



Dylematy integracyjne mniejszości karaimskiej

Szkic metodologiczny

MARIOLA ABKOWICZ

ORCID: 0000-0001-6188-5955

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza,
Wydział Neofilologii,
Zakład Polityki Językowej i Badań nad Mniejszościami

PRZEMYSŁAW ROTENGRUBER

ORCID: 0000-0001-9354-7379

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza,
Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa
Pracownia Performatyki

**The dilemmas surrounding integration
of the Karaim community.**

A summary of the research methods

SUMMARY: The history of Poland (the Polish-Lithuanian Commonwealth) proves that peaceful coexistence of community groups with minorities representing Christian denominations (Ruthenians, Armenians, Czech brothers), various versions of Judaism (Karaims, Rabbinical

Jews) and even Islam (Tatars) is possible. This coexistence took many forms. Some separated themselves from the majority, others succumbed to its influence to a degree that threatened their cultural and religious identity, the latter sought a balance between the two extremes. Each of these strategies entailed measurable costs. Minorities separating from the political majority risked their hostility. Groups too prone to cooperation with it to the inevitable assimilation. Finally, the consequence of this balance between the two was the weakening of the imperative of belonging to a minority group (and its gradual disappearance). This is the case of the Polish-Lithuanian Karaims. Their story leads to two conclusions. Firstly, that the search for an integration formula for a multicultural Europe should be accompanied by research on its history. Secondly, it is not always in the interest of the minority group to follow the middle path.

KEYWORDS: integration, assimilation, separation, history, Karaims

Jak traktować mniejszości narodowe i etniczne? Czego się po nich spodziewać? Za pomocą jakich środków ustalać zobowiązania wzajemne? Te pytania absorbują uwagę społeczeństw zachodnich na równi z tymi odnoszącymi się do ich własnej tożsamości narodowej. Odkąd Johann Gottlieb Fichte opublikował swoje *Mowy do Narodu Niemieckiego* (*Reden an die deutsche Nation*, 1808), przedmiotem powracających sporów stał się stosunek polityków, przedsiębiorców oraz zwykłych ludzi do pojęć obcości i (domniemanej) wrogości innego. Trudno się temu dziwić. Jeśli, zgodnie z sugestią Fichtego, za naród uznać „wspólnotę historii, języka i losu”, to jak traktować tych, którzy – mając swój udział w owej historii – rozpamiętują ją po swojemu, nierzadko używając przy tym innego języka (Fichte 1996). Czy wymienione przesłanki wystarczają do podania w wątpliwość ich przynależności do narodu (zamiennie nazwanego „wspólnotą losu”) względnie uznania ich za obywateli drugiej kategorii? Czy też będą dawały podstawę do różnicowania ogółu obywateli danego organizmu państwowego na naród, którego determinanta jest przynależność obywatelska – naród polityczny czy też narody czy też grupy etniczne funkcjonujące w ramach organizmów państwowych jako swoje lub obce?

Sformułowana wątpliwość zyskała na znaczeniu w xx wieku. Druga wojna światowa wraz z jej następstwami w postaci wielkiej liczby ofiar ide-

ologicznej zawieruchy skłoniły wielu do namysłu nad aktualnością historycznych kryteriów przynależności grupowej (narodowej). Na przykład, Zygmunt Bauman za klucz do badań nad stanem kultury współczesnej uznał założenie dotyczące „upłynniania się” reguł życia zbiorowego. W tych okolicznościach „ogrodnicze” zapędy państwa narodowego, polegające na „przycinaniu roślin odstających od żywopłotu” względnie „nadmiernie różniących się od roślin dominujących”, zwróciły się przeciwko niemu. W „płynnych realiach” cechy odróżniające „rośliny rosnące w narodowym ogrodzie” okazują się równie ważne, co łączące je podobieństwa.

Kiedy Bauman sformułował swoją hipotezę, wiele przemawiało na jej korzyść. Upowszechniające się w praktyce codziennej nomadyczne formy egzystencji, neoplemienność jako zasada stowarzyszania się czy rehabilitacja dialogu jako środka osiągnięcia porozumienia z tymi, którzy myślą inaczej, zaświadczały o trwałości zachodzących zmian. Tymczasem, okazało się, że proces ten ma swój drugi biegun przez długi czas pomijany przez teoretyków kultury i badaczy społecznych. W roku swojej śmierci (2017) Bauman pisze *Retrotopię* zasadnie aspirującą do miana jego naukowego testamentu (Bauman 2017; Bauman 2018). W książce tej Bauman dokonuje korekty swoich poglądów. Dostrzega mianowicie, że – wbrew wcześniejszym przewidywaniom – monadyczne („ogrodnicze”) wzory organizacji sfery publicznej powracają ze zdwojoną siłą. Powracają w postaci tęsknoty społecznych mas za zmitologizowaną przeszłością.

Czy tylko społecznych mas? Nie miejsce tu na dociekania dotyczące przyczyn kulturowego odwrotu. Ten problem zasługuje na osobne zbadanie. W kontekście pytania o relację łączącą większość narodową z dowolnie pojętymi mniejszościami warto natomiast przywołać kilka faktów. Do rangi symbolu urastają słowa Angeli Merkel wypowiedziane w 2010 roku na spotkaniu w Poczdamie z młodzieżówką CDU. Merkel przyznała wówczas, że „(...) próby stworzenia w Niemczech społeczeństwa wielokulturowego zdecydowanie zawiodły” (PAP 17.10.2010). Podobnie stanowisko w sprawie kulturowej różnorodności zajął Nicolas Sarkozy. W 2011 roku oświadczył on, że: „za bardzo koncentrowaliśmy się na tożsamości osoby, która do nas przyjeżdża, zamiast na tożsamości kraju, który udziela jej gościny. Należy szanować różnice kulturowe, ale nie można doprowadzać do tego, by różne społeczności się od siebie separowały” (Wojciechowski 15.02.2011). Wreszcie

najwymowniejszym przykładem (społeczeństwa i) państwa występującego w obronie „wartości rodzimych” jest Wielka Brytania. W 2020 roku doszło do jej (ostatecznego?) rozbratu z Unią Europejską.

Warto w tym miejscu odnieść się do dwuznaczności zawierającej się w krytyce wielokulturowych programów społecznych UE (oraz jej bieżącej polityki migracyjnej) a stosunkiem społeczeństw europejskich do mniejszości „od zawsze” zamieszkujących nasz kontynent. Wątpliwość tę łatwo rozwiąć. Obawy takich autorów, jak Michel Houellebecq, Pascal Bruckner, czy Lars von Trier dotyczące skutków rewolucji obyczajowej, utraty tożsamości kulturowej czy możliwej islamizacji Europy w równym stopniu odnoszą się do starej generacji „obcych”, co tych, którzy przybyli do nas w ostatniej dekadzie. Wynika z tego, że kolejne fale migracji nie tyle kształtują nasz (nowy) stosunek do mniejszości, ile przypominają nam o wzorcach postępowania stosowanych przez nas do niedawna. Ci, którzy czują się bezsilni wobec tego, czego nie znają (lub czego nie rozumieją) coraz częściej postrzegają „państwo ogrodnika” jako – pochopnie porzuconego – gwaranta bezpieczeństwa „wspólnoty historii, języka i losu”.

Tymczasem, to nie wszystko. Rzeczona radykalizacja postaw nie tylko zbiega się w czasie z „upłynnianiem się” reguł konstruowania tożsamości indywidualnych i zbiorowych, lecz także, z rosnącym popytem na pracę świadczoną przez przyjezdnych. W odniesieniu do drugiej kwestii, krzyżują się potrzeby gospodarcze Europy z jej ograniczeniami integracyjnymi. Oznacza to popadanie w sprzeczność przez społeczeństwa tyleż przyzwyczajone do dobrobytu, co z coraz większym trudem akceptujące (tolerujące) koszty jego osiągnięcia. To, co – już dziś – widać gołym okiem, to rozdarcie pomiędzy tendencjami odśrodkowymi dotyczącymi oczekiwanej asymilacji innych-obcych, polegającej na ich dobrowolnym podporządkowaniu się kulturze większościowej, a ich oporem skutkującym „separowaniem się”, przed którym przestrzegał Sarkozy. Tej alternatywie pilnie trzeba stać czoła. Jak jednak to zrobić?

Dokonane przez Baumana zestawienie perspektyw badawczych (państwo ogrodnik, nowoczesność płynna, retrotopia) zaświadcza o tym, że sama teoria nie wystarczy. Stąd pytanie, czy Europa kiedykolwiek dysponowała – utrwalonymi w jej historii i tradycji – środkami służącymi zapobieganiu (przezwyjęzaniu) konfliktów grupowych, w szczególności tych dzielących

kulturową większość i otaczające ją mniejszości? Wielka schizma wschodnia (1054), wypędzenie Żydów z Królestwa Hiszpanii (1492), rzeź hugenotów (1572) czy ustawy norymberskie (*Nürnberger Rassengesetze 1935*) do nadmiernego optymizmu nie zachęcają. Tym bardziej warto poszukać przykładów świadczących o istnieniu zasobów – w sprzyjających okolicznościach – uzdatniających społeczeństwa europejskie do otwartości i pokojowego współistnienia z tymi, którzy się od nich różnią. Takich przykładów dostarcza, między innymi, historia Rzeczypospolitej Obojga Narodów poprzedzona ponad półtorawiecznym procesem unifikacji dwóch odrębnych organizmów politycznych oraz towarzyszącej temu integracji różnych narodów, grup etnicznych i wspólnot wyznaniowych.

Państwo polsko-litewskie, najskromniej licząc od połowy xv wieku) było miejscem, w którym traktowano tolerancję narodową i religijną nie tylko jako regulator stosunków społecznych, lecz w równym stopniu jako sposób wzmacniania jego sprawności gospodarczej i militarnej. Poza prekursorską działalnością Pawła Włodkowica (1370–1435) do rangi symbolu urasta tu *Pax inter dissidentes de religione*, Akt Konfederacji Warszawskiej uchwalony na pierwszym sejmie konwokacyjnym w 1573 r. (Korolko, Tazbir 1980; Zarzycki 2010). Przyjęta regulacja prawna jest syntezą kilkudziesięcioletnich doświadczeń twórców nowej potęgi politycznej. Łączy korzyści wynikające ze współpracy z innowiercami z palącymi potrzebami integracyjnymi tworzącego się społeczeństwa wielokulturowego. Celem ówczesnego prawodawcy jest coś więcej, niż „tolerowanie obcych” przybywających do Polski. Zmierza on raczej do stworzenia mechanizmu – zakotwiczonego w praktyce społecznej – zachęcającego ich uczestnictwa w dialogu. Z tego obowiązku nie jest wyłączony nikt – włącznie z większością, w imieniu której Akt ów został uchwalony.

Sformułowaną tezę uzasadnia nie tylko treść *Pax inter dissidentes...* Nie mniej wymowne są informacje zwrotne o stosunku do Polaków i (historycznych) Litwinów pochodzące zwłaszcza od tych mniejszości, których osadnictwo dotowane jest na przełom xiv i xv wieku. W opowieściach Tatarów i Karaimów – przybierających postać podań, legend, lecz także (późniejszych) opracowań aspirujących do naukowej ścisłości – pojawia się obraz obu wspólnot, których osadnictwo na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego łączy się z Wielkim Księciem Witoldem który osadził te wspólnoty,

by ich członkowie, jako „ludzie rycerscy” i uczciwi pełnili m.in. stałą posługę wojenną na zamkach wielkoksiążęcych, zaszczytną funkcję jego osobistej gwardii czy też służbę w kancelarii wielkiego księstwa (Szyszman 1932–1934; Kryczyński 1932; Szyszman 1935–1936; Szyszman 1936; Borawski 1986; Borawski, Dubiński 1986; Tyszkiewicz 1989; Tyszkiewicz 1997; Szyszman 2005; Tyszkiewicz 2012; Witkowski 2017; Gąsiorowski 2020; Bairašauskaitė 2021). Bez względu na to, czy i które z tych opowieści te uznamy, za mity założycielskie polskich Tatarów i polskich Karaimów czy za jedną z wielu historii dotyczących ich osadnictwa na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, do czynienia mamy z nową jakością w stosunkach mniejszościowo-większościowych. Tamci przybysze, zamiast „separowania się” są dumni z faktu podjęcia prestiżowej współpracy z przedstawicielami kultury większościowej.

Zaangażowanie przybyszów w proces (współ)tworzenia kultury większościowej nie oznacza przy tym ich rezygnacji z zamiaru ochrony własnej, mniejszościowej, tożsamości kulturowej. Badawcza atrakcyjność podanych przykładów na tym właśnie polega, że jedno nie wyklucza drugiego. Dystrans oddzielający *MY* od *WY* wyraźnie skrócony został przez ustanawiające go mniejszości. Nie oznacza to, że Tatarzy przestali modlić się w meczetach a Karaimi w kienesach, lecz to, że włączyli się oni, nawet jeśli tylko deklaratywnie, w sprawy państwa, w którym zamieszkali. Dodać należy, że jest to zależność dwustronna. W opowieściach osiedleńczych Tatarów i Karaimów mowa jest nie tylko o ich wkładzie w budowanie kultury większościowej, lecz także o przekonaniach prominentnych przedstawicieli owej kultury na temat *s p o ł e c z n o t w ó r c z y c h* zasobów posiadanych przez obie wspólnoty. Przedwczesne byłoby nazywanie tego stanu rzeczą udaną integracją. Może natomiast świadczyć on o udanych początkach tego procesu.

Czy ostatnie domniemanie potwierdza ponad sześćusetletnia obecność mniejszości pogranicza? Częściowej odpowiedzi na to pytanie ma ją dostarczyć prowadzone badania, których zbiorowym bohaterem są Karaimi. Jakkolwiek ich historia przeplata się z historią Tatarów, Żydów rabinicznych, Ormian i innych wspólnot, uznanie jej za reprezentatywną dla nich wszystkich nastręcza pewnych trudności. Nastręcza trudności, choćby ze względu a stosunki między-mniejszościowe układające się w równie zawiły sposób, jak relacje z większościami mieszkańcami państwa polsko-litewskiego. Jedni asymilowali się, inni wędrowali, jeszcze inni „separowali

się”. Historia Karaimów polskich jest wymowna właśnie w tym względzie. Karaimi integrowali się z ich większościowym otoczeniem. Razem z innymi grupami współtworzyli oni wzory kultury tyleż odzwierciedlające ich specyfikę, co będące dziedzictwem owego otoczenia. Są szczególnie wymownym – choć z pewnością nie jedynym – przykładem mniejszości, której polskość jest równie ważnym składnikiem jej tożsamości, co jej wyróżniki religijne i obyczajowe. Ta prawidłowość jest cechą wspólną Karaimów polskich i wielu polskich mniejszości, zwłaszcza mniejszości zamieszkujących na pograniczach Rzeczypospolitej i Wielkiego Księstwa Litewskiego czy też Rzeczypospolitej Obojga Nardów.

Teza o polskości mniejszości przywołanych w poprzednim akapicie rzuca nowe światło na problem przekraczalności granic kulturowych oddzielających je od siebie. Wbrew przekonaniu Samuła Huntingtona oraz polityków europejskich wieszczących zmierzch multikulti, historia I Rzeczypospolitej dowodzi, że możliwa jest pokojowa koegzystencja zamieszkującej je większości z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich (Rusini, Ormianie, bracia czescy), z wyznawcami różnych wersji judaizmu (Karaimi, Żydzi rabiniczni) a nawet z mahometanami (Tatarzy). Tymczasem, osobną sprawą są kulturowe następstwa owej koegzystencji. Jedni minimalizują je „separując się” od większości, inni ponoszą je „bez szemrania” narażając na szwank własną tożsamość, jeszcze inni szukają równowagi pomiędzy obiema skrajnościami. Myli się przy tym ten, kto sądzi, że ostatni przypadek wolny jest od kosztów. O ile separujące się mniejszości narażają się na niezrozumienie i wrogość, nazbyt otwarte natomiast na nieuniknioną asymilację, zagrożeniem czyhającym na wspólnoty wypośrodkowujące pomiędzy jednym a drugim jest osłabianie imperatywu przynależności a następnie ich stopniowe zanikanie. To właśnie jest przypadek Karaimów polsko-litewskich.

Mniejszość karaimska liczy obecnie około 120 członków mieszkających w Polsce oraz 250 członków zamieszkujących Litwę (Abkowicz 2015). Jeśli przyjąć, że w szczytowym okresie liczba ta wynosiła ok. półtora tysiąca, spadek jest aż nadto widoczny (Gąsiorowski 2020: 194–221; Wróblewska 2015). Niezależnie od zastosowań badawczych przytoczonych danych zawierają one wskazówkę dotyczącą położenia badacza. Może bowiem okazać się, że w perspektywie najbliższych kilkudziesięciu lat nie będzie

kogo badać. Stąd pomysł, by dłużej z tym nie zwlekać. Na osobną uwagę zasługuje trudność związana z miarodajnością wyników uzyskanych przez badacza wkraczającego w cudzą przestrzeń symboliczną. Przynajmniej od czasów Bronisława Malinowskiego spieramy się o prawomocność metod badawczych tego rodzaju. Hermeneuci skupiają się na przekonaniach normatywnych interpretatora znaków kultury innej, niż jego własna (Por.: Ricoeur 2006: 119–135, 653–667). Badacze podążający tropem Marksa – z Karlem Mannheimem i Pierrem Bourdieu na czele – odtwarzają determinanty grupowe („kąt widzenia”, „habitusy”) kształtujące nasze postrzeganie rzeczywistości społecznej (Mannheim 1992; Rotengruber 2000; Bourdieu, Wacquant 2001: 104–127; por.: Ziółkowski 2000: 62). Ludwik Wittgenstein porównuje badania kulturowe do gry w szachy. Przypomina, że nie wystarczy znać reguły tej gry, by rozeznąć się w celowości ruchu wykonanego w określonej rozgrywce szachowej. Wreszcie Clifford Geertz uzupełnia te ustalenia krytyką „rozrzedzonych opisów” zjawisk kulturowych. Podobnie jak Wittgenstein czy P. G. Winch uważa on, że w podobnych przedsięwzięciach diabeł tkwi w szczegółach, skojarzonych przez niego z „opisem gęstym” (Geertz 2005: 24–25, 31–32).

Nie jest celem badawczym angażowanie się, nadmierne, w spór dotyczący poznawczej przekraczalności granicy kultury, tradycji czy obyczaju. Z doświadczenia natomiast badaczy wywodzących się ze społeczności mniejszościowej wiadome jest, jak katastrofalna w skutkach bywa niefrasobliwość badaczy-komentatorów nierespektujących związanych z tym przeszkód, tu za przykład może służyć wyprawa w poszukiwaniu Karaimów opisana przez dziennikarza Karla-Markusa Gausa i jej faktyczne niepowodzenie (Gauss 2010; Pawelec 2010; Sulimowicz 2010) czy też publikacje badaczy o specyficznym podejściu do badanej społeczności (Kizilov 2003; Kizilov 2015; Akhiezer 2007; Shapira 2021b; Shapira 2021a). Innym jakże typowym przykładem, są opowieści o dominującym typem budownictwa karaimskiego w Trokach. Dom wolnostojący skierowany bokiem do ulicy posiada najczęściej trzy oknach. Jedną z poza-karaimskich interpretacji tego zjawiska jest ta mówiąca o nawiązywaniu przez Karaimów do symboliki Trójcy Świętej. Niezależnie od naiwności tego skojarzenia, dobrze obrazuje ono, jak to, co nieznanne bywa „oswajane” za pomocą tego, co znane. To spostrzeżenie pozwala na sformułowanie własnej deklaracji badawczej.

Historię Karaimów polsko-litewskich – obejmującą ich stosunek do innych mniejszości a przede wszystkim do polsko-litewskiej większości – należy przedstawić z pozycji wewnętrznych.

Zamiar uniknięcia zarzutu swobodnie uprawianego dziejopisarstwa w prowadzonych badaniach należy zrealizować – przede wszystkim przy pomocy metody Andrzeja Zybertowicza. Używając zaproponowanego przez niego rozróżnienia działań służących zachowaniu przez daną wspólnotę jej „spójności wewnętrznej” oraz tych związanych z pielęgnowaniem „wrażliwości empirycznej” na otaczający ją świat społeczny. Zybertowicz nazywa tę zależność „negatywnym sprzężeniem zwrotnym” (Zybertowicz 1995: 190–208). Wyjaśnia on:

Z jednej strony kultury o zbyt niskiej spójności stoją w obliczu zagrożenia rozpadem w wyniku małych zdolności kooperacji i zbiorowego działania. Z drugiej strony kultury o zbyt niskiej wrażliwości empirycznej stają w obliczu niemożliwości poradzenia sobie z nowymi okolicznościami, warunkami otoczenia, mimo zachowania zdolności do skoordynowanego działania członków zbiorowości. (...) Kultury tracą swą tożsamość lub znikają, gdy osiągają którejs z ekstremów.” (Zybertowicz 1995: 198, 201).

Kwestią poboczną jest to, czy zanikanie wspólnoty karaimskiej w Polsce czy na Litwie jest wynikiem osiągnięcia przez nią któregoś z ekstremów wymienionych przez Zybertowicza czy – przeciwnie – jest to, że podążyła ona drogą (zbliżoną do) środka. Podobne wątpliwości budzi – względna – żywotność wspólnot, które owe ekstrema osiągnęły ponad wszelką wątpliwość. (Za przykład niech posłużą polscy chasydzi sprzed II wojny światowej czy powojenni Romowie.) Użyteczność rozróżnienia zaproponowanego przez Zybertowicza należy upatrywać raczej w tym, że uznane być może za definicję udanej integracji mniejszości z jej większościami otoczeniem. Tu znajdują zastosowanie Zybertowiczowskie ekstrema. Założyć należy mianowicie, że integracja jest udana wtedy, gdy „wrażliwa empirycznie” wspólnota chce i potrafi chronić własny depozyt pamięci i tradycji, innymi słowy: „spójność wewnętrzną”. Biorąc oczywiście pod uwagę fakt, iż udana integracja nie zawiera w sobie żadnych gwarancji dotyczących trwałości bądź żywotności grupy mniejszościowej. Z dokonanego naprędce

zestawienia racji wynika raczej, że potrzeba przynależności do niej i gotowość współdziałania z innymi pozostają w ambiwalentnym związku.

Na to, że świat obcych staje się atrakcyjniejszy od własnej grupy składa się wiele czynników. Współpraca z owym światem tyleż ograniczyć może ciekawość jej członków, co ją podsyć. Na domiar złego, ten stan rzeczy ulega zmianie. To, co wczoraj decydowało o trwałości grupy mniejszościowej, dzisiaj przyczyniać się może do jej zanikania bądź rozpadu. Dlatego w badaniach dotyczących polsko-litewskich Karaimów wyraźnie odróżnić należy to, co uczyniło ich historycznym partnerem Polaków, Litwinów i Rusinów czy też Rosjan, od tego, czego Karaimi obecnie doświadczają. Zapewne można – w obu wypadkach – posłużyć się definicją Zybertowicza – uznać, że równowaga pomiędzy ich wrażliwością empiryczną a potrzebą ochrony spójności zewnętrznej została zakłócona przez oddziaływanie czynników zewnętrznych, względnie zachwiana przez członków wspólnoty karaimskiej rozpoznających nowe potrzeby uczestnictwa w grupie większościowej. Opis ten jednak, z powodu jego ogólności, niebezpiecznie upodabnia się do aptekarskiego sporu o przepis na trwałość grupy mniejszościowej. W przypadku Karaimów oba warunki udanej integracji wymienione przez Zybertowicza były spełniane. Pomimo to historia polsko-litewskich Karaimów potoczyła się nie po ich myśli. Dlaczego?

Z pomocą przychodzą przedstawiciele nauk o kulturze. Dostarczają oni środków tyleż wzmacniających owo rozróżnienie, co umożliwiających szczegółową rekonstrukcję przeciwstawionych w nim obrazów. Odpowiedzi na pytanie o historyczną „spójność” wspólnoty karaimskiej oraz o jej obecny brak należy poszukać z wykorzystaniem dwóch perspektyw teoretycznych. Metodą wiodącą w badaniach jest filozoficzna teoria kultury Floriana Znanickiego z uwzględnieniem uzupełnień dokonanych w niej przez przedstawicieli poznańskiej szkoły metodologicznej. Za zasadnością tego wyboru przemawia elastyczność definicji kultury zaproponowanej przez Znanickiego (1987: 151, 172–183), modyfikowanej następnie przez Jerzego Kmitę (Banaszak, Kmita 1991), Jerzego Topolskiego (1982) czy Annę Pałubicką (2013). Znanicki uważa, że rzeczywistość kulturową współtworzą dynamiczne układy (konglomeraty) wartości różniące się znacząco od ich społecznych i psychologicznych odpowiedników. Różnica ta dotyczy nie tyle poszczególnych norm, reguł bądź wzorów postępowania, ile logiki ich

współwystępowania i wzajemnego znoszenia się. Cechą systemu wartości, kodeksu moralnego czy światopoglądu, z którym identyfikuje się jednostka jest jego spójność. Niespełnienie tego warunku musiałoby oznaczać, że zaprzecza ona samej sobie. Podobnie ma się sprawa ze stanowieniem ładu w przestrzeni publicznej. Wspólnota (polityczna) uczestnicząca w tym przedsięwzięciu zmierza do tego, by – za pomocą norm prawnych i wszelkich innych – wytyczyć wyraźną granicę oddzielającą dobro od zła. Tymczasem, z kulturą jest inaczej.

Zdaniem Znanieckiego, „logika rzeczy” – możliwa do skojarzenia z Arystotelesowską zasadą niesprzeczności – nie znajduje zastosowania w badaniach dotyczących kultury (Rotengruber 2015). Nie znajduje, gdyż kultura rządzi się własnymi prawami. Prawa te, ujęte sumarycznie, Znaniecki nazywa „logiką wartości”. Zestawienie obu porządków – obu logik – pociąga za sobą dalekosiężne skutki. Najważniejszym spośród nich jest częściowe zerwanie z Arystotelesowską definicją prawdy. Umysł ludzki, pozostając w zgodzie ze świadectwem zmysłów dotyczącym świata rzeczy, odkrywa istotne ograniczenie w odniesieniu do świata wartości zamiennie nazywanego kulturą. W kulturze – opisaney przez Znanieckiego jako konglomerat wartości – ich współwystępowanie możliwe jest także wtedy, gdy wartości te (wzory, ideały, zasady) konkurują ze sobą a nawet wzajemnie się wykluczają. Nieuwzględnienie tej cechy kultury w badaniach podporządkowanych „logice rzeczy” prowadzi nie tylko do spłaszczeń (redukcji) polegających na zamianie heterogenicznego układu wartości w ich homogeniczny obraz. Poważniejszą konsekwencją błędu tego rodzaju jest utwierdzanie się przez badacza kultury w tym, że jest ona poznawczo dana.

W ujęciu Znanieckiego teoria kultury nie może aspirować do miana zwierciadlanego odbicia praktyki kulturowej. Kultury nie możemy zamknąć w żadnej teorii. Możemy natomiast za pomocą środków stosowanych dotąd w teorii kultury poszukiwać odpowiedzi na pytanie o mechanizm zmiany czyniący pewne zestawy wzory postępowania ważniejszymi od pozostałych. Dominujący tu i teraz zestaw wartości – nazywany przez Znanieckiego „schematem praktycznym” lub „dogmatem praktycznym” – ogranicza znaczenie innych zestawów. Nie unieważnia ich jednak ostatecznie. Uczestnik kultury może posługiwać się nimi a nawet wpływać na kształt życia publicznego (m.in.) poprzez popularyzację wartości

zmarginalizowanych. Przykładów można podać tu bez liku. Położenie przez Konrada Adenauera (1876–1967) i Ludwiga Erharda (1897–1977) silnego akcentu na rynkowe wzory gospodarowania oraz więź społeczną (skojarzoną przez nich z chrześcijańskim *ordo caritatis*) zainicjowało w pohitlerowskich Niemczech proces nazwany przez historyków cudem gospodarczym (*Wunderwirtschaft*). Podobny efekt dały reformy Deng Xiaopinga (1904–1997), wdrażane przez niego od grudnia 1978 roku (Dębicka 2013). Chiny pod jego rządami – zaledwie w odstępie jednego pokolenia – z kraju głęboko zacoфанego przeobraziły się najszybciej rozwijającą się gospodarkę świata.

Aby z podanych przykładów nie wyciągnąć pochopnych wniosków warto przeciwstawić im takie, które zaświadczą albo o nadmiernej trwałości kulturowych schematów wartości (przybierających niekiedy postać dogmatu praktycznego), albo o przesadnej podatności ich zbiorowego użytkownika na wpływ wzorów zewnętrznych. Popadanie przez niego w pierwszą skrajność sprawia, że staje się on niewrażliwy empirycznie. Pozbawia się wiedzy o otaczającym go świecie oraz możliwości osiągnięcia korzyści wynikających ze współpracy z nim. Natomiast, popadanie w drugą skrajność przez wspólnotę kulturową skutkuje uleganiem przez nią iluzji większej atrakcyjności cudzych reguł organizacji życia zbiorowego i docelowo utratą własnej integralności, zamiennie nazywanej spójności wewnętrznej. Posłużenie się Zybertowiczowskim zestawieniem warunków społecznego rozwoju nie napotyka – w tym kontekście – trudności, o których wspomniałam w odniesieniu do grup mniejszościowych. Adenauer i Erhard, realizując swój ordoliberalny projekt, przekonani byli, że promują wartości fundamentalne dla kultury niemieckiej. Podobnie następcy Deng Xiaopinga z komunistycznego eksperymentu polegającego na liberalizacji gospodarki w państwie pozostającym pod ich polityczną kontrolą uczynili dowód na przywiązanie Chińczyków do etyki konfucjańskiej (Poznański 2017). Tak w największym skrócie rysuje się droga środka, którą obrali jedni i drudzy.

Skojarzenie koncepcji Znanięckiego z ustaleniami Zybertowicza nie jest przypadkowe. W badaniach dotyczących historii Karaimów polsko-litewskich znaczenie ma nie tylko to, jak oni radzili sobie z wyzwaniem polegającym na godzeniu własnej spójności wewnętrznej z wrażliwością

empiryczną na sprawy ich polsko-litewsko-rusińskiego otoczenia. Równie ważne jest uwzględnienie bogactwa i niejednorodności (norm) kultury większościowej oraz kultury mniejszościowej (karaimskiej) na etapie poprzedzającym owo godzenie. Podążając tropem Znanickiego, kluczowe w tym przedsięwzięciu jest zerwanie z naiwnym wyobrażeniem spójności i niezmienności własnego świata wartości. Nie tylko treści pochodzące „z zewnątrz” cechuje różnorodność. Tę samą cechę odnieść należy do wartości uważanych przez Karaimów polsko-litewskich za ich tożsamościowy depozyt. Owszem, w praktyce codziennej dowolnej zbiorowości, nie tylko grupy mniejszościowej, warunkiem jej prawidłowego funkcjonowania jest uspojnienie (podporządkowanie „logice rzeczy”) wzorów postępowania wyjściowo podlegających „logice wartości”.

W przepisie na życie wspólnotowe nie ma miejsca na sprzeczności czy choćby niejasności narażające społecznych partnerów na konflikty. Eliminowanie takich zagrożeń nie jest jednak możliwe inaczej, niż poprzez marginalizację znaczenia norm kolizyjnych za pomocą zestawu wartości, uznanego przez daną zbiorowość za jej aksjologiczny fundament (Znanicki 1991: 744–745). Tak przebiega proces reprodukcji treści kultury. Jej uczestnicy dokonują selekcji schematów określających sposób prawidłowego poruszania się w sferze publicznej. Schematy te łączą następnie w systemy schematów, domykając niekiedy tę czynność wyborem schematu głównego, górującego nad pozostałymi. Tenże główny schemat Znanicki nazywa „dogmatem praktycznym” (Znanicki 1991: 752). Jego badaniu (rekonstruowaniu) towarzyszą dwie trudności. Z jednej strony, Znanicki przestrzega przed myleniem dogmatu praktycznego z dogmatem zwykłym, przybierającym postać ideologii lub metafizyczno-religijnego *credo*. Dogmat praktyczny, podobnie jak dominujący system schematów nie są dane raz na zawsze. Z drugiej strony, badaczowi nie wolno zapominać o tym, że nie są one lustrzanym odbiciem świata kultury, lecz jedynie manifestacją przekonań mieszkańców tego świata dotyczących tego, jak chcą go widzieć.

Poczynione zastrzeżenia pozwalają na powrót do pytania o zawodność propozycji teoretycznej Zybertowicza w odniesieniu do grup mniejszościowych. Tytułem przypomnienia, głosił on, że: „Kultury tracą swą tożsamość lub znikają, gdy osiągają którejs z ekstremów” (Zybertowicz

1995: 198, 201) w postaci nadmiernej spójności wewnętrznej lub wrażliwości empirycznej. Tymczasem, kultury mniejszościowe respektujące wymóg zachowania równowagi pomiędzy jednym i drugim, zanikają szybciej, niż te izolujące się przez światem zewnętrznym. Należy jednak dodać, iż obserwacja ta pozostaje w ambiwalentnym związku z historią polityczną świata zachodniego. Tu Zybertowiczowski schemat działa bez zarzutu. Przedmiotem poszukiwań jest więc przesłanka wymagająca dodatkowego uwzględnienia w odniesieniu do tych zbiorowości, które są mniejszościową częścią większych, socjokulturowych całości. Za taką przesłankę uważać należy sposób systematyzacji „schematów oczekiwanych regularności” uniemożliwiający – w ostatecznym rozrachunku – ich zamianę w dogmat praktyczny niekolidujący z treścią dogmatu zwykłego (objawienie religijne i jego historyczna wykładnia, mit założycielski w innej postaci) traktowanego przez grupę mniejszościową istotny składnik jej tożsamości. Przyczyną takiej kolizji treści jest – na przykład – rosnące zainteresowanie światem zewnętrznym (konsumpcja, nauka, życie polityczne itd.), integracja z mieszkańcami tego świata, niska liczebność własnej grupy i docelowo... potrzeba samorealizacji. Odnosząc rzecz do konkretnego, karaimizm zabrania zawierania małżeństw z obcymi, jego wyznawca natomiast ani nie widzi w tym nic złego, ani nie ma możliwości wyboru we własnym gronie współmałżonka odpowiadającego jego oczekiwaniom. Nie widzi w tym nic złego choćby z tego względu, że jego przodkowie nie unikali innych form integracji z otoczeniem większościowym. O tożsamości osób funkcjonujących na granicy kultur często decydują niuanse.

Badania dotyczące Karaimów polsko-litewskich wymagają zatem uwzględnienia bogactwa treści składających się na ich własną kulturę (mniejszościową), złożoności kultury większościowej (bądź kultur większościowych) a wreszcie związków łączących obie perspektywy aksjologiczne. Tu właśnie pomocne okazują się ustalenia przedstawicieli poznawczej szkoły metodologicznej z Florianem Znanieckim na czele. Osobnego omówienia wymaga tymczasem sposób pozyskiwania wiedzy o poszczególnych wzorach kultury oraz łączącej jej „logice wartości”. Tu miejsce rozstrzygnięć generalnych muszą zająć badania odnoszące się do konkretnego. Niestety, także ta ścieżka badawcza najeżona jest trudnościami wymagającymi uwzględnienia przed podjęciem właściwych czynności rekonstruk-

cyjnych. O jakie trudności chodzi? Badania dotyczące polsko-litewskiej kultury karaimskiej wymagają równoległego uwzględnienia zasobów pamięci tej grupy mniejszościowej (obejmujących jej wspomnienia, podania czy legendy) oraz świadectw historycznych (aspirujących do miana obiektywnego sprawozdania). Łączenie obu perspektyw jest trudne o tyle, że nie uwzględnia fundamentalnego problemu granicy oddzielającej jedno od drugiego. Argumentów uzasadniających ową obawę jest bez liku. Przemysław Rotengruber dokonuje ich pobieżnego zestawienia w następujący sposób:

Hans-Georg Gadamer pisze o świadomości efektywnodziejowej łączącej intencję rozumienia dziejów z warunkami ich rozumienia wynikającymi z przynależności jej posiadacza do miejsca i czasu; Michel Foucault postuluje uprawianie „przeciw-historii” jako krytyki – upowszechnionego w praktyce politycznej – twierdzenia o ciągłości władzy, Hayden White natomiast analizuje skutki „metahistorycznego” (bądź „posthistorycznego”) przemieszania fikcji literackiej ze sprawozdawczą dbałością o fakty należące do przeszłości (Foucault 1998: 263–265; Foucault 2020: 55, 196–197; White 2010: 190; Gadamer 1993: 367, 382; Geertz 2005). W podobnym duchu James Clifford wyraża się o podatności analizy historycznej na wpływ czynników politycznych i kulturowych (Clifford 2000), Richard Rorty o zacieraniu się różnic pomiędzy literaturą a humanistyką będącym następstwem uwolnienia tej ostatniej od „(...) pokusy szukania ucieczki przed czasem i przypadkowością w teologii i metafizyce”, Clifford Geertz o ukrytych znaczeniach (komentowanych) zdarzeń, możliwych do ustalenia li tylko przez kogoś, kto potrafi dokonać ich dostatecznie „gęstego opisu” (Clifford 2000; Geertz 2005: 24–25, 31–32).

Do przywołanych uczestników sporu o status historycznych sprawozdań dodać należałoby wielu innych. Wszyscy oni zaświadczać o położeniu współczesnej humanistyki rozdartej pomiędzy obowiązkiem wyjaśniania faktów społecznych i historycznych a poznawczym dostępem do nich. To, co pamiętamy oraz to, do czego odnoszą się nasze wspomnienia, to perspektywy pozostające w trudnym do ustalenia związku. Trudności te uwiadcniają się wyraźnie, kiedy zbiorowy depozytariusz „prawd historycznych” skonfrontowany zostaje z zawartością pamięci innych wspólnot

kulturowych. Sięgając po przykłady z polskiego podwórka zaproponowane przez Rotengruberą:

(...) Litwini wytykają nam Świdrygiellę, zajęcie Wilna przez gen. Żeligowskiego (1920), ‘zbrodnie AK popełnione podczas ostatniej wojny’; Ukraińcy nachalną polonizację, niszczenie cerkwi w latach 1918–1939 (Papierzyńska-Turek 1989; Pawluczuk 2007), akcję Wisła (1947–1950); Czesi pamiętają nam Zaolzie (1938), Niemcy natomiast ‘nie mogą wybaczyć wypędzeń. Nietrudno domyślić się, że zarzuty te pozostają w luźnym związku z tym, co ich autorzy myślą o sobie samych. Ukraińcy nie rezygnują z usprawiedliwienia zbrodni OUN-u, UPA, SS-Galizien (14. *Waffen-Grenadier-Division der SS*); Litwini marginalizują znaczenie unii w Krewie (1385) i w Horodle (1413), naruszenie Linii Focha (1920) czy utworzenie Litewskiego Korpusu Lokalnego (*Vietinė Rinktinė* 1943) (Laurinavičius, Sirutavičius 2015); w Niemczech rosnącą popularnością cieszy się *Alternative für Deutschland* (AfD) – partia dokonująca rewizji nazistowskiej historii tego kraju.

Wynika z tego, że werdyktów historii nie należy brać za pewnik. Z drugiej strony, porównywalnym błędem byłaby rezygnacja z danych fakto-graficznych odtwarzanych przez nauki historyczne. Choć ich oferta – z konieczności – zlewa się z narracjami wspomnieniowymi powielanymi „ku pokrzepieniu serc” to – historiograficzne – odniesienie do konkretnego, pozwala przynajmniej na to, by łapać dystans do niektórych z nich. Narażając się na zarzut niekonsekwencji dotyczącej stosunku badacza do poznawczego statusu „faktu historycznego”, tę właśnie pośrednią drogę obierać należy w badaniach. Tytułem usprawiedliwienia można przypomnieć, iż w podobnej sytuacji są przedstawiciele nauk społecznych. Napięcie utrzymujące się pomiędzy faktem społecznym a jego interpretacją jest czymś, z czym muszą się oni zwyczajnie pogodzić. Dodatkową okolicznością osłabiającą znaczenie tego rozróżnienia są przyszłe zamierzenia badawcze. Wzory kultury karaimejskiej, zawierają w sobie oba komponenty. Co gorsza, zawierają je w sposób nie zawsze pozwalający na wytyczenie granicy oddzielającej jedno od drugiego. W podobnych przypadkach zamiennikiem owej granicy bądź porównania treści (wzorów) kultury mniejszościowej z jej większościami ekwiwalentami. Dużo ważniejszy od dociekań dotyczących

tego, „co naprawdę wydarzyło się” jest bowiem efekt integracyjny będący pochodną przekonań na temat wspólnej przeszłości.

Bibliografia

- Abkowicz, Mariola (2015), *Ilu jest Karaimów? Karaimi wobec Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku w Polsce i na Litwie*. w: Sławomir Łodziński, Katarzyna Warmińska, Grzegorz Gudaszewski (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego Ludności z 2011 roku*. Warszawa, s. 284–292.
- Akhiezer, Golda (2007), *The Karaite Isaac ben Abraham of Troki and His Polemics against the Rabbanites*. w: Chanita Goodblatt, Howard Kreisel (red.), *Tradition, Heterodoxy and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, s. 437–468.
- Bairašauskaitė, Tamara (2021), *Lietuvos totorių istorija*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Banaszak, Grzegorz, Jerzy Kmita (1991), *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Zygmunt (2017), *Retropia*. Cambridge: Polity Press Ltd.
- Bauman, Zygmunt (2018), *Retropia: Jak rządzi nami przeszłość?*. Warszawa: PWN.
- Borawski, Piotr (1986), *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Borawski, Piotr, Aleksander Dubiński (1986), *Tatarzy Polscy, dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa: Iskry.
- Bourdieu, Pierre, Loïc J.D. Wacquant (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Clifford, James (2000), *Kłopoty z kulturą dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Dębicka, Dorota (2013), Reformy Deng Xiaopinga i ich wpływ na gospodarkę współczesnych Chin. — *Pisma Humanistyczne*: 9 (139–154).
- Fichte, Johann Gottlieb (1808), *Reden an die deutsche Nation*. Berlin: Real-schulbuchhandlung.
- Fichte, Johann Gottlieb (1996), *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, Michel (1998), *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, Michel (2020), *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Kraków: Inter esse.
- Gauss, Karl-Markus (2010), *Mieszkańcy Roany odchodzą pogodnie. Wyprawy do Asyryjczyków, Cymbrów i Karaimów*. Wołowiec: Czarne.
- Gąsiorowski, Stefan (2020), *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*. Kraków: Wydawnictwo Austeria, wydanie 2.
- Geertz, Clifford (2005), *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kizilov, Mikhail (2003), *Ezra ben Nisan ha-Rofe of Troki (1595–1666) – A Karaite Physician in Legend and History*, w: Dan Diner (red.), *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur: Band 1: 2003*. Berlin, Boston: De Gruyter Saur, s. 83–103.
- Kizilov, Mikhail (2015), *The sons of scripture: The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century*. Berlin: De Gruyter.
- Korolko, Mirosław, Janusz Tazbir (red.) (1980), *Konfederacja warszawska 1573 roku – wielka karta polskiej tolerancji*. Warszawa: Pax.
- Kryczyński, Leon (1932), Pamięci Wielkiego Księcia Litewskiego Witolda, – *Rocznik Tatarski*: 1 (1), s. 1–2.
- Laurinavičius, Česlovas, Vladas Sirutavičius (2015), Koniec wojny czy nowa okupacja?, – *Pamięć. pl: Biuletyn IPN* 10 (43), s. 20–24, dostępne na stronie internetowej: <https://www.polska1918–89.pl/pdf/koniec-wojny-czy-nowa-okupacja,4459.pdf> w dniu 12.12.2020.
- Mannheim, Karl (1992), *Ideologia i utopia*. Lublin: Test.
- Pałubicka, Anna (2013), *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- PAP (17.10.2010), „Multikulti” się nie udało. – *Rzeczpospolita*, dostępne na stronie internetowej: <http://www.rp.pl/artukul/550482.html> w dniu 22.10.2010.
- Papierzyńska-Turek, Mirosława (1989), *Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia 1918–1939*. PWN.
- Pawelec, Mariusz (2010), Niepojęty świat Karaimów?. – *Awazymyz* 3 (28), s. 19–21, DOI: 10.33229/az.511.
- Pawluczuk, Urszula Anna (2007), *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Poznański, Kazimierz, *Ekonomia jako etyka: podejście konfucjańskie*. w: Elżbieta Mączyńska, Sójka Jacek (red.), *Etyka i ekonomia: W stronę nowego paradygmatu*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, s. 82–117.
- Ricoeur, Paul (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*. Kraków: Universitas.

- Rotengruber, Przemysław (2000), *Ideologia, anarchia, etyka: Dyskurs ponowoczesny a dialog*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Rotengruber, Przemysław (2015), Man in the World of Values: What is Applied Cultural Studies?. – *Journal of Applied Cultural Studies*: 1 (1), s. 7–18.
- Shapira, Dan (2021a), Forging History, – *Tablet*. dostępne na stronie internetowej: <https://www.tabletmag.com/sections/history/articles/forging-history> w dniu 31.10.2021.
- Shapira, Dan (2021b), Inventing the Karaites, – *Tablet*. dostępne na stronie internetowej: <https://www.tabletmag.com/sections/history/articles/inventing-the-karaites> w dniu 31.10.2021.
- Sulimowicz, Anna (2010), Klęska Austriaka pod Wilnem, – *Awazymyz* 3 (28), s. 17–18, DOI: 10.33229/az.510.
- Szyszman, Abraham (1932–1934), Osadnictwo karaimskie i tatarskie na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. – *Mysł Karaimska*: 10 (10), s. 29–36.
- Szyszman, Abraham (1935–1936), Osadnictwo karaimskie w Trokach za Wielkich Książąt Litewskich. – *Mysł Karaimska*: 11 (11), s. 40–68.
- Szyszman, Abraham (1936), *Osadnictwo karaimskie na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Wilno.
- Szyszman, Szymon (2005), *Karaimizm: Doktryna i historia*, Wrocław: Bitik.
- Topolski, Jerzy (1982), *Prawda i model w historiografii*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Tyszkiewicz, Jan (1989), *Tatarzy na Litwie i w Polsce*. Warszawa: PWN.
- Tyszkiewicz, Jan (1997), Karaimi litewscy w czasach Witolda i sprawa przywileju datowanego rokiem 1388. – *Studia Źródłoznawcze*: 36, s. 45–64.
- Tyszkiewicz, Jan (2012), *Dzieje Karaimów w państwie polsko-litewskim do końca XV wieku i ich związki z Krymem*, w: Beata Machul-Telus (red.), *Karaimi*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, s. 11–24.
- White, Heyden (2010), *Fikcja historyczna, historia fikcjonalna i rzeczywistość historyczna*, w: *Proza historyczna*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Witkowski, Rafał (2017), *Z dziejów karaimów w Wielkim Księstwie Litewskim: uwagi krytyczne nad źródłami i stanem badań (do XIX w.)*, w: Piotr Muchowski, Maciej Tomal, Rafał Witkowski (red.), *Karae Edom: Studia nad historią i kulturą karaimów I Rzeczypospolitej*. Poznań, s. 6–142.
- Wojciechowski, Marcin (15.02.2011), Nie klęska, lecz korekta wielokulturowości, – *Gazeta Wyborcza*.
- Wróblewska, Urszula (2015), *Działalność kulturalno-oświatowa Karaimów w Drugiej Rzeczypospolitej*. Białystok: Trans Humana.
- Zarzycki, Zdzisław (2010), Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX w.. – *Studia Prawa Wyznaniowego*: 13, s. 25–44.

- Ziółkowski, Marek (2000), *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego: Teorie, tendencje, interpretacje*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Znanięcki, Florian (1987), „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, Warszawa: PWN.
- Znanięcki, Florian, *Rzeczywistość kulturowa*, w: Jerzy Wocial (red.), „*Humanizm i poznanie*” i inne pisma filozoficzne. Warszawa: PWN.
- Zybertowicz, Andrzej (1995), *Przemoc i poznanie: Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.