

Inaczej niż to ocenia Autor recenzowanej książki, wyglądała również działalność Stolicy Apostolskiej w omawianej dziedzinie. Opublikowane już w części dokumenty watykańskie z lat wojny świadczą o bardzo żywej, prowadzonej wieloma kanałami dyplomatycznymi działalności Watykanu w celu uwolnienia więźniów z obozu w Miranda<sup>5</sup>. Na kilkadziesiąt dokumentów w tej sprawie większość dotyczy wprost grupy polskiej.

Niezależnie od działalności dyplomatycznej nuncjusz apostolski w Madrycie w 1941 i 1942 r. przesłał obozowiczom dary, które stanowiło po kilkaset (ok. 450) paczek, zawierających ciepłe szale, rękawiczki, skarpetki, papierosy i słodycze. Nuncjusz ofiarował też Polakom 250 różnego rodzaju książek, 350 egzemplarzy Nowego Testamentu oraz 20 kompletów gier towarzyskich.

Różnice ocen tej samej rzeczywistości przez dwóch różnych świadków: Autora wspomnień i ks. Liedke można tłumaczyć różnymi racjami, z których jedną jest niewątpliwie fakt, że pierwszy oceniał tę rzeczywistość wewnątrz obozu, z punktu widzenia potrzeb i oczekiwań więźnia, bardzo subiektywnie, podczas gdy drugi widział ją z zewnątrz, z uwzględnieniem realnych możliwości działania w obcym, faszystowskim kraju, bardziej spokojnie i obiektywnie. W sprawiedliwej i pełnej ocenie trzeba więc uwzględnić oba te punkty widzenia. Zamierzający opracować to zagadnienie historyk winien dlatego oprzeć się i na wspomnieniach, i na rozproszonym po wielu archiwach materiale źródłowym.

Józef Bakalarz TChr

J. J. Smolicz. *Culture and Education in a Plural Society*. Canberra. 1979 ss. 367. The Curriculum Development Centre.

Jeśli wykluczy się fizyczną eksterminację mniejszości etnicznych i jej kulturowy ekwiwalent — wymuszoną asymilację — w etnicznie heterogenicznym organizmie państwowym teoretycznie może wystąpić albo proces prowadzący do stopienia integracji z grupą dominującą, albo do współistnienia w wielokulturowym państwie — do kulturowego pluralizmu. Możliwość współistnienia różnych grup etnicznych należy do najważniejszych problemów społecznych i tradycyjnie leży w centrum zainteresowań socjologicznych. Zagadnienie to podjął w swej książce — zatytułowanej *Kultura i nauczanie w społeczeństwie pluralistycznym* — jeden z pionierów badań kultur etnicznych Australii, profesor uniwersytetu w Adelajdzie — J. J. Smolicz. Urodzony w Polsce, podstawowe wykształcenie otrzymał w języku francuskim, średnie już w angielskim — wychowanek Oxfordu — można by powiedzieć, że trudno o biografię lepiej dysponującą do prowadzenia studiów nad wielokulturowością, w której to problematyce jest ekspertem.

---

<sup>5</sup> *Actes et documents du Saint Siege relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*. T. 7. Roma 1973 nr 95; t. 8. Roma 1974 nr 143, 172, 297, 308; 309, 311, 330, 337, 366, 380, 401, 415, 451, 455, 459, 464, 491; t. 9. Roma 1975 nr 12, 44, 110, 149.

Punktem wyjścia analiz Smolicza jest sytuacja pozornego, ponieważ strukturalnego tylko pluralizmu w krajach Ameryki i Australii. Pluralizm ten występuje wyłącznie na poziomie organizacji i instytucji i nie towarzyszy mu rzeczywisty pluralizm kulturowy, czego rezultatem i wyrazem jest utrata przez społeczności etniczne rodzimych języków i innych istotnych wartości. W krajach tych anglosaska większość przez długi czas przyjmowała dwuznaczne stanowisko wobec mniejszości etnicznych. Nie można go wprawdzie — jak uważa Smolicz — jednoznacznie nazwać absorpcją. Niemniej, pod pozorem *melting pot* była *de facto* przyjmowana jakaś forma integracji. Termin „kulturowa interpenetracja” używano jako eufemizmu dla faktycznej dewastacji kultur mniejszości etnicznych, skoro — głównie wskutek polityki szkolnej, deprecjonującej ich wartości — dopuszczono do zachowania jedynie takich peryferyjnych wartości tych kultur, jak np. folklor (s. 3). W istocie robiono wszystko, by utrwalić monokulturowe i monolingwistyczne państwo, chociaż oparte na wieloetnicznej populacji. Zdaniem Smolicza przyszedł najwyższy czas, by podjąć działania, które zapobiegłyby nieodwracalności procesu wyjąłania kultur. Celem ich byłoby wspomniane już wielokulturowe państwo, które, nie identyfikując się z żadną grupą etniczną, stanowiłoby ramy ich współistnienia i współżycia, ponieważ opierałoby swą jedność na ponadetnicznych wartościach, np. demokratycznych, odróżniając przynależność etniczną od obywatelskiej. Każda bowiem kultura zawiera cechy niepowtarzalne, które mogą ubogacić inne. Tylko pluralizm, interakcja kultur stwarza szansę dla innowacji (s. 9).

Jak widać — autor sam to jasno stwierdza — studium jego nie jest wolne od wartościowania, co uważa zresztą za jego niepodważalną zaletę. Smolicz wyznaje bowiem ideę wewnętrznego kulturowego pluralizmu, tj. internalizowania przez każdego członka społeczeństwa wartości różnych kultur. Ten wewnętrzny pluralizm jest przeciwieństwem etnocentryzmu, separatystycznej, zewnętrznej różnorodności, gdzie jednostka pozostaje zamknięta we własnej kulturze. Jasno wyrażone stanowisko wartościujące nie mać socjologicznych rozważań Smolicza i jest nieodzowne dla sformułowania przez niego projektu programu edukacyjnego dla wieloetnicznego społeczeństwa Australii. Wychowanie — polityka szkolna — ze swej natury musi bowiem opierać się na jasno określonych wartościach. Program ten przedstawia Smolicz po przeprowadzeniu analizy generalnych zasad, jakie leżą u podstaw kulturalnej i społecznej interakcji w etnicznie pluralistycznym społeczeństwie. Przykłady takiej interakcji czerpie autor z różnych społeczeństw, ale uwagę skupia na Australii. Po dane empiryczne sięga do własnych badań przeprowadzonych w tym kraju.

Nierozłącznie związane z tymi analizami jest drugie, realizowane w tej książce zamierzenie — rozwój humanistycznej teorii socjologicznej, odmiany teorii działania rozwijanej przez I. W. Thomasa, R. M. MacIvera, ale głównie przez F. Znanieckiego, który z całą jasnością sformułował zasady dzisiaj przyjęte przez fenomenologiczną socjologię (s. 21). Taką podstawową zasadą ujętą przez Znanieckiego w koncepcji współczynnika humanistycznego jest zasada ujmowania faktów społecznych tak, jak to czynią sami uczestnicy życia społecznego. Zasada ujmowania ich jako faktów kultury — wartości — które od naturalnych rzeczy różni znaczenie, jakie otrzymują one w aktywnym doświadczeniu ludzi. Konstruując model interakcji między grupami etnicznymi, zastosował Smolicz tę właśnie generalną zasadę. Tylko bowiem uwzględniając podejście humanistycznej socjologii, która bada, jak jednostki widzą rzeczywistość społeczną i swoje w niej miejsce, można zrozumieć jak grupy etniczne odnoszą się do własnego dziedzictwa kulturowego, do tradycji grupy dominującej i jak to prawdopodobnie wpłynie na przyszłe wzory życia społecznego

i kulturalnego (s. 30). Smolicz właściwie pojmuje współczynnik humanistyczny — co bynajmniej nie jest powszechne — nie ma on bowiem nic wspólnego z częstą psychologizyczną jego interpretacją. Chodzi o ujmowanie intersubiektywnego znaczenia czynności i obiektów, badanie doświadczenia i aktywności uczestników życia społecznego w kontekście ich roli i sytuacji — tak jak oni sami je ujmują. Smolicz uznaje, iż istnieje wiele podejść do zagadnień etnicznych, ale jest przekonany, że kultura różnych grup etnicznych pozostaje najbardziej znaczącym czynnikiem w rozumieniu społeczeństw pluralistycznych i stąd innym aspektem, jak: struktura klasowa, władza, nie poświęca wiele uwagi. Takie podejście jest usprawiedliwione przez przyjęte holistyczne stanowisko — rozpatrywanie dynamiki grup etnicznych jako całości (s. 29).

Jeśli chodzi o stronę metodologiczną pracy, jest ona konsekwencją przyjętej humanistycznej orientacji teoretycznej. Badania prowadzi się, uwzględniając punkt widzenia członków grup etnicznych. Kwantyfikacja ogranicza się do danych dających się ująć w ten sposób. Pewne trendy — np. erozja języka etnicznego — dają się badać empirycznie, ale wiele generalizacji — np. dotyczących indywidualnych i kolektywnych wartości grup — wykracza poza badania tak, że te mogą je raczej ilustrować niż udowodniać. Autor wprost stwierdza, że społeczny kontekst podjętego studium jest zbyt złożony, by poddać go systematycznym badaniom. Znaczenia mogą być raczej ujęte przez twórczą wyobraźnię aniżeli pomiary (s. XXI). W znacznej mierze są to nieco wyzywające wobec wąsko pojętego pozytywizmu deklaracje. W istocie studium jest przykładem łączenia subtelnej teorii z badaniami empirycznymi, co prowadzi do ponownego stawiania hipotez i generalizacji, które z kolei mogą stać się narzędziami kierującymi badaniami empirycznymi, posiłkującymi się wieloma technikami — od obserwacji uczestniczącej po zestandaryzowane, zawierające skale kwestionariusze. Oferując nowe podejścia dla badania etniczności w społeczeństwie pluralistycznym i jego zastosowanie w polityce szkolnej, Smolicz podkreśla swój intelektualny dług wdzięczności wobec wielu innych badaczy australijskich, ich teorii, technik badawczych i idei, jak: J. Zubrzycki, J. Martin, Ch. Price. Oczywiście, największym dłużnikiem pozostaje wobec Znanieckiego, którego jest dobrym interpretatorem — w kulturalistycznym, a nie w psychologizycznym duchu. Smolicz nie dokonuje tylko biernej aplikacji jego koncepcji do własnych celów, ale rozwija je i modyfikuje. Propozycje te godne są uwagi, ale i krytycznego rozważenia. Smolicz podejmuje Znanieckiego koncepcję postawy. Porzuca jednak ujęcie jej przez Znanieckiego w związku z definicją sytuacji działania, wraca do ogólnego jej określenia jako łącznika między systemem wartości a działaniem (s. 46 nn). W zamian wprowadza rozróżnienie grupowego systemu kulturowego oraz jego odpowiednika, jakim jest kulturowy system osobowy — czyli zespół spersonalizowanych (zinternalizowanych) wartości grupy — postaw, budowanych przez jednostkę na podstawie systemu grupowego jako odpowiedź na specyficzne sytuacje życiowe. Pozostaje, jak Znaniecki, na stanowisku woluntarystycznym. W przeciwieństwie do podejścia behawiorystycznego jednostka pojmowana jest jako aktywna, świadoma i wywierająca wpływ na wartości grupy. Dzieląc kulturalistyczne podejście ze Znanieckim, to znaczy przyjmując, iż dane socjologa są wartościami, ponieważ obdarzone są znaczeniem doświadczanym przez uczestników życia społecznego, Smolicz porzuca jednak Znanieckiego koncepcję układów (systemów społecznych) jako jednostek analizy. Nie społeczności, ale kultury są przedmiotem analizy — kultury pojęte jako poszczególne, empiryczne całości. Smolicz wprowadza więc własną, relatywnie nową koncepcję kultury (s. 33). Jest ona dyskusyjna, chociaż tłumaczy ją przyjęte, generalne spojrzenie na proble-

ny etniczne. Definiuje kulturę za pomocą następujących elementów konstytutywnych: systemu ideologicznego — specyficznie pojętego tak jak u Znanieckiego — jako grupowe standardy wartości i normy czynności, struktury społecznej, języka i bliżej nie określonych elementów pozostałych. Tak zwana kultura materialna uważana jest za korelat kultury i nie wchodzi w skład jej elementów konstytutywnych, ale i kultura symboliczna (literatura, sztuka, religia) nie jest tu całkowicie objęta, mieści się o tyle, o ile da się ją ująć jako system ideologiczny. Wzajemne związki wymienionych elementów kultury pozostają nieokreślone, jakkolwiek Smolicz stara się nadać im spójność. Za najważniejszy i określający inne (zwłaszcza system społeczny) Smolicz uważa system ideologiczny. Posługuje się w tym celu koncepcją centralnych wartości (*core values*), wartości identyfikacyjnych grupy, które różnią się i dlatego rozmaicie uwzorowują systemy społeczne (s. 57). Wykorzystując swą szeroką wiedzę antropologiczną, przytacza i analizuje centralne wartości różnych grup: Polaków, Włochów, Żydów, Irlandczyków, Chińczyków, Malajów.

Obok przytoczonych koncepcji znaleźć można u Smolicza definicje tak ważnych dla problematyki etnicznej terminów, jak: „asymilacja”, „integracja” i „interakcja”, specyficznie pojęta jako proces prowadzący do wymiany wartości i koegzystencji (s. 91). Ze względu na przyjęte w teorii działania użycie terminu „interakcja” na określenie wszelkiego, a nie tylko pozytywnego współdziałania (np. interakcje właściwe procesom asymilacji i integracji), należałoby nalegać na użycie tu raczej drugiego — synonimicznie potraktowanego przez Smolicza terminu — „wymiana” (*interchange*), zostając przy szerszym, używanym zresztą przez Smolicza, zakresie terminu „interakcja”. Drugim komponentem Smolicza definicji kultury jest system społeczny pozostający w ścisłym związku z systemem ideologicznym, którego determinująca rola zdaje się być jednak zbyt jednostronnie akcentowana przez Autora. Termin „system społeczny” użyty jest na określenie sieci stosunków, grup, instytucji etnicznych, w których uczestniczy jednostka (s. 146). Jednakże użycie tego terminu odbiega — właśnie przez związanie ze szczególną koncepcją kultury — od jego użycia w analitycznej teorii Znanieckiego, pozostającej w związku z tradycją socjologiczną (G. Simmel, M. Weber). Zerwanie to uwidacznia się w porzuceniu koncepcji roli na rzecz wprowadzonego przez Smolicza rozróżnienia między grupowym systemem społecznym (sieć relacji w grupie) i osobowym systemem społecznym (sieć relacji społecznych, które buduje jednostka w swej indywidualnej biografii). Posługując się koncepcją pierwotnych (nieformalnych) i wtórnych (formalnych) relacji, dzieli oba systemy na pierwotne bądź wtórne (s. 149). Typologizacja ta służy mu do opisu różnic między grupami etnicznymi właśnie na podstawie tych kryteriów i do postawienia interesującej hipotezy o istocie różnicy między społecznościami pochodzenia anglosaskiego o wschodnio- i południowoeuropejskiego (s. 156n). Pierwsze miałyby przyjmować na poziomie pierwotnego systemu społecznego wartości określone mianem indywidualistycznych, a na poziomie wtórnego systemu społecznego — wartości kolektywistyczne, natomiast te drugie — na odwrót.

Wymieniona baza konstrukcji teoretycznych dostarcza Smoliczowi narzędzia analizy procesów zachodzących w społecznościach etnicznych — zwłaszcza na poziomie fundamentalnym, tj. na poziomie wzorów życia rodzinnego i pierwotnych związków społecznych, które są przedmiotem rozważań w osobnym rozdziale (VIII s. 167-195). Stawia tu hipotezę, iż utrata przez grupę specyfiki pierwotnych stosunków stanowi preludium do całkowitej asymilacji (s. 185). Trwanie ich zaś stanowi o możliwości ponownego ożywienia kultur etnicznych nawet przy utracie przez nie innych istotnych komponentów — np. języka.

Tak jak u Znanieckiego u Smolicza język znajduje się w centrum uwagi socjologicznej. Wynika to oczywiście z przyjętego stanowiska teoretycznego — podjętej wraz ze współczynnikiem humanistycznym problematyki znaczenia — ale przede wszystkim z racji jego oczywistej wagi dla problematyki etnicznej. Autor jest znakomicie obeznany ze współczesną problematyką socjolingwistyczną, której centralne stanowiska referuje (s. 111). Jednakże powraca do — jakże w tym punkcie płdnej — zasady współczynnika, proponując badanie języka tak, jak jest on dany w doświadczeniu członków grup etnicznych jako wartość: czy należy do centralnych wartości, jakie są konsekwencje jego utraty dla społeczności etnicznych, jakie są postawy wobec języków etnicznych ze strony grup dominujących itd. Kryterium językowe może posłużyć do typologii społeczności etnicznych (s. 112) w zależności od tego, czy należy on do do wartości centralnych, jak np. dla Polaków, Francuzów, Węgrów, Litwinów w przeciwieństwie do Włochów czy Żydów. Utrata przez te grupy języka prowadzi do rezydualnej tylko odrębności społeczności etnicznej, która w sposób obsesyjny kultywuje wartości peryferyjne — folklor, sposób odżywiania. Jest to według Smolicza przejaw degeneracji kultury. Utrzymanie języka etnicznego — Smolicz przytacza tu hipotezę J. Fischmana (s. 133) — wymaga istnienia sfer relewancji języka, tj. funkcjonalnego zróżnicowania jego użycia. Opierając się na badaniach, obarcza odpowiedzialnością za erozję języków etnicznych monojęzyczną politykę szkolną grupy dominującej. Postuluje jej zmianę, ponieważ, jego zdaniem, tylko szkoła może wpłynąć na dowartościowanie języka etnicznego i wspomóc rodzinę w jego utrzymaniu i rozwoju ku pełnej biegłości w mowie i piśmie, dającej dostęp do wyższych wartości kultury etnicznej (s. 137). Wewnętrzny pluralizm językowy społeczeństw, tzn. taki, w którym jednostki są dwujęzyczne, co było niegdyś tylko przywilejem elit, powinien zająć miejsce zewnętrznego pluralizmu językowego. Bez niego nie może być bowiem mowy o wewnętrznym pluralizmie kultur, który stanowi ośrodek rozważań Smolicza jako pożądana forma interakcji pomiędzy kulturami różnego typu. Autor rozważa wszystkie możliwe formy tej interakcji (s. 80), jej przebieg i rezultaty w zależności od natury kultur (systemów ideologicznych), od osobowych systemów kulturowych ich członków, tj. od sposobów oszacowania wartości ideologicznych grup przez jednostki. Wyróżnia cztery możliwe formy interakcji: 1. wymieniony już wewnętrzny, kulturowy pluralizm — będący wynikiem podwójnej interakcji, gdzie jednostki dostosowują się zarówno do kultury A, jak i B, ale w zależności od sytuacji, 2. zewnętrzny kulturowy pluralizm — jednostki należą do separatystycznych tradycji kulturowych, gdzie interakcja z innymi grupami nie istnieje lub jest peryferyjna, 3. dominujący monizm — polegający na konformizmie wobec kultury dominującej, 4. hybrydowy monizm — polegający na syntetycznym typie interakcji, gdy jednostka dostosowuje się do jakiegoś skrzyżowania A i B, co prowadzi do nowego uniformizmu (tab. 2 s. 80; tab. 5 s. 93). Typologię tę uzupełnia typologia systemów osobowych w zależności od przeważającej orientacji wobec wartości ideologicznych grup. Są to odpowiednio typy idealne: dwukulturowy, wysoce etniczny, zasymilowany i typ hybrydy (s. 103). Tak z punktu widzenia intelektualnego, jak i społecznego za najbardziej pożądaną uważa Smolicz typ dwukulturowy, związany z wewnętrznym kulturowym pluralizmem, kiedy to jednostka aktywnie i niezależnie uczestniczy w wartościach własnej grupy etnicznej i grupy dominującej w zakresie ideologii i języka, łącznie zaś na poziomie stosunków społecznych i innych wartości. W tym celu formułuje Smolicz warunki socjotechniczne, pozwalające na zaistnienie tego stanu. Są to: przyjęcie ideologii wewnętrznego pluralizmu przez dominującą grupę (anglosaską) i zaznajomienie się przez nią z kulturą mniejszości etnicznej; znajomość kultury grupy

dominującej oraz tendencja do utrzymania wartości własnej grupy i dzielenia się nią ze strony członków grup etnicznych (s. 106). Do tego celu zmierzać się powinno poprzez specjalne wychowanie w społeczeństwie pluralistycznym.

Jakkolwiek zagadnienia związane z wychowaniem przewijają się przez całą pracę, *explicite* zajął się nimi Smolicz w ostatnim, wieńczącym rozdziale. Dokonuje w nim przeglądu dotychczasowego, edukacyjnego *status quo* i stwierdza, że odpowiada on asymilacjonistycznej postawie grupy anglosaskiej. Uważa, że politykę konformizmu wobec kultury dominującej zawiera jeszcze australijski *Child Migrant Education Program* z 1970 r. Podnosi problem braku kształcenia dwujęzycznego (s.238) i odpowiedzialności szkoły za erozję języków etnicznych wskutek nacisku na osiągnięcie biegłości w języku angielskim, do czego zmierza się przez ograniczanie i deprecjację użycia języka etnicznego przez ucznia.

Smolicz podaje również pozytywne propozycje dydaktyczne, których pełne zastosowanie wymagałoby jednak dalszych studiów, podejmowanych przez grupy specjalistów. Proponowany program zawiera (s. 244 nn) — w przeciwieństwie do tzw. *migrant education*, mającego *de facto* na celu asymilację — nauczanie wielokulturowe (*multicultural education*), polegające na ogólnym zaznajomieniu z kulturami różnych grup etnicznych oraz — przede wszystkim — właściwe nauczanie etniczne (*ethnic education*), tj. nauczanie specyficznego języka i kultury etnicznej. Członkowie grupy dominującej otrzymywaliby co najmniej wykształcenie wielokulturowe. Szkoła powinna zachęcać i być miejscem pozytywnej interakcji grup etnicznych.

Jest to program niezwykle trudny do realizacji, choćby ze względów technicznych, jak np. brak dwujęzycznych nauczycieli — ale też niezwykle ambitny. Nie jest on nierealny. Świadczy o tym zarówno decyzja rządu Australii o utworzeniu komitetu do spraw nauczania wielokulturowego, jak i pierwsze próby jego realizacji. Programem tym rządzi etyka kulturowego pluralizmu, która dąży do przewyciężenia przesądów społecznych, ekonomicznej eksploatacji i edukacyjnej dyskryminacji mniejszości etnicznych.

A oto, na zakończenie, podsumowująca charakterystyka omawianej pracy Smolicza:

1. Jak można było się zorientować wnosi ona wkład w socjologiczne rozumienie problematyki etnicznej oraz wpływa z intencji przyczynienia się do humanistycznego rozwiązania problemów etnicznych. Jest ona przykładem płodnego połączenia postawy naukowej i etycznej bez mieszania ideologii i wiedzy.

2. Praca jest zastosowaniem teorii interakcjonistycznej i przykładem możliwości jej użycia na poziomie makrospołecznym (interakcja grup). Przypominając wątpliwości co do zaproponowanej definicji kultury, trzeba też postawić pytanie dotyczące słuszności użycia terminu „interakcja kultur”, skoro rzeczywistym podmiotem interakcji jest jednostka lub grupa. Głębszy opis przebiegu i prawidłowości interakcji grup etnicznych, identyfikacja czynników wyznaczających ją, które — jak zauważa Smolicz — leżą w samej naturze kultur, w ich systemach ideologicznych, wymaga dalszych analiz.

3. Smolicz wnosi wkład w rozwój humanistycznej teorii społecznej. Kierowane tą teorią badania prowadzą go co najmniej do typologii, definicji i hipotez, przez co ukazują jej możliwości poznawcze.

4. Praca uderza prostotą i ścisłością języka, przejrzystością w przedstawianiu danych. Zaopatrzona jest w tabele (45) i apendyksy (5), streszczające wyniki badań i rozważań oraz w indeks rzeczowy i indeks imion. Szczególnie ważny jest apendyks IV, przedstawiający studia nad problematyką etniczną podjęte przez *Department*

of Education Uniwersytetu w Adelajdzie. Wspomnieć też trzeba o obfitej bibliografii, wśród której znajdują się również inne prace Autora. Książka Smolicza spełnia jeszcze jedną, jakże cenną funkcję. Przy okazji problematyki etnicznej upowszechnia bowiem socjologiczną wiedzę o charakterystycznych cechach polskiej kultury i jej systemie społecznym. Autor popularyzuje również dorobek socjologii polskiej, odwołując się do prac Z. Baumana, M. Czerwińskiego, J. Szackiego, J. Szczepańskiego, J. Turowskiego, S. Ossowskiego i, oczywiście, F. Znanieckiego.

Elżbieta Hałas

E. R. Kantowicz. *Polish-American Politics in Chicago, 1888-1940*. Chicago and London [1975] ss. XI + 260. The University of Chicago Press

Praca ta jest naukową próbą opisu politycznych przywódców Polonii. Autor przedstawia dokładne listy głosowań, tworząc statystyczny obraz tendencji wyborczych polskich Amerykanów, wymienia ekonomiczne i psychologiczne czynniki, które wywarły wpływ na polityczne stanowisko Polonii. Podsumowując swą pracę, stara się ocenić polityczne sukcesy i niepowodzenia Polonii, wskazując przyczyny które warunkowały polityczne oblicze społeczności polskiej jako grupy etnicznej. Książka zawiera pięć rozdziałów, z których każdy przedstawia chronologiczny rozwój świadomości politycznej Polonii w Chicago w latach 1888-1940.

Sytuacja polityczna Polski w czasie rozbiorów oraz przebiegający wówczas proces uwłaszczania chłopów miały niewątpliwy wpływ na burzliwy rozwój emigracji. Uwłaszczenie, przebiegające w trzech zaborach w swoisty sposób, doprowadziło w konsekwencji do wyłonienia się sporej grupy chłopstwa zupełnie lub prawie zupełnie pozbawionego ziemi. Nie mając możliwości utrzymania się, chłopci opuszczali swoje rodzinne strony w poszukiwaniu zarobku. Większość z nich wyjeżdżała do Stanów Zjednoczonych, tworząc tam dość znaczną grupę imigrantów. Wspólny język, religia i pozostałości więzi narodowej stworzyły podstawę dla wytworzenia się pewnej wspólnoty między emigrantami. W oczach Amerykanina byli oni Polakami, mimo że nie było państwa polskiego.

Przybywający do Stanów Zjednoczonych Polacy zaczęli tworzyć liczne kolonie, które mimo wielu podobieństw były od siebie odległe geograficznie i pozostawały w zupełnej izolacji. Miastem, które skupiło największą liczbę Polaków, było Chicago dające duże możliwości zatrudnienia w handlu i w przemyśle. Z tej racji właśnie w Chicago usadowiły się zarządy największych organizacji narodowych: Zjednoczenia Polskiego Rzymsko-Katolickiego i Związku Narodowego Polskiego, które wkrótce rozpoczęły wydawanie własnych gazet. W Chicago skupili się także ojcowie zmartwychwstańcy, którzy swą działalnością objęli pierwszą polską parafię w Chicago pod wezwaniem św. Stanisława Kostki (1867). „Stanisławowo”, bo tak nazywano tę parafię, spełniało nie tylko funkcje czysto religijne, ale również stało