem żywych a umarłych, miało charakter rytualny, odtwarzało „mityczny schemat wyprawy w zaświaty w celu zdobycia czegoś, co jedynie tam można znaleźć, osoby tam się udające powinny być moralnie i fizycznie czyste, a także powinny upodobnić się do istot stamtąd pochodzących” (s. 115). Stąd liczne normy określające, kto może wędrować do lasu na grzyby (dzieci i kobiety, istoty, „których ludzka kondycja była warunkowa i tymczasowa, posiadały predyspozycje do pozostawiania w kontaktach z tamtym światem”; s. 110), jak należało się w lesie zachować (magiczne czynności przed wejściem do lasu, np. rzucanie noża, przeżegnanie się, pozostawienie pierwszego zauważonego przez siebie grzyba lub trzymanie go w ręku do końca grzybobrania; s. 116–117), co należało robić, by zyskać przychylność lasu w trakcie zbierania grzybów (zwracanie się o pomoc do świętych, np. św. Piotra czy Jakuba; s. 120).

Trzecia część ludoznawczego grzybobrania – „Grzyby jako pokarm i lek” – dotyczy codziennego zastosowania grzybów. Potrawy z grzybów stanowiły jedno z podstawowych dań w tradycyjnej kuchni wiejskiej, szczególnie cenne w regionach ubogich, które ze względu na niską jakość gleb nie sprzyjały uprawom. W czasach kryzysu cieszyły się powszechnym uznaniem. Możliwość przechowania grzybów sprawiała, że był to także cenny pokarm zimą, gdy trudno było zdobyć innego rodzaju pożywienie. Jednocześnie grzyby stosowano jako lekarstwa na różne dolegliwości, np. bóle gardła, kaszel, egzemy, wrzody, artretyzm, a nawet nowotwory. Oczywiście w poszczególnych regionach kraju obowiązywały odmienne receptury, przeciwwskazania i zasady użycia, ale sam fakt pochodzenia grzybów z lasu, miejsca swoistej mediacji, powszechnie nadawał im szczególne wartości lecznicze. „Posiadały wielką moc magiczną, bowiem pochodziły z przestrzeni odległej od centrum, związanej z zaświatami” (s. 152).

Całość „ludoznawczego grzybobrania” zaproponowanego przez Mirosława Marczyka wienczy bibliografia uzmysławiająca ogrom wydawałoby się nielicznego materiału badawczego, dotyczącego grzybów, także z prac obcojęzycznych, m.in. angielskich, francuskich i rosyjskich. W efekcie powstała ciekawa etnologiczno-folklorystyczna opowieść o grzybach w kulturze ludowej, która może zainteresować nie tylko ludoznawców. Jednocześnie omawiana książka otwiera szerokie pole możliwości dla badań nad innymi, niedostrzeganymi do tej pory zbyt wyraźnie, a jednak istotnymi szczegółami, tradycyjnymi motywami, które w przyszłości, odpowiednio opracowane, być może pozwolą na pełniejszą rekonstrukcję szeroko rozumianej kultury ludowej, skrywającej jeszcze wiele badawczych tajemnic. Ponadto praca ta pokazuje, że brak monografii podstawowych gatunków prozy ludowej (najlepiej na tym tle wygląda kwestia bajki magicznej, opracowanej m.in. przez Jolantę Ługowską, 1981, i podania, scharakteryzowanego przez Dorotę Simonides, 1969) sprawia, że każdy autor dla potrzeb badanego materiału musi niejako na nowo ustalać zakres znaczeniowy stosowanej nazwy gatunkowej (w tym wypadku legendy) i rozstrzygać problemy genologiczne, jakie się przy okazji podejmowanego tematu ujawniają, np. kwestię ajtiologizmu (kategoria ponadgatunkowa, wyznacznik gatunkowy jednej z form podania czy też sygnał mityczności ludowych opowiadań)⁷. Może właśnie takie szczegółowe prace, rozpatrujące

⁷ Problem ten szerzej został omówiony w pracach: Serafin 2002, s. 119–127; Miancki 2002 s. 129–138.

dany element kultury ludowej w perspektywie tekstowej i pozatekstowej, pozwolą z czasem na stworzenie rozpraw o szerszym zasięgu, przybliżających specyfikę tradycyjnej kultury wiejskiej czy funkcjonujących w jej obrębie form literackich.

A co do grzybów... – jak powiedział przywołany już na wstępie Zbigniew Libera – „po Marcyku nic wartościowego nie można znaleźć w «tym lesie»” (por. przyp. 1).

Violetta Wróblewska

LITERATURA

- Baughman E.W. 1960, *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*, Indiana.
- Ferfecka E. 1997, Próba analizy struktury fabularnej wybranych wątków legendowych, *Literatura Ludowa*, nr 3, s. 33–49.
- Kosowska E. 1985, *Legenda. Kanon i transformacja. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław.
- Kowalski P. 1998, *Łeksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Krzyżanowski J. 1963, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław.
- Libera Z. 2003, rec.: M. Marczyk, *Grzyby w kulturze ludowej*, Wrocław, okładka.
- Ługowska J. 1981, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław.
- Mianecki A. 2002, O mityczności ludowych opowieści ajtiologicznych, [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, A. Mianecki, V. Wróblewska (red.), Toruń, s. 129–138.
- Serafin E. 2002, Ludowe opowiadanie ajtiologiczne, [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, A. Mianecki, V. Wróblewska (red.), Toruń, s. 119–127.
- Silantev I.V. 1999, *Teoria motiva v otečestvennom literaturovedenii i folkloristike: očerok istoriografii*, Nowosibirsk.
- Sławiński J. 1998, Motyw [hasło w:] *Słownik terminów literackich*, J. Sławiński (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 325.
- Simonides D. 1969, Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej, *Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Historia Literatury*, t. V, Opole.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 1996, J. Bartmiński (red.), t. 1, cz. 1, Lublin.
- 1999, J. Bartmiński (red.), t. 1, cz. 2, Lublin.
- Thompson S. 1955–1958, *Motif-Index of Folk-Literature*, t. 1–5, Copenhagen.
- Woźniak A.E. 1988, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin.

Wojciech Olszewski, *Patriotyzm i tolerancja. Nurt humanistyczny w polskiej myśli etnologicznej od drugiej wojny światowej wobec procesów etnicznych na Kresach*, Toruń 2001, ss. 144.

Opracowanie W. Olszewskiego ukazało się niemal dokładnie po upływie dekady od początku wielkich przemian, jakie zapoczątkowały proces wyodrębnienia się z upadłego ZSSR suwerennych narodowych państw. We wszystkich tych strukturach politycznych nastąpiło odrodzenie narodowe nie tylko grup dominujących – narodów państwowych, ale także mniejszości narodowych, w tym litewskich, białoruskich i ukraińskich Polaków. Ci ostatni to właśnie rdzenni mieszkańcy obszaru nazywanego w tradycji polskiej, również naukowej, Kresami Wschodnimi.

Praca Olszewskiego została ogłoszona także (choć na ten aspekt Autor zwraca uwagę tylko marginalnie) po zakończeniu procesu destrukcji Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii. Wydarzenia w byłej Jugosławii, i szerzej – na Bałkanach, stawiają przed nauką, zwłaszcza socjologią narodu i etnologią, lecz także politologią, pytanie o sens zarzucenia badań, jakie podjęto przed półwieczem, gdy po pierwszej wojnie światowej powstawały lub – jak w przypadku Polski i Litwy – odradzały się państwowości, które zetknęły się z niezwykle ostrym problemem współistnienia grup narodowych, narodowościowych i etnicznych o różnym stopniu samoświadomości grupowej, kulturowej i etno-narodowej właśnie. Stąd pierwsze pytanie metodologiczne.

jakie postawił w swym opracowaniu Olszewski: „Dlaczego wracamy do historii?” Autor odpowiada na nie we „Wstępie”, nawiązuje w narracji merytorycznej, gdy prezentuje i systematyzuje dorobek głównych przedstawicieli „polskiej myśli etnologicznej” nurtu, jak go określił, *humanistycznego* oraz w „Słowie końcowym”. Odpowiedź daje się sprowadzić do stwierdzenia, że odradzająca się i odideologizowana etnologia i socjologia polska generalnie, poza jednostkowymi wyjątkami, traktuje *per non est* te elementy dorobku własnej nauki z początków XX wieku a nawet wykazuje ich daleko idącą nieznamość albo i to już wniosek recenzującego wykazuje wobec nich stosunek lekceważenia. Konkluzją jest stwierdzenie Olszewskiego o tym, że współcześni badacze daleko lepiej znają metodologię amerykańską niż własną, polską.

Olszewski prezentuje zatem i, co podkreślamy, systematyzuje dorobek i znaczenie **polskiej myśli etnologicznej (nie etnologii jako takiej) nurtu, który nazwał humanistycznym**. Jak wynika z całości wywodu, ów nurt reprezentowali głównie ci spośród badaczy, którzy świadomie, jako uczeni – Polacy, co ważniejsze, nie kryjący zaangażowania w wyjaśnianie problematyki narodowościowej w interesie odradzającej się państwowości polskiej, stosowali (wynajdywali) obiektywne instrumenty badawcze, które, ich zdaniem, nie powinny szkodzić niepolskim lub narodowo nieukształtowanym społecznościom współzyczącym w polskim obszarze państwowym, w tym w szczególności na etnicznie, narodowo i kulturowo niejednorodnym obszarze ówczesnych Kresów. To ostatnie, jak wynika z tezy Autora, zaświadczało o *humanistyce* owego nurtu. Wydaje się, iż taka koncepcja to również *signum specificum* ówczesnej nauki polskiej nawiązującej do dramatycznie przerwanej w końcu XVIII wieku sytuacji początku kształtowania się różnego w etnogenezie, lecz jednoczącego się w „polskiej narodowości politycznej”, a zatem i kulturowej, ówczesnego społeczeństwa Rzeczypospolitej. Uważamy także, iż *humaniści* etnologów, postawieni przed tym szczególnym zadaniem, tak badawczym, jak i społecznym, polskiego XX-lecia, proponowali rozwiązania i uzasadnienia dla politycznej koncepcji czegoś, co współcześnie nazywamy nowoczesną formułą „społeczeństwa obywatelskiego”, ale z silnym pierwiastkiem patriotyzmu państwowego, a zatem tego, co współczesna koncepcja zdaje się odrzucać. Badacze przedwojenni bowiem, jak uważa Olszewski, łączyli w swych „postawach badacza stosunków etnicznych poszanowanie dla cudzych wartości kulturowych, jak i własnej **tożsamości** [podkr. Z.J.W] – TOLERANCJI i PATRIOTYZMU (co części dzisiejszych polskich badaczy, jak wskazuje dalej, wydaje się trudne do pogodzenia)” (s. 117).

Olszewski słusznie podkreśla, że cezurą dla polskiej szkoły myśli etnologicznej – nurtu *humanistycznego* – była druga wojna światowa. O konsekwencjach dla kontynuacji wspominaliśmy wyżej. Konsekwencjami innego rodzaju są istotne spostrzeżenia Autora zamieszczone w „Słowie końcowym”. To, że dorobek polskich etnologów *humanistów* jest w zasadzie nieznanym na Zachodzie da się stosunkowo łatwo uzasadnić. Gorzej, gdy przechodzi nad nim *mimo* współczesna nauka polska. Autor podkreślił to poprzez przywołany wyżej cytat. Jedną z ważniejszych przyczyn jest, jak się zdaje ta, że *humaniści* badali Kresy, a tych w Polsce współczesnej nie ma. Jest natomiast stan nieznanym w Polsce od czasów piastowskich – niemal zupełna homogeniczność etniczna (narodowa) społeczeństwa, które, jak na to wiele wskazuje, staje się bardziej *społeczeństwem* (kategoria socjologiczna) a coraz mniej pozostaje narodem (w sensie etno-politycznym). Wreszcie, co wyraźnie podkreśla Olszewski w zakończeniu, a co można określić pojęciem „kompleksu odrzucającego”¹, współcześnie dominuje w krajowych naukach społecznych nachalna poprawność polityczna ukształtowana przez opiniotwórcze środowiska w ostatniej dekadzie. Ma ona swe główne źródła m.in. w niewiedzy, wynikającej z kompleksu odrzucającego i poprawności politycznej a zarazem niechęci do polskości w ogóle traktowanej jako swoista *parafiańszczyzna* i nacjonalizm. To ostatnie, na co zwraca uwagę Autor, prowadzi do sytuacji paradoksalnych, gdy w odniesieniu do jednego z elementów podmiotu i przedmiotu zarazem badań *humanistów*

¹ Pod pojęciem tym rozumiemy swoistą współczesną modę prezentowaną przez wielu przedstawicieli nauk społecznych oraz publicystów politycznych polegającą na szczególnym koncentrowaniu się na tropieniu najmniejszych choćby przejawów polskich win i przeciwień wobec naszych sąsiadów albo współsąsiadów lub uznawaniu za takie zdarzeń charakteru owego nie mających.

polskiej ludności kresowej na dzisiejszej Litwie, Białorusi i Ukrainie znaczna część badaczy i kręgów intelektualnych (też politycznych) w Polsce, przyjmuje jednoznacznie oraz bezkrytycznie nacjonalistyczny pogląd prezentowany przez litewskie, białoruskie i ukraińskie środowiska kulturowe, polityczne i opiniotwórcze. Olszewski nazywa to „przyjmowaniem i propagowaniem postaw filoetnicznych”, które nie mają nic wspólnego z prawdziwą tolerancją i z pewnością nie mogą się przyczynić do jej ukształtowania” (s. 122) i dalej: „są one zwykle reakcją na manifestowanie przez inne formacje etniczne posądzenia podmiotu o wrogie intencje. Zarzut taki uderza w czuły punkt – sugeruje konflikt między dotychczasową postawą podmiotu a cenioną przez niego wartością – tolerancją. Ponieważ podmiot jest za słaby, by akceptować obok siebie innego «jaki jest», a więc na prawdziwą tolerancję, tworzy jego obraz wyidealizowany zgodny z własnym systemem wartości” (ibidem). Na dowód takich postaw wskażmy sytuację oraz stosunki litewsko-polskie na dzisiejszej Wileńszczyźnie a przy tym filolitewski stosunek krajowych (polskich) kręgów opiniotwórczych, w tym części naukowych². Olszewski przytacza w tej konkretnej sprawie trafną, naszym zdaniem, uwagę Krystyny Romaniszyn o tym, że „we współczesnej literaturze naukowej dotyczącej kontaktów międzykulturowych panuje moda na pisanie o nietolerancji i uprzedzeniach Polaków wobec *innych* czy *obcych*, a głosy mówiące o wzajemnych inspiracjach kulturowych, o korzyściach z wielokulturowości są odosobnione” (s. 120). My dodajmy do tego nasze ujęcie *kompleksu odrzucającego* oraz zupełnie nie podejmowaną w tym kontekście kwestię plebeizacji polskich powojennych elit, w tym naukowych, z wszystkimi tego konsekwencjami.

Jedną z odpowiedzi i propozycji naturalnej *humanistycznej* reakcji na zasygnalizowane zjawisko (współczesne !) jest wniosek, jaki daje się wywieść z ustaleń Olszewskiego – powrotu lub przynajmniej uwzględnienia dorobku przywoływanych przezeń *humanistów* polskich, przecież w swoim czasie uznanych w kręgu uczonych Zachodu autorytetów (por. choćby F. Znaniecki czy powojenna międzynarodowa służba publiczna Obrębskiego).

Olszewski zaliczył do *nurtu humanistycznego* „polskiej myśli etnologicznej” zaledwie pięciu badaczy: Floriana Znanieckiego, Józefa Obrębskiego, Stanisława Orsini-Rosenberga, Alfonsa Krysińskiego i Leona Wasilewskiego. W „Słowie końcowym” eksponuje ponadto Tadeusza Hołówkę a w części wstępnej wzmiankuje o Stanisławie Bystroniu. Analizie z punktu widzenia prezentowanego nurtu poddaje jednak jedynie wymienionych pięciu. Wydaje się, w pełni uznając dokonanie Autora polegające głównie na wskazaniu istnienia i analizie desygnatów omawianego przezeń *nurtu*, że lista „pięciu” winna być powiększona, co z pewnością utrwali postawioną i, naszym zdaniem, udowodnioną tezę, a zarazem poszerzy wiedzę o tym specyficznie polskim nurcie.

Źródła, na jakich Autor oparł swoje ustalenia i wywiódł tezę to przede wszystkim prace analizowanych badaczy (głównie monografie i studia) oraz literatura przedmiotu (ca 142 pozycje) tak międzywojenna, jak współczesna, praktycznie w całości polska. Nie wykorzystano natomiast równie ważnej, naszym zdaniem, spuścizny archiwalnej badaczy częściowo zachowanej w zbiorach osobowych (głównie rękopiśmiennych) na przykład Ossolineum czy Biblioteki Jagiellońskiej. Nie uważamy, by nie uprawniało to do postawienia, jak podkreśliliśmy już – udowodnionej tezy, nie mniej zubożyło aparat dowodowy. Warto by było nawiązać do pominiętych źródeł w kontynuacji badań nad podjętą problematyką. Nie wiemy także czy podobny nurt zarysował się w zagranicznej literaturze przedmiotu, ale to odrębna choć, jak się zdaje, ważka z punktu widzenia podjętej tematyki kwestia badawcza.

Zasadniczym pozytywem omawianego opracowania jest przypomnienie źródła, jakim była wypracowana przez przywołanych badaczy polska myśl etnologiczna nurtu humanistycznego oraz wskazanie na jej znaczenie praktyczne nie tylko w warunkach państwa wielonarodowościowego (II RP) gdzie, jak podkreśla Autor, zaistniała możliwość wręcz laboratoryjna, ale także współcześnie, co podkreślaliśmy wyżej. Z tego względu analiza i teza Olszewskiego jest i cenna, i w pełni aktualna współcześnie.

Zdzisław J. Winnicki

² Ostatnio najszerszej na takie zjawisko wskazał A. Srebrakowski, *Polacy w Litewskiej SSR 1944–1989*, Toruń 2000, ss. 397.

WARUNKI PRENUMERATY – „RUCH” S.A.

Prenumerata krajowa:

Przez „RUCH” S.A. – wpłaty na prenumeratę przyjmują jednostki kolportażowe „RUCH” S.A. właściwe dla miejsca zamieszkania. Termin przyjmowania wpłat na prenumeratę krajową do 5 każdego miesiąca poprzedzającego okres rozpoczęcia prenumeraty.

Prenumerata opłacana w złotych ze zleceniem wysyłki za granicę:

Informacji o warunkach prenumeraty i sposobie zamawiania udziela „RUCH” S.A. Oddział krajowej dystrybucji Prasy, 01-248 Warszawa, ul. Jana Kazimierza 31/33

telefony 5328-731, 5328-816, 5328-819

infolinia 0-800-1200-29

wpłaty w PLN na konto w banku

PKO S.A. IV O/Warszawa

No. 68 1240 1053 1111 0000 0443 0494

lub w kasie Oddziału.

Dokonując wpłaty na prenumeratę w Banku czy też w urzędzie pocztowym należy podać: nazwę naszej firmy, nazwę banku, numer konta, czytelny pełny adres odbiorcy za granicą, okres prenumeraty, rodzaj wysyłki (p-tą lot. czy zwykłą) oraz zamawiany tytuł. Warunkiem rozpoczęcia wysyłki prenumeraty jest dokonanie wpłaty na nasze konto.

Prenumerata opłacana w dewizach przez odbiorcę z zagranicy:

przelewem na nasze konto w banku

w USD PEKAO S.A. IV O/W-wa 54 1240 1053 1787 0000 0443 0508

w EUR PEKAO S.A. IV O/W-wa 46 1240 1053 1978 0000 0443 0511

po dokonaniu przelewu prosimy o przesłanie kserokopii polecenia przelewu z podaniem adresu i tytułu pod nr faxu +48 22 532-87-32

Opłaty za prenumeratę można dokonać również czekiem wystawionym na firmę „RUCH SA OKDP” i przesłanym razem z zamówieniem, listem poleconym, na nasz adres j.w.

Informujemy, że klienci płacący z zagranicy mogą też dokonać wpłaty na prenumeratę **kartami kredytowymi VISA i MASTERCARD** w internecie <http://www.ruch.noria.pl>