



Seria „Biblioteka Białoruska”
ukazuje się pod patronatem
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP

Logo serii oraz projekt okładki
Marek Stanielewicz

Redaktorzy serii
Andrzej Chadanowicz, Jan Andrzej Dąbrowski

Redakcja i korekta
Bożena Dembińska

Opracowanie typograficzne
Maciej Szłapka

Na okładce: Vasily Pochitsky, *Magiczne oko V*

Copyright © by Piotr Rudkouski, 2009

Copyright © for the Polish Edition by Kolegium Europy Wschodniej
im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, 2009

ISBN 978-83-61617-24-2



Projekt jest współfinansowany w ramach programu polskiej pomocy
zagranicznej Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP w 2008 r.

Publikacja wyraża wyłącznie poglądy autora
i nie może być utożsamiana z oficjalnym stanowiskiem MSZ

Wydanie publikacji zrealizowano
z dotacji Gminy Wrocław



www.wroclaw.pl

Przygotowanie do druku
Pracownia Składu Komputerowego TYPO-GRAF
Druk i oprawa
Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN im. S. Kulczyńskiego Sp. z o.o.

Kolegium Europy Wschodniej
im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego
www.kew.org.pl

PRZEDMOWA

Książka ta adresowana jest do osób wierzących w przyszłość Białorusi. Wśród tych, którzy wierzą w Białoruś, możemy odnaleźć ludzi prawicy i lewicy, liberałów i konserwatystów, białoruskojęzycznych i rosyjskojęzycznych, opozycjonistów, a być może także zwolenników kursu oficjalnego. Wierzymy w Białoruś na różne sposoby i w tej różnorodności nie ma nic złego. Źle jednak dzieje się wtedy, gdy zamykamy się w przestrzeni własnej wiary, odgradzamy się wielkim płotem (albo i murem) od innych i agresywnie spoglądamy na każdego, kto wierzy inaczej. Mam nadzieję, że ta książka pomoże wykonać przynajmniej jeden krok w kierunku zrozumienia naszej – białoruskiej – różnorodności. Jeśli zaś mowa o tych, którzy nie wierzą w Białoruś... czytanie tej książki może być marnotrawieniem czasu.

Chciałbym prosić o wybaczenie z powodu stylistycznej niejednorodności tej książki. Miejscami jawi się ona jako analityka naukowa, miejscami zaś (szczególnie część końcowa – *Zamiast zakończenia*) – przybiera rysy poetyki metafizycznej. Jednocześnie obiecuję powstrzymać się przed pokusą tworzenia obszernych metafizycznych konstrukcji. Postaram się oszczędnie, treściwie i w miarę możliwości spokojnie mówić o białoruskich problemach. A jeśli czasem nie uda się mówić oszczędnie i spokojnie, a pióro zacznie kreślić metafizyczne konstrukcje (czasem i one są potrzebne), to tak czy inaczej obiecuję zadbać, aby struktura rozważań była jasna i zrozumiała.

Książka powstała na podstawie wielu moich artykułów, które w ciągu ostatnich dwóch lat pojawiały się w „ARCHE”, „Naszej Niwie”, „Nowej Europie” i innych periodykach. Jednak wszystkie te teksty prezentowane są tutaj w nowej, opracowanej formie, uzupełnione wieloma nowymi refleksjami. Wszystkie one razem wzięte składają się więc na jeden mniej lub bardziej zwarty tekst. Chciałoby się z tej okazji wyrazić szczerą wdzięczność i podziękować wszystkim osobom, z którymi w ciągu tych dwóch lat przyszło mi współpracować i które znacznie wpłynęły na mój światopogląd i moje dojrzewanie jako publicysty. Mam tutaj na myśli przede wszystkim Walera Bułhakaua i Andreja Dyńkę, którzy – według mnie –

w znacznym stopniu przyczynili się do wyzwolenia białoruskiego intelektualizmu od bezowocnego doktrynerstwa i naukowego pustostłowa. Dziękuję również filozofom, Oldze Szparadze, Aleksandrowi Adamiancowi i Aleksiejowi Mładźwieckiemu, z którymi współpraca rozpoczęła się niedawno, ale pozwoliła mi po raz kolejny upewnić się co do słuszności idei, którą wyznaję od dawna – *warto* prowadzić dialog z oponentami ideowymi, bo tylko taka strategia sprzyja budowaniu otwartego, swobodnego i demokratycznego społeczeństwa. Dziękuję moim braciom z zakonu dominikanów, którym tak dużo zawdzięczam, zarówno w sferze formacji duchowej, jak i intelektualnej. Jej owoce – mam nadzieję – są jakoś obecne w tej książce, nawet jeśli miejscami okaże się ona kontrowersyjna. Dziękuję socjologowi Tomaszowi Bakunowiczowi, który zgodził się przejrzeć tę publikację, i oczywiście, Aleksiejowi Baciukowowi, redaktorowi tomu, który zmusił mnie do wyjątkowej pracy nad strukturą książki i nadania jej w miarę logicznego i zwięzłego charakteru. Jednocześnie wielu błędów na pewno nie udało się uniknąć. Na mnie spoczywa za nie odpowiedzialność. Mam jednak nadzieję, że ostatecznie książka ta okaże się konstruktywnym głosem w dyskusjach wokół powstawania nowej, wolnej i europejskiej Białorusi.

WSTĘP

Z biblijnej Księgi Wyjścia dowiadujemy się, że wyjście Izraelitów z egipskiego „domu niewoli” było niezwykle bolesne i długie. Współczesne badania historyczne i archeologiczne wykazują, że był to proces nie tylko długotrwały, ale i stopniowy: Izraelici opuścili Egipt nie wszyscy razem, lecz grupami. Część z nich wyszła wcześniej, inni później. Jedni w rozterce błąkali się po pustyni, a w tym samym czasie inni już zbliżali się do granic „ziemi obiecanej”, gotowi uczynić wiekopomny krok – odsłonić nową kartę w historii świata.

Białorusini mają dziś do wypełnienia o wiele trudniejsze zadanie niż starożytni Izraelici. Powinni bowiem wyjść z *kilku* Egiptów. Spójrzmy na historię Białorusi i w świetle tej „nauczycielki życia” zapytajmy: kim jest Białorusin? Historia odpowie nam: to ten, który wczoraj wyszedł z carskiej niewoli, a dziś trafił do bolszewickiej. Może jutro wyzwoli się z bolszewickiego jarzma, ale wtedy nieuchronnie trafi pod niemieckie. A gdy wyjdzie z niemieckiej niewoli, znów trafi do bolszewickiej... *Białorusin to ten, który w swojej duszy nosi kilka domów niewoli.*

Tym niemniej można dziś z całym przekonaniem powiedzieć, że powstała grupa Białorusinów kochających wolność, którzy wyzwolili się ze wszystkich jarzm i nie szukają nowych. Niełatwo jest im żyć w kraju, w którym powszechnie obowiązującą moralnością jest moralność pionka, ale twardo kroczą naprzód i pod prąd, nie oglądając się na społeczny sprzeciw. Powstają i podnoszą innych, odsłaniając w ten sposób nową kartę w historii Białorusi.

Dramatyzm i złożoność owego procesu spróbujemy omówić w tej książce. Rozważymy tutaj wiele smutnych i problematycznych momentów białoruskiej postsowieckiej rzeczywistości, poczynając od mechanizmów funkcjonowania białoruskiego autorytaryzmu i specyfiki kształtowania się etosu antyautorytarnego, przez kwestię „polską” i „kościelną”, kończąc na problemach powstawania białoruskiej socjologii jako nauki.

Dominantą naszych rozważań będzie *powstanie*. Powstanie to ruch w górę, przezwyciężenie inercji, dynamika. Powstanie samo w sobie jest neutralne, nie przewiduje jakiegokolwiek walki czy ścierania się. Wtedy jedynie, gdy pojawia się *coś*, co prze-

szkadza nam w drodze na szczyt, gdy owo *coś* wiązuje nam ręce i nogi, usiłując zrobić z nas bezwolną kłodę, która może tylko siłą inercji toczyć się w dół, wówczas powstanie przekształca się w *walkę przeciwko czemuś*. Powstanie – to żywioł wolności.

Nowa Białoruś jako naród i wspólnota obywatelska to przede wszystkim przestrzeń duchowa. Jaki duch będzie pawał w projektowanej przez nas Białorusi? Może duch nacjonalistycznego rewanzu? A może totalnego (żeby nie powiedzieć – totalitarnego) relatywizmu? Duch globalistycznego kosmopolityzmu? Duch kapitalizmu? Nowego socjalizmu? Postmodernizmu?

„Badajcie duchy” – nawołuje Pismo. Właśnie to będziemy czynić w tej książce.

Część pierwsza

Niebieskooka
Białoruś
o czerwono-
-zielonym
obliczu



„Białoruś to jedno wielkie muzeum sowieckiej epoki”, zauważył po powrocie z wędrowki po Białorusi Marius Ivaškevičius, litewski pisarz pochodzenia białoruskiego. Jest być może w tych słowach pewna przesada, ale bez wątplenia trafnie i lapidarnie wskazały one na typ dominującej kultury i duchową atmosferę, która panuje w naszym kraju. Taka sytuacja dla wielu staje się bolesną próbą psychologiczną. Chcesz kochać Białoruś, jednak wszędzie widzisz jej odpychające czerwonozielone oblicze, chłodne i nieprzystępne. Sowiecka Białoruś. Jak ona żyje, czym się żywi? Na czym się opiera i w jakim stopniu zdolna jest do regeneracji? Czy transformuje się w Białoruś europejską?

Na początku rozważymy niektóre mechanizmy funkcjonowania białoruskiego autorytaryzmu. Szczególną uwagę zwrócimy na dyskurs białoruskiej władzy, tzn. strategię jej ideologicznej legitymacji. Opierając się na konkretnych tekstach, spróbujemy ujawnić główne komponenty ideowe oficjalnego dyskursu. Pod koniec rozważymy kwestię możliwości dialogu pomiędzy władzą i demokratyczną opozycją.

Baza i nadbudowa białoruskiego autorytaryzmu

Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem;
Jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie.
Mt 23,9

Preliminaria

System polityczny Białorusi określany jest przez wielu politologów i analityków jako autorytaryzm z tendencjami totalitarnymi. Oto już dwanaście lat system ten funkcjonuje z powodzeniem i na razie nie ma symptomów, które by dawały podstawy do oczekiwania jego zapaści w najbliższych latach. Izolacja ze strony Europy i sporadyczne konflikty z Rosją nie stwarzają realnego zagrożenia Łukaszenkowskiej władzy. Ta „siła” białoruskiego reżimu wywołuje – z jednej strony – trwogę i zaniepokojenie, z drugiej zaś – stanowi wyzwanie dla politologów i analityków, którzy zmuszeni są szukać adekwatnej odpowiedzi na pytanie, co stanowi o sile białoruskiego reżimu.

Fenomen białoruskiego autorytaryzmu był (i jest) analizowany przez wielu naukowców i publicystów. Na łamach czasopisma „ARCHE” i stronach internetowych www.belintellectuals.com, n-europe.eu („Nowaja Europa”), www.nmnby.org („Nasze mnienije”) regularnie pojawiają się dość dobre artykuły będące zarówno analizą bieżących problemów życia społecznego, jak i uogólnioną refleksją nad białoruskim systemem. W latach 2000 i 2005 pod redakcją profesora Olega Manajewa opublikowane zostały w osobnych tomach wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych przez Niezależny Instytut Badań Społeczno-Ekonomicznych i Politycznych (zdelegalizowany przez białoruski reżim w marcu 2005 roku): „Kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego w niepodległej Białorusi. Badania socjologiczne: 1991–2000” i „Kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego w niepodległej Białorusi. Badania socjologicz-

ne: 2001–2005”¹. W tych książkach, wykorzystując empiryczny materiał, poddano analizie białoruskie życie społeczne w różnych jego aspektach: socjologicznym, politologicznym, informacyjnym i częściowo ekonomicznym, co tym samym dało dosyć dobre wyobrażenie o złożoności i specyfice procesów społeczno-politycznych w kraju.

Moim zadaniem będzie nie tyle prezentacja wyników badań społeczno-politycznych, ile uzupełnienie ich przez analizę *mechanizmów ideologicznych*, które odgrywają wielką rolę w reprodukcji białoruskiego reżimu. Punktem wyjścia są dwie tezy:

1) białoruski reżim zdolny jest do reprodukcji dzięki poparciu ze strony myśli społecznej, opiera się bowiem na pewnym „konsensusie” między władzą a ludem. Autorytaryzm w znacznym stopniu sankcjonowany jest przez społeczeństwo, uwarunkowany „oddolnym popytem”.

Byłoby jednak naiwnością wnioskować z tego, iż Łukaszenka to tylko „bierny” wykonawca „woli narodu”, jak sam lubi obwieszczać. Białoruski reżim jest bowiem bardzo aktywny w rozwijaniu i utrwalaniu autorytarnego światopoglądu w społeczeństwie, a także powstrzymywaniu naporu alternatywnej, demokratycznej kultury. W ten sposób pierwszą tezę należy rozumieć w ścisłej łączności z drugą:

2) naród podlega nieustannej „obróbce”, „kształtowaniu” w taki sposób, aby dla niego nadrzędną wartością pozostawało silne państwo, którego siłę gwarantuje osoba charyzmatycznego Przywódcy.

„Popyt na autorytaryzm”, który potwierdza się w tezie (1), możemy traktować (umownie) jako *bazę* białoruskiego reżimu, a mechanizmy ideologicznej obróbki społeczeństwa (teza (2)) – jako jego *nadbudowę* (zauważmy, że terminy „baza” i „nadbudowa” używane są tutaj w innych niż w marksistowskiej teorii społecznej znaczeniach). Teoretyczna nadbudowa nie jest systemowi potrzebna. Do istnienia systemu niezbędna jest przede wszystkim silna i trwała baza. Baza jednak kształtuje się jako produkt poglądów, sądów, sympatii, nastrojów, emocji, a to znaczy – w samej swej istocie jest bytem nietrwałym. Tym sa-

¹ *Становление гражданского общества в независимой Беларуси. Социологические опыты: 1991–2000*, ФилСерв плюс, Минск 2000; *Становление гражданского общества в независимой Беларуси. Социологические опыты: 2001–2005*, Лайма, Рига 2005.

mym dla systemu autorytarnego uruchomienie mechanizmów, które pozwoliłyby sterować poglądami, sympatiami i nastrojami społeczeństwa, nabiera żywotnego znaczenia. Stąd też potrzeba ideologicznej nadbudowy.

Autorytarny etos swoją genezą sięga epoki sowieckiej, jednak szczególnej wagi nabrał on w okresie „bezkrólewia” (1991–1994), który był czasem demokratyzacji i białorusenizacji z jednej strony, z drugiej zaś, niestety, czasem kryzysu ekonomicznego i politycznej niestabilności. Zmiany, napięcie, niepewność – są to stany nienaturalne dla człowieka. Wolność osobista w stanie dezorientacji również nie bardzo cieszy. W latach 90. XX wieku istniał wyraźny popyt na władzę „silnej ręki” i późniejsza milcząca legitymacja autorytaryzmu przez białoruskie społeczeństwo była w znacznym stopniu uwarunkowana obecnością tego popytu.

Łukaszenka, obdarzony nieprzeciętną intuicją polityczną, od razu zrozumiał, że białoruskie społeczeństwo szybciej zaakceptuje jedynowładztwo, niż pogodzi się z „pluralizmem” początku lat 90. Polityczna taktyka pierwszego białoruskiego prezydenta, choć w perspektywie etycznej zasługuje na surowy osąd, dobrze wpisuje się w makiaweliczny paradygmat zdobywania i zachowywania władzy. Trzy główne cechy makiawelicznego władcy – pragnienie władzy, polityczny spryt i umiejętne rozpoznanie okoliczności – bardzo dobrze przejawiały się w politycznej działalności Łukaszenki. Nieoczekiwany sukces utrwalił w świadomości prezydenta postrzeganie samego siebie jako wybawiciela, mesjasza, Prometeusza. „Formuła identyfikacyjna białoruskiego lidera – zauważa filozof Anatol Łysiuk – jest następująca: Ja – jestem tym jedynym, który najlepiej rozumie naród i troszczy się o niego, stanowi część narodu i prowadzi go, nie zważając na wszelkie zasadzki ze strony wrogów, po słusznej drodze”².

Jeżeli ktoś jest „jedyny”, to „inni” mogą funkcjonować w stosunku do niego albo w relacji bezwarunkowego podporządkowania, albo w charakterze elementów destrukcyjnych i wrogich. Białoruski prezydent niemalże od pierwszego dnia zapo-

² Анатолий Лысюк, *О культурологических основаниях политического лидерства в Республике Беларусь*, [w:] *Беларусь на пути в третье тысячелетие*, ФилСерв плюс, Минск 2001, s. 43.

czątkował proces intensywnego budowania politycznej jedności (ustanowienie „pionu” administracyjnego i faktyczna likwidacja lokalnej autonomii), ekonomicznej jedności (silna centralizacja i totalna kontrola nad prywatnym biznesem) i jedności w środkach masowego przekazu (ustanowienie pełnej jedno-myślności w państwowym mass mediach i zaszczucie niepaństwowych). Kulminacją tego procesu stała się słynna „reformacja konstytucyjna” w listopadzie 1996 roku. Wówczas Łukaszenka wystąpił z „nową teorią podziału władzy”, zgodnie z którą władza ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska wyrastają niczym pędy „z jednego źdźbła”. Powołując się na słowa Siarhieja Łauszunowa, teoretyka prawa konstytucyjnego, Łukaszenka „podczas zamkniętego posiedzenia, jak twierdzą świadkowie, oznajmił parlamentarzystom, iż zasada podziału władzy w obecnych białoruskich warunkach »zagroza« państwu białoruskiemu”³.

Zmiana konstytucji w 1996 roku z demokratycznej na autorytarną przypieczętowała i na długo utrwaliła podstawy białoruskiej „jedności”. Dzisiaj już trudno określić, czy „prawdziwym autorem” białoruskiego autorytaryzmu jest społeczeństwo czy władza. Myśl społeczna już dawno przestała być „oddolnym zjawiskiem”. Stała się bowiem w znacznym stopniu produktem nadbudowy: wytwarzana jest „odgórnymi” metodami, drogą manipulacji, starannej kontroli informacji oraz metodycznej indoktrynacji, która odbywa się z wykorzystaniem mediów i instytucji wychowawczych. Referenda i kontrolowane wybory wciąż hamują proces emancypacji alternatywnej, demokratycznej kultury. Wierność wobec Przywódcy, polityczny monizm, irracjonalizm, bezwarunkowe podporządkowanie i wertykalna hierarchia – oto aksjologiczne fundamenty „łukaszyzmu”. Baza autorytaryzmu (myśl społeczna) wymaga coraz to lepszych i bardziej udoskonalonych metod oddziaływania. Każdy reżim dobrze sobie uświadamia bowiem, że do jego reprodukcji nie wystarcza *system przymusu*, lecz niezbędny jest też *system przekonywania*. I tę właśnie funkcję spełnia *białoruska ideologia państwowa*.

³ Сергей Левшунув, *Конституционная система: алгоритм белорусской трансформации*, [w:] *Беларусь на пути в третье тысячелетие*, ФилСерв плюс, Минск 2001, s. 171.

Białoruska ideologia państwowa jest zjawiskiem bardzo zróżnicowanym. Ma ona kilka wersji i powołuje się na różne tradycje, dlatego warto mówić o niej jako o *wielości*, której elementami są różnorodne społeczno-polityczne koncepcje o różnym „nasyceciu ideologicznym”. Na Białorusi ideologia państwowa funkcjonuje na różnych poziomach i w różnych przestrzeniach społecznych. Dlatego, w zależności od poziomu występowania, będziemy mieć do czynienia z różnymi typami ideologii. Ideologia państwowa inaczej wygląda w ideologicznych przemówieniach prezydenta Łukaszenki, inaczej w wydaniu telewizyjnego spikera, inaczej w filmach propagandowych, a jeszcze inaczej w świadomości państwowych urzędników, których pieczy powierzona jest państwowa ortodoksja. To zróżnicowanie jest tak duże, że samo wyrażenie „ideologia państwowa” warto traktować jako polisemizm: w różnych kontekstach i sferach życia społecznego ma ono różne znaczenie. Czasem zdarzają się nawet paradoksy, gdy, na przykład, dyrektor jakiejś miejscowej biblioteki zakazuje – w imię wierności ideologii państwowej – umieszczania na wystawie książek o charakterze religijnym, choć w oficjalnych podręcznikach ideologicznych chrześcijaństwo przedstawione zostało niemalże jako fundament białoruskiej ideologii państwowej (inna sprawa, że chrześcijaństwo rozumiane jest tutaj specyficznie, co zostanie wykazane nieco później). Dla wielu lokalnych urzędników, którzy mentalnie i duchowo należą do typu *homo sovieticus*, samo słowo „ideologia” kojarzy się z materialistyczno-ateistyczną doktryną komunistów, dlatego właśnie wydaje się im, że wierność łukaszenkowskiej ideologii polega na konsekwentnym tłumieniu wszelkich przejawów religijności.

Jednak nawet na najbardziej oficjalnym poziomie białoruska ideologia państwowa jest bardzo zróżnicowana. W następnych punktach rozpatrzemy kilka „kanonicznych” podręczników do ideologii, co pozwoli nam zauważyć „wewnętrzne napięcie” w dyskursie władzy. Prezentacja ideologii państwa białoruskiego, która zostanie wkrótce dokonana, obejmie jej *udokumentowane* wersje – nie będziemy więc zajmować się tutaj specyfiką jej subiektywnego odbioru. Inaczej mówiąc, zajmiemy się Popperowskim *trzecim światem*, tzn. zobiektywizowanym dyskursem.

Ideologia Mielnika

– autorytarny rusocentryzm

Książka Władzimira Andrejewicza Mielnika *Państwowa ideologia Republiki Białoruś: podstawy teoretyczne*⁴ składa się z pięciu rozdziałów, których tematyka ułożona została w dosyć logicznej kolejności: w pierwszym rozdziale analizie poddana została istota ideologii i jej społeczne przeznaczenie; w drugim temat się konkretyzuje, uwaga skupia się na ideologii państwowej, następnie zaś autor koncentruje się na ideologii białoruskiej państwowości. Ostatnie dwa rozdziały poświęcone zostały analizie białoruskiej polityki społecznej i strategii rozwoju Białorusi we współczesnych warunkach.

Mielnik wiele uwagi poświęca kwestiom terminologicznym: czym jest ideologia, w jakiej pozostaje relacji wobec utopii, czy istnieje różnica pomiędzy ideologią narodową i państwową itp. Ideologie określane są tutaj jako „swego rodzaju specyficzne typy wyznań i przekonań ludzi”. Przypisywane są im następujące właściwości: *spekulatywność* („Rzeczywistość nie kreuje ideologii, lecz odwrotnie: ideologia – rzeczywistość”), *dogmatyczność* („widoczne gołym okiem oraz wewnętrzne sprzeczności ideologii, jej rozmiąkanie się z rzeczywistością zazwyczaj nie są brane pod uwagę”), *apologetyczność*, *autorytarność* („ideologia nie znosi innych sposobów myślenia, dysydenckiego odstępstwa [...] Ze względu na tę cechę jest ona wszechobecna i wszystko przenikająca. Ideologia nie zostawia żadnego wyboru, oprócz jednego: kto nie z nami, ten przeciw nam”) i, wreszcie, *represywność*. Autor podkreśla także, iż nieodłącznym komponentem ideologii są *mity polityczne*, które „są uparczywie zaszczepiane i eksploatowane w charakterze silnego argumentu dla usprawiedliwienia panującej władzy i realizowanej przez nią polityki”. Oprócz tego „ideologie polityczne pozwalają uniknąć poczucia winy, które może ogarnąć ludzi, realizujących pewne polityczne działania”.

Cytatów chyba już dosyć. Wszystkie nazwane przez Mielnika cechy ideologii są dość wymowne i moralny osąd ideologii pojawia się siłą rzeczy. Najbardziej wnikliwie warto przyjrzeć

⁴ *Государственная идеология Республики Беларусь: Концептуальные основы*, ТЕСЕЙ, Минск 2004.

się ostatniej replice: „ideologie pozwalają uniknąć poczucia winy”. Wniosek z tego taki: *ideologia prowadzi do deformacji ludzkiego sumienia*. Możemy przytoczyć wiele przykładów takiego zniekształcenia: faszyci, którzy palili żywcem niewinnych ludzi, Serbowie, którzy mordowali ludność bośniacką czy też przeprowadzali czystki etniczne w Kosowie, Amerykanie, którzy znęcali się nad więźniami w Abu-Ghraib, AMAP-owcy (Addziel Milicyi Asobaha Pryznaczenia) zdolni do pobicia pokojowych demonstrantów, przemocy nad kobietami i dziećmi. To wszystko stało się dla nich dopuszczalne, gdyż ideologia – taka czy inna – decydowała w kwestiach sumienia.

Taka odpychająca charakterystyka ideologii, wydawałoby się, powinna na zasadzie logicznej konsekwencji prowadzić do tego, że autor nieprzychylnie ustosunkuje się do ustanowienia ideologii oficjalnej czy też przynajmniej tego nie pochwali. Ale każdy człowiek pełen jest niespodzianek: na darmo ideologie polityczne zostały określone jako w swej istocie *autorytarne, represywne*, mające *mitogenny charakter*, Mielnik niczym mantrę powtarza w swojej książce wielokrotnie (w różny sposób formułując), iż „wspólnota, zorganizowana w państwo, zawsze wymaga istnienia państwowej ideologii”. Ta teza towarzyszy innym, bardziej fundamentalnym stwierdzeniom, że „ideologia jest immanentna świadomości każdego subiekta socjalnego”, to znaczy mniej więcej tyle: towarzysze, każdy z nas jest ideologiem i nijak nie da się od tego uciec. Ale najbardziej jaskrawo radykalizm Mielnika ujawnia się w następujących słowach: „destrukcja państwowej ideologii oznacza destrukcję samego państwa”. Od takich słów krew zastyga w żyłach: krytyczne podejście do ideologii może być ocenione jako działalność antypaństwowa. Cóż, niełatwe czasy nadchodzą dla tych, którzy chcą żyć w zgodzie sumieniem i wierzyć w zasady moralne...

Skoro już Mielnik tak jednoznacznie wypowiedział się na rzecz autorytarno-represywnej zasady organizacji społecznej, stwierdzając konieczność i nieuniknionność takiego wariantu, to co z ideologicznym pluralizmem, gwarantowanym w białoruskiej konstytucji i Deklaracji Praw Człowieka? Tutaj uaktualnia się heglowskie rozwiązanie kwestii: wielość ideologii – tak, ale tylko w granicach tej jednej jedynej ideologii! Mielnik pozostaje tutaj nadzwyczaj bezpośredni: wszelki ideowy pluralizm, który nie wpisuje się w ramy ideologii państwowej, jest plura-

lizmem „antynarodowym, kolaboracjonizmem i kompradors-
stwem, które we wszystkich krajach ścigane są prawem”. No
i po pluralizmie. Amen.

Nieco dalej autor mówi o Stanach Zjednoczonych, w których
odbywa się jakoby zwrot w kierunku jedynej ideologii. Teza ta
jest tak intrygująca, że chciałoby się poprosić, aby autor szcze-
gółowo opisał treść tejże ideologii, określił podstawy prawne
umożliwiające prześladowanie tych, którzy się z nią nie zga-
dzają, a także ujawnił, jak brzmi to tajemnicze prawo. Niech
wolno mi będzie zauważyć, że nawet w czasie panowania neo-
konserwatysty Busha, nawet w takim nerwowym okresie, jak
czas wojny w Iraku, tysiące intelektualistów na czele z Noa-
mem Chomskim mogło bez lęku krytykować wojenną ideolo-
gię prezydenta. Grupa republikanów, którzy, jakby się wyda-
wało, muszą bezsprzecznie popierać swojego przywódcę, wy-
kupiła stronę w „The New York Times”, aby opublikować kry-
tykę polityki Busha. Nawet wysoko postawieni generałowie (!)
w telewizji, w czasie wolnym od pracy, wyrażali poglądy nie-
popularne w Pentagonie. Tak więc będziemy wdzięczni Mielni-
kowi, jeśli napisze on – niekoniecznie o wszystkich krajach, wy-
starczyłby nawet jeden europejski, na przykład Litwa lub Pol-
ska – w którym jest *określona* państwowa ideologia, na podsta-
wie jakiego prawa ściga się oponentów i jakie konkretnie fakty
potwierdzają te prześladowania.

Szczerze mówiąc, czasami pojawia się pytanie, czy którąkol-
wiek tezę Mielnika można traktować poważnie, ponieważ
w książce jest tyle sprzeczności i niekoherencji, iż – adaptując
wypowiedź Sokratesa dotyczącą oskarżającego go Meletosa –
pojawia się wrażenie, że autor prowadzi grę intelektualną
i chce sprawdzić, czy czytelnicy będą dość sprytni, by rozwi-
klić to, co on naumyślnie zagmatwał. I tak, na przykład, mamy
stwierdzenie, że „ideokracja” – narzucanie przez państwo jedy-
nej ideologii – jest niedopuszczalna, ale już kilka stron dalej au-
tor dowodzi, że wszystkie obdarzone autorytetem książki, ra-
dio, telewizja, prasa powinny propagować ideologię państwo-
wą, nawet podczas wydarzeń sportowych albo za pomocą re-
klamy! Informuje o represywnej istocie ideologii i jednocześnie
obwieszcza, że ideologia powinna być atrybutem państwa
(sic!), które ze swej strony jest pluralistyczne i w którym osoba
ludzka stanowi najwyższą wartość. Mielnik doszukuje się

sprzeczności w rosyjskiej konstytucji, zakazującej wprowadzenia państwowej ideologii (art. 7), twierdząc, iż już sam taki zapis świadczy o obecności pewnej ideologii, ale nie zauważa, że on sam operuje terminem „ideologia” w różnych znaczeniach. Analogiczny problem dotyczy opinii na temat Księstwa Połockiego. Na stronie 104 pisze on: „Księstwo Połockie miało wszystkie najważniejsze cechy właściwe tworom państwowym”, a na stronie 119 – „jawną przesadą jest przedstawianie Księstwa Połockiego jako źródła białoruskiej państwowości, a tym bardziej jako w samej rzeczy państwa białoruskiego”. Jeśli Księstwo Połockie miało cechy właściwe tworom państwowym, to dla jakiego współczesnego narodu powinno być ono źródłem państwowości? Dla Polaków? Rosjan? Ukraińców? Fakt, że nie istniał wówczas naród białoruski we współczesnym rozumieniu, nie jest podstawą do rezygnacji z połockiego dziedzictwa, które odegrało ważną rolę w dalszym kształtowaniu się białoruskiego etnosu.

Pomijając wszystkie te sprzeczności i niejasności, jest w tej książce podana w sposób dość jednoznaczny teza o rosyjskiej naturze Białorusina. Według Mielnika to właśnie w rosyjskości, „rosyjskiej idei” tkwi elementarna wartość narodu białoruskiego. Ignorowanie rosyjskości oznacza „uchylanie się Białorusinów od swojej genetycznej natury”. Niektórzy schizmatycy (Łastouski, Ćwikiewicz) podejmowali próby zmiany kodu genetycznego, jednak prawda ocalała: „nasz naród z radością uznaje wyższość nazywania naszego kraju Białorusią, a siebie – Białorusinami. Tym samym wyznaje on swoją ogólnoruskość...”. Niektórzy mówią o rusyfikacji Białorusinów w Imperium Rosyjskim – co za głupstwa! Prawda jest taka: „to, co autorzy powyższych stwierdzeń nazywają rusyfikacją Białorusinów, było w swej istocie niczym innym jak nawracaniem Białorusinów w stronę swoich historycznych korzeni, słowiańsko-ruskiej tożsamości. [...] Mówienie o rusyfikacji narodu, który według swojego oznakowania jest ruski, nie ma sensu!”.

Skąd wzięła się ta klasyfikacja, na czym ona się opiera? Metoda jest bardzo prosta: Mielnik rozbija słowo „Białorusini” na części składowe i dochodzi do wniosku, że: *Rosjanie (russkije)* to przynależność rodowa, a *Białorusini* – to rodzajowy wyróżnik. Ta formuła jest jednocześnie kodem genetycznym Białorusinów.

Wprowadzenie terminów zoologicznych do opisu antroposfery to przykład filozoficznego szarłataństwa. Jeśli już rozpatrywać człowieka w aspekcie biologiczno-ewolucyjnym, to trzeba jasno zaznaczyć, że *wszyscy* ludzie tworzą jeden gatunek zoologiczny, co stanowi empiryczną podstawę urzeczywistnienia ogólnoludzkiej jedności. Absurdem jest używanie zoologicznych taksonów do opisu różnic wewnątrz gatunku *homo sapiens*. Dotyczy to także wyrażenia „kod genetyczny”. Etniczne i narodowe różnice mają raczej charakter kulturalny niż psychologiczny, a jeszcze mniej biologiczny, gdyż człowiek to istota, u której związek między genotypem a fenotypem jest „osłabiony”: ten czy inny kod genetyczny nie determinuje psychologicznej ani tym bardziej kulturalnej „natury” człowieka czy grupy ludzi. Fenomen *homo culturalis* polega właśnie na tym, że człowiek transcenduje, wznosi się ponad biologicznymi determinantami, może aktywnie przetwarzać taki czy inny materiał kulturalny, wprowadzać nowe elementy.

Oprócz biologicznego esencjonalizmu w „nazewnictwie” Mielnika można dostrzec także *realizm pojęciowy*; operuje on archaiczną, prymitywną teorią poznania, w której nie występuje rozróżnienie pomiędzy obiektem, pojęciem obiektu i nazwą obiektu. Kierując się taką logiką, można dowieść, iż Mielnik jest młynarzem, gdyż sama nazwa na to wskazuje, Kotlarou (niech darują mi ludzie, że wykorzystuję ich nazwiska do celów dydaktycznych) powinien pracować przy kotłach, Miasnikowicz handlować mięsem, a Zamiatalin – zamiatać... A to, że żaden z nich nie wykonuje tego, co zawarte jest w nazwie-oznakowaniu, stanowi po prostu niepomysłne naruszenie kodu genetycznego.

Z takim rozumowaniem żaden z wyżej wymienionych by się nie zgodził, a może nawet obraziłby się – i słusznie. Za pośrednictwem takiej metody nie należy także wywodzić natury Białorusinów. Niech wszyscy Białorusini lubią Rosjan – to wspaniale, ale przecież to nie może być podstawą do narzucania im schizofrenicznej tożsamości.

Podsumowanie. Podręcznik Mielnika jest najbardziej nasycony ideologią, w największym stopniu zdogmatyzowany i najbardziej wewnętrznie sprzeczny. Dominuje w nim tendencja spartańska i bezkompromisowa słowiańsko-rosyjska orientacja. W perspektywie filozoficznej jego autor to esencjonalista, histo-

rysta i totalista. Różnice dla niego mogą istnieć tylko jako komponenty całości. Jego myślenie charakteryzuje typowa dla totalistów niska świadomość gnoseologiczna i niemal zupełny brak autokrytycyzmu. W ramach swojego esencjonalizmu Mielnik wyznaje rosyjską naturę Białorusina, w ramach totalizmu – konieczność jednakowego myślenia, a w ramach historyzmu obwieszcza, że „okres sowiecki stał się szczytowym momentem ojczyściej historii”. Dołącza do tego jeszcze etyczno-antropologiczny nihilizm: Mielnik nie wierzy w człowieka i ludzki rozum, w jego poglądach nie występuje koncepcja sumienia, nie uznaje on ludzkiej konsolidacji opierającej się na moralnych i kulturalnych podstawach, skłonny jest różnicować ludzi według przynależności kulturalnej i religijnej, nie wierzy w dialog kultur i cywilizacji, pozostaje zwolennikiem społeczeństwa konserwatywnego i zamkniętego.

Ideologia Jaskiewicz i Kanaszewicz – ostrożny liberalizm

1. Jaskiewicz. Choć podręcznik dydaktyczno-metodyczny pt. *Podstawy ideologii państwa białoruskiego: wartości światopoglądowe i priorytety strategiczne*⁵ profesor Jadwigi Jaskiewicz wydany został w porównywalnie niewielkim nakładzie (1000 egzemplarzy), może stać się on pewną przeciwwagą dla spartańsko-autorytarnych wersji ideologii państwowej *à la* Mielnik. Jaskiewicz również dowodzi konieczności istnienia „konsolidującej idei państwowo-narodowej” oraz potwierdza pozytywną rolę ideologii w politycznej socjalizacji osoby, jednak istotną różnicą pomiędzy Jaskiewicz a Mielnikiem w traktowaniu ideologii pozostaje stosunek do ideowego pluralizmu. Pani Jaskiewicz stwierdza: „kształtowanie się społecznie ważnej, priorytetowej idei nie przewiduje przejścia do jedynej państwowej ideologii, ponieważ zanikanie różnorodności, pluralizmu poglądów i stanowisk oraz panowanie jedynie sprawiedliwej ideologii naukowej kładzie kres pierwiastkom i zarodkom demokracji”. W podręczniku tym „ideologizacja polityki” i „polityzacja ideologii” podlegają jednoznacznej krytyce.

⁵ *Основы идеологии белорусского государства: Мировоззренческие ценности и стратегические приоритеты*, РИВШ БГУ, Минск 2003.

Druga różnica dotyczy samego pojmowania ideologii. Dla Mielnika charakterystyczne jest rozumienie ideologii jako czynnika, który gwarantuje intelektualną lojalność, podporządkowanie rozumu politycznemu wyznaniu wiary, ustanowienie społeczno-kulturalnych tabu, kontrolę nad kulturą i ludzkim sumieniem. Ten sposób rozumienia nazwiemy „ideologią-stabilizatorem” (1). W wypadku Jaskiewicza charakterystyczne jest rozumienie ideologii jako przepływu idei i koncepcji, które w warunkach pluralizmu i wolności słowa, gwarantowanych przez konstytucję, wpływają na świadomość społeczną i, pośrednio, również na procesy polityczne i ekonomiczne. Ten sposób rozumienia można określić pojęciem „ideologii-katalizatora (generatora)” (2). Warto byłoby jednocześnie posłużyć się bogatszym leksykonem i dla odróżnienia ideologii (1) od ideologii (2) nazwać je innymi terminami. Dla (2) pasowałoby pojęcie „(politycznego) dyskursu”, „(politycznego) paradygmatu”, co oznacza: stosunkowo otwarty (na dyskusję i dialog) system przekonań i idei, wyrażony w tekstach ustnych i pisanych. „Propaganda” w tym przypadku urzeczywistniałaby się nie tylko i nie tyle w celu mobilizacji mas, ile aby *stworzyć możliwości krytyki i korekty* ze strony innych – tych, którzy inaczej widzą problematykę rozpatrywaną w tekstach danego dyskursu.

Linie rozgraniczającą pomiędzy ideologiami (1) – à la Mielnik, i ideologiami (2) – à la Jaskiewicz, należy przeprowadzić według kryterium fallibilizmu (biał. *hrechapryznannie*): jak bardzo zwolennicy danej opcji społeczno-politycznej dopuszczają możliwość błędu oraz krytycznej oceny ich wyboru. Według tego kryterium ideologie (1) można zaliczyć do rzędu *politycznego fundamentalizmu* (który w skrajnych przypadkach może przekształcić się w fanatyzm), ideologie (2) – do dziedziny *politycznego dialogu*. Pierwsze rozbijają jedność, noszą w sobie trwałe wzory dyskryminacji, prowadzą do socjalnej wrogości i politycznego darwinizmu i w żaden sposób nie mogą stać się podstawą konsolidacji. Drugie zaś sprzyjają dynamicznemu rozwojowi społeczeństwa, podnoszą wzajemne zaufanie i są przykładem praktycznego urzeczywistnienia zasady nadrzędności osoby.

Tym niemniej podręcznik Jaskiewicz w niewielkim stopniu jest obciążony ideologicznie: występuje w nim powściągliwa apologia obecnego kursu politycznego i kontrowersyjnego referendum z 1996 roku, przemówienia Łukaszenki umieszczone są

w bibliografii przed konstytucją i Powszechną Deklaracją Praw Człowieka itp. Tym niemniej, nie występuje tutaj słowiańskoruska metafizyka, a historia Białorusi rozpatrzona została w aspekcie procesów kulturowych i narodotwórczych. W książce mówi się o artystycznej i kulturalnej samodzielności ziemi połockiej, o chrześcijańskich działaczach oświaty, o dominacji czynnika białoruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim. Diametralnie inna niż u Mielnika jest zarówno ocena unii brzeskiej, zwrócono bowiem uwagę na jej rolę w zachowaniu swoistych cech białoruskości i tradycji ludowych. Czas, kiedy ziemie białoruskie znalazły się w składzie Imperium Rosyjskiego, określony został jako okres asymilacji i utraty samodzielności, a ludobójstwo i zniekształcenie narodowego oblicza Białorusinów w okresie sowieckim nazwano po imieniu. Wyraźnie zauważalna jest u Jaskiewicz orientacja odrodzeniowa: celowo wyodrębniła ona wszystkie odrodzenia w białoruskiej historii, poczynając od „wczesnochrześcijańskiego Odrodzenia” epoki wielkich krzewicieli oświaty, Eufrozyny Połockiej i Kiryła Turouskiego, kiedy to rozpoczęła się „pierwsza synteza twórczych porywów młodego etnosu”, poprzez wielkie ogólnoeuropejskie Odrodzenie czasów Hussowskiego i Skaryny, Odrodzenie początku XX wieku, aż do Odrodzenia pierwszej połowy lat 90. minionego stulecia.

Historiografia Jaskiewicz pozbawiona jest historycyzmu. Charakterologii Białorusina ukazanej przez autorkę nie towarzyszy „filozofia przeznaczenia”. Choć kultura nazywana jest „genotypem”, nie wkłada się w nią deterministycznego sensu, za to bardzo podkreślana jest konieczność i nieuniknioność „kulturowych innowacji”. „Białoruską ideę” Jaskiewicz rozpatruje w analogii z „ideą rosyjską”, co jednak w żaden sposób nie prowadzi do zredukowania jednej do drugiej. Tym, co autorka wykorzystuje w Sołowiowowskiej wersji „idei rosyjskiej”, jest wiara w jedność Wschodu i Zachodu. Specyfikę kultury białoruskiej Jaskiewicz upatruje w jej charakterze „pogranicznym”. Ukształtowała się ona bowiem na gruncie wzajemnego oddziaływania kultur Litwinów, Rosjan, Tatarów, Żydów itd. Badaczka podkreśla wspólnotę pewnych jej rysów z kulturą Rosjan i Ukraińców, na przykład „kolektywizm”, ale jednocześnie zaznacza, iż „społeczność nigdy nie nabierała u Białorusinów takiego przytłaczającego i globalnego charakteru jak u Ro-

sjan, którzy w imię służby na rzecz wspólnej sprawy poświęcają wszystkie siły człowieka. Dla Białorusinów charakterystyczne jest odczuwanie osobistej niezależności, autonomii”.

W zakresie filozofii politycznej pani Jaskiewicz prezentuje „strategię ryzyka”. Koncepcja ta opisana została w osobnym artykule pt. *Strategia ryzyka w warunkach historycznego wyboru Białorusi* („Białoruski Historyczny Czasopis” 1996, nr 2). W niektórych punktach współgra ona z Popperowską koncepcją „cząstkowej inżynierii społecznej” (*piecemeal social engineering*): obydwu właściwe jest odejście od stanowiska cybernetycznego – dążenia do objęcia totalną kontrolą wszystkich społeczno-kulturalnych, gospodarczych i politycznych procesów w państwie. „Przejście od przeszłości ku przyszłości – mówi Jaskiewicz – urzeczywistnia się przez dostateczne przejawienie się przypadkowości”. Trzeba przy tym „odrzuć sytuację bezwarunkowej manipulacji i pełnej kontroli nad procesami społecznymi”.

Z punktu widzenia pragmatyki politycznej taka pozycja faktycznie otwiera duże możliwości: stopień wolności, „wachlarz możliwych wyborów” neutralizuje buntownicze i „rozłamowe” dążenia. (Mogłoby nie być tylu krwawych potyczek milicji z demonstrantami, gdyby od początku obrany został kurs tolerancyjnego stosunku wobec opozycji. To, co władze często nazywają „ekstremizmem”, jest w dużym stopniu skutkiem autorytarno-represyjnej etyki stosowanej w dzisiejszej polityce). Koncepcja Jaskiewicz wartościowa jest jeszcze i z tego względu, że u jej podstaw stoi określona antropologia. Opiera się ona na ideach Martina Heideggera, według którego człowiek to „projekt”, nieustanna „możliwość”, otwarta „modalność”; człowiek „rozpościera czas”. Tu leży również źródło filozofii władzy: „Niezdolność subiekta władzy do zagwarantowania zgody bez wykorzystywania fizycznego gwałtu oznacza, iż władzy nie ma, istnieje tylko próba wywarcia nacisku”. Nic więc dziwnego, że wiele stron Jaskiewicz poświęca „kulturze sprawowania władzy”, a także energicznie demaskuje totalitaryzm, wskazując na jego antyludzki charakter.

2. Kanaszewicz. Książkę Nadziei Kanaszewicz *Polityka. Ideologia. Mentalność: Kurs wykładów*⁶ (nakład – 500 egz.), podobnie

⁶ *Политика. Идеология. Менталитет: Курс лекций*, МГУ им. А.А. Кулешова, Могилев 2003.

jak poprzednią, trudno nazwać ideologiczną. Wyłożona w niej została – zwięźle i zrozumiale – podstawowa wiedza z zakresu filozofii społecznej i politologii, sporo uwagi poświęcono psychologii polityki i metodzie psychoanalitycznej w naukach społecznych, czego brakowało w poprzednich podręcznikach. Refleksja o mentalności Białorusinów opiera się na badaniach socjologicznych, natomiast w ocenie globalnych i regionalnych procesów najnowszej historii autorka powołuje się na W. Sołowiowa, M. Bierdiajewa, S. Franka, których filozoficzne stanowisko jest cenne ze względu na połączenie wysokiej duchowości ze znakomitą kompetencją naukową.

Książka składa się z siedmiu wykładów, które poświęcone zostały świadomości politycznej, politycznej ideologii i psychologii, jak również trzem ideologiom: konserwatyzmowi, liberalizmowi i socjalizmowi. Całość zamyka tekst pod tytułem *Priorytety ideologii państwowej*, rozpoczynający się od stwierdzenia, że na Białorusi jeszcze na dobre nie ukształtował się konsensus odnośnie do podstawowych wartości rozwoju społecznego.

Naukowo-empiryczna analiza przeprowadzona przez Kanaszewicz pozwala uświadomić sobie złożoność i wewnętrzne sprzeczności białoruskiej mentalności. Ujawnia się tutaj bogactwo i dramatyzm, wielkość i ambiwalencja kultury białoruskiej. Jej rekonstrukcja rozpoczyna się od powtórzenia aksjomatu, którego trzymają się Jaskiewicz, Jekadumau i wielu innych badaczy: warunek *pogranicza*, ścisłego współlegzystowania z różnymi narodowościami, wyznaniem i kulturami. Jego konsekwencją jest *interferencja* kultury białoruskiej, nakładanie się różnych warstw kulturalnych oraz *dyfuzja form kulturowych*. Do tego dołączają „fale”, kulturalne przypyły przychodzące raz z Zachodu, innym razem ze Wschodu. Oprócz tych cech trzeba wziąć pod uwagę potrójny substrat białoruskiej kultury i mentalności: przedchrześcijańskosłowiański, chrześcijański i nurt zachodniego racjonalizmu. Chrześcijaństwo natomiast występowało tutaj tradycyjnie w pięciu rozgałęzieniach: prawosławie, katolicyzm, grekokatolicyzm, protestantyzm i stary obrzęd.

„Anatomie” świadomości politycznej współczesnego białoruskiego społeczeństwa Kanaszewicz podaje w następujący sposób:

1. Świadomość „sowiecko-socjalistyczna” – kategoria osób, które zachowały „wewnętrzny komunizm” i dążą do tego, by „żyć w socjalizmie po jego upadku”. Świadomość ta właściwa jest

tylko dla 30% mieszkańców Białorusi. Przeważają wśród nich emeryci i ludzie z niskim wykształceniem.

2. *Świadomość liberalno-demokratyczna i socjaldemokratyczna* – ta kategoria przeważa: 45% ludności zalicza się do obu tych orientacji. Wśród nich najwięcej jest przedstawicieli nowego pokolenia elity rządzącej, studentów i przedsiębiorców.

3. *Chwiejna świadomość* – ci, którzy przywiązani są do sowiecko-socjalistycznej przeszłości, ale są również skłonni pozytywnie odbierać takie wartości, jak wolność, indywidualizm, pluralizm ideowy i polityczny.

4. *Narodowy patriotyzm*, zwolennicy ludowo-konserwatywnej ideologii. Częściowo lub całkowicie do tej orientacji przyznaje się około 30% ludności (często jej przedstawiciele należą jednocześnie do innych orientacji: narodowo-liberalnej, narodowo-demokratycznej itd.).

5. *Prawicowe i lewicowe ruchy ekstremistyczne*, które mają charakter marginalny.

Podsumowanie. Książki Jaskiewicz i Kanaszewicz zawierają dość trafny opis białoruskiej rzeczywistości i proponują dobre środki jej oceny. Z tych „ideologicznych” podręczników dowiadujemy się, że białoruskie społeczeństwo różnicują wielorakie czynniki: wyznaniowe, językowe, etniczne, partyjne, ideologiczne itp. Chociaż nie został wyrażony *explicite* w książkach, wniosek nasuwa się sam – formuła ideologii narodowej powinna być otwarta, a koncepcja narodu dostatecznie szeroka, aby mógł zachodzić naturalny proces dyferencjacji i konsolidacji. Jedyna otwierająca szerokie perspektywy wersja konsolidacji to konsolidacja odbywająca się na drodze dialogu. Sztuczne, odgórne sposoby jednoczenia społeczeństwa przez wprowadzanie ideologii państwowej nie mają sensu.

Ideologia Baruszki

– magiczna arytmetyka

Esej A. Baruszki *O idei narodowej. Szkic*⁷ adresowany jest do „profesjonalistów i ekspertów”, ale jako że nie jestem ani pierwszym, ani drugim, niech więc daruje mi autor, że w swej

⁷ *О национальной идее. Очерк*, УП „Технопринт”, Минск 2004.

prostocie będą na chłodno i bez wgłębiania się rozpatrywać tę książkę. Baruszka w centrum uwagi stawia ideę twórczości, a i same jego rozważania są chyba aż nadto twórcze. Przez cały czas autor powołuje się na zagadkową „naukę postnormalną”, niełatwo jednak jest prostemu człowiekowi pojąć, jaką metodologią operuje ta nauka, czym się zajmuje i dlaczego nie chce być „normalna”. Trudno zrozumieć, co oznacza tutaj prefiks „post-”, raczej chyba nie „po-”, gdyż Arystoteles, który żył po Platonie, wyznawał, według Baruszki, „normalną” naukę, a sam Platon – postnormalną. To może „post-” oznacza przeczenie? W takim razie „postnormalna” znaczyłaby tyle co „nie-normalna nauka”, i z tym można całkowicie się zgodzić – rzeczywiście, jest ona nienormalna. Pod koniec książki autor zamieścił kserokopię własnego listu do prezydenta i egzarchy, ale w jakim celu – nie wiadomo. Gdyby to był list prezydenta albo patriarchy skierowany do autora, wtedy być może zapoznanie się z nim byłoby interesujące.

Jeśli oddamy się uważnej lekturze, okaże się, że w tekście można znaleźć niewielką część „normalnego” rozważania i znaczną część „postnormalnego”. Do normalnego można zaliczyć naukową refleksję nad cytatem z wiersza Janki Kupały *A chto tam idzie?*, obrazami z utworów Wasyla Bykaua i przegląd wczesnej historii Księstwa Połockiego. Za normalną można jeszcze uznać oryginalną interpretację postaci Rahniedy i Eufrozyny: za pośrednictwem pierwszej chrześcijaństwo dotarło na ziemię białoruskie, a dzięki drugiej – się umocniło. Dlatego, mówi autor, u źródeł epoki chrześcijaństwa na Białorusi leży pierwiastek żeński. Białoruski feminizm może więc dla siebie znaleźć tutaj znakomite źródło natchnienia.

Jednak dalej daje już o sobie znać „nauka postnormalna”. Baruszka dzieli się swoją ezoteryczną wiedzą na temat procesów myślowych i świadomości księcia Włodzimierza. Jak się okazuje, władca, który ochrzcił Ruś, był tak przenikliwy, że „mógł przewidzieć pojawienie się w przyszłości Tomasza z Akwinu, żyjącego 200 lat po nim”. Włodzimierz drogą nadzwyczajnej introspekcji przeniknął całą doktrynę katolicką – Padwę, Bolonię, Paryż – i wiedział, że filozofia katolicka podąży w stronę Arystotelesa i w ten sposób przybliży się do etyki starotestamentowej. I gdy Włodzimierz wszystko to przewidywał, zadecydował: naszą wiarą będzie prawosławie, w któ-

rym panuje Platon, Nowy Testament, „so-wiest’, so-znanije, so-wiet, so-czustwije, so-stradanije...”^{*}.

W ogóle w rozważaniach Baruszki bardzo dużo jest tematyki religijnej, jednak zarówno z punktu widzenia teologii prawosławnej, jak i katolickiej pojawia się niemało zastrzeżeń. Nie będziemy analizować wszystkich niejasnych miejsc, zwrócimy uwagę tylko na niektóre. Po pierwsze, nie można w taki sposób konfrontować Starego i Nowego Testamentu. Radykalne przeciwstawienie tych dwóch części Pisma Świętego właściwe było herezji gnostyków (II–III w.), natomiast dla wyznawców prawosławia i katolicyzmu składają się one na jedno organiczne źródło Bożego objawienia. Druga uwaga odnosi się do niezgrabnego sformułowania typu: „prawosławie, które stwierdza byt Boga z człowieka”. Taka wypowiedź jest bardzo „śliska”, może prowadzić do przekonania, że istnienie Boga zależne jest od człowieka, że Bóg to produkt naszych procesów psychicznych, pozbawiony realnego, samodzielnego bytu. Fakt, że taki pogląd nie ma nic wspólnego ani z wiarą prawosławną, ani z katolicką, pozostaje zupełnie jasny. Nawet agnostyk C. Jung, na którego Baruszka lubi się powoływać, czynił od czasu do czasu uwagi, że archetypu Boga, opisywanego przez niego jako część ludzkiej psychiki, nie należy utożsamiać z tą ponadpsychiczną Istotą, której nie można poznać i uchwycić za pomocą metod empirycznych. Po trzecie, przy opisywaniu epoki chrztu Rusi, który odbył się (oficjalnie) w 988 roku, warto unikać zestawienia „katolicyzm–prawosławie”. W tym czasie istniała religijna i nawet jurysdykcyjna jedność pomiędzy łacińskim Zachodem i bizantyjskim Wschodem. Formalny rozłam nastąpił w 1054 roku, a realny – po 1204 roku, gdy łacinnicy spustoszyli Konstantynopol. Nierzadko można też spotkać się z tezą, że prawosławie, w odróżnieniu od katolicyzmu, najwięcej zachowało z tego, co było właściwe dla pierwszych chrześcijan. My, chrześcijanie, możemy do końca świata okładać się nawzajem i maniackalnie udowadniać, kto jest „prawdziwszy”, ale w ten

^{*} Dosł. sumienie, świadomość, rada, współ-odczuwanie, współ-cierpienie. W języku rosyjskim wszystkie te wyrazy rozpoczynają się od prefiksu *so-* (odpowiednik polskiego *współ-*), co podkreśla wspólnotowy charakter kultury prawosławnej, w języku rosyjskim oznaczany terminem *sobornost’* – przyp. tłum.

sposób nie dojdziemy do porozumienia. Prawdziwi chrześcijanie – to ci wyznawcy prawosławia, katolicyzmu, protestantyzmu, którzy przewyciężyli własną pychę i realizują misję miłości ze względu na Chrystusa.

Warto przytoczyć jeszcze jeden przykład użycia „nauki postnormalnej”: „W momencie napisania tej linijki ustalono, że nadeszła pora maksymalnego ryzyka w wysokości 9,8 mld dolarów! Oznacza to, że gdybyśmy mieli dziś ideę narodową, wysokość PKB byłaby dwa razy (!) większa”. Baruszka jak opętany dowodzi, że obecność i rozpowszechnianie się idei narodowej (IN) wprost przekłada się na dolary amerykańskie: im wyższy stopień „zaszczepienia IN”, tym wyższy PKB i tym więcej pieniędzy będzie mieć w kieszeni Białorusin! Wszystko to opisane jest w języku matematyki i udowodniane zawilymi równaniami. Program błyskawicznego wzbogacenia kraju rozpisany został aż do 2018 roku. W 2018 prawdopodobieństwo „zaszczepienia IN” będzie równe 1, a strata możliwości równa zeru. W latach 2011–2013, niestety, prawdopodobieństwo przyjęcia idei narodowej równe jest tylko 0,8 i dlatego stracimy „3,25 mld dolarów”. Ale ciężkie czasy i tak już się skończyły: w latach 2001–2003 traciliśmy aż 9,8 mld dolarów, i to dlatego że prawdopodobieństwo przyjęcia idei narodowej było równe zeru.

Podsumowanie. Czarodziejską arytmetykę Baruszki można uznać za prywatną zabawę, która nie zainteresuje nikogo, ewentualnie amatorów ezoteryki i magii. Białorusini nie będą poszukiwać kamienia filozoficznego albo czarodziejskiej różdżki, jednak warto zauważyć, że idee czarodziejów *à la* Baruszka mają pewien cel – stworzenie *moralnego ekwiwalentu wojny*. Jest wielu ludzi (z prawicy i lewicy), którzy marzą, by być oponentami ogólnej idei, rzucić się w wir irracjonalnego żywiołu, aktywizować swój „pierwiastek dionizyjski”, przeżyć euforię, entuzjazm, egzaltację, żywiołowe grupowe uniesienie. Ma temu służyć „moralny ekwiwalent wojny”. Jest to kolejne potwierdzenie konieczności mobilizacji intelektualnej. Jest ona niezbędna, by neutralizować amatorów powszechnego ogłupienia irracjonalną ideą.

Ideologia prezydenckiej Akademii Zarządzania – synkretyzm

Mowa o książce *Podstawy ideologii państwa białoruskiego*⁸. To naprawdę „podstawy” w najpełniejszym sensie tego słowa: podręcznik został wydany przez prezydencką Akademię Zarządzania, nad jego zawartością pracowało 24 naukowców (filozofowie, socjologowie, historycy, politolodzy, prawnicy, ekonomiści, nawet jeden biolog) pod wspólną redakcją Stanisława Kniaziowa i Siergieja Reszetnikowa. Dosyć obszerna (blisko pół tysiąca stron) książka, wydana w największym w porównaniu z pozostałymi podręcznikami nakładzie (5000 egzemplarzy), stanowi niezłą kompensację niedopatrzeń, za które prezydent łąał Akademię podczas pamiętnego wykładu* 27 marca 2003 roku.

1. Podręcznik składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozpatrywane jest samo pojęcie ideologii i jej funkcje, znaczną jego część poświęcono „źródłom” i „kształtowaniu się” ideologii białoruskiego państwa (lub państwowości). Analizie poddane zostały również główne współczesne ideologie – liberalizm, konserwatyzm i socjaldemokracja. Umyślnie podkreśla się, iż konstytucja stanowi prawną podstawę ideologii białoruskiej państwowości.

W tytule pierwszego rozdziału figuruje wyrażenie „teoria i metodologia procesów ideologicznych”. Jeśli ktoś dba o metodologię, znaczy to, że uznaje pewien organon (zbiór środków poznania). Dlatego można oczekiwać, iż tezy tego dyskursu pretendują do zgodności z zasadami przyjętymi w nauce, tzn. mają strukturę logiczną, przynajmniej pośrednio opierają się na faktach i mogą być krytykowane (pozbawione są dogmatyzmu). Pretensje do naukowości jeszcze dobitniej zostały wyrażone w przedmowie: „Bo nie jest to żadne dyżurne, koniunkturu-

⁸ *Основы идеологии белорусского государства*, Академия Управления при Президенте РБ, Минск 2004.

* Wykład prezydenta Republiki Białoruś pt. *Silna i kwitnąca Białoruś powinna mieć trwałą ideologiczny fundament*, wygłoszony 27 marca 2003 roku na seminarium funkcjonariuszy centralnych i lokalnych organów władzy, dał początek oficjalnemu kursowi ideologicznemu w państwie – przyp. tłum.

ralne, propagandowe wydarzenie, lecz czysto naukowe, systemowe podejście do zrozumienia istoty ideologii”.

Niestety, w podręczniku nie ma objaśnień, jak bardzo podejście naukowe może współistnieć z podejściem ideologicznym i które rozumienie nauki autorzy mają na względzie. Ale nawet jeśli przyjmujemy najszersze rozumienie nauki i ideologię potraktujemy najbardziej przychylnie, to również wówczas będą one w znacznym stopniu wykluczać się wzajemnie: nauka nie wykonuje ani funkcji mobilizującej, ani – tym bardziej – kompensacyjnej i nie jest ukierunkowana na obronę określonego kursu politycznego. Jedyne, jak się wydaje, co mogłoby zbliżyć do siebie ideologię i naukę, to *poziom poznawczy*: w ideologii tworzy on punkt wyjścia, a dla nauki jest w istocie sensem. Ale i tutaj występują zasadnicze różnice – ideologia zorientowana jest na poznanie nie jako *na cel*, lecz tylko jako *na środek*, dlatego tendencyjnie i wybiórczo odzwierciedla fakty i, co istotne, wyklucza krytycyzm, nie znosi innych sposobów myślenia, charakteryzuje się, jak to zostało wyrażone w podręczniku U. Mielnika, *represyjnością*.

Tym niemniej nie należy spieszyć się z oskarżaniem autorów *Podstaw...* o obłudę. Blisko 75% materiału naprawdę ma charakter naukowy („naukowy” nie oznacza, że można ze wszystkim się zgodzić; chodzi o to, że większość tekstów zawartych w książce ma charakter informacyjno-argumentacyjny, co stwarza podstawy racjonalnej dyskusji). Chociaż pytanie o wzajemne relacje ideologii i nauki nie zostaje postawione w podręczniku wprost, można jednak sądzić, że oficjalnym naukom politycznym autorzy nie nadają sensu naukowego. Postulują oni jedynie naukową analizę samej istoty ideologii, która zupełnie słusznie określana jest mianem „quasi-religii”, „swego rodzaju symboliki sowieckiej wiary” czy substytutu religii, która straciła rolę społeczną w epoce oświecenia. Otwarcie mówi się o tym, iż „ideologie podporządkowane są dyktatowi określonych celów i motywów politycznych”, przywołana zostaje metafora Marksa, iż ideologia to myślowy „pryzmat”, przez który warstwy społeczne patrzą na świat.

Jednak odnośnie do tego rozdziału powstaje także wiele, właśnie metodologicznych, problemów. Po pierwsze, skoro poświęcony on został teorii i metodologii, to z jakiej przyczyny pojawiły się dwa podrozdziały na temat historii państwa biał-

russkiego (opisanej tendencyjnie), zwieńczone apologią związku Białorusi i Rosji? Co ma ona wspólnego z badaniem czy teorią procesów ideologicznych? Podrozdziały te już tworzą *treść ideologii*, a nie stanowią jej metodologii czy teorii. Po drugie, pierwszy podrozdział nominalnie poświęcony jest „ideologii państwa białoruskiego”, a w rzeczywistości 80% materiału dotyczy ogólnych kwestii teoretycznych. Ponadto jego tematyka w znacznym stopniu pokrywa się z tematyką podrozdziału czwartego: obydwie zajmują się ogólnoteoretycznymi problemami i specyfiką białoruskiej ideologii. Istnieje między nimi tylko jedna różnica – w pierwszym rozdziale, napisanym przez Reszetnikowa i Starowojtowa, problematyka ta omawiana jest w bardziej surowym i poważnym tonie, a czwarty rozdział (autorstwa Staszkieвича i Matusiewicza) to po prostu tendencyjna publicystyka prasowa, która pozbawiona jest niemal jakiegokolwiek argumentacji, przeważają zaś sugestywne próby narzucania określonego poglądu.

Z metodologicznego punktu widzenia problematyczna jest też obecność piątego podrozdziału (*Konstytucja Republiki Białorusi: podstawa prawna ideologii białoruskiej państwowości*) w bloku poświęconym metodologii i teorii. Jednak w rozdziale tym można znaleźć kilka dosyć cennych uwag. W tytule mówi się o konstytucji jako podstawie ideologii, jednak później autor (prof. Ryhor Wasilewicz) odważył się napisać, że obowiązująca obecnie konstytucja „wolna jest od dostrzegalnych ideologicznych »obciążeń« a – podkreśla autor – w art. 4 zamieszczona została zasada „różnorodności instytucji, ideologii i poglądów politycznych”. Można mieć nadzieję, że autor tego rozdziału jako prawnik *ex professione* jest bardziej wyczulony na prawa człowieka i zasady współżycia społecznego.

2. Drugi rozdział poświęcony został „dynamice procesów ideologicznych”. Tutaj metodologicznych wad jest mniej, gdyż samo tytułowe pojęcie „dynamika” nie jest tak ostre. W aspekcie dynamiki można rozpatrywać różnorodne tematy. Zupełnie słusznie w pierwszej kolejności rozważaniom poddana została „kultura polityczna”, gdyż ona, jak każda kultura, należy do sfery duchowego ruchu, dynamiki. Trzy ostatnie podrozdziały poświęcone zostały środkom masowego przekazu, związkom zawodowym i kampaniom wyborczym, przy czym do nazwy każdego z tych tematów jakby mechanicznie dodano zwrot

„a procesy ideologiczne” – widocznie aby nadać podręcznikowi bardziej „ideologiczny” wygląd, bez którego mógłby być on odebrany jako zanadto „neutralny”.

Pomijając hiperideologiczne nagłówki, w samym tekście autorzy postanowili zachować poziom intelektualny i unikać apologetyczno-propagandowej retoryki. Paradoksalnie, najmniej kultury intelektualnej jest w podrozdziale poświęconym kulturze politycznej. Tutaj za jednym zamachem padają słowa oskarżenia pod adresem młodzieżowych mityngów i niejeden raz powtarza się zjadliwa uwaga, że koncepcje społeczne (i ich wyznawcy), które konkurują z białoruską ideologią państwową, „dokarmiane są” z zagranicy, zarówno ideowo, jak i materialnie (ale jak sam autor mógłby czytać ulubionego Hegla, gdyby nie zechciał „podkarmić się” ideami rodem z Niemiec?). Szczególną obawę wzbudza oświadczenie, że pluralizm ideologiczny (którego konieczność postulowana jest w tym podręczniku przez wielu innych autorów) to „zadanie, które wymaga rozstrzygnięcia”. Zupełnie inaczej wygląda paragraf piąty tego podrozdziału. Zachowany został tutaj godny naukowca poziom prezentacji tematu poświęconego dziedzictwu historyczno-kulturowemu.

Rozdziały traktujące o związkach zawodowych i kampaniach wyborczych mają niemal zupełnie faktograficzny charakter, bez apologetycznego patosu. Co prawda, mówiąc o związkach zawodowych, prof. Kozik stwierdza, że przed Łukaszenką były one pogrążone w kryzysie, a po jego dojściu do władzy przywrócone zostały ich dawny prestiż i rola społeczna. To najprawdopodobniej danina złożona ideologii politycznej, choć autor odważył się także uczynić krytyczną uwagę, iż obowiązująca konstytucyjna gwarancja pełnomocnictw związków zawodowych wymaga udoskonalenia: „Konstytucja Republiki Białoruś nie udziela związkom zawodowym prawa inicjatywy ustawodawczej, co hamuje ich pełnowartościowy udział w procesie legislacyjnym”.

W tekście poświęconym mass mediom obrona została specyficzna taktyka. Jego autor nie wybiera najbezpieczniejszej drogi, a więc strofowania i moralizatorstwa skierowanego pod adresem białoruskich mediów, co najbardziej zadowala władze. Wręcz przeciwnie, tekst zakończony został wyraźnym akcentem na rzecz pluralizmu, „uznania politycznej różnorodności”.

Autor celowo wzmiankuje artykuły 4 i 5 białoruskiej konstytucji, które można uznać za „antyideologiczne”. Tym niemniej nierzadko można odnieść wrażenie, że autor zachęca media do wzięcia udziału w politycznej agitacji i propagowaniu białoruskiej ideologii państwowej (próbując nawet rehabilitować takie pojęcia, jak „propaganda”, „agitacja”, „demagogia”, wskazując na ich pozytywne znaczenie etymologiczne). Autor chętnie wykorzystuje prace zachodnich myślicieli, którzy zaniepokojeni nadmierną władzą mass mediów aktywnie krytykowali i demaskowali niepożądany fenomen „mediokracji” (P. Virilio, P. Bourdieu, G.S. Jowett, V. O'Donnell). Dzmirtyjeu jakby nie zauważa, że badania tych zachodnich naukowców dotyczą rzeczywistości w społeczeństwach zachodnich i amerykańskim, jednak w żaden sposób nie przystają do białoruskich realiów, gdyż białoruskie media nie kształtują samodzielnie myśli społecznej i nie wpływają (samodzielnie) na politykę. Wyrwana z kontekstu przestrzennego krytyka „mediokracji”, którą formułuje Dzmirtyjeu, powołując się na zachodnich filozofów, pozabawiona jest wartości wyjaśniającej.

3. Trzeci rozdział nazwany został *Instytucje państwowe a procesy ideologiczne*. I znów, pomijając rytualną protezę „a procesy ideologiczne”, rozdział ma przeważnie sprawozdawczo-informacyjny charakter. Szczegółowo opisane zostały w nim funkcje prezydenta, parlamentu, Rady Ministrów i samorządu lokalnego. Chyba jedynym „miejscem ideologicznym” pozostaje podrozdział o prezydencie. Prehistoria wprowadzenia urzędu prezydenta opowiedziana została jednostronnie i na dodatek w tonie tryumfalistycznym. Autorka natrętnie uzasadnia monarchiczny w swej istocie status prezydenta, wyniesienie go do rangi „czwartej władzy”, wywyższonej nad trzy pozostałe, które w prawdziwej republice muszą być autonomiczne; zupełnie pomija ona kwestię, co robić (niezależnie, czy będzie to Łukaszenka, czy ktoś inny), gdy pojawi się korupcja, degradacja moralna czy jeszcze coś gorszego u człowieku, który taką władzę ma i może „w sposób konstytucyjny” anulować wszelkie próby zajęcia jego stanowiska. Zignorowany został też fakt, że szlachetna platońska idea „władcy – sprawiedliwego mędrca” skompromitowała się w historii już tysiące razy, ludzkość zaś dość już się nacierpiała z powodu absolutyzmów wszelkiego rodzaju: oświeconych i nieoświeconych, teokratycznych i atei-

stycznych, prawicowych, lewicowych i centrowych. Niekontrolowana władza to najbardziej niefortunna wersja władzy.

4. W czwartym rozdziale autorzy uznali za stosowne poinformować studentów o „państwowej polityce w sferze ideologicznej”. Na początku omówiono zagadkową kwestię organicznej jedności polityki, ekonomii i ideologii, następnie, już w sposób o wiele jaśniejszy, wykład zszedł na temat „idei integracyjnej” i „podstaw światopoglądowych”. Następnie wyjaśniona została funkcja społeczna państwa (z którego to opisu wyłania się wizja matki-dobrodziejki, karmiącej bezwolne i infantylnie społeczeństwo), wreszcie ze średnią kompetencją mówi się o roli kościołów i religii, polityce młodzieżowej i strategii informacyjnej; ten ostatni temat do bólu przesiąknięty jest antyameerykańską retoryką.

Warto przychylnie napomknąć o podrozdziałach napisanych przez redaktora Resznetnikowa i panią Jaskiewicz, której książkę niedawno omawialiśmy. Resznetnikow prezentuje niezłe opracowaną filozofię współistnienia jedności i wielości. Pokazuje on, na czym polega równowaga między tym, co wspólne i odróżniające, stałe i zmienne. Uważnie przeanalizowano relacje pomiędzy równością i wolnością (oba te pierwiastki często niedbale i w uproszczeniu traktowane są nawet przez zachodnich filozofów społecznych), filozofia prawa przy tym oparta została na liberalnych ideach Immanuela Kanta: a) człowiekowi dozwolone jest wszystko, co nie jest zakazane przez prawo; b) państwu i jego organom zakazane jest wszystko, co nie jest dozwolone przez prawo. U Kanta odnaleźć można jeszcze jedną wartościową sentencję antropologiczną: „Człowiek jest wolny, gdy podporządkowuje się prawu, a nie innemu człowiekowi”. W paragrafie poświęconym „stabilności i zmianom systemu politycznego” znajdujemy pasus, który wygląda jak ostrożna wzmianka o prawdziwej demokracji i wolności:

„Powinniśmy zwrócić się twarzą ku przyszłości, nie zaś w stronę przeszłości. Konieczne jest wyzwolenie sił człowieka z uwzględnieniem jego prawdziwej istoty: przecież każdy człowiek dąży do szczęścia, dobrobytu i dobrego statusu swojej rodziny. [...] Musimy odejść od atomizacji, niecierpliwości, od społecznego zdziczenia. Bo przecież demokracja – to nie po prostu władza większości, a wykluczenie dyktatu przeciw mniejszości, uwzględnianie interesów tej mniejszości”.

Antropologia, i to jeszcze w połączeniu z etyką personalizmu, miłością do człowieka i wiarą w człowieka, to wielka rzadkość w oficjalnej ideologii i dlatego na tle antropologicznego minimalizmu (żeby nie powiedzieć – nihilizmu) taka wypowiedź szczególnie wzrusza.

Do części książki napisanej przez panią Jaskiewicz wkrada się, podobnie jak w prezentowanej wcześniej jej książce, umiarkowanie odrodzeniowa wersja idei narodowej, z zachowaniem, co prawda, należyj lojalności wobec oficjalnych dogmatów w rodzaju słowiańskiego braterstwa czy antyamerykańskiej orientacji.

Podsumowując, warto podkreślić, że podręcznik nie charakteryzuje się twardą ortodoksją. Można go nazwać podręcznikiem wiedzy o społeczeństwie z domieszką ideologii politycznej. W tekstach składających się na tę książkę można wyróżnić dwie warstwy: filozoficzno-naukową oraz właśnie ideologiczną. Dzięki pierwszej (która znacznie przeważa) studenci i inni czytelnicy mają możliwość poszerzenia swojej wiedzy politologicznej, filozoficznej i historycznej, co może nawet przyczynić się do wypracowania samodzielnego krytycznego spojrzenia na współczesne białoruskie społeczno-polityczne realia.

Ideologiczna warstwa została starannie wpleciona w naukową. Przybiera ona nie tylko postać tekstów propagandowych, lecz opiera się także w znacznym stopniu na symbolice. Już sam fakt, że *Podstawy...* zostały napisane w języku rosyjskim, sugeruje, iż białoruskojęzyczni Białorusini w dalszym ciągu powinni być uznawani za „znikomą mniejszość”, ignorowaną przez makiawelicznych polityków. Niektóre teksty zostały obficie naszpikowane cytatami z przemówień prezydenta. Paru autorów (Antonawa, Ziemplakou) w spisie literatury na pierwszej pozycji umieściło nazwisko Łukaszenki, a więc poza porządkiem alfabetycznym. W bibliografii zamieszczonej na końcu książki przemówienia prezydenta nie tylko weszły do kategorii „źródła normatywnoprawne”, lecz znalazły się na pierwszym miejscu, gdy tymczasem konstytucja figuruje na drugim, a Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – na trzecim. Semantyka nie ulega wątpliwości – obywatele muszą wierzyć w gnoсеologiczną hierarchię, czyli mówiąc słowami samego prezydenta, „pion ideologiczny”: lider dysponuje pełną Prawdą, pozostali – według miary posłuszeństwa.

Oprócz tych dwóch warstw w podręczniku dają o sobie znać dwie tendencje, które tworzą kolejną antynomię – „ateńska” i „spartańska”. Pierwszą charakteryzuje orientacja liberalno-prawna, druga zaś opowiada się za zdyscyplinowanym i hierarchicznym społeczeństwem oraz zasadą bezwarunkowego podporządkowania. Pierwsza otwarta jest na nierewolucyjne reformy, druga zaś opiera się na mentalności „sytuacji nadzwyczajnej”, która zakłada, że wszyscy powinni zjednoczyć się wokół przywódcy w walce z widocznym i ukrytym wrogiem.

Zauważyć można też lekkie napięcie pomiędzy żywiołem słowianofilsko-prorosyjskim a umiarkowanie odrodzeniowym. Niektórzy autorzy prezentują mentalność konserwatywno-sowiecką, jednak dominuje rewizjonistyczny nurt „pierestrojki”, mimo że w tekstach reformy okresu Gorbaczowa ukazywane są przeważnie w czarnych barwach. Dla większości autorów właściwe jest „nowe myślenie” i skrywana sympatia dla wartości europejskich.

Ideologia Aleksandra Łukaszenki

– mesjanizm

Warto teraz wreszcie postawić pytanie: jaką ideologię prezentuje białoruski prezydent? Weźmiemy pod uwagę dwa jego teksty: *Za silną i kwitnącą Białoruś* (2001) i *Wykład Prezydenta A.G. Łukaszenka na stałym seminarium kadr kierowniczych republikańskich i lokalnych państwowych organów w sprawie doskonalenia pracy ideologicznej* (2003)⁹.

Te dwa przemówienia prezydenta cytowane są i rekomendowane w spisie literatury wszystkich podręczników do ideologii. Pierwszy tekst w znacznym stopniu poświęcony został ekonomii, polityce zagranicznej i sprawom bezpieczeństwa, w zakończeniu zaś Łukaszenka wypowiedział się na temat wyborów prezydenckich, które wówczas się zbliżały. Drugi zaś, w swoim zamysle, dotyczy problemu „trwałego ideologicznego fundamentu”.

⁹ *За сильную и процветающую Беларусь, „Советская Белоруссия”, 22.05.2001; oraz Доклад Президента А.Г. Лукашенко на постоянно действующем семинаре руководящих и местных государственных органов по вопросам совершенствования идеологической работы, „Советская Белоруссия”, 28.03.2003.*

Obydwa przemówienia są niezwykle emocjonalne. Przy całkowitym braku argumentacji występuje w nich sporo moralizatorskich wstawek, inwektyw i niezrozumiałej ironii. Najbardziej opisowy charakter ma „część ekonomiczna” pierwszego przemówienia, pozostałe noszą charakter jedynie mobilizacyjny. „Podnieśliśmy naród z kolan” – w takim właśnie prometejskim tonie ukazana została sytuacja ekonomiczna, natomiast „efektywne przeciwstawianie się agresji” to główny motyw fragmentów o polityce zagranicznej i bezpieczeństwie.

W wykładzie na seminarium prezydent podejmuje następujące kwestie: czym jest ideologia, w jakim stopniu Białorusini akceptują komunizm, konserwatyzm i liberalizm oraz jakie w swej istocie jest narodowe oblicze Białorusina. Tę część prezydent nazywa „teoretyczną”, ale widocznie słowo „teoria” rozumie nadzwyczaj swobodnie, gdyż w niczym nie przypomina ona racjonalnej refleksji. Łukaszenka przekonany jest, że każda z trzech wielkich „ideologii” – marksizm, konserwatyzm i liberalizm – w jakiejś części pozostaje akceptowalna przez Białorusinów. Rozważanie tych trzech koncepcji sprowadza się do kilku ekspresyjnych wypowiedzi, które sens każdej z nich niezwykle deformują. Co do marksizmu, autor wykładu kładzie akcent na leninowski marksizm, który jest bodajże największą kompromitacją tego, co u Marksa dobre. W leninizmie podejście naukowe zostało zamienione na ideologiczne, a Marksowska wiara w ograniczenie społecznej roli państwa z perspektywą jego obumierania zamieniona została przez Lenina w najgorszą wersję państwowej wszechmocy – totalitaryzm. Leninizm, dopełniony później stalinizmem, należy uznać za coś w rodzaju destrukcyjnej sekty religijnej, która zdobyła władzę państwową.

Problematyka konserwatyizmu sprowadzona została w wykładzie do stwierdzenia jego powinowactwa z takimi białoruskimi cechami, jak „poczucie umiaru” i „tolerancja”. Tymczasem w kontekście białoruskim warto by było przyswoić sobie inne jeszcze konserwatywne ideały, jak choćby: podporządkowanie państwa prawom moralnym, szacunek dla narodowego samostanowienia, historii, języka, kultury i religii, niezgoda na ich polityzację. Prezentacja liberalizmu rozpoczyna się słowami: „W dzisiejszych czasach ideologia liberalizmu jest dominu-

jąca i wyjątkowo agresywna”. Wbrew racjonalnemu porządkowi – najpierw *poznać*, a potem *oceniać* – tutaj od razu rozpoczynają się kąśliwe wyrażenia pod adresem tegoż nurtu światopoglądowego. Charakterystyka liberalizmu wystąpiła w postaci karykaturalnej: „jaskrawo wyrażony indywidualizm, bezduszość, gotowość życia w nieustannej pogoni za pieniądzem. Oraz dążenie do zagarnięcia wszystkiego, co wokół siebie, w pobliżu i dalej. Jednym słowem, społeczny darwinizm, w którym silny pożera słabszego przy powszechnej zgodzie na to, że tak powinno być”. Tutaj niezwykle interesujące byłoby się dowiedzieć: u których teoretyków liberalizmu i w jakich pismach znalazły się te „wartości”?

Wokół idei liberalnego indywidualizmu często pojawia się wiele nieporozumień. Dla wielu kojarzy się on z egoizmem, atomizacją i nihilizmem etycznym. Dlatego gwoli jasności sprecyzujemy, o jakim indywidualizmie traktuje liberalizm: 1) *indywidualizm metodologiczny*, który dotyczy sposobu poznania i opisu wspólnot: poznawanie wspólnot odbywa się przez poznawanie jednostek, a nie odwrotnie. Brak metodologicznego indywidualizmu jaskrawo widać w rozmowach Łukaszenki z ludźmi: legitymizuje on swoją politykę nie wolą konkretnych ludzi, lecz wolą narodu – podmiotu kolektywnego, anonimowego, bezosobowego; 2) *indywidualizm ekonomiczny* – pogląd, według którego człowiek lepiej i bardziej produktywnie pracuje we własnym gospodarstwie niżli w kolektywnym (właściwość ta jest bardzo głęboko zakorzeniona w naturze człowieka, a mity o rzekomo kolektywnej naturze Białorusina są pozbawione sensu); 3) *pierwszeństwo osoby* przed wszelkiego rodzaju strukturami, instytucjami i tradycjami. Co do pozostałych „wartości” typu „bezduszość i zagarnianie wszystkiego wokół” – w praktyce są one właściwe wszystkim społeczeństwom: konserwatywnym, socjalistycznym i liberalnym, z tą tylko różnicą, że w warunkach liberalizmu, dzięki zasadzie jawności, można otwarcie walczyć z niedoskonałościami oraz im zapobiegać, gdy tymczasem w społeczeństwach konserwatywnych i socjalistycznych braki są maskowane i się utrwalają. Społeczny darwinizm zaś to pierwszorzędna cecha antyliberalnych, autorytarnych ustrojów, w których państwo występuje w roli agresywnego monopolisty i nie znosi żadnej konkurencji.

Co ciekawe, prezydent za warcie przyswojenia uznał akurat te cechy liberalizmu, które są słabością tego kierunku: „Myślę, że nie ma nic złego w ostrej konkurencji”. Kiedy rywalizacja staje się zbyt agresywna i niesprawiedliwa, na przykład silni przedsiębiorcy wypierają słabszych i powstają wielkie monopole, wówczas akurat konieczna jest ingerencja państwa. Ale tak czy inaczej, odpowiedź na pytanie o to, czy Białorusini mogą lubić liberalizm, czy jednak nie, pozostaje zagadką, gdyż prezydent przemawia takimi słowami: „Myślę, że ta ideologia najmniej pasuje do Białorusinów, a nawet w ogóle nie pasuje”.

W takim razie, co najbardziej odpowiada Białorusinom?

Jasnej odpowiedzi w tej kwestii białoruski prezydent nie udziela, jednak gdy bardziej wnikliwie przeanalizujemy niektóre jego wypowiedzi, wówczas okaże się, że najbliższą ideologiczną analogią poglądów Łukaszenki będzie imperialistyczno-mesjanistyczna koncepcja jednego z założycieli rosyjskiej Partii Narodowo-Bolszewickiej (NBP) – Aleksandra Dugina. Przyjrzymy się niektórym komponentom tej koncepcji.

„Na pytanie, co łączy nacjonalizm z bolszewizmem, Dugin odpowiada: co łączy Platona, Schellinga, Hegla, Marksa i Spenglera? Odpowiedzi udziela tutaj Popper: są oni – wrogami »społeczeństwa otwartego«. Wśród tych wrogów – uznanych za przedstawicieli jednej kategorii – spotykamy faszystów i marksistów, konserwatystów i socjaldemokratów”. Wychodząc od tej przesłanki, Dugin daje własną definicję nacjonal-bolszewizmu: to „ponadideologia, wspólna dla wrogów społeczeństwa otwartego”. Dugin mówi: „Można zaryzykować stwierdzenie, że nacjonal-bolszewizm uznaje *każdą* wersję absolutu, *każdą* motywację w celu odrzucenia społeczeństwa otwartego”.

Ideologiczna geneza koncepcji Dugina sięga sekt okultystycznych i doktryn rewolucyjnych. W pierwszych inspirowała go idea „mistycznego mesjanizmu”, w drugich znajduje on upragnioną ideę zatopienia grzesznego świata we krwi, w celu wprowadzenia nowego porządku.

Między ideologią Dugina i Łukaszenki istnieje wiele elementów stycznych:

Dugin: „Celem rosyjskiej ekspansji jest totalna nauka soteriologiczna... Nie jesteśmy narodem jednym z wielu, ale mamy mi-

się objawienia światu całej prawdy... My, Rosjanie, jesteśmy do tego powołani”¹⁰.

Łukaszenka: „Białoruś przez historię, los i położenie najwidoczniej została wybrana, aby spełnić wielką rolę lidera cywilizacji wschodniosłowiańskiej. [...] Uświadomienie sobie tej predestynacji może popchnąć nasz naród do wielkich czynów. Wielu ludzi w Rosji, na Ukrainie oraz w innych krajach patrzy na Białoruś jako na przykład konsekwentnej i samodzielnej polityki... Białoruś musi przyciągać siły patriotyczne z całej przestrzeni postsowieckiej. Właśnie tutaj ludzie ci znajdują platformę wypowiedzenia się, wolną od neoliberalnego terroru i prześladowań”.

Dugin: „Wykluczamy indywidualizm, jednostkę, wolny rynek, tolerancję światopoglądową”

Łukaszenka: „Zachodniemu indywidualizmowi przeciwstawiamy potrzebę posiadania wzniosłych ideałów i szlachetnych celów, pomoc wzajemną i kolektywizm”.

W stosunku do gospodarki Łukaszenka teoretycznie nie jest tak radykalny jak ideolog rosyjski, gdyż ten pierwszy uznaje „społecznie zorientowaną gospodarkę rynkową”. W praktyce jednak autonomia wymiany handlowej sprowadzona została do minimum, a i w tym minimum panuje niepewność, bo zawsze można spodziewać się nagłej i samowolnej ingerencji przedstawicieli władzy państwowej.

Najbardziej jednak intrygujący jest stosunek obydwu – Dugina i Łukaszenki – do prawosławia. Jak wiadomo, obaj czynią prawosławie niemalże elementem konstytutywnym swoich ideologii, jednak w tym samym czasie białoruski prezydent określa siebie jako „prawosławnego ateistę” (trudno o bardziej szydercze dla prawosławia określenie), a lider NBP pochwała prześladowanie Cerkwi prawosławnej w czasach stalinizmu:

„Po pierwsze – oznajmia Dugin – to prawosławie, które niszczył Stalin, było zbyt zokcydentalizowane, przesiąknięte duchem Zachodu, a po drugie marzenie mesjanistyczne mogło żyć i rozwijać się poza prawosławiem”.

Podsumowanie. Polityczna doktryna Aleksandra Łukaszenki raczej nie stanie się instrumentem imperializmu, ale na pew-

¹⁰ *Czekam na Iwana Groźnego: rozmowa z Aleksandrem Duginem, „Frona”, lato 1998, nr 11/12, s. 140–141.*

no będzie (i już jest) zaprowadzeniem *bałwochwalstwa* w charakterze obowiązującego porządku. Prezydent i lud, lud i prezydent tworzą jedną i niepodzielną całość, świętą symbiozę. Oddani w służbie kapłani i prorocy sprawują opiekę nad tą całością – to filozofowie-ideolodzy, powołani do nauczania ludu, by uświadamiał sobie w pełni tę prawdę, dowodzący jej nieuchronności. Funkcjonująca maszyna inkwizycyjna ma moc karania niewiernych: kiedy ktoś ośmiela się zadać kłam dogmatyce państwowej, może pociągnąć to za sobą wyjątkowo nieprzyjemne następstwa (prezydent: „Jeśli nie podzielasz idei wyznawanych przez władzę i prezydenta, nie wybieraj się do pracy na państwowej uczelni. [...] Po co masz tutaj przychodzić i bełkotać, pleść nie wiadomo co”). Działają także wrogie siły, „diabeł” ze zgniłego Zachodu, który wodzi Białorusinów na pokuszenie ideami humanizmu i wolności, a wszystko to dlatego, że zazdrości im szczęścia, wielkości i niesamowitej godności.

Pokój, stabilność i wola narodu

– końcowy słownik oficjalnego dyskursu

Białoruś wciąż przebywa w bezruchu społeczeństwa zamkniętego. Wszelki „ruch”, „zmiana”, „transformacja” możliwe są w takim stopniu, w jakim pozwoli na to władza, i tylko wtedy, jeśli w ogóle pozwoli. Autorytarna władza zdolna jest do ruchu wyłącznie wtedy, gdy wymaga tego jej instynkt samozachowawczy; we wszystkich pozostałych przypadkach oddaje prymat *status quo*. Panicznie boi się ona wszelkiego ruchu oddolnego i reformatorskich porywów, dusząc je w zarodku. Inercja, psychologia pionka, poczucie totalnej zależności od czynników zewnętrznych stają się najbardziej preferowanymi cechami politycznych zachowań obywateli. Autorytarna władza starannie wychowuje i utrwała te cechy. Taki stan (*inercja dołów – absolutyzm góry*) wytwarza ona za pomocą ideałów *stabilności, pokoju i dobrobytu*.

„Stabilność”, „pokój” i „dobrobyt” tworzą pewnego kształtu „ostateczny słownik” białoruskiej ideologii, przy czym w dyskursie ideologicznym te ideologemy nabierają specyficznego zabarwienia semantycznego. „Pokój – stabilność – dobrobyt”

w języku establishmentu oznacza: „myśl jak wszyscy, mów jak wszyscy i rób jak wszyscy”. Tego typu „stabilność” eliminuje z forum publicznego spory światopoglądowe i spycha je do podziemia. Wszystkie symbole i znaki rozpoznawcze kultury alternatywnej muszą być ukryte przed oczami i uszami szerokiej publiczności, gdyż mobilizują do samodzielnego myślenia. A samodzielne myślenie i autonomia sfery kulturalnej stanowią zagrożenie *wertykalno-hierarchicznego* systemu.

Białoruska ideologia oficjalna maskuje brak narodowej metapolitycznej idei. Krąg wyznawców wartości proponowanych przez państwowych ideologów obejmuje tylko część mieszkańców Białorusi. Obecna wersja „idei” najbardziej odpowiada osobom rosyjskojęzycznym o mentalności kreolsko-spartańskiej, dla których białoruska kultura jest przeważnie obojętna. Afirmacja białoruskości, nierzadko deklarowana przez ideologów, nie ma tutaj większego znaczenia: każdy rozumie, że stało się tak „na odczepnego”. Jeszcze większej paradoksalności przydaje tej sprawie fakt, iż w parze z ignorowaniem kultury białoruskiej idzie mistyfikacja narodu białoruskiego, przedstawianego jako źródło władzy politycznej i legitymacji konkretnych jej działań, w tym także i prześladowania oponentów politycznych. Wiele nieprzyjemnych i jednoznacznie negatywnych aspektów współczesnej polityki niefrasobliwie usprawiedliwia się ideologemami typu: „*naród* jednoznacznie wypowiedział się... *naród* potwierdził prawidłowość kursu... *naród* zaufał... *naród* kolejny raz okazał się mądry...” Ludowładztwo niewątpliwie powinno odgrywać główną rolę w procesie podejmowania decyzji, jednak decyzje narodu mogą zostać poddane krytyce, a czasem nawet osądzone (warto przywołać w tym miejscu śmierć Chrystusa i Sokratesa – w obydwu przypadkach była ona „świętą wolą ludu”). Nie zawsze, jak widać, „lud” może być źródłem wartości.

Białoruska ideologia państwowa wywołuje zarówno trwogę, jak i pewne nadzieje. Z jednej strony, może ona przyczynić się do umocnienia tendencji „rozłamowej”. Jeżeli ideologów naprawdę interesuje konsolidacja narodu, powinni wziąć się za poważną lekturę rosyjskich filozofów początku XX wieku – Bierdiajewa, Bułgakowa, Izgojewa, Struwego i innych – którzy w *Drogowskazach* i *De profundis* diagnozują przedrewolucyjną mentalność Rosjan, rozmyślając nad przyczynami krwawej re-

wolucji 1905 roku. To właśnie represyjna taktyka państwa prowadzi do kształtowania się mentalności „podziemnej” i generuje nastroje rewolucyjne. Polityczny pluralizm i zasada nadrzędności osoby – to nie są kaprysy Zachodu, lecz warunek konieczny pokojowego współistnienia i rozwoju wszystkich społeczeństw.

Możliwy jest także i inny skutek. Białoruska ideologia nigdy nie stanie się monolitem. Skazana jest bowiem, jeśli będzie istnieć w dalszym ciągu, na kompromisowość i eklektyzm, co oznacza, że kontrola nad myśleniem i dyskursami społeczno-politycznymi będzie utrudniona. Prawdopodobnie większość wykładowców wykorzysta tę nieokreśloność ideologii, aby rozwijać wartościowe idee i podnosić kulturę polityczną studentów. Może stać się ona nawet, co już było podkreślane, pretekstem do poszerzania dyskursu politycznego, podejmowania problematyki, która wcześniej nie była uwzględniana. Jeżeli natomiast studenci zainteresują się niektórymi pracami rekomendowanymi w spisie literatury podręczników do ideologii, na przykład Jungowską psychologią polityki, Popperowską koncepcją społeczeństwa otwartego, liberalizmem Hayeka, wówczas „atenizację Sparty” można uznać za nieuchronną.

Jeśli dojdzie do kapitulacji inteligencji i naukowców – pierwsza ucierpi na tym Prawda. Ideologia zacznie wyjaśniać rzeczywistość zgodnie z Heglowskim aforyzmem: jeżeli fakty przeczą teorii, tym gorzej dla faktów. Jako druga – ucierpi Wolność. Ideologia państwowa jest ukierunkowana na to, aby określona jedność, państwo-naród, objawiając się jako „najwyższe”, prawdziwe Ja”, pochłaniała ludzką indywidualność. W trzeciej kolejności ucierpi na tym Sumienie. Nawet niektórzy przedstawiciele „starej szkoły komunistycznej” bez nostalgii wspominają panowanie ideologii sowieckiej, mówiąc, że hodowała ona pozbawionych jakichkolwiek ideałów i zasad moralnych konformistów i oportunistów. Ucierpi też „cierpliwym” Naród, gdyż jego państwo, zajęte opętającą walką z opozycją oraz usuwaniem wszelkiej niejednorodności z przestrzeni publicznej, stopniowo samo siebie eliminuje z europejskiego kontekstu kulturalnego.

Czy możliwy jest dialog między władzą a demokratyczną opozycją?

Albowiem w harmonii prawdy
uczestniczą prawe i lewe siły
Wspomnienia św. Jana (apokryf)

Etyka przekonań i naiwny konstruktywizm

Znany białoruski socjolog, Oleg Manajeu, w czasie rozmowy z korespondentem gazety „Swobodnyje Nowosti Plus” wspominał o pewnym interesującym przypadku z praktyki politycznej białoruskiej opozycji, który wydarzył się w 2003 roku. „Zarząd »Młodego Frontu«, chcąc poszerzyć bazę społeczną i doświadczenie polityczne, wyraził chęć bliższego zaznajomienia się z rosyjską kampanią wyborczą w wyborach do Dumy Państwowej. I cóż? Inicjatywa ta została wykorzystana przez kierownictwo Białoruskiego Frontu Narodowego, aby oskarżyć Pawła Siewiaryńca o naruszenie dyscypliny partyjnej, i stała się jedną z przyczyn jego wystąpienia z BFN”¹. Po tym jak podczas kampanii wyborczej w 2006 roku Milinkiewicz pozytywnie wypowiedział się na temat niektórych aspektów polityki ekonomicznej Łukaszenki, w Internecie zaczęły pojawiać się od czasu do czasu pytania-komentarze typu: „Czym więc różni się Mi(linkiewicz) od Łu(kaszenki)?”. Kilka miesięcy temu Andrej Dyńko wywołał szok niektórych uczestników konferencji online w Radiu Svaboda, nazywając białoruskiego prezydenta „racjonalnym politykiem” i w charakterze pozytywnych stron jego polityki wskazując, że uchronił on kraj od bezkrólewia i nie lubi przelewu krwi². Burzliwa dyskusja rozgorzała też na począt-

¹ *Беларусь-Россия: обречённые на дружбу? Разговор журналиста с социологом, „Свободные новости плюс”, listopad-grudzień 2003.*

² [Http://www.svoboda.org](http://www.svoboda.org).

ku 2007 roku, kiedy nieformalny lider opozycji, Aleksander Milinkiewicz, skierował na ręce Łukaszenki list otwarty. Proponował w nim białoruskiemu prezydentowi rozpoczęcie konstruktywnego dialogu w związku z pojawieniem się nowych wyzwań – pogorszenia stosunków z Rosją, spowodowanych podniesieniem przez nią cen na ropę i gaz. Ale najbardziej donosna dyskusja toczy się w trakcie pisania tego tekstu, gdy po wypuszczeniu przez władze białoruskie więźniów politycznych oraz w kontekście konfliktu rosyjsko-gruzińskiego przedstawiciele Unii Europejskiej rozpoczęli ostrożny dialog z reżimem Łukaszenki. Tu i ówdzie można usłyszeć o „bezwstydnym pragmatyzmie” Zachodu i tym podobne sformułowania.

„Czym różni się Milinkiewicz od Łukaszenki, Dyńko od Jakubowicza, a Bułhakau od naczelnika oddziału ideologicznego? – w taki dosłownie sposób wyraził w sieci swoje zakłopotanie jeden z białoruskich filozofów. Wszystkie przytoczone wyżej przypadki mają ze sobą coś wspólnego. Zarówno Milinkiewicz, Dyńko i Bułhakau, a także politycy unijni stają się obiektami krytyki dlatego, że *naruszają logikę opozycji binarnej*.

Logikę opozycji binarnej najlepiej można wyjaśnić za pomocą schematu $p \perp q$, gdzie znak „ \perp ” to symbol alternatywy *wykluczającej* albo *absolutnej*. W schemacie tym p zawsze występuje jako znak przeciwny w stosunku do q , i odwrotnie. Przeniesiony w sferę etyczną, szczególnie etyki społecznej, schemat ten ulega transformacji i przybiera postać *postulatu totalnego odróżnienia od „wrogiej” grupy*, która jawi się jako ideowy albo/i polityczny przeciwnik. Inaczej mówiąc: chcąc należeć do NAS, powinieneś *całkowicie* (o tyle, o ile to tylko możliwe) odróżniać się od NICH, dokładnie tak jak *białe* różni się od *czarnego*, *plus* od *minusa*, a *światło* od *ciemności*.

Tę zaprezentowaną właśnie kategorię *logiki opozycji binarnej* proponuję rozpatrzyć w połączeniu z kategorią *etyki przekonań* (*gesinnungsethisch*) Maxa Webera, którą wprowadził i omówił w swoim niewielkim traktacie *Politik als Beruf* (*Polityka jako zawód i powołanie*)³. Pierwsza i druga kategoria, chociaż nieredukowalne jedna do drugiej, mimo wszystko wydają się pokrew-

³ Opieram się na wydaniu: Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. Piotr Egel i Michał Wander, Warszawa 1987.

ne. Dla wyznawców etyki przekonań – powiada Weber – charakterystyczna jest wiara w to, że można złożyć katalog takich zasadniczych działań, które będą zawsze i wszędzie rodzić dobro. Możliwe, że owo dobro nie przejawia się od razu, może nie od razu zostanie rozpoznane, ale pewność, że jest ono nieuchronnie związane z wykonaniem pewnego katalogu zasad *absolutnych* tworzy niezmiennie credo zwolenników etyki przekonań. *Pereat mundus, fiat iustitia!* – to zawołanie częstokroć przypisywane jest fundamentalistom prawnym. Zwolennikom zaś etyki przekonań można przypisać podobną dewizę: *Pereat mundus, permaneat idea!* – niech ginie świat, lecz idea niechaj pozostanie!

Moja krytyka „etyki opozycji binarnej” nie oznacza bynajmniej, iż nie jestem świadom wielu dramatycznych trudności, wiążących się z perspektywą dialogu opozycji demokratycznej z białoruskim reżimem. Oprócz zwolenników ślepej konfrontacji, których przed chwilą poddałem krytyce, istnieją również – pozwolę sobie na takie określenie – *naiwni konstruktywiści*, mam na względzie analityków, socjologów i ekspertów spoza państwowego establishmentu, zarzucających przy każdej okazji opozycji „niekonstruktywność”, „upór”, „niezdolność do dialogu”, nie przejmując się szczególnie kwestią, co w danym wypadku miałyby oznaczać pojęcia „konstruktywności” i dialogowości. Naiwny konstruktywizm jest równie fatalną etyką co etyka przekonań; wspólną cechą obu tych etyk jest *niewrażliwość na rzeczywistość*.

Jednym z przedstawicieli nurtu, który nazwałem naiwnym konstruktywizmem, jest białoruski socjolog, publicysta Jury Zahumiennau. W swoim artykule *Strategie rozwoju Białorusi*, opublikowanym w książce *Białoruś na drodze w trzecie tysiąclecie* (Mińsk 2001), Zahumiennau proponuje następującą diagnozę wewnętrznej sytuacji politycznej w kraju. Dualizm „władza–opozycja” rozpada się u niego na lustrzaną współobecność „konstruktywistów” i „radykałów” w jednym i drugim obozie. Zarówno w kręgu władzy, jak i opozycji występują zwolennicy konfrontacji i sprzymierzeńcy dialogu. W sposób szczególnie krytyczny autor ocenia opozycyjnych radykałów: „Ich założenia są takie: – mówi – na początku władza, potem reformy. Nadzieje zaś na zdobycie władzy wiążą oni z poparciem międzynarodowym”.

Zahumiennau słusznie zauważył, że opozycja jest niejednorodna, a sektor władzy nie jest monolitem. Jednak nie wyszedł on niestety poza te wstępne konstatacje, niewystarczające, by adekwatnie opisać sytuację polityczną na Białorusi. Po pierwsze, podział na „radykałów” i „konstruktywistów” w sektorze władzy funkcjonuje inaczej niż analogiczny podział wewnątrz opozycji. Państwowi „radykałowie” i „konstruktywiści” mogą prowadzić dyskusję między sobą tylko w kuluarach, i to z zastrzeżeniami. W państwowych mediach ma natomiast panować niespotykana jednomyślność. Skutek jest taki, że „konstruktywni” opozycjoniści mają małe szanse, aby zidentyfikować swoje „konstruktywne” odpowiedniki w obozie władzy. A jeśli nawet do tego dojdzie, to trudno żywić nadzieje na nawiązanie jakiejś trwałej współpracy, gdyż (po drugie) obowiązuje niepisane (a czasem nawet i pisane) prawo: „zachowaj dystans” lub też, z medycznego punktu widzenia, „strzeż się zarazy” (por. refleksja prezydenta: „Oto i pojawi się taki opozycjonista w urzędach państwowych, a wokół niego tyle zgnilizny narodzi się”). Po trzecie, nadzwyczaj problematyczna jest kwestia *forum dialogu* – gdzie mógłby się on odbywać: w państwowych środkach masowego przekazu? W niezależnych? Odnośnie do państwowych – opozycja trzymana jest od nich z daleka, a co do niezależnych – przedstawiciele władzy sami starają się zachować dystans...

Oprócz wspomnianych przeszkód do dialogu, które możemy nazwać „formalnymi”, istnieją jeszcze bariery innego rodzaju. Znaleźliśmy się dziś w dość tragicznej sytuacji: prawie *nie ma punktów odniesienia* dialogu pomiędzy władzą a opozycją. Problem nie polega na tym, że władze i opozycja wyznają różne systemy wartości. Chodzi bowiem o to, że *władza funkcjonuje w aksjologicznej próżni*. Postsowieccy politycy po prostu *nie wierzą* w możliwość etyki politycznej (gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że część opozycji także zademonstrowała postawę niewiary, dokonując próby przeprowadzenia sfałszowanych wyborów w maju 1999 roku). „Pustka duchowa”, przypisywana przez państwowych ideologów Zachodowi, okazuje się jedynie projekcją nihilizmu etycznego, który panuje w strukturach władzy na Białorusi.

Trzy referenda przeprowadzone w najnowszej historii Białorusi można symbolicznie postrzegać jako trzy fale, które za każ-

dym razem zmywały „warstwy aksjologiczne”, kulturowe fundamenty państwa białoruskiego: referendum z 1995 roku „starło” symbolikę narodową, referendum z 1996 „zmyło” klasyczny podział władzy, a referendum z 2004 roku – kadencyjność głowy państwa. W wyniku pierwszego referendum wszystkie osoby z opozycji „narodowej” o nastawieniu „konstruktywnym” *musiały* stać się „niekonstruktywne” (przy braku bazy aksjologicznej, która jest dla nich fundamentalna, nie widziały już sensu w dialogu, i jest to zupełnie zrozumiałe). Wskutek drugiego referendum „konstruktywni” z opozycji liberalnej *musieli* się „radyzalizować”, a po trzecim – całe, bodajże, społeczeństwo obywatelskie *zmuszone* zostało do przyklejenia etykiety „niekonstruktywnej” opozycji. Oto w czym leży tragizm wewnętrznej sytuacji na Białorusi. *Pod głosowanie w referendum poddano pytania, których zadawać nie wolno.* Propagandowej obróbce poddane zostały wartości, które nie stanowią nadbudowy czy wytworów demokracji, lecz tworzą jej *bazę*.

Wreszcie, oprócz „formalnych” i „materialnych” przeszkód w dialogu, trzeba wskazać jeszcze na przeszkody psychologiczne, które odgrywają w praktyce ogromną rolę. Spójrzmy realnie – gdy ze strony partnera zaczyna „lecieć wiązanka” typu: *gównokraci, koguty, niech idą szczekać na ulicę*, to chyba nawet najbardziej otwarty i nastawiony na dialog opozycjonista zamknie się i na długo przejdzie mu ochota na wszelkie rozmowy.

Dialog pomiędzy władzą i opozycją to idea tyleż szlachetna co problematyczna. Dialog jako taki przewiduje uprzednie przyjęcie pewnej etyki, której podstawowym elementem jest gotowość do umożliwienia oponentowi wypowiedzania się i umiejętność go wysłuchania. Jeżeli jedna ze stron ma trudności z akceptacją takiej etyki, wówczas szanse na dialog maleją do zera. Tak właśnie dzieje się w przypadku autorytarnej neosowieckiej kultury, która nie przewiduje publicznej dyskusji jako drogi poszukiwania optymalnych sposobów rozwiązywania problemów albo osiągnięcia kompromisów. Kultura dialogu jest jej organicznie obca.

Etyka odpowiedzialności i *political opportunity*

Co w takim razie począć? Czy jest jakieś *tertium* wobec perspektywy naiwnego dialogu lub bezwarunkowego sprzeciwu?

Sprzeciw wobec opresywnej władzy powinien wystąpić, jakkolwiek nie powinien być to sprzeciw *bezwarunkowy*, lecz jedynie *warunkowy*. Zwróćmy uwagę na następującą kwestię: reżim, który skłonił się ku *totalizacji* (kolonizacji we wszystkich sferach życia społecznego), wystawił się tym samym na poważne niebezpieczeństwo. Totalizacja oznacza bowiem również „wchłanianie” elementów zupełnie niesprzyjających reprodukcji reżimu. Wewnątrz reżimowego organizmu może pojawić się mnóstwo „punktów zapalnych”, od których może on, wcześniej czy później, skończyć. Z białoruskim reżimem może stać się podobnie jak w przypadku sowieckiej maszyny totalitarnej (nadmierzająco silnej i operującej doskonałymi „filtrami”), która, mimo wszystko, „przełknęła” Gorbaczowa i paru śmiałych reformatorów, co zaowocowało wiadomymi następstwami. Nie każdy, kto pracuje w sektorze władzy, jest bowiem zwolennikiem totalitaryzmu. Człowiek z tej czy innej przyczyny uwikłany w sieć autorytarnej kultury może w głębi duszy pozostawać wyznawcą etosu wolnościowego.

W tym miejscu warto wprowadzić do naszych rozważań pojęcie *political opportunity* (co należy interpretować jako „polityczne możliwości sytuacyjne”, jednak gwoli prostoty będę mówił po prostu o „możliwości politycznej”), wypracowane przez politologów: D. McAdama, J.D. McCarthy’ego i M.N. Zalda, w wyniku badań porównawczych nad ruchami politycznymi⁴. Ta kategoria będzie wielce pomocna, aby kompetentnie ocenić wspomniane wcześniej pojedyncze gesty Milinkiewicza oraz „pragmatyzm” polityków unijnych, podejmujących od czasu do czasu dialog z białoruskim reżimem.

⁴ D. McAdam, J.D. McCarthy, M.N. Zald, *Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Processes – toward a Synthetic Comparative Perspective on Social Movements*, [w:] D. McAdam, J.D. McCarthy, M.N. Zald (eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements (Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings)*, Cambridge Press 1996.

McAdam wskazuje na kilka wymiarów możliwości politycznej:

- 1) otwartość lub zamknięcie zinstytucjonalizowanego systemu politycznego;
- 2) stabilność lub niestabilność postaw elity;
- 3) możliwość lub brak możliwości istnienia sojuszników wśród elity;
- 4) zdolność oraz skłonność władzy do represji.

Oprócz możliwości politycznej ważnym czynnikiem wpływającym na pomyślność ruchu społecznego jest formacja kulturowa. Pod tym pojęciem należy rozumieć „wspólne sensy i definicje, którymi kierują się ludzie w konkretnych sytuacjach”.

Sukces danego ruchu społecznego zależy od tego, jak bardzo adekwatnie „odczytuje” on możliwości polityczne (po pierwsze) oraz w jakim stopniu retoryka i strategia działania obranego przez niego znajdują oddźwięk pośród „wspólnych sensów i definicji, którymi ludzie kierują się w konkretnych sytuacjach” (po drugie).

Historia środkowowschodniego regionu Europy, której nacownymi obserwatorami i uczestnikami sami byliśmy, zostawiła nam wystarczająco materiałów, aby pewne kwestie przemyśleć i zrozumieć. Wspomnijmy chociażby taktykę ukraińskich dysydentów czasów Breżniewa, dosyć efektywnie – jak na tamte czasy i warunki – propagujących wartości narodowe i demokratyczne *w imię powrotu do „pierwotnego leninizmu”*. Polska „Solidarność” w swoim czasie aktywnie kultywowała retorykę, w której główne miejsce zajmowały *gwarancje socjalne klasy robotniczej*. Zresztą, pierwsza encyklika społeczna Jana Pawła II, wydana w 1981 roku, nosiła tytuł *Laborem exercens (O pracy ludzkiej)* i koncentrowała się właśnie na problemach robotników i sprawiedliwości społecznej. Ale za najbardziej chyba pouczającą należy uznać historię litewskiego Sajūdisu, który, jak wiadomo, nie tylko doprowadził Litwę do niepodległości, ale i znacznie przyspieszył zgon sowieckiego imperium.

Trzeba przede wszystkim odrzucić sąd, który raz po raz powtarzają zakompleksieni Białorusini, że Litwini jakoby zawsze byli „narodem bojowym” i dlatego jako jedni z pierwszych odważyli się rzucić wyzwanie sowieckiemu systemowi. Jak pisze jeden z litewskich politologów, Rytis Bulota, jeszcze w połowie lat 80. społeczeństwo litewskie „podzielone było na zagrożone w inercji masy i dysydentów, całkowicie zepchniętych

na peryferia aż do samego końca lat 80.”⁵. Czym był Sajūdis? Pełna nazwa tego ruchu brzmi „Lietuvos persitvarkymo sajūdis”, tzn. „Ruch przebudowy Litwy”. W nazwie znajdowało się więc słowo, będące hasłem programowym sekretarza generalnego KPZR Michaiła Gorbaczowa*. Większa część członków Sajūdisu należała do Komunistycznej Partii Litwy, natomiast sam ten ruch prezentował się jako oddolne poparcie dla reform Gorbaczowa.

Propozycja wspólnych z władzą obchodów 25 marca (rocznicy ogłoszenia niepodległości Białoruskiej Republiki Ludowej w roku 1918), wysunięta przez Żmiciera Bondarenkę oraz poparta przez Aleksandra Milinkiewicza, która wywołała zjadliwe kpiny ze strony „opozycyjnie zorientowanej” części białoruskiego społeczeństwa, miała swoją analogię w historii Sajūdisu. Vytautas Landsbergis w swoich wspomnieniach o początkach tego ruchu pisze: „Pretekstem i przykrywką działalności tego ruchu było to, że wykonywaliśmy jakby program reform władzy sowieckiej, tylko w sposób bardziej zdecydowany i radykalny. To miało nas obronić od milicyjnych pał, podobnie jak kilka tych portretów Gorbaczowa, przyniesionych na wielki *meeting* na placu katedry wileńskiej, 24 czerwca 1988 roku. Gorbaczow, trójkolorowe flagi i hymn niepodległej Litwy – to była początkowa układanka, nad którą analitycy KGB, nie mówiąc już o zwykłych komunistach-zwolennikach stagnacji, łamali sobie głowy, nie mogąc zrozumieć, co się w samej rzeczy odbywa”. I to prawda. Pod koniec 1989 roku ówczesny szef litewskiego KGB wystosował do Moskwy raport, w którym przyznawał się, że kierowana przez niego struktura nie kontroluje już sytuacji na Litwie, pomimo że ma do dyspozycji ponad 6 tysięcy agentów.

Czy można wyobrazić sobie najnowszą historię Litwy bez Sajūdisu? Czy Okrągły Stół przedstawicieli ruchu „Solidarność” i komunistów był dla Polski „przekleństwem”, czy wręcz przeciwnie – „błogosławieństwem”? Czy walka Polaków z totalitaryzmem zakończyłaby się sukcesem, gdyby nie liczne listy Jana Pawła II do Wojciecha Jaruzelskiego, ówczesnego polskiego „tyrana”? Poczytajcie te listy, one również, jak u Milinkiewi-

⁵ Rytis Bulota, *Sajūdis: teorija ir praktikai*, „Politologija”, 2003, rugsėjas, s. 7.

* Pierestrojka (ros. *перестройка* – przebudowa) – przyp. tłum.

cza, zaczynają się od słowa „Szanowny”, podobnie są utrzymane w spokojnym i pokojowym tonie, choć też znajduje w nich wyraz zasadnicza postawa w sprawach praw i wolności człowieka.

Wrażliwość na *political opportunity* ma także swój odpowiednik w myśli społeczno-etycznej Maxa Webera. W cytowanym dziele Webera *Polityka jako zawód i powołanie* znajdujemy kategorię „etyki odpowiedzialności” (*verantwortungsethisch*), która zostaje przeciwstawiona „etyce przekonania”. Etyka odpowiedzialności określa taktykę działania w sytuacji konfliktu wartości. W sferze politycznej szczególnie ważne miejsce zajmuje *bonum commune* (dobro wspólne), które oznacza w zasadzie zminimalizowanie zagrożenia dla wartości najbardziej istotnych w danym społeczeństwie. Jak to uczynić, aby w konkretnych, realnie obecnych warunkach poszerzać przestrzeń wolności (jednej z wartości ważnych dla socjum), nie ryzykując przy tym utratą stabilności i innych ważnych dla naszego społeczeństwa wartości?

Etyka odpowiedzialności – oto czego brakowało białoruskiej opozycji już od momentu narodzin. Białorusini również mogliby mieć swój Sajūdis, jeżeli w swoim czasie doszłoby do porozumienia pomiędzy Białoruskim Frontem Narodowym a Platformą Demokratyczną KPZR. Jednakże BFN inaczej niż Sajūdis obrał kurs na „ideową czystość” i z siły mobilizującej przekształcił się w hamulec procesów demokratyzacyjnych i konsolidacyjnych. Dzisiaj, gdy pojawili się politycy, których samo życie przekonało do bezsensowności działania opartego na logice opozycji binarnej, i zaczynają myśleć oraz działać w myśl zasad etyki odpowiedzialności, wywołało to falę jakiegoś irracjonalnego protestu ze strony opozycyjnie nastawionej części społeczeństwa. No cóż, skoro nie dorośliśmy jeszcze do etyki odpowiedzialności, pożyjemy tak jeszcze z dziesięć, dwadzieścia lat w roli pariasów Europy. Niech będzie dyktatura, ale za to pozostaniemy „ideowo czyści”.

Źródła Weberowskiej etyki odpowiedzialności można doszukać się w myśli starożytnej: już antyczni Grecy mówili o *etyce wyważonego działania*, którą nazywano *sophrosyne*. Jedyne z warunków wyważonego działania jest „poczucie umiaru” (*meson*), unikanie ruchów pośpiesznych i ekstremalnych.

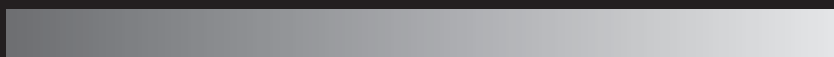
I jeszcze jedna warta uwagi rzecz u Greków. Wyróżniali oni dwa rodzaje czasu – *chronos* i *kairos*. Pierwszy ujmował zwy-

czajny czas jako serię momentów, które następują regularnie jeden za drugim. *Kairos* natomiast to „odpowiedni czas”, *tempus opportunum*, jak tłumaczyli łacinnicy, co odpowiada między innymi przytoczonej tu kategorii *political opportunity* McAdama.

Właściwe Białorusinom „poczucie umiaru” nie jest winne temu, że Białoruś wkroczyła w trzecie tysiąclecie w charakterze sowieckiego skansenu. Polacy, Litwini i Ukraińcy także pozostają na swój sposób „umiarkowani”. Problem nie leży również w tym, że „zabrakło poparcia z Zachodu”, gdyż ono było i nadal jest obecne. Cały problem w tym, że naszym politykom i inteligencji zabrakło umiejętności adekwatnego rozpoznawania *kairos* oraz, w pewnym stopniu, wykorzystania *opportunity*, którą niósł ze sobą. Możliwość owego rozpoznania stłumiła ta nieszczęsna logika binarnej opozycji i związana z nią etyka przekonań.

Część druga

Widnokreśli
nowej
Białorusi



Tak się złożyło, że na Białorusi dość pomyślnie i trwale zdomowił się autorytarny etos, dla którego nadrzędną wartością pozostaje nie wolność czy godność osoby ludzkiej, lecz pewien pierwiastek kolektywny: hierarchiczne, zdyscyplinowane i jednolite społeczeństwo. W roli gwaranta jego wewnętrznej jednorodności występują silne państwo i silny przywódca – monarcha. Jednak gdzieś na peryferiach tej całości bytuje kultura alternatywna, bardzo zróżnicowana i polifoniczna. Trudno wymyślić dla niej jakieś wspólne miano, które mogłoby oddać całą tę różnorodność. Relacyjna charakterystyka – „kultura alternatywna” – wydaje się tutaj najbardziej odpowiednia, gdyż informuje ona jedynie o tym, że ta czy inna tendencja w kulturze w takim czy innym aspekcie przeciwstawia się kulturze panującej. Jednocześnie pytanie o to, w czym konkretnie i w jakim stopniu dana tendencja się sprzeciwia, z jaką aksjologią jest związana i czy rości sobie jakieś społeczno-polityczne pretensje, czy też pozostaje *a priori* „apolityczna”, jest otwarte.

Otwiera się więc przed nami bardzo złożony i pełen sprzeczności kosmos dyskursów, ideologii i aksjologii. Właśnie nimi zajmiemy się w tej części książki. Naszym zadaniem będzie refleksja nad sposobami uporządkowania tego wielowymiarowego kosmosu oraz próba odszukania w nim swojego miejsca. W tym celu trzeba będzie rozważyć i przeanalizować najważniejsze koncepcje społeczno-polityczne, pretendujące do tego, by położyć fundamenty pod nową, europejską Białoruś. Dlatego w pierwszej kolejności rozpatrzymy projekt narodowy Zianona Paźniaka, legendarnego dysydenta z czasów sowieckich i założyciela Białoruskiego Frontu Narodowego, który zapoczątkował również desowietyzację białoruskiego społeczeństwa. Następnie przeanalizujemy kilka niepaźniakowskich projektów społeczno-politycznych: „silną” (totalitarną) i „słabą” (liberalną) wersję nacjonalizmu oraz koncepcję „słabej suwerenności” J. Poleskiego, którą potraktuję jako odmianę liberalnego kosmopolityzmu. Analiza tych projektów dopełniona zostanie rozważaniami teoretycznymi, poświęconymi trzem problemom, podstawowym w dyskusjach wokół Białorusi jutra: *pojęcie narodu, kwestia tożsamości i „problem języka”*. Pod koniec tej części zamieszczona zostanie rozmowa z uczniami Kolegium Białoruskiego (czy, ściślej

mówiąc, rozmowa uczniów ze mną), w której w prostszej formie i w bardziej zrozumiałym sposobie wyłożone zostały główne moje poglądy na temat białoruskiej tożsamości i perspektyw europeizacji Białorusi.

W rozważaniach o ewentualności desowietyzacji i kształtowaniu się kultury alternatywnej nie mogą umknąć naszej uwagi pewne czynniki pośrednio wpływające na procesy społeczno-polityczne w kraju. Mowa tutaj o religii, mniejszościach narodowych i socjologii jako nauce. Odrodzenie religijne na Białorusi nie tylko chronologicznie zbiega się z odrodzeniem narodowym, lecz wiąże go z nim także pewna wewnętrzna logika: i pierwsze, i drugie przewiduje myślenie w kategoriach etycznych oraz odbudowę moralnej tkanki społeczeństwa. Zasadność refleksji nad sytuacją religijną i oceną roli religii w procesie europeizacji wydaje się więc oczywista.

Rozpatrywanie czynnika mniejszości narodowych zostanie ograniczone jedynie do „kwestii polskiej”, z przyczyn zarówno subiektywnych, jak i obiektywnych. Ponieważ pochodzę z polsko-katolickiego regionu kraju, problematyka polska w sposób naturalny jest mi bliższa. Ale są i „obiektywne” przyczyny. Oprócz polskiej jedyną grupą narodowościową, która pod względem ilościowym mogłaby mieć znaczenie dla procesów społecznych na Białorusi, jest mniejszość rosyjska. Jednakże w zrusyfikowanej Białorusi mniejszość ta praktycznie nie wyróżnia się z większości i dlatego nie funkcjonuje jako samodzielna siła społeczno-kulturalna. Grup i organizacji typu RNJ* czy Sławiańskij Sobor nie można raczej uznać za reprezentatywne dla rosyjskiej mniejszości na Białorusi. Dlatego zawężenie tych rozważań do problematyki mniejszości polskiej jako jedynej mniejszości narodowej, odgrywającej znaczącą rolę w procesach społecznych, uważam za uzasadnione.

W refleksji nad kształtowaniem się białoruskiej socjologii weźmiemy pod uwagę zarówno naukowy punkt widzenia so-

* RNJ (*Русское Национальное Единство*, Rosyjska Jedność Narodowa), rosyjska organizacja ultranacjonalistyczna. Oddział na Białorusi stworzyła w 1994 roku. Zob. też rozdział *Podsumowanie dyskusji między białoruskojęzycznymi a rosyjskojęzycznymi intelektualistami* – przyp. tłum.

cjologów, pracujących w niezależnych ośrodkach badawczych (Manajeu, Drakachrust), jak i socjologa prowadzącego badania w instytucji państwowej (Kacuk). W zakończeniu natomiast zamieszczone zostanie eseistyczne rozmyślenie nad wydarzeniami marca 2006 roku, które uważam za symptom i symbol powstawania Nowej Białorusi.

PROJEKTY NARODOWE I LIBERALNE PROTESTY

W części tej zajmiemy się jednym z najbardziej aktualnych i kontrowersyjnych problemów, wobec których stoi dzisiejsza Białoruś – problemem tożsamości. Do istoty tego zagadnienia można dotrzeć, stawiając następujące pytania: „Jaka aksjologia stanowi potencjalny łącznik społeczeństwa białoruskiego? Jakie symbole powinny wyrażać tę aksjologię? Czy istnieje odpowiednia matryca kulturowa (język, historia, tradycja, obyczaje), która stworzyłaby podstawę tożsamości białoruskiej?

Białoruskie elity polityczne i intelektualne na te pytania odpowiadają w różny sposób. Odpowiedzi tych jest bardzo wiele. Niektóre z nich rozważymy tutaj i spróbujemy krytycznie ocenić. Nie mogę jednak obiecać, że w ślad za tą krytyką nastąpi prezentacja jakiegoś nowego projektu, który byłby „najlepszą” odpowiedzią. Nie zaproponuję „najlepszego” projektu. Inaczej widzę swoje zadanie. Przyjmując *for granted*, że tożsamość to nie dana, nie stan, nie fakt, lecz proces, stawiam tezę, że problem białoruskiej tożsamości sprowadza się ostatecznie do problemu dialogu. Inaczej mówiąc, nie powinno się stawiać pytania: „jaka tożsamość?”, lecz: „w jaki sposób porozumieć się w sprawie białoruskiej tożsamości?”.

Paradoksy Zenona albo jak Paźniak stał się zakładnikiem Historii

Paźniak sięgał wzrokiem dalej i widział więcej.
Zresztą, tak powinno być.
Prawdziwy apostoł prawdy i sprawiedliwości
zawsze wyprzedza swój czas.

Wasył Bykau

Wewnętrzna logika polityczna
stopniowo przywiodła Paźniaka do mety. [...]
Po prostu go zapomniano.

Paweł Jakubowicz

A Zenon był najwybitniejszym i najbardziej
samodzielnym z następców Parmenidesa.
Stanowił już inny typ filozofa, niż jego poprzednicy:
był apologetą i polemistą. Zawzięcie bronił eleackiej jedności
i niezmienności bytu. Przeszedł do historii
jako autor Czterech Paradoksów.

Władysław Tatarkiewicz, „Historia filozofii”

„Apostoł prawdy” czy „wyczerpany polityk, o którym po prostu zapomniano”? Jego idee „wyprzedzają czas” czy, wręcz przeciwnie, zastygłe i dogmatyczne rażą anachronizmem? Czy jego myśl polityczna zdolna jest zmieniać Białoruś i wyzwolić ukryty potencjał narodu, czy też może jedynie przyczynić się do powstania nowych podziałów i pogłębiania wewnętrznej dezintegracji?

O Paźniaku wiele już napisano i powiedziano. Pisze się jednak o nim i mówi przeważnie w kontekście walki o władzę, analizując jego szanse i możliwości w tym zakresie. Inaczej mówiąc, „paźniakostwo” zazwyczaj rozpatrywane jest z punktu widzenia pragmatyki politycznej. Niewiele jednak miejsca poświęca się analizie fenomenu Paźniaka w aspekcie aksjologicznym. A jest ona bardzo potrzebna, gdyż pytanie „czy Paźniak (albo Paźniakowski projekt Białorusi) ma szanse na zdo-

bycie władzy?” musi być uzupełnione kompetentnymi rozważaniami nad kwestią: jaki system wartości stoi u podstaw paźniakowskiego projektu Białorusi? W tym rozdziale spróbujemy przeprowadzić taką analizę.

Wielka Historia *versus* mała historia

Chwalebny tytuł „apostoła prawdy”, nadany Paźniakowi przez nie byle kogo, bo wielkiego Bykowa, może być zrozumiały, kiedy spojrzymy na Paźniaka jako na opiekuna, strażnika historycznego bytu narodu. Paźniak to Wielki Narrator, historiozof i kaznodzieja. Spod jego pióra wyłaniają się nie litery, lecz obrazy, w jego pracach faktografia zamienia się w hagiografię, w jego ustach naród białoruski (z małej litery – zwyczajny konstrukt mentalny) staje się Narodem Białoruskim (z wielkiej litery – niezwykłym, realnym organizmem). Paźniak mistrzowsko konkretyzuje Białoruś, czyni ją obiektem doświadczenia, a nawet więcej: przedmiotem pragnień.

Jako prawdziwy mistrz generowania bliskiego sercu (i upragnionego!) wyobrażenia Białorusi Paźniak staje się jednak naiwny i bezradny, kiedy przechodzi do tematów polityczno-filozoficznych. Tutaj załamuje się jego pióro, a on sam z utalentowanego i wysubtelnionego artysty przekształca się w zwykłego gruboskórnego chłopa, operującego nazbyt uogólnionymi i uproszczonymi wyobrażeniami o rzeczywistości społeczno-politycznej.

„Złe czasy nastały – mówi lider białoruskiego odrodzenia w swoich *Rozmowach z Antonem Szukielojcem* (Warszawa, „Białoruskie Wiadomości”, Wilno, Towarzystwo Kultury Białoruskiej na Litwie 2003). – Demokracja przeżywa ogólny ideowy i moralny kryzys. Następuje proces degradacji wartości. (Gdyż liberalizm – to nie demokracja. To, wiecie, jak rokoko, a dokładniej – jak manieryzm w malarstwie, wówczas gdy renesans wyrodził się w manieryzm)”.

Czy liberalizm jest etapem degradacji demokracji i czy w ogóle można w aspekcie chronologicznym zestawiać te dwa zjawiska, pozostaje kwestią bardzo problematyczną. Pytanie, co było najpierw – demokracja czy liberalizm, jest nadzwyczaj podobne do innego, dobrze znanego: co było pierwsze – jajko czy kura? Czy z demokracji „wyklął się” liberalizm, czy od-

wrotnie, myśl liberalna, która sięga starożytnych Greków, Demokryta i Peryklesa, zrodziła demokrację we współczesnym rozumieniu tego słowa?

Dla Paźniaka jednak istnieją trzy różne rzeczy: demokracja (ze znakiem plus), liberalizm (ze znakiem minus) i odwieczny berlińsko-moskiewski spisek przeciwko Białorusinom (który ma niemalże demoniczny charakter).

Te „trzy znaki” tworzą podstawę Paźniakowskiej metodologii: wszystkie wydarzenia i projekty w dyskursie Paźniaka są odpowiednio „oznakowane” (na podstawie kryterium: pozytywny, negatywny albo demoniczny), w zależności od tego, w jakiej odległości lub powinowactwie z wyżej nazwanymi konstruktami aksjologicznymi się znajdują. Demokracja bez liberalizmu i Białoruś poza strefą wpływu Moskwy i Berlina – oto kwintesencja moralnego i jednocześnie politycznego przesłania Zenona Paźniaka. Pod pierwszym (demokracja bez liberalizmu) spokojnie mógłby się podpisać Aleksander Łukaszenka (jego inwektywy typu „neoliberalny terror” nawet górują nad Paźniakowską antyliberalną retoryką), a co do drugiego (moskiewsko-berliński spisek), to Paźniak dobrze mieści się w tradycji „zasadniczego braku zaufania” i kultuwowania obrazu wroga. Opowieść Paźniaka o rozbięciu BNF jako skutku działania zewnętrznych wrogich sił do bólu przypomina narrację oficjalnej propagandy na temat rozpadu Związku Radzieckiego. I tam, i tu w roli głównego interpretanta wydarzeń występuje prymitywna kategoria „spisku”.

Nie należy jednak wyciągać z tego wniosku, że Paźniak to „alter-Łukaszenka”, co zdarza się niektórym poważanym publicystom, np. Szeremietowi, Fieducie, Chadyce. Przytoczone analogie wskazują jedynie na incydentalne wypadki, lecz nie odzwierciedlają istoty ideowych i politycznych stanowisk jednego i drugiego. Paźniak, przy całym jego euroceptycyzmie i skłonności do operowania pojęciem zewnętrznego wroga, pozostaje wielkim filantropem, wierzącym w Boga i człowieka, któremu właściwa jest zdolność myślenia w kategoriach *bonum commune* (dobra wspólnego). Wysoka wrażliwość moralna Paźniaka niezwykle kontrastuje z etycznym nihilizmem współczesnej białoruskiej władzy.

Jednak wspomniane zbiegi okoliczności na swój sposób dają do myślenia. Paźniak w swoich ocenach realiów zależny jest

od historii, i to nie byle jakiej historii, lecz Wielkiej Historii Wielkiego Narodu, pisanej „pod dyktando serca”. Właśnie dlatego podział BNF w 1999 roku na skrzydło konserwatywne i liberalne stał się dla Paźniaka czymś więcej niż zwykłym socjologicznym faktem. Podział ten w oczach założyciela Frontu jest kolejnym udanym projektem antybiałoruskiej koalicji moskiewsko-berlińskiej. Mieści się on w tej samej nurcie historii co polityka Zakonu Krzyżackiego, rozbiory Rzeczypospolitej oraz okupacja bolszewicka i niemiecka. Tymczasem, jeśli spojrzeć na to zjawisko z większym spokojem, nietrudno zauważyć „banalność” tego podziału: polska „Solidarność” czy litewski Sąjūdis jeszcze wcześniej rozpadły się na kilka (często skłóconych ze sobą) frakcji. Od samego początku widoczna była ideowa i światopoglądowa niejednorodność Frontu, dlatego należy raczej się dziwić, iż podzielił się on tak późno, zamiast martwić się, że w ogóle do tego doszło. Sam Paźniak w swoim czasie stwierdzał pragmatyczną celowość takiego podziału, zauważając: dlaczego jedna część Frontu miałaby paraliżować drugą? W tej sytuacji lepszy będzie „dwuskrzydłowy” konfederacyjny Front.

Zenon Paźniak, pozostając wielkim odkrywcą i opiekunem ważnych kart białoruskiej historii i wielkim głosem białoruskiego cierpienia (i na tym polega dobra strona jego charyzmy), w pewnym momencie sam stał się zakładnikiem historii. Jednak mowa tutaj nie o *historii wydarzeń*, lecz o *historii białoruskich pragnień i nadziei*. Paźniak poczuł się akumulatorem tych pragnień. Wszedłszy w tę rolę, w żaden sposób nie chciał uznać możliwości innych, alternatywnych historii, pisanych trochę inaczej lub innymi barwami. Paradoks ten stanie się bardziej zrozumiały, gdy uważniej przeanalizujemy makrokoncept „Białoruś” w dyskursie Paźniaka.

Makrokoncept „Białoruś”

„Znajdujemy się na samym skraju Chrześcijaństwa” – cytuje Paźniak Mikołaja Hussowskiego i zaznacza, że pod hasłem „Chrześcijaństwo” należy rozumieć „europejski sposób życia”. Jak każdy naród „na rubieżach”, Białorusini skazani byli (i są nadal) na walkę z obcym żywiołem, inną, wrogą cywilizacją. Z kim konkretnie? Wprost mówi o tym tytuł książki *Wojna bia-*

łorusko-rosyjska z anglojęzycznym dodatkiem „Belarus is an eastern outpost” (Warszawa, „Białoruskie Wiadomości”; Wilno, Towarzystwo Kultury Białoruskiej na Litwie 2005), z której pochodzi ten i kolejne cytaty:

„Białorusini historycznie przegrali tę wojnę. Przegrali przede wszystkim dlatego, że nikt w Europie nie zidentyfikował się z nią i nie zrozumiał jako własnej walki w obronie kultury europejskiej. Solidarności w Europie wystarczyło bowiem chyba tylko na wyprawy krzyżowe. Białoruś w postaci Wielkiego Księstwa Litewskiego pozostała wówczas sama w obliczu Ordy i faktycznie, jak pisał Hussowski, na krańcach Chrześcijaństwa”.

Ta wypowiedź dobrze pokazuje specyfikę Paźniakowskiej metafizyki. Opiera się ona na idei *antemurale christianitatis* („przedmurze chrześcijaństwa”), idei, którą karmiły się i karmiła różne polskie mesjanistyczne ideologie. W białoruskiej historii Paźniak zdołał odnaleźć wielkiego sojusznika tej idei – Mikołaja Hussowskiego, co uczyniło ją bardziej „swoją”, historycznie obecną w kulturowym kodzie genetycznym Białorusinów. Czy rzeczywiście okazjonalny termin „my” w wypowiedzi Hussowskiego odnosi się do WKL (a nie do unii polsko-litewskiej, razem wziętej) i czy faktycznie Wielkie Księstwo Litewskie i Białoruś są ze sobą tożsame, pozostaje tutaj poza dyskusją. Dyktando ambitnego białoruskiego serca stwierdza: Białorusini to odwieczni obrońcy chrześcijaństwa, to znaczy „europejskiego sposobu życia”, a więc obrońcy samej Europy.

Ważne jest, aby w przytoczonej wypowiedzi Paźniaka zauważyć intencję skontrastowania Białorusi z pozostałą częścią Europy: w tym czasie, gdy pierwsza zajmowała się tak szlachetnymi poczynaniami, jak obrona chrześcijaństwa przed hordami tatarskimi i rosyjskimi „schizmatykami”, druga organizowała haniebne wyprawy krzyżowe, które *de facto* kompromitowały chrześcijaństwo i Europę. Białoruś, jak więc się okazuje, nie tylko wybawiła cywilizację europejską od zewnętrznego zagrożenia, lecz stała się także wewnętrznym gwarantem jej zachowania i istnienia w „zdrowej” wersji. Można powiedzieć, że Białoruś to Europa ze znakiem jakości (co byłoby lustrzanym odbiciem znanej z oficjalnej propagandy idei: „Białoruś – to Rosja, tylko ze znakiem jakości”).

„Wielkie Księstwo Litewskie, Wilno występowały w tym czasie w charakterze obrońców, jednoczących wszystkie ziemie wschodniosłowiańskie. Wielkie Księstwo stało się siłą zbrojną, polityczną i kulturową na wschodzie Europy”.

„Białoruś przez historię, los i położenie została wybrana, aby spełnić wielką rolę lidera cywilizacji wschodniosłowiańskiej” – mówił Łukaszenka podczas ideologicznego seminarium w 2001 roku. Ten kolejny zbieg okoliczności nie świadczy bynajmniej automatycznie o „pokrewieństwie” idei Paźniaka i Łukaszenki. Pozwala jednak zauważyć, w jak niebezpiecznej bliskości znajdują się dyskurs metafizyczny i dyskurs politycznej propagandy. Pierwszy z łatwością może zamienić się w drugi.

Według Paźniaka wojnę cywilizacji Białoruś przegrała *historycznie*. Lecz nie poniosła całkowitej klęski. W przyszłości Białoruś *może* wygrać tę wojnę, jeśli wykorzysta dane jej przez historię szanse, a zgodnie z obiektywnym biegiem historii nawet *powinna* ją wygrać (tutaj warto odnotować fakt współistnienia w dyskursie Paźniaka dwóch wersji historiozofii – „aktywistycznej” i „deterministycznej”).

Pojawienie się Białoruskiego Frontu Narodowego „Odrodzenie” to etap na drodze historycznego dążenia Białorusi w stronę przywrócenia utraconej tożsamości (opartej na idei *antemurale christianitatis* i jednoczenia ziem wschodniosłowiańskich).

„Koncepcja Białoruskiego Odrodzenia Narodowego opiera się na historii narodowej. Bez korzeni nic nie trwa długo. Białorusini, jak mało kto, mają potężne tradycje historyczne – ich wielkiego państwa, które utracili pod koniec XVIII wieku w wyniku międzynarodowego spisku i następnie rosyjskiej okupacji” – pisze Paźniak w tekście pt. *O reżimie moskiewskim*.

Benedict Anderson wysunął tezę, iż „narody są wspólnotami wyobrażonymi”¹. W organizowaniu grupy ludzi w naród na pierwszy plan wysuwa się *visio* – wizja, zdolność widzenia tej grupy w granicach jednej całości. Nie może też zabraknąć retrowizji, całościowego i zintegrowanego spojrzenia w przeszłość danej wspólnoty. Potrzebne jest takie widzenie, zdolne zrodzić *poczucie organiczności*, całościowej więzi, jedności.

„Bez korzeni nic nie trwa długo” – mówi Paźniak, lecz nie zauważa, że roślina, która zwie się narodem, rośnie w bardzo

¹ Zob. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London 1983.

nietypowy sposób: od góry do dołu! Na początku powstaje *idea, wizja, wyobrażenie* narodu, a potem zaczynają wyrastać jego „korzenie”, tzn. odbywa się pisanie „historii narodowej”. Nad jej funkcją informacyjno-poznawczą góruje *performatywno-integracyjna* (powołana jest bowiem do „stworzenia”, „zrodzenia” określonej gamy uczuć, które staną się wspólnymi przeświadczeniami, jednoczącymi daną grupę ludzi).

Dwa zadania, które stawia Paźniak przed sobą i przed inteligencją narodowo świadomą, brzmią następująco: „Domowi rodzinnemu – Wielkiemu Księstwu Litewskiemu przywrócić historyczną świadomość. W kolejnej niezbędnej fazie – politycznej – należy przywrócić oficjalną nazwę państwa”. Są to zadania o charakterze moralnym:

„Nie uczynić tego – oznacza budować niepodległość na piasku, projektować kulawe, niespójne społeczeństwo o wątlej samoświadomości, tonące w sprzecznościach na równym gruncie, w bezdyskusyjnych kwestiach popadające w absurdalne sprzeczki”.

W sposób szczególny zwraca tutaj uwagę presupozycja ostatniej części wypowiedzi: Paźniak sugeruje istnienie wokół nich „bezdyskusyjnych kwestii” i „absurdalnych sprzeczek”. Jakie to kwestie? Paźniak tego nie konkretyzuje, można jednak sądzić, że chodzi o te problemy, które w taki czy inny sposób rozbijają makrokoncept „Białoruś”. A składa się on z następujących tez-konceptów (zostaną one zrekonstruowane, a więc sformułowane w bardziej ścisłym, analitycznym języku):

1. Wielkie Księstwo Litewskie to państwo białoruskie.
2. Istnieje jednoznaczne powiązanie między historyzmem „Litwin” i współczesnym pojęciem „Białorusin”.
3. Język Wielkiego Księstwa Litewskiego to język białoruski.
4. Wielkie Księstwo Litewskie, czyli Białoruś, to „przedmurre chrześcijaństwa”.

5. Białoruski Front Narodowy „Odrodzenie” stanowi nie tylko pierwszą, ale i jedyną w najnowszej historii Białorusi siłę, zdolną do przywrócenia jej prawdziwej tożsamości.

Chyba każdy naukowiec przyzna, że wymienione tezy w najlepszym wypadku są dyskusyjne, a w najgorszym – po prostu fałszywe. Opatrzmy je krótkim komentarzem:

(1) Jeżeli Wielkie Księstwo Litewskie było państwem żmudzko-litewsko-ruskim, to na jakiej podstawie uznajemy je

za „białoruskie”? Współwystępują tutaj dwa metodologiczne problemy, które należy rozpatrywać osobno: a) problem nakładania się współczesnego pojęcia („białoruski”) na zjawisko historyczne (Wielkie Księstwo Litewskie); b) problem rozszerzenia używania terminu „białoruski”: nawet jeśli uda się obronić tezę o jednoznacznym rozwoju w kierunku „Litwin–Białorusin”, pozostaje pytanie, co robić ze Żmudzinami i Małorusinami? W tym miejscu docieramy do kolejnego ukrytego „paradoksu Zenona”, paradoksu, który ma charakter nie tylko metodologiczny, lecz też polityczny i etyczny. Problem (b) skłania do myślenia, że Wielkie Księstwo Litewskie dla Paźniaka – to nie tyle „Państwo Białoruskie”, ile „Białoruskie Imperium”, w którym jedna grupa (etniczna bądź narodowa) realizuje swoją władzę nad innymi etnosami czy narodowościami. Tymczasem powszechnie znana jest wrogość Paźniaka do jakiegokolwiek imperializmu: „Imperia nie reformują się, lecz rozpadają”, „Imperium – to wszechświatowe zło”. Jeśli Paźniak traktuje Wielkie Księstwo Litewskie jak imperium, a imperium – to *ex definitione* zło, po co więc je odradzać? Jeżeli zaś traktuje je jako państwo trzech równoprawnych podmiotów, to na jakiej podstawie Białoruś ma przywłaszczać sobie jego nazwę? Całkiem możliwe, że pod absolutystyczną etyką Paźniaka kryje się relatywistyczna teza: wszelkie imperium jest złe – oprócz imperium białoruskiego, albo: wszelkie imperium jest dobre – oprócz niebiałoruskiego.

Teza (2) pozostaje w równym stopniu problematyczna. Po pierwsze, trzeba na początku sprecyzować, czy pojęcie „Litwin” używane jest jako etnonim czy politonim. Czy nazwa ta wskazuje na przynależność etniczną, czy na obywatelstwo określonego państwa (Litwin – obywatel Wielkiego Księstwa Litewskiego). Całkiem możliwe, że „Litwin” w różnych kontekstach występuje w różnych znaczeniach. Po drugie, w każdym wypadku pozostaje dość problematyczne pytanie, czy istnieje jednoznaczny kierunek rozwoju między pojęciami „Litwin” i „Białorusin”. Swego czasu Waler Bułhakau na przykładzie Franciszka Bahuszewicza wskazał w łańcuchu etnokulturowej transformacji obecność „ogniwa pośredniego”, możliwość następującej sytuacji: „umarł” Litwin, ale jeszcze „nie narodził się” Białorusin².

² Валер Булгакаў, *Багушэвіч: чытаем спачатку*, „Літаратура і мастацтва”, 31.07.1998.

Dlatego można powiedzieć, że Litwin z Wielkiego Księstwa to „materiał” dla różnych „form”: może on stać się Białorusinem, Litwinem, Ukraińcem, Polakiem, Rosjaninem. Historyczny Litwin to nie Białorusin, lecz Protobiałorusin („potencjalny Białorusin”), Protolitwin („potencjalny Litwin”), Protoukraińiec itd. Można przyjąć tezę o „nierównej dyspozycji”, tzn. że „Litwin”, który mówił w białoruskim dialekcie, jest bardziej „predysponowany” do tego, by stać się Białorusinem niż Litwinem czy Ukraińcem, ale nie należy zakładać tezy o *przeznaczeniu*. Metafizyczne twierdzenie o jednoznacznym przechodzeniu Litwina w Białorusina (a tym bardziej o ich tożsamości) stanowi jedynie dowód żywotności myślenia w kategoriach determinizmu.

(3) Kancelaryjny język Wielkiego Księstwa Litewskiego chyba w żadnych źródłach historycznych nie został nazwany białoruskim. To oczywiście jeszcze nie jest podstawą, by go za taki nie uznawać. Jedno i to samo zjawisko może być „obsługiwane” przez różne nazwy (*mógł* istnieć język białoruski, nie nazywając się „białoruskim”, podobnie jak w starożytności istniała estetyka, nie nazywając się „estetyką”). Tym niemniej brak nazwy powoduje konieczność argumentacji i uzasadnienia prawa nazywania *ex post* języka kancelaryjnego Wielkiego Księstwa – białoruskim. Otóż wydaje się, że kwestia tegoż uzasadnienia nie jest taka prosta. Norweski naukowiec, znawca języków bałtyckich i słowiańskich, Christian Stang, podkreślał wielowariantowość oficjalnego języka Wielkiego Księstwa Litewskiego. Od czasów panowania Mendoga do rządów Witolda w języku tym zaznacza się wpływ dialektów wołyńskich. W drugiej połowie XV wieku zaczynają dominować wpływy dialektów północnowołyńskich i południowobiałoruskich. Pod koniec wieku XV i w pierwszej połowie XVI dały o sobie znać dialekty z regionu brzesko-nowogródzkiego. Dopiero w drugiej połowie XVI wieku język kancelaryjny znacznie się „zbiałorutenizował”, tzn. liczba elementów starosłowiańskich zmniejszyła się, zanikły północnowołyńskie cechy, zaczął dominować wpływ dialektów z centralnej Białorusi. Tym niemniej, od początku (XIII wiek) i do końca (XVII wiek) „matrycą” pozostawał język starosłowiański. Mówiąc obrazowo, język starosłowiański używany w Wielkim Księstwie Litewskim był niczym „gąbka”, która wchłaniała w siebie wiele elementów ówczesnego języka

białoruskiego, jednak to „nasączenie” nie czyniło go jeszcze białoruskim.

Teza (4) może być uznana za słuszną tylko przy zaakceptowaniu przesłanki, że prawosławie nie jest chrześcijaństwem. W tej sytuacji status „bezdyskusyjnej” trzeba by było nadać raczej tezie przeciwległej: na wschód od Wielkiego Księstwa Litewskiego również było chrześcijaństwo.

Problem jednak w tym, że Paźniakowskie widzenie rosyjskiego prawosławia zainfekowane zostało jego uproszczoną metodologią, której główne cechy nazwano wcześniej. Jak wynika z dawnego, napisanego w pierwszej połowie lat 90., tekstu Paźniaka pt. *O rosyjskim imperializmie i jego niebezpieczeństwie*, prawosławie traktuje on wyłącznie jako element imperialnej polityki Rosji. Całkowicie zbieżne stanowisko można zaobserwować u litewskich prawicowo-konserwatywnych publicystów, na przykład historyka Stasysa Maziliauskasa, który stwierdzał funkcjonalną tożsamość ideologii komunistycznej i rosyjskiego prawosławia.

Taki sposób widzenia, przypominający mentalność z czasów „wojen religijnych”, w żaden sposób nie wpisuje się w chrześcijańską tożsamość. Przeciwwstawianie chrześcijaństwa chrześcijaństwu – to niechrześcijańskie zajęcie.

(5) Nie bez racji pozostaje stwierdzenie, iż Białoruski Front Narodowy³ otworzył nową kartę w dziejach białoruskiego odrodzenia. Rola konserwatywnego skrzydła BNF i dzisiaj, i jutro na pewno pozostanie ogromna. Mimo to uporczywe roszczenie sobie pretensji do monopolu w sprawie idei narodowej oraz totalna krytyka wszystkiego i wszystkich wokół mogą sprzyjać jedynie pogłębieniu się samoizolacji tej partii (albo, słowami jej lidera, *sily*) i dezintegracji społeczeństwa.

³ „Bielaruski Narodny Front” (BNF) – ruch społeczno-polityczny, powstały pod koniec lat 80. (analogiczny do polskiej „Solidarności” oraz litewskiego Sąjūdisu), który jako pierwszy na Białorusi rzucił wyzwanie nomenklaturze komunistycznej i stał się katalizatorem desowietyzacji białoruskiej przestrzeni politycznej, upowszechniając idee demokratyczne i odrodzeniowe. W 1999 roku doszło do rozłamu wewnątrz BNF, skutkiem czego było powstanie dwóch partii: Konserwatywno-Chrześcijańskiej Partii BNF (Kansierwatyuna-Chryścijanskaja Partyja BNF) oraz Partii Białoruski Front Narodowy (Partyja Bielaruski Narodny Front).

Paźniaka można porównać z biblijnym Samsonem, który dzięki nadzwyczajnej sile sam jeden zwyciężał w bitwach z Filistynami. W pewnym momencie utracił jednak swoją siłę za sprawą kobiety. Silny Paźniak, który moralnie zwyciężył KGB i system sowiecki, utracił swoją moc wskutek „nielegalnego” utożsamienia samego siebie z Białorusią. Białoruś składa się nie z jednej, Paźniakowskiej duszy, lecz z wielu dusz, które mają swoje biografie i prawo do tego, by inaczej, na swój sposób przeżywać białoruskość.

Myszę, że w naśladowaniu *płomiennej i żarliwej miłości* Paźniaka do Białorusi, jej historii, języka, kultury nie ma nic złego. Tak rozumiane „paźniakostwo” wykonuje całkiem konstruktywną rolę w powstawaniu Nowej Białorusi. Jednak gdy ktoś przejmie od Paźniaka wizję białoruskiego społeczeństwa i będzie naśladować jego *praktykę jednoosobowego działania*, może tym samym jedynie spowolnić proces odrodzenia i pogłębić i tak już bardzo głęboki podział w społeczeństwie. Od takiego „paźniakostwa” trzeba się wyzwolić.

Mocne i słabe nacjonalizmy. Poszukiwanie optymalnego projektu narodowego

Białoruski Front Narodowy jako siła polityczna rozpadł się tylko na dwie frakcje, na współczesne odrodzenie natomiast, rozumiane jako ruch kulturalny, składa się *mnóstwo* ideologii i opcji. W tej wielości można – w celu pewnego uporządkowania – wyróżnić odrodzeniową „prawicę”, „lewicę” i „centrum”. Do *prawicowych* dyskursów zaliczam dyskursy, w których *naród* (nacja) wraz z jego kanonicznymi atrybutami (język, kultura, historia) stanowi aksjologiczne centrum. Naród-nacja, tożsamość narodowa i kultura narodowa tworzą w owych dyskursach „słownik ostateczny” w sensie R. Rorty’ego.

Do dyskursów *lewicowych* zaliczam projekty naznaczone *dekonstrukcyjnym* podejściem do problematyki narodu-nacji i tożsamości narodowej. Tożsamość narodowa bywa w nich przedstawiana jako anachronizm, a rozmaite „projekty narodowe” są nierzadko traktowane jako kryptotalitarne. W miejsce „tożsamości” (w liczbie pojedynczej) dekonstrukcjoniści wołają mówić o „tożsamościach”, czyli o wielości sposobów samoidentyfikacji bez jakiegokolwiek nadrzędnej zasady unifikującej. Czasami w owych dyskursach pojawia się idea tożsamości „obywatelskiej” lub „kosmopolitycznej” jako alternatyw bardziej akceptowalnych dla tożsamości narodowej.

Dyskursy *centrowe* są mniej więcej tożsame z tym, co Andrzej Walicki oraz Yael Tamir określają mianem *liberalnego nacjonalizmu*⁴. Dyskursy tego rodzaju, upowszechniając ideę państwa narodowego jako najbardziej wartościowej zasady organizacji życia społecznego, akcentują rolę kanonicznych wartości liberalnych, takich jak wolność osobista, pluralizm, nadrzędność jednostki wobec kolektywu. Usiłują niejako godzić liberalizm i nacjonalizm.

⁴ Zob. Andrzej Walicki, *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?*, „Znak” 1997, nr 3; oraz Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University 1993.

Wprowadzenie kategorii „prawica”, „lewica”, „centrum” zostało podyktowane przede wszystkim pragmatyką badawczą – ich podstawową funkcją jest organizacja niniejszego tekstu. Nie należy więc traktować tych pojęć jako semantycznie identycznych z jednakowo brzmiącymi kategoriami politologicznymi. Niemniej jednak ich znaczenia nie są całkowicie arbitralne, są one raczej *analogiczne* w stosunku do tego, co w politologii określa się mianem „lewicy”, „prawicy” lub „centrum”.

Mocny program nacjonalistyczny

Leonida Łycz

Nacjonalizm białoruski, po krótkim renesansie na początku lat 90., za czasów rządów prorosyjsko i prosowiecko zorientowanego Aleksandra Łukaszenki został niemalże zepchnięty na społeczny margines. Podczas gdy nacjonalizmy krajów ościennych, w tym na przykład Polski, Litwy czy chociażby Ukrainy osiągnęły mniejszą lub większą moralną satysfakcję dzięki pronarodowej polityce swoich rządów, nacjonalizm białoruski skazany został na niemal totalne wyobcowanie z życia politycznego. Dołączyła do tego niezwykle nieprzyjemna rola straszaka, którym Łukaszenka posługuje się regularnie w swoich rozgrywkach ze wschodnim sąsiadem.

Mimo nikłej popularności białoruskiego nacjonalizmu oraz jego przymusowej banicji politycznej ów prąd ideowy zasługuje na szczególną uwagę chociażby z tego powodu, iż jego wyznawcy są niezwykle gorliwi i konsekwentni w swoich poglądach. W związku z tym jest wielce prawdopodobne, że w przypadku ewentualnej odwilży politycznej mogliby oni uzyskać spory wpływ na społeczne i polityczne życie kraju. Przypatrzmy się więc jednej z wersji dyskursu narodowego, którą określiam mianem „mocnego programu nacjonalistycznego”.

Profesor Leonid Łycz, historyk i kulturolog, opublikował niegdyś w tygodniku „Literatura i Sztuka”⁵ dosyć obszerny artykuł pod tytułem *Nacjonalizm*. Tekst, mający na celu obronę i umocnienie białoruskiego nacjonalizmu, rozpoczyna się od uwagi: „U nas nie jest tak, jak wszędzie” (to nagłówek pierw-

⁵ „Літаратура і мастацтва”, 14 i 21.11.1997.

szego punktu artykułu). Chodzi o znany fakt braku w białoruskiej historii wyraźnego, kultywowanego przez państwo nacjonalizmu. Łycz mówi o współczesnym poziomie społeczno-kulturalnego życia narodu i wskazuje na realne i niewątpliwie bolesne fakty: wyniki majowego referendum z 1995 roku, brak choćby jednej średniej zawodowej oraz wyższej instytucji edukacyjnej, w której nauczanie byłoby prowadzone wyłącznie w języku białoruskim, obojętność Białorusinów wobec kwestii narodowościowej itd. Łycz formułuje filozoficzną, a dokładniej, historiozoficzną tezę, której nic snuje się w dalszej części artykułu:

„A wszystko to dlatego, że nie poszedł on [naród białoruski] za przykładem większości europejskich narodów i nie przeszedł prawdziwej szkoły nacjonalizmu... Stąd wszystkie nasze dzisiejsze nieszczęścia, doszczętnie zdeformowane życie narodowe i kulturalne. [...] Białorusinów należy odnieść do tej garstki narodów europejskich, które z najróżniejszych przyczyn nie zdołały do końca przebyć stadium nacjonalizmu”.

Łycz pisze, że „naród białoruski nie przeszedł *prawdziwej* szkoły nacjonalizmu”, koniecznej do rozwoju. Tak więc autor stwierdza, iż możliwość rozwoju nie została bezpowrotnie utraczona, lecz tylko zaniedbana. Według niego wszystko można jeszcze naprawić. Ponieważ Łycz wierzy, że nawet kiedy obecne pokolenie nie realizuje programu nacjonalistycznego, to przyszłe generacje jako bardziej oświecone i odpowiedzialne niewątpliwie zaczną dbać o to, by w państwie białoruskim panowała doktryna i polityka nacjonalizmu – właśnie dlatego pojawia się propozycja stworzenia teoretycznego fundamentu na potrzeby tego ruchu. O ile refleksja Łyca niesie w sobie bardzo praktyczne przesłanie, o tyle należy ze szczególną uwagą i poważnie przeanalizować jego treść.

Okazuje się, że niczego nowego nie trzeba obmyślać ani odkrywać: „Sąsiedzi świecą przykładem” – mówi Łycz, a słowa te tworzą jednocześnie nagłówek drugiego podrozdziału nacjonalistycznego dyskursu. Ciekawe, *o jaki chodzi przykład*.

Łycz stawia za wzór rosyjskiego teoretyka nacjonalizmu, dekabrystę Pawła Pestela. Szczególną uwagę zwraca na jego niezwykłą siłę woli, przekonanie, iż w państwie rosyjskim należy zniszczyć wszelkie cechy narodowe nierosyjskich grup etnicznych. Łycz cytuje Pestela:

„Dlatego lepiej i korzystniej będzie dla nich samych, gdy połączą się one duchem i obywatelstwem z wielkim państwem oraz zjednoczą całkowicie swoją narodowość z narodowością narodu panującego, a składając z nim tylko jeden naród zaprzestaną daremnych marzeń o sprawie niemożliwej i nierealnej”.

Pestel – podkreśla profesor Łycz – „proponował zniszczenie języków, a nawet nazw narodów i plemion Rosji”, by nie przypominała ona kraju polietnicznego. Nieco dalej, jakby zachwycony zawziętością i konsekwencją ideowo mu bliskiego Rosjanina, Łycz pisze:

„Cywilizowany człowiek z trudem może zrozumieć taką łąpczywość wobec interesów obcych narodów, żądzą starcia ich z etnicznej mapy ziemi, w imię czego występował P. Pestel”.

Przekonany o słuszności jego sądów – jak wynika z kontekstu – Łycz cytuje innego rosyjskiego ideologa nacjonalizmu, P. Kowalewskiego:

„Lepsze nieuctwo, rozpalane miłością do ojczyzny, niż edukacja, połączona z pogardą i brakiem szacunku dla narodu”.

„Oczywiście, do swojego narodu” – na wszelki wypadek precyzuje Łycz. Nieco dalej kieruje on w stronę polityków umoralniającą uwagę:

„Współczesnym białoruskim politykom i bliskim im ideologom nie zaszkodziłoby zapoznanie się z tym, jak rosyjscy nacjonalisci rozumieli rolę państwa we wprowadzaniu nacjonalizmu w społeczeństwie”.

Z czyimi konkretnie poglądami Łycz radzi się zapoznać? Po pierwsze, Piotra Struwego: „Państwo i naród powinny się organicznie zlać”, oraz cytowanego już przez niego Kowalewskiego: „Każde żywe i funkcjonujące państwo powinno być pełne nacjonalizmu. To jego dusza. To jego istota. To jego życie. Kosmopolityczne państwo – to amorficzna, bezkształtna masa”.

To wystarczy, jak się wydaje, by choć w przybliżeniu dać wyobrażenie o „silnej” wersji białoruskiego nacjonalizmu. Ideowo dopełniany jest on zazwyczaj różnymi komponentami omówionego w poprzednim rozdziale paźniakostwa. Myślę również, że ta wersja nacjonalizmu nie wymaga osobnego komentarza. Pozostaje ona w zasadzie ubogą w treść doktryną. Stanowi przykład „filozofii energicznej”, nieco archaicznej odmiany społecznego dyskursu, którą charakteryzuje ideo-

wość, abstrakcyjność, wizjonerstwo. Jest ona nasycona wskazaniami moralnymi, nad językiem opisowo-wyjaśniającym przeważa w niej styl emotywno-apelacyjny. Taki typ dyskursu może wykonywać funkcję *provokacyjną* i zachęcać do rewizji dotychczasowych zasad (lub braku zasad) życia społeczno-politycznego. Jednak nad funkcją pozytywną zdecydowanie góruje ważniejsza, negatywna: dyskursy tego typu często paraliżują dialog wewnątrz społeczeństwa, a realizacja proponowanego przez nie „projektu terapeutycznego” przewiduje wykorzystanie metod totalitarnych, o czym można było się przekonać w związku z koncepcją Łyca.

Konstruktywizm społeczny a losy białoruskiego nacjonalizmu

W podrozdziale na temat „mocnego programu nacjonalistycznego” wspomniałem, iż jednym z czynników marginalizacji nacjonalizmu białoruskiego stało się dojście do władzy Aleksandra Łukaszenki. Teraz chciałbym wskazać na jeszcze jeden czynnik, o wiele bardziej subtelny, który istotnie zaważył na losie nacjonalizmu. Mowa o... rozwoju nauk humanistycznych.

Mniej więcej w połowie lat 90. do białoruskiej nauki o narodzie zaczyna przenikać *konstruktywizm społeczny*, podejście badawcze zainspirowane metodologią Thomasa Kuhna. U jego podstaw tkwi założenie, iż taki czy inny porządek społeczny lub dane role społeczne pozbawione są trwałej „natury”, są bowiem jedynie *konstrukcjami-konwencjami*, świadomie lub nieświadomie zaakceptowanymi i podtrzymywanymi przez członków danej społeczności⁶. Zaaplikowany do badań nad historią narodu białoruskiego konstruktywizm zaatakował kolejno niemal wszystkie najważniejsze nacjonalistyczne dogmaty: zarówno ten, iż Wielkie Księstwo Litewskie było państwem białoruskim, jak i że na przykład Franciszek Skaryna lub Szymon Budny byli Białorusinami-patriotami. Za Benedictem Anderssonem zaczęto podkreślać, iż naród jest „wspólnotą wyobrażo-

⁶ Jedną z pierwszych poważnych analiz białoruskiej historiografii z pozycji postkuhnowskiego konstruktywizmu była praca politologa Andreja Kozakiewicza pt. *Вялікае Княства Літоўскае як ідэялагічная рэальнасць*, „ARCHE”, 2003, nr 5.

na”, nie zaś substancjalnie istniejącą, w związku z czym pytanie: kiedy powstał naród białoruski? przekształciło się w pytanie: kiedy zaczęto świadomie wyobrażać sobie Białoruś jako naród? Inaczej mówiąc: kiedy rozpoczęło się konstruowanie narodu białoruskiego?

Pod wpływem idei konstruktywistycznych zaczęło zmieniać się słownictwo odnoszące się do białoruskiej idei narodowej (BIN). Zamiast mówić o „odrodzeniu” narodu, niektórzy woleli już mówić o „projekcie” narodowym. Zamiast „odkrywania” historii narodowej zaczęto mówić o jej „konstruowaniu” – nawet nie historii, lecz „narracji historycznej”. Naród białoruski, jak każdy inny naród, istnieje, zdaniem konstruktywistów, nie samodzielnie, lecz na mocy wyobraźni i aktów nieustannego potwierdzania („codziennego plebiscytu”, wedle wyrażenia Ernesta Renana).

Analiza konstrukcji społecznych jest ze swej natury przedsięwzięciem obrazoburczym w tym sensie, iż nieuchronnie prowadzi do demistyfikacji pojęć i ideałów, które w pewnych środowiskach uchodzą za święte i nietykalne. To, co uchodzi za prawo naturalne lub wręcz boskie, w trakcie analizy konstruktywistycznej okazuje się jedynie prawem konwencjonalnym. To, co wydawało się konieczne, okazuje się przypadkowe, a to, co odwieczne – czasowe i okazjonalne. Podejście konstruktywistyczne implikuje więc niejako dekonstrukcyjne przewartościowanie, choć konstruktywizm i dekonstrukcjonizm są odmiennymi strategiami badawczymi i powstały na gruncie odmiennych tradycji filozoficznych.

Samozwalczający się nacjonalizm mistyczny Walancina Akudowicza

Poglądy znanego białoruskiego filozofa Walancina Akudowicza w sposób zadziwiający łączą w sobie jednocześnie afirmację oraz negację nacjonalizmu. Istnieją powody, by poglądy Akudowicza potraktować jako jedną z odmian nacjonalizmu, być może nawet skrajnego (choć nie wojującego), tego, co można by określić mianem „nacjonalizmu mistycznego”. Niemniej jednak Akudowicz w sposób paradoksalny staje wobec ideolo-

gii nacjonalistycznej również jako wybitny dekonstrukcjonista. Z tego powodu „nacjonalizm” Akudowicza zaopatrzyłem w dwa funktry: „mistyczny” i „samozwalczający się”. Przypatrzymy się więc, jak wygląda ten nacjonalizm i na czym polega dekonstrukcjonizm.

W książce *Nie ma mnie. Rozmyślenia na ruinach człowieka*⁷ Akudowicz analizuje (jeśli luźne rozważania eseistyczne można nazwać analizą) kolejno po sobie następujące epoki Totemu, Mitu i Tekstu. Jego zdaniem obecnie znajdujemy się na etapie załamania się ostatniej ostoji sensu – Tekstu. Zanika kultura tekstu, a wraz z nim ostatni gwarant sensu – Bóg.

Ale nie tylko idea Boga ulega rozkładowi. Zmierzch epoki Tekstu oznacza również zmierzch Człowieka. Człowiek jest pozbawiony istoty. Jego życie nie ma sensu. Jedyne jego przeznaczeniem jest „odbycie bycia”. Mówienie o jakimś „wyższym przeznaczeniu” człowieka to tylko czcza gadanina. „Ja – to siedemdziesiąt kilo kości, tłuszczu, mięśni oraz płynu w czerwonym kolorze – pisze filozof i dodaje – Czas człowieka dobiega końca w najrozmaitszych sensach”.

W tej na wskroś nihilistycznej wizji „zmierchu epoki Tekstu” pojawia się niby światelko w tunelu oblicze jakiegoś bóstwa. Nie jest to bynajmniej transcendentne bóstwo, jest to bóg immanentny i lokalny: Etnos, który się jawi Akudowiczowi jako byt pofragmentowany – *Archipelag Białoruś*.

W innej swej książce, *Dialogi z Bogiem*⁸, niedawno przetłumaczonej na język polski, Akudowicz usiłuje zinterpretować owo etniczne bóstwo za pomocą swej ulubionej kategorii – „niebytu”:

„Podczas gdy inne narody obrastały w zdobycze, my żywiłiśmy się stratami. Teraz jesteśmy bogaci w *nie ma* jak nikt inny. Nie ma u nas historii, nie ma języka, nie ma wolności, nie ma porządku i możliwe, że znowu nie będzie własnego państwa. A i co do samych Białorusinów, trudno rozstrzygnąć, czy są, czy ich nie ma...”⁹.

⁷ Валянцін Акудовіч, *Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека*, БГАКЦ, Менск 1998.

⁸ Валянцін Акудовіч, *Дыялогі з Богам*, Логвінаў, Мінск 2006, wyd. pol.: Walancin Akudowicz, *Dialogi z Bogiem*, tłum. Halina i Jan Maksymiukowie, Wrocław 2008.

⁹ Cytaty z *Dialogów z Bogiem* wedle wydania polskiego.

Ten fragment, wyrwany z kontekstu, może sprawiać wrażenie, iż mamy do czynienia z jakąś chorobliwą tendencją do samoponizania lub masochistycznymi lamentacjami. Jeśli jednak przeczytamy go w kontekście wielu innych wypowiedzi Akudowicza, możemy spostrzec, iż kategoria „nie ma” pełni tu jakąś specyficzną, niełatwą do uchwycenia na pierwszy rzut oka, funkcję. Zwróćmy uwagę na jeszcze inną wypowiedź, zaczerpniętą tym razem z książki *Kod nieobecności. Podstawy mentalności białoruskiej*¹⁰:

„dla mnie ta Białoruś, z jaką dziś mamy do czynienia, przejawia się nie w ruinach lokalnych deformacji kilku ostatnich stuleci, lecz jest sakralnym owocem całej tysiącletniej (co najmniej) historii tej przestrzeni. A wszelkie sacrum należy uszanować takim, jakim ono jest. Gdyż ten, kto nie szanuje sacrum, za ojczyznę obiera sobie profanum”.

Białoruś jest więc jednocześnie bogactwem i niedolą, *sacrum* i nędzą, bóstwem i niebytem. Komponenty tych trzech koniunkcji wcale się nie wykluczają, lecz współokreślają wzajemnie. Określanie bóstwa za pomocą kategorii niebytu jest cechą charakterystyczną *teologii apofatycznej*. Jest to powód, dla którego ujęcie białoruskiej idei narodowej przez Akudowicza nazwałem *apofatycznym dyskursem narodowym*¹¹. Etnos, owo lokalne i immanentne bóstwo, daje Akudowiczowi poczucie ciepła i zadomowienia. Szczególnie zaś umiłował filozof jeden z atrybutów tego bóstwa, język: „Zwariowałem – wyznaje. – Chodziłem jak lunatyk, jak zakochany. A zresztą, dlaczego »jak«? Byłem rzeczywiście zakochany w »matczynym« języku [...]. Bez wytchnienia powtarzałem różne słowa i zdania (na głos i po cichu), od czego zaczęły mnie nawet poboлеваć mięśnie twarzy”.

Namiętna miłość do języka białoruskiego, nadzieja na zadomowienie („przytulność”) w białoruskości, a nawet wyniesienie białoruskiego „etnosu” do rangi bóstwa stanowi o „prawicowości” dyskursu Akudowicza. Na tę „prawicową” warstwę nakładają się jednak, jak to już zostało wyżej zasygnalizowane, „lewicowe”, dekonstrukcyjne elementy. Co konkretnie Akudowicz poddaje dekonstrukcji?

¹⁰ Валянцін Акудовіч, *Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці*, Логвінаў, Мінск 2007.

¹¹ *Містычнае маўчаньне пра Беларусь*, „ARCHE”, 2007, nr 5.

1. Po pierwsze, dekonstruuje on rolę religii i Kościoła (lub kościołów) w powstawaniu narodu białoruskiego:

„Dojrzelismy jako Nacja – pisze w *Kodzie nieobecności* – bez bezpośredniego udziału Kościoła. Kiedy na obszarach naszego kraju dokonywało się upaństwowienie Religii (Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita), Nacja jeszcze nie dojrzała. Kiedy zaś Nacja dojrzała, nie mieliśmy ani własnego Państwa, ani własnego Kościoła”,

a nieco później, niejako chcąc przypieczętować areligijny charakter narodu białoruskiego, zaznacza: „Nie ma, moim zdaniem, bardziej żałostnego widowiska niż klęczący Białorusin, który się modli do Boga, by chronił jego naród”.

2. Akudowicz dokonuje również poważnego przewartościowania roli Wielkiego Księstwa Litewskiego. Według niego nie tylko nie było ono państwem białoruskim, ale nawet odgrywało negatywną rolę w powstawaniu białoruskiego narodu:

„Gdyby państwowość Wielkiego Księstwa Litewskiego – zakładając rozmaite historyczne transformacje – przetrwała do dnia dzisiejszego, nie mielibyśmy dzisiaj nawet pozorów narodu lub języka białoruskiego”.

3. Z kolei XVIII i XIX stulecie, opłakiwane przez białoruskich nacjonalistów jako czasy eliminacji wszelkich oznak białoruskości z życia publicznego, jest dla Akudowicza okresem niemalże najistotniejszym z punktu widzenia powstawania narodu:

„Co do dojrzewania narodu (oraz języka narodowego), to, moim zdaniem, o wiele bardziej istotna niż okres Wielkiego Księstwa Litewskiego wraz z jego »złotym« wiekiem XVI była epoka tego »totalnego mroku« XVIII–XIX wieku. Co więcej, skłonny jestem twierdzić, iż Białorusini pojawili się jako etnos nie w czasach Wielkiego Księstwa Litewskiego, lecz właśnie w owej »dobie niczyjej«”.

Imperium Rosyjskie, które Paźniakowi jawi się niemalże jako siła demoniczna, Akudowicz nazywa „kołyską narodu białoruskiego” i przestrzega przed jego utożsamianiem z rosyjskim nacjonalizmem. Imperium stało się kołyską narodu białoruskiego w tym sensie, iż „dojrzewanie Białorusinów jako narodu dokonywało się w cieniu walki (poprzez rusyfikację) z polonizacją naszego kraju. Ale ponieważ zarówno »polonizacja«, jak też »rusyfikacja« (oraz ich pojedynki) przejawiały się najczęściej w dyskursach władzy, to nic nie stało na przeszkodzie,

aby w wiosce pozbawionej kanalików jakiegokolwiek władzy mógł w sposób naturalny kształtować się białoruski etnos”.

4. Dekonstrukcji ulega również opozycja między Białoruską Republiką Ludową (białoruski skrót – BNR) i Białoruską Socjalistyczną Republiką Radziecką (BSRR), kultywowana przez wielu (choć nie wszystkich i nie bezwarunkowo) białoruskich nacjonalistów. Pierwsze państwo jawi się ze znakiem plus, drugie zaś – wartościowane jest negatywnie:

„Proponuję zminimalizować »odwieczną« (i ostrą) opozycję między BNR i BSRR. Jeśli spojrzymy na nie z szerszej perspektywy powstawania Państwa, wówczas BNR i BSRR zaczynają jawić się nie jako dwa wydarzenia śmiertelnie wrogie wobec siebie, lecz jako jedno i to samo, jedynie występujące w różnych wariantach politycznej formalizacji”.

Głównym – i, jak się zdaje, jedynym – sposobem argumentacji tej tezy jest stwierdzenie, iż „obie te formacje polityczne opierały się na tych samych fundamentalnych postulatach: socjaldemokracji i nacjonalizmie. [...] Przypomnijmy dla przykładu znany fakt, iż mniej więcej do 1929 roku Sowiecka Białoruś rozwijała się całkowicie wedle modelu nacjonalistycznego (»białorutenizacja«)”.

Powyższe twierdzenia Akudowicza rzeczywiście godzą w najbardziej podstawowe dogmaty białoruskich nacjonalistów. Czy oznacza to, że omawiany filozof zaoferował nam dojrzałe, bardziej racjonalne i przemyślane podejście do problematyki białoruskiej idei narodowej? Myślę, że odpowiedź będzie negatywna. Przeanalizujmy jego tezy.

Ad 1. Co należy rozumieć pod pojęciem „własnego Kościoła”? Pokrywanie się granic Kościoła z granicami narodu? grupy etnicznej? państwa? To jasne, że w erze chrześcijaństwa taka możliwość nie istnieje. Chrześcijaństwo zawsze przekraczało granice narodowe, etniczne oraz państwowe. Prawdopodobnie jednak Akudowicz, mówiąc o „braku własnego Kościoła”, ma na uwadze wielowyznaniowość. Ale czyż obecność kilku wyznań (zamiast jednego) implikuje twierdzenie o areligijnym charakterze danego narodu?

Myślę, iż należy przede wszystkim oczyścić język z dziwnych wyrażań, typu „własny Kościół”. Proponuję wyjść z założenia, iż *budowanie narodu to proces transformacji*. W tym procesie najrozmaitsze elementy – religia, język, zwyczaje, relacje

społeczne, gospodarka, prawa itd. – wszystko to, w całej swej różnorodności i wielości, ulega takiemu przekształceniu, którego owocem jest powstanie pewnego uniwersum kultury symbolicznej, zwanego *wspólnotą narodową*. Fakt, iż religia sama w sobie nie wygeneruje narodu, jest oczywisty – podobnie nie uczyni tego taka instytucja jak Kościół czy też kilka kościołów. Religia jest jednak – zarówno w przypadku Białorusi, jak i innych narodów – *konsubstratem* narodu.

Teza Akudowicza o areligijnym charakterze narodu białoruskiego ma „głębszą” wersję. Filozof powtarza za Aleksandrem Meyerem: „nie ulega wątpliwości, że samostanowienie narodu z punktu widzenia religii chrześcijańskiej jest grzechem”, i uzasadnia tę tezę za pomocą wyrwanego z kontekstu cytatu z Pisma Świętego: „Nie ma już Żyda ani Greka”. Cóż, proponuję w takim razie, aby kontynuować czytanie tego miejsca w Biblii (List do Galatów): „nie ma mężczyzny ani kobiety”, i następnie – w duchu hermeneutyki Meyera-Akudowicza – wywnioskować, iż Pan Bóg zaprojektował jakąś potworną inżynierię genetyczną, wskutek której ma powstać bezpłciowy człowiek...

Rozumowanie Akudowicza jest jakimś demagogicznym zabiegiem, obliczonym na naiwnego odbiorcę. Mamy tu do czynienia z poplątaniem pewnych pojęć. Grzechem z punktu widzenia chrześcijaństwa są wszelkie formy egoizmu indywidualnego lub wspólnotowego, natomiast jeśli chodzi o „samostanowienie narodu”, czyli budowanie solidarnej, zjednoczonej wspólnymi symbolami kulturowymi wspólnoty, to o jakim grzechu może tu być mowa?

Ad 2. Rozumowanie kontrfaktyczne („gdyby Wielkie Księstwo Litewskie...”) ma widocznie na celu podkreślenie, iż między historycznym „Litwinem” (ewentualnie „Rusinem”) a współczesnym „Białorusinem” (oraz ich językami) nie ma bezpośredniego związku. Nie jest więc oczywiste, czy „Litwin” (lub „Rusin”) przekształciłby się w „Białorusina” w wypadku przetrwania WKŁ w XIX i XX wieku.

Proponuję w takim razie własne rozumowanie kontrfaktyczne. Wyobraźmy sobie, iż w 2050 roku Białoruś zostaje podbita przez Chiny. Okupacja chińska trwa, powiedzmy, przez trzy stulecia. Wskutek tego stanu rzeczy wyłania się nowa narodowość, nazwijmy ją umownie „białochińską”. W 2375 roku pewien filozof, niech będzie to Chinobielicz, występuje z krytyką

okresu „białoruskiego” i pochwałą okupacji chińskiej, jako że dzięki tej okupacji powstała Białochinia. Logiczne pytanie, które tutaj się nasuwa, to: czy nie byłoby lepiej, gdyby Białoruś w ciągu tych trzech stuleci rozwijała się w sposób naturalny, bez „białochińskich” zakłóceń? Podobnie też można zapytać w odniesieniu do populacji WKL: czyż nie byłoby lepiej, gdyby nie została przerwana ciągłość kulturowa między Litwinami-Rusinami z Wielkiego Księstwa a narodem, który powstałby na bazie kultury litwińsko-rusińskiej? Owszem, być może nie nazywalibyśmy się dziś „Białorusinami”, a nasz język byłby nieco inny, ale czy oznacza to, iż nasze bytowanie w tym alternatywnym świecie byłoby gorsze?

Ad 3. Można się zgodzić co do tego, iż marginalizacja Białorusinów w Imperium Rosyjskim sprzyjała ich kształtowaniu się jako *grupy etnicznej*. Stawiam jednak pytanie: czy sprzyjała ona kształtowaniu się Białorusinów jako *wspólnoty narodowej*? Uważam, że zdecydowanie nie. Powstawanie narodu jest, jak już wcześniej zostało zaznaczone, procesem transformacyjnym, którego sukces zależy przede wszystkim od tego, czy dana grupa etniczno-kulturowa potrafi funkcjonować jako samoświadomy, refleksyjny oraz skierowany na jakiś cel *podmiot*. Podmiot, który potrafi wynaleźć takie symbole, narracje oraz struktury semiotyczne, które stanowiąby bazę aksjologiczną dla danej wspólnoty narodowej.

Tymczasem „pozbawiona wszelkich kanalików władzy wioska” w okresie „totalnego mroku”, które (ten okres i wioskę) tak bardzo gloryfikuje Akudowicz, to przecież magma, pozbawiona jakiegokolwiek podmiotowości. Nie ma wątpliwości, że ta wioska wyraźnie odczuwała swą odrębność-inność wobec imperiów, w których orbicie się znajdowała, jednakże było to uczucie *infernalnej* odrębności. Była to odrębność przekłetej i wyobcowanej z życia kulturalnego *niższej kasty*, bez własnego imienia i własnego języka, kasty, która będzie się określać za pomocą odartego z jakiegokolwiek odniesienia historycznego miana „tutejsi”, a swój język będzie wstydliwie nazywać „językiem prostym” (*prostaj mowaj*). Władze carskie z kolei zniszczyły wszelkie symbole i instytucje, które mogłyby sprzyjać przekształceniu „tutejszych” w samoświadomy podmiot kulturowy, zakazując najpierw używania słów „Białoruś”, „białoruski” oraz języka białoruskiego, później unieważniając unię brzeską

i, oczywiście, wszczepiając „tutejszym”, wykorzystując do tego Cerkiew oraz instytucje edukacyjne, przekonanie, iż są oni integralną (choć zdegenerowaną) częścią narodu rosyjskiego. Czy wobec tego Imperium Rosyjskiemu należy się pieszczotliwa metafora „kołyska narodu białoruskiego”? – mam duże wątpliwości.

Ad 4. Rozważając relację BRL i BSRR, należy przede wszystkim zauważyć, iż istniały co najmniej dwie idee Białorusi Sowieckiej – idea Żmiciera Żyłunowicza z jednej strony oraz idea Knorina i Miasnikowa z drugiej. W ujęciu Żyłunowicza Białoruś miała być sowiecką, lecz kulturowo i politycznie autonomiczną jednostką, w wypadku zaś Knorina i Miasnikowa nie mogło być nawet mowy o jakiejś autonomii czy odrębności Białorusi¹². Ogłoszenie powstania 1 stycznia 1919 roku Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej było niczym innym jak tylko taktycznym posunięciem bolszewików. Jego celem było „uciszenie” rządu BRL, który przebywał wówczas w Grodnie i kanałami dyplomatycznymi dezawuował wobec wspólnoty międzynarodowej imperialistyczne zakusy bolszewików¹³. Bolszewicy zaś w owym czasie nie czuli się wystarczająco mocni, by ignorować opinię, jaką ma o nich świat. Stąd właśnie bierze początek idea BSRR, pseudopaństwa, w którym komunista-narodowiec Żyłunowicz był jedynie marionetką w rękach rosyjskich bolszewików. Ich strategicznym celem było natomiast zachowanie imperialistycznego *status quo*. BSRR w obu fazach swojego powstania (1.01.1919 oraz 31.07.1920) rodziła się pod auspicjami przeciwników realnej autonomii Białorusi. Dla nich BSRR miała być tak naprawdę odpowiednikiem pojęcia „Strefa zachodnia Rosji Sowieckiej”. Nie ma potrzeby dodawać, iż taka koncepcja Białorusi nie miała nic wspólnego z koncepcją założycieli Białoruskiej Republiki Ludowej.

Dziwnie wygląda argument Akudowicza, że o pokrewieństwie BRL i BSRR decyduje „fakt”, iż „obie te formacje polityczne opierały się na tych samych fundamentalnych postulatach: socjaldemokracji i nacjonalizmie”. Po pierwsze, BSRR powstała

¹² Zob. Юры Туронак, *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Інстытут Беларусістыкі, Вільня 2006, s. 71; oraz Наталля Шарова, *Гісторыя Беларусі*, ВП „Экаперспектыва”, Мінск 1999, s. 72–73.

¹³ Zob. Юры Туронак, *op. cit.*, s. 73.

wówczas, gdy między socjaldemokracją a leninowskim komunizmem istniało w najlepszym razie mgliste wspomnienie niegdysiejszej przyjaźni. To były dwie różne i wrogie wobec siebie ideologie. I jeśli BRL ideowo była rzeczywiście w znacznym stopniu socjaldemokratyczna, to Komunistyczna Partia Białorusi (bolszewików) skrzętnie filtrowała tego typu idee, a sankcjonowała tylko takie, które zgadzały się z doktryną „dyktatury proletariatu”.

Po drugiej, „białorutenizacja” lat 20. dokonywała się nie wedle „modelu nacjonalistycznego”, jak twierdzi Akudowicz, lecz w ramach *tymczasowego* pojednania między bolszewickim imperializmem a białoruskim renesansem narodowym. Mówiąc inaczej, w latach 20. zapanował kruchy kompromis między koncepcją Żyłunowicza a koncepcją Knorina i Miasnikowa. Ale, jak wiemy, nie minie nawet dziesięć lat, gdy bolszewicki imperializm ze wzmożoną energią przystąpi do „kompensowania” zaniedbań w zakresie niszczenia białoruskiej kultury oraz jej twórców. I będzie to czynił nadzwyczaj skutecznie.

Białorutenizacja w BSRR trwała niecałe dziesięć lat, natomiast okres *debiałorutenizacji* (bardziej lub mniej intensywnej) liczy sobie dobre sześćdziesiąt lat. Jaki sens wobec tego ma teza o pokrewieństwie ideowym między BRL i BSRR? Ta pierwsza była projektowana jako *białoruskie* państwo narodowe o ustroju demokratycznym (i faktycznie takowym było przez cały okres swego krótkiego istnienia), natomiast BSRR stała się republiką maksymalnie sowiecko-socjalistyczną, minimalnie zaś białoruską. Zdaje się, iż „spokrewnienie” tych dwóch formacji jest niezbyt udanym trikiem retorycznym.

To prawda, że gdyby nie było BSRR (a zamiast niej np. Białoruski Okręg Federalny), to w 1990 roku Białorusini mieliby sporo trudności z odzyskaniem niepodległości, a najprawdopodobniej do dziś dnia nie mieliby własnego państwa. Jednakże należy sobie zdawać sprawę, iż BSRR nie była wcale „gestem dobrej woli” ze strony władz bolszewickich, lecz jedynie owocem kompromisu między zdecydowanie probiałoruską BRL i radykalnie antybiałoruskim Komitetem Wykonawczym Obwodu Zachodniego, kierowanym przez Knorina i Miasnikowa. Fikcyjne państewko, nazwane BSRR, miało jedynie stać się przeciwwagą dla BNR, aby po osłabnięciu tej ostatniej całkowicie zniknąć w stworzonym najpierw państwie białorusko-litew-

skim (Litewsko-Białoruska Socjalistyczna Republika Rad, w której rządzie nie było Białorusinów i prawie nie było Litwinów¹⁴), a potem się rozpląnąć całkowicie w żywiole rosyjskim. Jednakże, dzięki istnieniu konkurencji w postaci BRL, ten plan się nie powiódł. Bolszewicy zmuszeni byli tolerować jakieś minimum białoruskości w BSRR. W ten sposób Sowiecka Białoruś stała się swoistym „formularzem” powstania jakościowo nowej formacji – niepodległej Republiki Białoruś.

Przez dziennikarzy Akudowicz czasami jest nazywany „guru wolnej myśli”. Niestety, ta „wolność” w jego przypadku częstokroć oznacza wolność od standardów metodologicznych i zasad logicznego konstruowania dyskursu. Jego ujęcie białoruskiej idei narodowej jest zasadniczo inne niż ujęcie ortodoksyjnych nacjonalistów, nie da się jednak powiedzieć, iż jest dojrzsalsze, bardziej przemyślane i bardziej spójne wewnętrznie. Jego nacjonalizm znajduje się w niebezpiecznej bliskości z kultem Etnosu (wszak on sam nazywa białoruski etnos bóstwem), jego zaś reinterpretacja białoruskiej historii nie tylko nie usuwa trudności, obecnych w interpretacjach ortodoksyjnych nacjonalistów, lecz generuje masę dodatkowych trudności, o których była mowa wyżej.

Kosmopolityczny liberalizm kontra białoruski projekt narodowy

Mniej więcej od początku XXI stulecia na temat białoruskiej idei narodowej coraz częściej zaczęli się wypowiadać *rosyjskojęzyczni* intelektualiści białoruscy. Nie chcę przez to powiedzieć, iż nie wypowiadali się na ten temat wcześniej, w latach 90., jednakże tamte wypowiedzi były raczej sporadyczne i okazjonalne. Ostatnio natomiast zaczęły pojawiać się systematycznie, przybierając charakter naukowo-badawczy.

Rosyjskojęzyczni intelektualiści białoruscy to dość ciekawy fenomen społeczny. Nie są tożsami z rosyjskojęzyczną większością społeczeństwa, przeważnie indyferentną wobec problemów tożsamościowych lub demokratyzacyjnych. W zasadzie

¹⁴ O wyniszczeniu wszystkiego, co białoruskie, w tym „białorusko-litewskim” państwie pisał współczesny świadek A. Grigorjew w „Warszawskie Słowo”, zob. Юры Туронак, *op. cit.*, s. 74.

przyjmują oni postawę krytyczną wobec rozmaitych białoruskojęzycznych projektów narodowych, zarówno w nacjonalistycznej, jak i liberalnej wersji. Lubią powoływać się na przykład Austrii czy Irlandii, w których społeczeństwa czują się dobrze bez swego wyjątkowego języka narodowego, lub też Szwajcarii, świetnie prosperującej jako państwo wielojęzyczne.

Multilingwizm i w ogóle multikulturalizm to jedne z ulubionych idei rosyjskojęzycznych intelektualistów. Są oni przeświadczeni, iż epoka państw narodowych, zaprojektowanych wedle idei monolingwizmu oraz monokulturalizmu, dobiega końca i że obecnie wkraczamy w dobę *postnacionalizmu*. Budowanie państwa narodowego są oni skłonni uznać za przejaw zacofania lub też brak rozeznania w aktualnej sytuacji na świecie.

Dyskusja między białoruskojęzycznymi a rosyjskojęzycznymi intelektualistami szczególnie się zaktywizowała w 2005 roku, kiedy to Komisja Europejska podjęła decyzję o swoim poparciu projektu uruchomienia na antenie radia Deutsche Welle programu nadającego na Białoruś w języku rosyjskim. Jeden z białoruskich filozofów, redaktor rosyjskojęzycznego magazynu internetowego „Nasza Opinia” („Наше мнение”) Siergiej Pańkowski, publikujący pod pseudonimem Janow Poleskij (biał. Janau Paleski), uznał, że chociaż przedmiot sporu jest „bzdurny”, to sama dyskusja zasługuje na uwagę, jako że „ma pewien związek z problemami, tak czy owak obecnymi w dyskursach globalizmu/glokalizmu, multikulturalizmu *etc.*”. W artykule *Nieemożność symbiozy*¹⁵ Poleskij ujmuje te problemy w następujący sposób:

1. Dyskusję między osobami „białoruskojęzycznymi” a „rosyjskojęzycznymi” można postrzegać wedle analogii do dyskusji między komunitarianami a liberałami. Podstawa tej analogii jest następująca: „Kantystów-liberałów jednoczy domniemanie, iż problem różnic kulturowych lub językowych jest wtórny w stosunku do problemu demokracji czy, szerzej, problemu prawa”. Tymczasem zaś:

„posługiwanie się terminami »tożsamość«, »przynależność kulturowa«, »projekt narodowy« [...] świadczy o tym, iż inteligencja białoruska w swej liberalno-demokratycznej części [...] tak czy owak chce się wyrzec wielkich programów emancypa-

¹⁵ *Невозможность симбиоза*, „Наше мнение”, 16.08.2005, <http://www.nmnby.org/pub/150805/lingvo.html>.

cyjnych Oświecenia, [...] a to z kolei zubaża wyobrażenie o osobie. [...] Właśnie to stanowi o pokrewieństwie osób »świadomych« i komunitarian”.

Zwróćmy uwagę na specyficzne użycie pojęcia „świadomy”, wzięte w cudzysłów. Jest to odnoszący się do narodowo zorientowanej inteligencji ironiczno-pogardliwy zwrot, zaczerpnięty z leksykonu łukaszenkowskiej propagandy. Kolejną kwestią, którą należy podkreślić, jest to, iż krytycyzm Poleskiego zwrócony został w stronę *liberalno-demokratycznej* inteligencji białoruskiej, którą wcześniej określiliśmy jako „centrum” w dyskusji wokół białoruskiej idei narodowej. Można by powiedzieć: nie tylko „prawicowcy” à la Paźniak, zdaniem Poleskiego, są w błędzie, lecz myli się każdy, kto obnosi się z hasłem budowania państwa narodowego, nawet w wersji liberalnej.

2. „Liberałowie-kantyści – powiada filozof – wyznają zasadę pierwszeństwa podmiotu »prawnego« w odniesieniu do przedmiotu pojmowanego jako »dobro«, na przykład dobro języka”.

„Komunitarianie zaś wręcz przeciwnie: wyznają zasadę pierwszeństwa dobra przed prawem, jakkolwiek uznają również konieczność »abstrakcyjnego« prawa”.

Odnosnie do „liberałów-kantystów” twierdzenia Poleskiego są podobne, przedstawia on jedynie miejscami treść tego, co „pierwszorzędne” i „wtórne”: kantyści uznają wagę „przynależności kulturowej”, lecz postrzegają ją jako wtórną, mniej istotną.

3. Kto ma więcej racji? – pyta retorycznie Poleski i sam odpowiada: „Ani jedni, ani drudzy”. Jego zdaniem zarówno hasło: „więcej demokracji” (przypisywane przezeń „liberałom-kantystom”), jak i „więcej języka” (przypisywane „komunitarianom”) maskują jedynie dążenie do dominacji. Pierwsi chcą być „specjalistami od demokracji”, drudzy zaś „specjalistami od projektu humanistycznego”. Świadome występowanie w roli „specjalistów” gwarantuje im jakieś uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie.

4. Mimo iż żadna ze stron nie ma „więcej racji”, Poleski wyraźnie opowiada się po stronie rosyjskojęzycznych „liberałów-kantystów”. Uzasadnienie tego wyboru brzmi dość intrygująco: „Łączy mnie z nimi gra przeciwko patologii uczucia narodowego, tak bardzo obcego etosowi liberalno-demokratycznemu”.

Przeanalizujemy przedstawione wyżej rozumowanie Poleskiego.

Ad 1. Zaproponowana przez Poleskiego opozycja: *problemy kulturowo-językowe* kontra *problemy demokracji* bardzo przypomina przeciwstawienie Zianona Paźniaka: *liberalizm* kontra *demokracja*. Obie antytezy zakładają istnienie jakiegoś kryterium demarkacji, wedle którego można byłoby odróżnić człony przeciwległych biegunów. Podobnie jak w przypadku Paźniaka zakwestionowałem zasadność przeciwstawienia *liberalizm*–*demokracja*, w tym miejscu także jestem skłonny zakwestionować zasadność opozycji *problemy kulturowo-językowe* – *problemy demokracji*. Emancypacja kulturowo-językowa jest ściśle związana z demokratyzacją. Poleskij, idąc za Johnem Rawlsem, pojęcie demokracji wiąże z pojęciem *prawa*, czyli *praworządności*¹⁶. W myśl tej koncepcji demokracja to tyle co przestrzeń zmaksymalizowanych uprawnień jednostki, ograniczanych jedynie prawami innych jednostek. Nawet jeśli przyjmujemy takie – w duchu Rawlsa – pojęcie demokracji, to musimy zauważyć, iż myślenie w kategoriach *praw-uprawnień* zakłada zdolność jednostki do funkcjonowania w społeczeństwie w postaci *aktywnego podmiotu*, czyli pełnoprawnego uczestnika (lub gracza, jak kto woli) procesu politycznego oraz społeczno-kulturalnego. Otóż emancypacja kulturowo-językowa jest właśnie *czynnikiem upodmiotowienia jednostki*. Empiria zdaje się potwierdzać ową tezę: na Białorusi najbardziej dynamicznie i konsekwentnie walczą o demokrację i prawa człowieka osoby o orientacji „odrodzeniowej”. To chyba nie przypadek, że właśnie białoruskojęzyczne Białoruskie Liceum Humanistyczne wydało setki gorliwych bojowników o demokrację i prawa człowieka, nie zaś rosyjskojęzyczny Europejski Uniwersytet Humanistyczny. Nie bez powodu więc Ernst Gellner powiedział kiedyś, iż członkowie społeczeństwa obywatelskiego muszą być w jakiejś mierze *nacjonalistami*¹⁷.

Kilka słów wypada powiedzieć odnośnie do sugestii Poleskiego, że białoruscy „komunitarianie” jakoby chcą się wyrzec „wielkich programów emancypacyjnych Oświecenia”. Nieste-

¹⁶ Zob. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, s. XVI–XX.

¹⁷ Zob. Ernst Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, Penguin Press, New York 1994, r. 13.

ty, autor tej tezy nie precyzuje, co dokładnie ma na względzie, mówiąc o „programach emancypacyjnych Oświecenia”. Byłoby to bardzo pożądane, jako że miano „Oświecenia” bywa przypisywane rozmaitym prądom intelektualnym XVIII wieku. Katolik Vico, deista-buntownik Voltaire, empirysta Hume, humanista Diderot, naturalista Rousseau oraz krytycysta Kant – oni wszyscy (i nie tylko oni) są reprezentantami „Oświecenia”. O co więc chodzi z tym „wyrzeczeniem się programów oświeceniowych”, które Poleskij przypisuje białoruskim „komunitarianom”?

Domyślam się, że skłonność Poleskiego do przeciwstawiania idei narodowej „programom oświeceniowym” wynika z tego, iż ideę narodową kojarzy on jednoznacznie z romantyzmem XIX wieku, romantyzm zaś interpretuje w duchu Isaiaha Berlina (wszak zajmował się myślą tego filozofa). W *Dwóch koncepcjach wolności* Berlin atakuje romantyzm jako prąd kulturowy odpowiedzialny za rozpropagowanie idei tzw. pozytywnej wolności i związanego z nią kultu rozmaitych *Gemeinschaften*. Wolność pozytywna, zdaniem Berlina, jest zawsze ukierunkowana na jakieś „wyższe Ja”, szerszą od jednostkowego Ja społeczną całość. Poszczególne osoby pozostają tylko jednym z jej elementów lub aspektów. Tą całością może być plemię, rasa, wspólnota wyznaniowa, państwo, wielkie społeczeństwo żywych, umarłych i jeszcze nie narodzonych. „Ten byt uznaje się za ‘prawdziwe’ Ja, które, narzucając swą kolektywną czy też ‘organiczną’, jednolitą wolę krnąbrnym ‘członkom’, osiąga własną, a tym samym i ich ‘wyższą’ wolność”¹⁸. W artykule zaś *Nacjonalizm: zlekceważona potęga* Berlin określa nacjonalizm wprost jako „odrośl romantycznego buntu”¹⁹.

Niewątpliwie jest sporo racji w kojarzeniu nacjonalizmu z „buntem romantycznym”, wypada jednak postawić w tym miejscu co najmniej dwa pytania: 1) czy nacjonalizm rzeczywiście jest li tylko odmianą romantyzmu (pojętego jako antyteza oświecenia), lub inaczej: czy romantyzm jest jedynym możliwym kontekstem nacjonalizmu? 2) co wspólnego mają białoru-

¹⁸ Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] *Cztery eseje o wolności*, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 198.

¹⁹ Isaiah Berlin, *Nacjonalizm: zlekceważona potęga*, tłum. S. Kowalski, [w:] *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wyb. oprac. Jerzy Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991, s. 231.

szy „komunitarianie” z romantycznym nacjonalizmem XIX wieku?

Odnosząc do (1) skłonny jestem twierdzić, iż oświecenie za-
ważyło na pojawieniu się nacjonalizmów w nie mniejszym
stopniu niż romantyzm. Po pierwsze, nacjonalizm był świetną
odpowiedzią na oświeceniowy postulat *egalitaryzmu*, jako że
przewidywał zniesienie podziału na arystokrację, szlachtę
i „prosty lud” oraz powstanie „wspólnoty narodowej”, w której
nie ma miejsca na kastowość społeczną. Po drugie, nacjonalizm
– wbrew temu, co sugeruje Poleskij – to jeden z najbardziej ty-
powych (a może i najbardziej skutecznych) *programów emancy-
pacyjnych*. Emancypacja w nim ma dwojaki wymiar: z jednej
strony kultura ludowa w dobie nacjonalizmów zyskuje uprzy-
wilejowaną pozycję, „prosty lud” staje się obiektem szacunku
(a czasami nawet kultu). Cnotą zaś warstw „wyższych” staje się
popieranie i promowanie kultury ludzi „prostych”, a także
uczenie się od nich. Idea narodowa to swoista koniunkcja
dwóch zasad metafizycznych – *descendentio* i *ascensio*: zejścia-
-niżenia się (ku kulturze ludowej) oraz podniesienia-wywyż-
szenia (kultury ludowej), przy czym chodzi tu o proces nieu-
stannego ponawiania tego podwójnego aktu *descendere-et-ascen-
dere*. Z drugiej strony chodzi tu również o wyzwolenie się od
zewnętrznego zniewolenia w postaci jakiejś politycznej potęgi
oraz narzuconej przez nią kultury, przewyciężenie kondycji
„bycia ludźmi drugiej kategorii”.

Zwracając uwagę na powinowactwo nacjonalizmu z ideała-
mi oświecenia, nie chcę przez to bynajmniej powiedzieć, że na-
cjonalizm jest z natury błogosławionym i zbawiennym prądem
ideowym. Jestem w pełni świadom, iż w miejsce dawnej kasto-
wości społecznej, w której dyskryminowaną i wyzyskiwaną
klasą był „prosty lud”, może nastąpić (i rzeczywiście wiele ra-
zy następowała) nowa forma dyskryminacji, być może jeszcze
bardziej groźna i niebezpieczna – walka z „obcymi wpływami”.
Kult prostego ludu może przybierać formy etnoreligii, nato-
miast walka z rzeczywistym lub wyimaginowanym zniewole-
nieniem zewnętrznym może się przejawiać nawet w aktach terro-
ryzmu. Chciałem jednak podkreślić, że redukcja nacjonalizmu
do „romantycznego buntu”, jak robi to Berlin, pod którego
wpływem znajduje się, jak się można domyślić, Janow Poleskij,
jest błędem. Specjalizujący się w problematyce nacjonalizmu

Hans Kohn w *Słowniku historii idei* zauważa, iż jego powstanie „szło ramię w ramię z powstaniem co najmniej projektowanego powszechnego uczestnictwa wszystkich członków narodu (obywateli) w sprawach państwa oraz ich aktywizacji jako podmiotów; lud przestawał być jedynie biernym obiektem historii. [...] Tak więc nacjonalizm ‘demokratyzował’ kulturę oraz – poprzez powszechną oświatę – aspirował do ufundowania narodu wraz ze wspólnym dziedzictwem [*common background*] dawnej, legendarnej przeszłości”²⁰.

Poczynione przed chwilą uwagi pomogą nam ocenić rolę białoruskich „komunitarian”, krytykowanych przez Poleskiego. Czy są oni reprezentantami „romantycznego nacjonalizmu” (i przeciwstawiają się tym samym „wielkim programom emancypacyjnym Oświecenia”)? Przypomnę, iż Poleskij w omawianym artykule krytykuje intelektualistów, którzy usiłują łączyć białoruską ideę narodową z etosem liberalno-demokratycznym. Chodzi więc przede wszystkim o środowiska „ARCHE”, „Naszej Niwy” oraz Kolegium Białoruskiego. W związku z tym proponuję zwrócić uwagę na jedną z wypowiedzi Andreja Dyńki, redaktora naczelnego „Naszej Niwy” (jest to odpowiedź na pytanie o białoruską tożsamość podczas konferencji online w Radiu Svaboda z 31 stycznia 2006 roku):

„To wspaniałe, że Białorusini są tak różni – w tym także o korzeniach rosyjskich, ukraińskich, polskich, żydowskich. Znam także kilku Białorusinów pochodzenia berberyjskiego. Świadczy to o atrakcyjności kultury białoruskiej i dynamice procesów narodotwórczych. Ważne, by w procesie nabywania tożsamości białoruskiej umacniali oni tożsamość równoległą, swoją polskość, berberyjskość itd. [...] Wierzę, że Białoruś dla normalnego rozwoju potrzebuje pluralizmu politycznego, swobód demokratycznych i wolności dla białoruskiego języka i kultury”.

Widzimy więc, że zarysowany przez Dyńkę projekt narodowy nie ma nic wspólnego ani z archaicznym trybalizmem, ani z romantycznym buntem, którego tak obawia się Berlin, a wraz z nim także Poleskij. Redaktor naczelny „Naszej Niwy” przedstawił – ku wielkiemu, zresztą, oburzeniu romantycznych na-

²⁰ *Dictionary of the History of Ideas (Studies of Selected and Pivotal Ideas)*, Charles Scribner’s Sons Publishers, vol. III, New York 1973, s. 324.

cyjnalistów, których na Białorusi nie brakuje – projekt budowania otwartej i pluralistycznej wspólnoty narodowej, zdolnej do dialogu zarówno „wewnętrzny”, jak i „zewnętrzny” oraz respektującej indywidualną wolność jej członków²¹.

Ad 2. W tym punkcie Janow Poleskij usiłuje sprecyzować różnicę między „kantystami-liberałami” a „komunitarianami”. Czyni to jednak, posługując się terminami „pierwszeństwo” i „drugorzędność”, o nadzwyczaj ubogiej semantyce, która nie pozwala w dostatecznym stopniu jasno uchwycić różnicy. Co w praktyce oznacza, że dla jednych „prawo” ma pierwszeństwo, a „dobro” jest drugorzędne, dla drugich zaś „dobro” ma pierwszeństwo, a „prawo” jest drugorzędne? Czy chodzi tu o chronologię, porządek logiczny, zabarwienie emocjonalne? Myślę, że poza wskazaniem metodologicznej wadliwości takiego ujęcia opozycji „liberałowie-komunitarianie” nie ma potrzeby się zastanawiać dłużej nad tym problemem.

Ad 3. Zarzucanie „komunitarianom” oraz „liberałom-kantystom” dążenia do dominacji i zdobycia uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie jest szczegółową wersją uniwersalnej tezy: *każda grupa ideowa dąży do dominacji w społeczeństwie*. Jest to przykład tezy niefalsyfikowalnej, można bowiem jakikolwiek fakt w przestrzeni społecznej interpretować jako przejaw zamaskowanego dążenia do dominacji. Pasja demaskatorska jest dość częstym zjawiskiem wśród intelektualistów liberalno-kosmopolitycznego pokroju, jednakże o poziomie ich dyskursu świadczy raczej ujemnie²².

²¹ Bardzo dobrą ilustracją specyfiki odrodzenia narodowego na Białorusi jest skład etniczny aresztowanych w kwietniu 2008 roku członków Młodego Frontu (najbardziej prężnej, narodowo zorientowanej białoruskiej organizacji młodzieżowej, działającej w podziemiu, w warunkach nieustannych represji). W Połocku zatrzymano wówczas trzy osoby: Kasię Sałaujową, Mauludę Atakułową oraz Andreja Kima. Otóż Kasia jest Rosjanką, Mauluda – Kirgizką, natomiast Andrej ma pochodzenie koreańskie. Świadczy to, zdaniem komentatorów z redakcji „Naszej Niwy”, o tym, iż „białoruski ruch narodowy ma charakter wyraźnie obywatelski, łączy ludzi według obywatelskich, nie zaś etnicznych cech, i domaga się wolności dla wszystkich obywateli, niezależnie od pochodzenia lub wyznana. Ostatnie procesy sądowe bardzo dobitnie to potwierdziły”, *Агалцелья нацыяналісты. Камэнтар рэдакцыі, „Наша Ніва”, 10 красавіка 2008, <http://www.nn.by>*.

²² Bardziej szczegółowo analizują ową strategię krytycy białoruskiego odrodzenia, zob. *Хто забіў беларускае адраджэньне?, „ARCHE”, 2007, nr 3*.

Ad 4. W tym miejscu aż trzy sformułowania Poleskiego budzą zastrzeżenia natury logicznej lub metodologicznej: „patologia uczucia narodowego”, „gra przeciwko patologii” oraz „uczucie narodowe, tak bardzo obce etosowi liberalno-demokratycznemu”. Mamy tu do czynienia z nieodpowiedzialnym nagromadzeniem metafor, aluzji i osobistych ekspresji, które mogą jednak czasami sprawiać wrażenie racjonalnie ujętej propozycji etycznej. Sformułowanie „patologia uczucia narodowego” oscyluje w okolicach tego samego poziomu intelektualnego co frazesy (przedstawicieli odmiennego prądu ideowego) w rodzaju: „zaraza liberalizmu” lub „ogłupiający kosmopolityzm”. Sformułowania tego typu należą do języka ekspresji subiektywnych, przy czym jest to język naładowany pogardą wobec oponenta. Szafowanie takimi sformułowaniami kompromituje przedstawicieli danego dyskursu.

Pomińmy wyrażenie-dziwoląg: „gra przeciwko patologii”, zwróćmy natomiast uwagę na sugestię, iż „uczucie narodowe” jest jakoby ze swej natury obce liberalizmowi demokratycznemu. Takie postawienie sprawy wydaje mi się tak bardzo radykalne, iż nie ma szans na jego zakwalifikowanie do rzędu stwierdzeń racjonalnych i wyważonych. Wszak nawet Isaiah Berlin uznawał różnicę między nacjonalizmem (pojętym jako kult Narodu) a świadomością narodową (to ostatnie nie było dla niego czymś obcym wobec etosu liberalnego). Poleskij natomiast zupełnie ignoruje tę różnicę.

To prawda, iż stosunki między liberalizmem i nacjonalizmem jako takim z dawien dawna były, delikatnie mówiąc, napięte. Cytowany Isaiah Berlin niejednokrotnie ostrzegał przed nacjonalizmem jako „zlekceważoną potęgą”, aktualnie lub potencjalnie zagrażającą ludzkiej wolności. Istotę konfliktu pomiędzy ideologiami nacjonalizmu i liberalizmu bardzo dobrze ukazali jeszcze na początku lat 90. Oleg Manajeu i Jury Drakachrust w napisanym wspólnie artykule *Jaki powinien być Białoruski Front Narodowy*²³

„Ideologia [nacjonalizmu], która stała się symbolem walki z komunizmem, jest w swej istocie również ideologią kolektywistyczną, jako że odwołuje się do subiektywnego – narodu. W celu samorealizacji wymaga on istnienia organu

²³ „Согласие”, 29.10.1990.

w najpełniejszym stopniu wyrażającego jego interesy – Państwa. W ten sposób, podobnie jak w komunizmie, w ideologii nacjonalizmu Państwo staje się głównym podmiotem życia społecznego.

[...] W sposób najbardziej adekwatny w opozycji do komunizmu stoi jedynie ideologia liberalizmu. Ideologia liberalna jest w swej istocie ideologią Wolności Osoby. [...] Osoba jest wartością sama w sobie, niezależnie od tego, w jakim kontekście – narodowościowym, religijnym itp. – istnieje”.

Poglądy Drakachrusta i Manajewa to nic innego jak rozwinięcie myśli wspomnianego filozofa Isaiaha Berlina: w nacjonalizmie pewna całość – państwo-naród – wchłania ludzką indywidualność, występując w roli „wyższego”, „prawdziwego Ja”.

Należy jednak zwrócić tutaj uwagę, iż wielu liberalnych myślicieli nie tylko pozytywnie oceniali „świadomość narodową”, lecz nawet czyniło próby rewizji i rehabilitacji nacjonalizmu oraz pogodzenia go z etosem liberalnym. Yael Tamir, uczennica Isaiaha Berlina, w latach 90. publikuje pracę pod tytułem *Liberalny nacjonalizm*. W Polsce o możliwości (i potrzebie) liberalnego nacjonalizmu pisze filozof-liberał Andrzej Walicki, na Białorusi zaś z podobnymi ideami występuje politolog Uładzimir Rouda. W swym studium pt. *Źródła nacjonalizmu* Rouda podkreśla, iż „wbrew dogmatycznym wyobrażeniom, wspólnoty narodowe są w pewnym sensie bardziej otwarte i pluralistyczne niż wspólnoty oparte na pewnym zbiorze orientacji aksjologicznych, tworzących platformę konsensusu obywatelskiego”²⁴. Cytowany wcześniej Hans Kohn stawia nawet w pewnym miejscu znak równości między pojęciami „nacjonalizm” a „demokracja”, mówiąc o walce przeciw tradycyjnym i przestarzałym formom rządów oraz hierarchicznemu porządkowi społecznemu pod koniec XVIII wieku we Francji²⁵.

Janow Poleskij, jak się wydaje, nie jest świadom tych spektakularnych dyskusji na temat nacjonalizmu oraz świadomości narodowej, prowadzonych w obozie liberalnym. W przeciwnym razie trudno zrozumieć, jak można szafować wyrażeniem „patologia uczucia narodowego” z tego tytułu, iż uczucie to pozostaje jakoby obce etosowi liberalnemu. Są również spore wą-

²⁴ *Витоки нацыяналізму*, „ARCHE”, 2001, nr 2.

²⁵ *Ibidem*, s. 325.

pliwości odnośnie do stopnia obeznania Poleskiego z badaniami naukowymi nad problematyką narodu i nacjonalizmu. Operuje on uproszczonym i niezbyt klarownym wyobrażeniem „świadomości narodowej”, nie widzi potrzeby odróżnienia „uczucia narodowego” od „nacjonalizmu”. Wyznaje jakąś radykalną i, powiedziałbym, nierealistyczną wersję liberalizmu, zainspirowaną częściowo filozofią Rawlsa, częściowo etyką Berlina, nieskonfrontowanymi jednak z rzeczywistością i nieprzeanalizowanymi w aspekcie relacji z innymi ideami społeczno-politycznymi.

Krytycyzmowi Poleskiego nie da się jednak całkowicie odmówić wartości. Wprowadzenie nowych kontekstów hermeneutycznych („liberałowie-kantyści – komunitarianie” jako ekwiwalentu opozycji „rosyjskojęzyczni–białoruskojęzyczni”), postawienie pytania o relację białoruskiego projektu narodowego i emancypacyjnych idei oświecenia oraz zwrócenie uwagę na konieczność kontekstualizacji białoruskiej idei narodowej w sytuacji multikulturalizmu mają duże znaczenie w dyskusji wokół BIN. Sam zaś Poleskij, pod wpływem dyskusji prowadzonych zarówno na łamach „ARCHE” i „Naszej Niwy” (białoruskojęzyczne źródła informacyjne), jak też rosyjskojęzycznej „Naszej Opinii” („Наше мнение”) i „Gazety Białoruskiej Wspólnoty Intelktualnej” („Газета интеллектуального сообщества Беларуси”) nieco zmodyfikował swój stosunek do problematyki białoruskiej idei narodowej. Jego koncepcja „słabej suwerenności”, której krytyczna prezentacja za chwilę nastąpi, nie przewiduje już nazywania uczucia narodowego „patologią”, skupia się raczej na krytyce dyskursów absolutystycznych.

Koncepcja słabej suwerenności Janowa Poleskiego

W swoim artykule „O przygodach podwójnej tożsamości w zespole dylematów”²⁶ Janow Poleskij wskazuje na obecność kilku, a co najmniej dwóch, projektów narodowych. Projekt „ofcjalny” oraz alternatywny wobec niego program Konserwatyw-

²⁶ *Прыгоды двойной прапіскі ў ансамблі дылемаў*, „ARCHE”, 2006, nr 1.

no-Chrześcijańskiej Partii „Białoruski Front Narodowy” (KChP-BFN) uznaje za najbardziej reprezentatywne. Nie wiadomo, dlaczego została tutaj wyróżniona właśnie ideologia KChP-BFN, a nie, powiedzmy, program Milinkiewicza czy ideologia jakiegokolwiek partii z koalicji demokratycznej. Rekonstrukcja projektu „alternatywnego” na bazie ideowego wachlarza koalicji byłaby tym bardziej uzasadniona, że na scenie politycznej Białorusi stanowi ona bardziej realną siłę niż KChP-BFN.

Wziąwszy pod uwagę ideologię „oficjalną” (przypadek pierwszy) i prawicowo-konserwatywną (przypadek drugi), Poleskij w obydwu zauważa ten sam „fantazmat” – „Moskwę”. W pierwszym przypadku reprezentuje ona radykalny kulturalny i polityczny *brak*, w drugim zaś – *nadmiar*. Obydwie ideologie Poleskij określa mianem „izolacjonistycznych”. Za ich główny składnik uznaje orientację na „silną suwerenność” (*strong sovereignty* – SS).

Jeśli pominąć kwestię reprezentatywności ideologii chrześcijańskich konserwatystów, to należałoby przyznać, że optyka Poleskiego ma swoją wartość. Kategoria „silnej suwerenności” całkiem nieźle nadaje się do opisu zarówno głównego przesłania białoruskiej ideologii państwowej, jak i ideologii KChP-BFN. Jednakże wartość wyjaśniająca modelu Poleskiego pozostaje mimo wszystko ograniczona. Ignoruje on bowiem występowanie dosyć głębokiej asymetrii pomiędzy rozumieniem i uzasadnieniem SS w przypadku pierwszym i drugim. W białoruskiej ideologii państwowej „siła” białoruskiej suwerenności opiera się ostatecznie na wierności wobec Lidera, hierarchizacji społeczeństwa oraz totalnej kontroli nad procesami społeczno-politycznymi, ekonomicznymi i kulturowymi. Nawet „fantazmat Moskwy” ma tutaj bardziej instrumentalne niż fundamentalne znaczenie. Łukaszenka nie buduje silnego pionu władzy, by integracja z Rosją była bardziej efektywna, lecz odwrotnie – realizuje integrację z Rosją, by móc budować silną władzę wertykalną. Myślę, że nikomu nie trzeba tłumaczyć, dlaczego łatwiej wprowadzać w życie autorytarny sposób rządzenia, korzystając z pomocy Rosji, a nie Europy.

W przypadku KChP-BFN „siła” białoruskiej suwerenności oparta jest na pamięci historycznej. Wyidealizowane obrazy Wielkiego Księstwa Litewskiego, Białoruskiej Republiki Ludowej i odrodzenia początku lat 90., narracyjna dramaturgia w opowiadaniu białoruskiej historii oraz wizja kulturalnie zu-

nifikowanej Białorusi w przyszłości – oto fundamenty białoruskiej suwerenności w wydaniu konserwatywno-prawicowym.

Również w aspekcie „izolacjonizmu” projekt KChP-BFN różni się od ideologii panującego reżimu. Bardziej właściwe w tym przypadku byłoby mówienie o „semiizolacjonizmie”, gdyż Białoruś jawi się tutaj nie jako wyspa, ale raczej półwysep, który wraz z rosyjskim kontynentem tworzy organiczną całość. KChP-BFN przewiduje inne kryteria i zasady rozgraniczania. To prawda, że tendencję izolacji od „Moskwy” w tym przypadku można wyśledzić bez trudu (wyrazisty syndrom „nadmiaru”), jednak ma ona mimo wszystko charakter umowny. Izolacja od „Moskwy” uwarunkowana jest określoną interpretacją rzeczywistości rosyjskiej, a konkretnie – przypisywaniem Rosji natury „imperialnej”. W świadomości białoruskich konserwatystów „Moskwa” jest jakby od zarania dziejów „zaprogramowana” w taki sposób, by pochłaniała swoich sąsiadów (Białorusinów, Ukraińców, Litwinów). Lecz niechże Rosja wreszcie stanie się normalnym państwem – i zniknie jej „demoniczne” oblicze. Problem jednak w tym, iż narodowi konserwatyści w zasadzie nie przewidują innego sposobu deimperializacji Rosji, jak tylko na drodze jej rozpadu.

Odnosnie do perspektywy zachodniej to tutaj konserwatyści jawią się nie tyle jako „izolacjoniści”, ile umiarkowani eurosceptycy. Uznają oni wagę integracji europejskiej, lecz nawołują do wzmożonej ostrożności. Liberalizm z odcieniem kosmopolitycznym, który tak mocno wrósł w kulturę zachodnioeuropejską, nie bardzo podoba się wyznawcom mitu o odwiecznej wielkości narodu białoruskiego. Nie przyczyni się to jednak do przekształcenia Białorusi w wyspę ani nawet półwysep, gdyż prawicowi konserwatyści kładą silny akcent na konieczność bliskiej lokalnej, wschodnio- i środkowoeuropejskiej integracji (idea Unii Bałtycko-Czarnomorskiej).

Niezależnie od tego, jak bardzo trafny lub nietrafny jest zaproponowany przez Poleskiego opis dwóch alternatywnych projektów narodowych z wykorzystaniem kategorii SS, warta uwagi pozostaje jego idea „słabej suwerenności” (*weak sovereignty* – WS). Scharakteryzowana została ona w następujący sposób: „Suwerenność państwowa jest wobec tego rozpatrywana od początku jako stygmatyzowany deficyt, który nie wymaga uzupełniania kosztem elementów, takich jak np. »Moskwa«”.

Na bazie tej charakterystyki można sądzić, iż WS oznacza osłabienie lub nawet pozbycie się ideologicznych i kulturowych „filtrów”, które hamują na Białorusi swobodną cyrkulację różnych idei i dyskursów. Podczas gdy orientacja na „silną suwerenność” oznacza „aresztowanie” idei zagrażających „sile” i „jedności” państwa-narodu, „słaba suwerenność” jest ukierunkowana na włączenie ich w uniwersum dyskursów, które już funkcjonują w danej przestrzeni.

Jednocześnie nieco dziwi następujący wniosek Poleskiego:

„Nietrudno zauważyć, że w tej perspektywie idea narodowa traci swoje wyjątkowe stanowisko i musi zająć miejsce pośród innych idei”.

Wniosek ten pozostaje bowiem w dziwnej relacji do innej jego idei, która znalazła się w napisanym bezpośrednio po „powstaniu na placu Październikowym” artykule pt. *Brzemie twórczości historycznej*:

„Uważam, że zmiany na Białorusi mogą nastąpić, jeśli uda się nam w ciągu stosunkowo krótkiego odcinka czasu ukształtować się jako naród”²⁷.

Kształtowanie narodu, w którym Poleskij pokłada nadzieję – to przecież proces *wszechogarniający*. Więc jak ten powszechny proces stanie się możliwy, jeżeli *idea narodowa* sprowadza się do roli *jednej z*?

W związku z tym można spróbować poprawić wniosek Poleskiego i oznajmić, że perspektywa WS nie oznacza degradacji idei narodowej do roli *jednej z*, lecz coś zupełnie innego. „Słaba suwerenność” wiązałaby się z tym, że wraz z nią sama idea ulega „osłabieniu”, nie tracąc swojej nadrzędnej roli. „Osłabienie” natomiast w tym przypadku oznacza dopuszczalność różnych jej wersji i sposobów realizacji. Modyfikacja idei narodowej może odbywać się na podstawie kryterium językowego (wersja białoruskojęzyczna, rosyjskojęzyczna, dwujęzyczna), aksjologii, narracji historycznej, koncepcji kulturowych, koncepcji relacji państwa i narodu itp. Wersje idei narodowej mogą różnić się też według stopnia akcentowania poszczególnych jej aspektów: dla jednych istotny może być aspekt językowy, dla innych – historyczny czy aksjologiczny itd.

²⁷ *Время исторического творчества*, <http://www.belintellectuals.com/discussions/?id=114>.

„Osłabiona idea narodowa” wykonywałaby więc taką samą funkcję, jaką w wielu współczesnych epistemologiach wykonuje „prawda”. Wszyscy zgadzają się co do tego, że *nie znają prawdy*, lecz jednocześnie uznają jej wartość jako *idei regulatywnej*. Idea prawdy obiektywnej ukierunkowuje poszukiwania intelektualne i pozwala używać procedury „uprawdopodobnienia”. Analogiczną funkcję (funkcję idei regulatywnej) może wykonywać także idea narodowa.

Istnienie idei narodowej, „której nikt nigdy nie widział”, umożliwi powstawanie „przejściowych”, czasowych konsensusów, takich, które do pewnego historycznego momentu będą relatywizowane. Dzisiaj może powstać wersja X konsensusu odnośnie do idei narodowej, jutro – wersja Y. Ale świadomość tego, że żaden konsensus nie może zostać zdogmatyzowany i zabsolutyzowany, przyczyni się także do zaistnienia przestrzeni dla „dysensu”: krytycznej oceny tego konsensusu i możliwości pojawienia się jakiejś nowej, może nawet lepszej jego wersji.

Dzisiaj powstawanie konsensusu wokół idei narodowej dyktowane jest w znacznym stopniu *wolą oswobodzenia się od autorytaryzmu*. Jednak w jakimś bliżej nieokreślonym czasie, gdy nastanie demokratyzacja, dzisiejszy konsensus może się zdezaktualizować. Wskutek podejmowanych na nowo prób „zbliżenia się” do idei narodowej powstanie z kolei jakiś nowy konsensus, podyktowany na przykład ideą białorutenizacji czy też ideą globalizacji lub jakimś połączeniem jednego i drugiego, a może jeszcze czymś innym. „Idea narodowa” – to swego rodzaju punkt OMEGA, który „przyciąga” i „konsoliduje”, nie niszcząc różnic.

Propozycja „transcendentnej idei narodowej” przewiduje również, choć może to zabrzmieć niepokojąco, istnienie „mechanizmów dyskryminacyjnych”. Chodzi tutaj jednak o niezwykły typ „dyskryminacji”. Przywykliśmy, że *silny* dyskryminuje *ślabego*; ten, kto ma władzę, dyskryminuje *tego, który nie ma*, itd. Jednakże „transcendentna idea narodowa” dopuszcza dyskryminację tylko takich wersji idei narodowej, które naruszają „zasadę transcendencji”. Zasadę transcendencji łamie dzisiejsza ideologia państwowa, gdyż nie tylko absolutyzuje sama siebie, lecz też blokuje emancypację jakichkolwiek alternatywnych wersji idei narodowej.

Jeśli mówimy o „dyskryminacji” w takim, dość nietypowym, kontekście, to musimy lepiej wyjaśnić jej ideę. Wiadomo,

że mowa tutaj nie o żadnych siłowych mechanizmach marginalizacji dyskursu roszczonego sobie zbyt wielkie „pretensje”, lecz o metodycznej i solidarnej demaskacji oraz kontestacji takiego dyskursu. Zło oficjalnego dyskursu nie leży w jego treści (bo w tym aspekcie ma on prawo do istnienia w białoruskiej przestrzeni jako *jeden z możliwych środków wyrazu idei narodowej*), a na naruszeniu zasady transcendencji idei narodowej, jej sprywatyzowaniu i samoabsolutyzacji.

Tak rozumiana idea „dyskryminacji” może się wydać nieco naiwna czy też zanadto idealistyczna. W gruncie rzeczy ma ona jednak praktyczne znaczenie. *Po pierwsze*, obrońcy „dyskursu absolutnego” nie są przecież wszechmocni. Wzrost krytycyzmu wobec dyskursu władzy przepowiada jego kapitulację – w dalszej lub bliższej perspektywie. Tak było w latach 80. w wypadku ideologii sowiecko-komunistycznej.

Po drugie, celem idei „dyskryminacji” jest wykazanie, że wobec „dyskursu absolutnego” zasada tolerancji działa w inny sposób. Wrogowie zasad demokracji i pluralizmu niezwykle często lubią się na nie powoływać, gdy ktoś poddaje ich surowej krytyce lub demaskuje: „Dlaczego ja nie mogę być faszystą, skoro panuje pluralizm i każdy ma prawo do wyznawania swoich poglądów?”. Nierzadko ulegamy takiej argumentacji, co wypływa jednak z pewnego podstawowego błędu. „Demokracja”, „pluralizm”, „tolerancja” nie mają bowiem samodzielnego istnienia, ich byt ma charakter wytwórczy, opiera się na świadomych aktach poszczególnych ludzi. Dlatego *zasięg demokracji czy tolerancji kończy się tam, gdzie kończy się świadome poparcie dla tych idei*. Z tej też przyczyny zasada demokratycznego pluralizmu nie obejmuje faszystów, nie powinna obejmować także komunistów typu stalinowskiego i rozciągać się na jakichkolwiek apologetów dyskursu totalitarnego.

Być sobą (samym sobą, tzn. tożsamym) to wielka wartość. Jednak być sobą można tylko w atmosferze wolności. Istnieje szczególny rodzaj zniewolenia, polegający na tym, że człowiek zostaje *zniewolony pragnieniem ograniczania innych*. Aby zaakceptować fakt istnienia wokół siebie różnych poglądów i wizji ładu społecznego, potrzebna jest wewnętrzna wolność, wyzwolenie od złowrogiej chęci narzucania innym swojej woli. Jednak tego problemu – problemu wewnętrznej wolności – nie rozwiążą żadne dyskursy. Każdy powinien go sam rozwiązać.

Nasz dom – Białoruś czy kosmos?

„Ludzkość bowiem, ja nie wiem, co jest Ludzkość – ona nie istnieje rzeczywiście, abstrakcją tylko świętą jest. *Inspirować* może i powinna i inspiruje też, ale *obowiązywać* nie ma siły. Narody co innego. Te są, te żyją, cierpią, drgają. Te istnieją prawdziwie, już nie *inspirują* jako Ludzkość, ale *obowiązują* rzeczywiście” – to słowa Cypriana Norwida, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli poezji intelektualnej. Poeta przypisuje Narodowi konkretny byt i charakter moralny, Ludzkość zaś uznaje za pojęcie abstrakcyjne i puste w sensie moralnym. Nie można nie zauważyć w Norwidowskiej koncepcji narodu odchylenia organicystyczno-naturalistycznego (naród traktowany jest jak żywy organizm, który istnieje w sposób naturalny, tzn. niezależny od naszej woli). Jest to, można powiedzieć, typowa cecha romantyzmu. Jednak trudno nie dostrzec w Norwidowskiej wypowiedzi również czegoś innego: *filozofia narodu jest rozwinięciem i uzupełnieniem ideałów oświeceniowych*. Właśnie uzupełnieniem, a nie opozycją wobec tych idei. Ruchy narodowe są bowiem dziećmi ideałów emancypacji i wyzwolenia. Gdy podupadły dawne, przedoświeceniowe opcje samoidentyfikacji: monarchia, religia, język sakralny (łacina), nastąpiła nowa, *par excellence* oświeceniowa forma utożsamienia – naród.

Naród to nowatorska idea człowieka ochrzczonego w wodach *Aufklärung*. Idea, która, jak się okazuje, wytrzymała próbę czasu. Próby wcielania jej w życie mają swoją dramatyczną historię, a pojęcie ruchu narodowego lub ideologii narodowej nabrało z biegiem czasu *ambivalentnego* zabarwienia. Kant traktował ambiwalencję jako formę wywołanego postrzeganiem czegoś *wzniosłego*, czyli przeżycia estetycznego, w którym mieszają się zachwyt i trwoga. W tym kierunku warto również pójść, rozpatrując problematykę *narodu*. Naród – to otwarte dzieło sztuki, które powstaje wskutek sprzężenia woli i rozumów, uczuć i namiętności, miłości i nadziei ludzi, połączonych sytuacją historyczną i przestrzenną.

Roman Ingarden stworzył teorię dzieła sztuki, zgodnie z nią dzieło sztuki – to *byt intencjonalny*, tzn. byt, którego istnienie zależy od aktów świadomości. Filozof ten oddzielił dzieło sztuki od „podstawy bytowej”, którą jest, na przykład, płótno czy skład chemiczny pigmentów farby w malarstwie. W refleksji

nad koncepcją narodu my także możemy wyróżnić „podstawę bytową”: język, zwyczaje, więzy krwi, tradycję, religię, wierzenia, przynależność klasową, cechy psychologiczne. Żadnemu z tych elementów nie należy przypisywać jakiegś magicznej siły „przeznaczenia” albo „antycypowania” narodowości. Wymienione elementy (możliwe są także inne) to jedynie substrat – one *mogą* stać się podstawą samookreślenia narodowego, ale nie muszą. Istnienie nacji/narodu jest istnieniem pochodnym, całkowicie zależy bowiem od intencjonalnych aktów ludzkiej świadomości. Stosunkową obiektywnością charakteryzuje się tylko substrat i dopiero na bazie tegoż substratu może ukształtować się samoświadomość narodowa.

Sztuka, która zrodziła naród jako nowe dzieło, mieści się w starej estetycznej tradycji, która zwie się *mimesis* (naśladowanie). Podobnie jak Leonardo da Vinci dążył do możliwie najdokładniejszego odzwierciedlenia *oblicza kobiety* (na przykład), tak i architekci narodu zaczęli stawiać sobie za cel jak najdokładniejsze odzwierciedlenie *oblicza natury*. Dążyli do stworzenia iluzji wspólnoty naturalnej, istniejącej już przed wiekami, dziś przeżywającej swoją wiosnę, przebudzenie, odrodzenie. Trzeba przyznać, że niezłe udawało się im stworzyć efekt *risorgimento*. Iluzje, wyobrażenia, dążenia mają, jak wiadomo, *realne* następstwa. Słowo, jeśli jest dobrze i prawidłowo wymówione, staje się ciałem.

Podobnie jak Leonardo da Vinci architekci narodów naśladowali naturę zgodnie z pewnym kanonem, *idea*. Bo klasyczna *mimesis* nie jest po prostu naśladowaniem – to naśladowanie plus idea. Wielcy mistrzowie renesansu nie malowali po prostu człowieka, lecz człowieka *idealnego*. Ideowy komponent budowania narodu nazywany był różnie, „duchem narodu”, „Bożym przeznaczeniem”, a niekiedy – zgodnie z wyzwaniem (post)modernistycznej epoki – „projektem narodowym” (wydaje się, że jest to termin najbardziej neutralny).

Autorzy koncepcji budowania narodu naśladowali *physis, naturę* – tzn. „to-co-się-rodzi”. Nawoływali, by podjąć próbę życia na wzór natury, tej, konkretnej, *naszej* natury. Ortodoksyjni spadkobiercy racjonalistycznych tradycji nowoczesności stwierdziliby zapewne z nieskrywanym obrzydzeniem: to prymitywizm. (Podobnie, choć w innym kontekście, wypowiedział się pod adresem artystów racjonalista Platon). Jak się jednak para-

doksalnie okazuje, po stronie architektów narodu stoją gotowe do walki tłumy „nieortodoksyjnych” spadkobierców nowoczesnego racjonalizmu, poczynając od Rousseau przez Nietzschego i Heideggera. *Uświadomić sobie Wolę powszechną* – proponuje Rousseau, *aktywizować swój dionizyjski pierwiastek* – prowokuje Nietzsche, *wydobyć bycie z zapomnienia*²⁸ – nawołuje Heidegger. Bycie, co trzeba „przypomnieć”, to dla Heideggera nic innego jak *physis*, a sposobem jego przejawiania się – jest *język*...

Jako potencjalni sojusznicy budowania narodu występują również naukowcy-biolodzy, jak Konrad Lorenz czy Edward Osborne Wilson. Człowiek powinien na nowo odkryć *swoją jedność z naturą* – to ich główny wniosek etyczny. Urbanizacja, anonimizacja, atomizacja niosą ze sobą realne zagrożenie w postaci utraty przez człowieka samego siebie. Człowiek bez wspólnoty staje się „wolnym elektronem”. Co mu jednak z tej wolności, gdy jest elektronem, a nie osobą. W takim duchu prowadzi swoje rozważania również znany brytyjski liberał John Gray – kolejny sojusznik architektów narodu.

Dlatego mówienie o „odchodzeniu od emancypacyjnych programów Oświecenia”, które podobno charakteryzuje wszystkich architektów narodu, zarówno w wersji białoruskiej, jak i uniwersalnej, nie ma sensu. *Budowanie narodu – to twórcze przekształcanie ideałów Oświecenia*. To nie przypadek więc, że liderów narodowych zwykło się nazywać po białorusku *aśvietnikami* (co można oddać po polsku jako „nosiciele światła”).

Co więc jest naszym domem – Białoruś czy Kosmos?

Można wyróżnić dwa sposoby rozumienia *kosmopolityzmu* – stoickie i globalistyczne (nieco umowna nomenklatura). W stoickim obrazie świata mamy kilka „koncentrycznych kręgów”, w które wpisany jest człowiek: krąg rodziny, krewnych, bliskich; krąg rodzinnych stron; krąg całego kraju; krąg ludzi, należących do kultury helleńskiej; i – najszerszy – krąg obejmujący uniwersum całej ludzkości. Przez te kręgi „przenika – przecina się z nimi” nasza miłość i życzliwość: zobowiązani jesteśmy życzliwie odnosić się wobec wszystkich ludzi, poczynając

²⁸ „Zapomnienie” po białorusku brzmi „zabyćcio”, a to pozwala na słowną grę znaczeniową: „viarnuć byćcio z za-byćcia”, w której „za-byćcio” można czytać zarówno jak „zapomnienie”, ale też jako „uwikłanie bycia w to, co byciem nie jest”.

jednak od najbliższych. Kosmopolityzm stoików charakteryzował się znacznym progresem etycznym w stosunku do poglądów Platona czy Arystotelesa, dla których „granicą” życzliwości był świat helleński. Ludzi spoza tego kręgu postrzegali jako pozbawionych rozumu barbarzyńców, nadających się jedynie na greckich niewolników.

„Globalistyczny” kosmopolityzm abstrahuje od wszelkich „kręgów”. Głosi, że człowiek jest „obywatelem planety” lub nawet „obywatelem kosmosu”. Nie stawia wymogów życzliwości czy solidarności z *konkretnymi* ludźmi, wystarczy kochać bowiem abstrakcyjną „ludzkość”. Jaka jest jednak wartość tej miłości? Kochać „ludzkość”, „świętą abstrakcję”, jak mówi Norwid, to nie to samo, co kochać określoną wspólnotę ludzi, tzn. *ludzkość skonkretyzowaną*.

Oprócz Norwida warto ponadto wspomnieć o filozofii narodu Włodzimierza Sołowiowa. Według niego każdy naród jest narodem „wybranym” w tym sensie, że powołany został do nadania swojego własnego kolorytu temu, co ogólnoludzkie. *To, co wspólne wszystkim ludziom, realizuje się w polifonii kultur narodowych*. Otwiera się więc przed nami możliwość swojego rodzaju syntezy „uniwersalizmu” i „nacionalizmu”. „Kosmopolityczny porządek praw człowieka” *musi* być opracowywany pod „płaszczem kultur narodowych”, płaszczem, dodajmy, nie zawsze „wygodnym”.

„Nasz dom – Białoruś” – czyż nie czuć w tym hasle (bez wątpienia, narodowym) posmaku pewnej *wolności*: osobistej i powszechnej, mojej i naszej? Być może posmak ten jest kwestią subiektywną, lecz potrzeba projektowania *własnego domu* pozostaje bezsprzeczna. Zobowiązani jesteśmy do wykorzystania potencjału *tutejszości*.

Słaba tożsamość i zasada etycznej asymetrii

W poprzednim podrozdziale zaproponowane zostało postrzeganie narodu jako dzieła sztuki, pewnego konstruktu. Będąc konstruktem, naród budowany jest z wykorzystaniem jakiejś bazy. Malarz nie może namalować arcydzieła w powietrzu, a pisarz, nawet najbardziej genialny, bez pióra i papieru raczej

także niczego nie napisze (wyjątkiem są chyba tylko białoruscy przedstawiciele grupy Bum-Bam-Litu, którym udało się coś takiego).

Co więc może stać się „punktem zaczepienia”, „systemem wytycznych” czy ową Ingardenowską „podstawą bytową” białoruskiej tożsamości?

Z moich obserwacji wynika, iż jedyną rzeczą, odnośnie do której białoruskim myślicielom i intelektualistom udało się porozumieć, jest *pograniczny charakter* białoruskiej tożsamości, jej *archipelagowość* (por. *Archipelag Białoruś* Walancina Akudowicza) i *nieokreśloność*.

„Pogranicze – to »przestrzeń pomiędzy« [...]. Sytuacja *pogranicza*, w odróżnieniu od *frontalnej*, pozbawia nas iluzji ukrycia się po swojej stronie” – pisze Olga Szparaga. Metafora *archipelagu* w interpretacji autorki oznacza fragmentaryczność, rozdzarcie białoruskiej kultury narodowej, a *nieokreśloność* – to logiczny wniosek, wyciągnięty na bazie dwóch pierwszych charakterystyk.

Osiągnęliśmy tym samym konsensus w sprawie *braku odpowiedzi* na pytanie: „ze względu na co” Białorusini powinni sami siebie identyfikować w przestrzeni i czasie? Czy *taki* konsensus może nas satysfakcjonować? Czy metodyczne unikanie odpowiedzi na pytanie „kim jesteśmy?” nie jest zbyt trudną próbą psychologiczną?

Można, mimo wszystko, stworzyć kilka hipotetycznych modeli pozytywnej odpowiedzi na pytanie: *ze względu na co* jesteśmy tożsami? Niżej proponuję dziesięć takich modeli. Inaczej mówiąc, na miejsce wielokropka w zdaniu „jesteśmy tożsami ze względu na...” może wskoczyć przynajmniej dziesięć „pre-tendentów”:

- 1) język;
- 2) religia;
- 3) aksjologia, tzn. system wartości;
- 4) symbole narodowe;
- 5) zwyczaje;
- 6) terytorium;
- 7) państwo;
- 8) historia;
- 9) misja geopolityczna;
- 10) nazwa „Białoruś”.

Spis można przedłużyć, ale na nasze potrzeby wystarczą wyliczone tutaj potencjalne fundamenty tożsamości. Na ich podstawie będzie można wyciągnąć pewne wnioski.

Jeśli prześledzi się historię powstawania różnych narodów, to można zauważyć, iż tradycyjnie na główną bazę-substrat tożsamości narodowej składało się pięć pierwszych elementów. Najczęściej stawały się one treścią apelu moralnego, z którym architekci narodu zwracali się do ludu, a wszelkie projekty edukacyjne czy oświatowe były częstokroć ukierunkowane na *interioryzację* tych wartości przez przedstawicieli określonej wspólnoty.

Na współczesnej Białorusi mamy następującą sytuację: odnośnie do pierwszych pięciu „jednoczących naród” czynników do tej pory nie potrafiliśmy osiągnąć konsensusu. Skazani jesteśmy na życie w stałym napięciu, do którego nawet przywykliśmy i odbieramy je jako coś normalnego. Można tutaj wskazać dwa główne ośrodki napięcia. *Pierwszy*: kwestia, czy potrzebna jest homogenizacja, tzn. „ujednoczenie” wspomnianych pierwszych pięciu elementów: język *x* i tylko on, religia *y* i tylko ta, itd., czy też należy pozostać przy pluralizmie?

Kategoria „pogranicza”, niestety, nie do końca wyjaśnia istotę problemu. Odwraca uwagę od wspomnianego napięcia, być może pozwala na częściową jego integrację, lecz, jak się wydaje, samego problemu nie rozwiązuje. „Bycie-pomiędzy”, świadomość „rozdarcia” własnej kultury, „fragmentaryczność” itd. – wszystko to są czynniki dezorientacji, które prowadzą do stanu jeszcze większego zagubienia i rozproszenia.

Zjawia się jednak przed nami – zagubionymi i zdezorientowanymi „pogranicznikami” – czynnik integrujący o charakterze siłowym: Państwo z wielkiej litery, państwo-bóg, który gwarantuje zarówno „stabilność”, jak i „jedność” białoruskiego „narodu”. To właśnie drugi, o wiele bardziej niebezpieczny, ośrodek napięcia, generowany przez ośrodek pierwszy. Na miejsce ambiwalentnej *narodowej* jedności przychodzi jeszcze bardziej ambiwalentna jedność *mechaniczna*. Wychodzi na to, że odrzuciwszy opcję zjednoczenia się wokół języka, religii i symboli narodowych, pozwoliliśmy, by połączono nas w *grupę podporządkowanych* jakiejś kierującej się własną logiką zewnętrznej sile, której nie interesuje nasz narodowy ani „pograniczny” charakter.

Wskazałem na te dwa „ośrodki napięcia” jako potencjalne ogniska konfliktu, które zawsze będą dawały o sobie znać. Napięcie – to stan dla człowieka nienaturalny. W poszczególnych przypadkach może ono wręcz paraliżować siły i utrwalać „psychologię pionka”, poczucie globalnej zależności od czynników zewnętrznych (na przykład silnego Państwa). Jednak psychologowie i poeci dobrze wiedzą, że napięcie może stać się również źródłem twórczości. Dlatego myślę, że jeśli już na bliżej nieokreślony czas pisany nam jest ciągły stan napięcia, to pozostaje jedynie zapytać o drogi *twórczego przeżywania* tego stanu.

Nad sposobami i metodami twórczego przeżywania napięcia przeznaczonego Białorusinom będziemy zastanawiać się w następujących paragrafach. W tym natomiast chciałoby się wyrazić jedną ogólną myśl, że problemem Białorusinów nie jest *słaba tożsamość*, lecz że są oni nastawieni właśnie na *silną tożsamość*, blokującą dyskurs narodowy. Słaba tożsamość przewiduje permanentną *otwartość* na dialog i gotowość modyfikowania struktury własnej tożsamości *ze względu na* swojego bliskiego-Białorusina. A tymczasem w wielu z nas zagnieździł się narodowy „grzech pierworodny” – *wzajemna nieufność* i nadmierna pycha.

Lojalność znacznej części Białorusinów wobec panującego reżimu świadczy o tym, jak wielkie jest zapotrzebowanie na silną, totalitarną tożsamość. Nostalgie za silną tożsamością można dostrzec również w dyskursach opozycyjnych wobec oficjalnego. Efektem jest istnienie wielu „strategii eliminacji”: Białorusini bez przerwy wyklinają się nawzajem w imię upragnionej Jedności albo Jednorodności.

Białorusinów zwykło się nazywać tolerancyjnym i cierpliwym narodem. Niestety, stereotyp ten opisuje „białoruski charakter bardzo powierzchownie” (wyrażenie biorę w cudzysłów, bo mówić o charakterze podmiotu zbiorowego można tylko umownie). Częstokroć mamy do czynienia z *milkiwością*, *za którą kryje się fundamentalny brak tolerancji i agresja wobec „innych”*. A brak tolerancji, schowany pod milczeniem, bierze się ze strachu przed odmiennością i różnorodnością. I tutaj możliwe są dwie „terapię” tego strachu: albo przewyciężyć tę odmienność drogą *unifikacji*, albo poznać i wejść w dialog z *innymi*.

Pojawienie się wspólnej tożsamości narodowej nie jest możliwe bez publicznego dialogu, który mógłby przybrać formę dyskusji. Jednak konstruktywny publiczny dialog-dyskusja sta-

nie się niemożliwy, jeśli nie zmieni się nasze myślenie. W jakim kierunku muszą pójść zmiany? W stronę przyjęcia idei, którą nazywam *zasadą etycznej asymetrii*: presumpcja dobrej woli zawsze powinna być silniejsza od presumpcji woli złej. *Niczym nieuzasadnione zaufanie ma zawsze wyższą wartość etyczną niż nieuzasadniona nieufność* – oto istota zasady etycznej asymetrii.

Na razie dominuje myślenie odwrotne: działanie przedstawiciela „innego” obozu częściej interpretowane jest jako wrogie *a priori* – mocą samego faktu, że jest on *inny*. Takie stanowisko staje się szczególnie widoczne w najróżniejszych sytuacjach „granicznych”: przy zetknięciu osób białoruskojęzycznych z rosyjskojęzycznymi, prawosławnych z katolikami, przedstawiciele lewicy z ludźmi prawicy. Ileż to razy dawała o sobie znać błędna etyka: osoby białoruskojęzyczne stawały się *a priori* w oczach rosyjskojęzycznych opóźnionymi w rozwoju nacjonalistami, rosyjskojęzyczni zaś w oczach białoruskojęzycznych – *a priori* zdrajcami lub niebezpiecznym reliktem epoki kolonialnej. Z analogicznymi postawami można spotkać się także w innych sytuacjach, kiedy to Białorusini stają przed obliczem wyznawców, religijnej, światopoglądowej czy politycznej odmienności.

Pod wpływem zasady etycznej asymetrii dyskusje i polemiki między poszczególnymi subkulturami nabywają dwóch nowych wartości – „negatywnej” i „pozytywnej”. Pod określeniem wartości „negatywnej” rozumiem *brak „strategii eliminacji”*, oczyszczenie własnego dyskursu z takich słów i zwrotów, które wprost czy pośrednio pozbawiają przedstawicieli innej kultury czy opcji politycznej prawa do bycia Białorusinem. Dobrym przykładem strategii eliminacji używanej przez przedstawiciela osób białoruskojęzycznych są wyrażenia w dyskursie Siarhieja Dubawca, wypowiedziane 15 listopada 2005 roku na falach Radia Svaboda w audycji *Zalety białoruskojęzyczności*:

„Rosyjskojęzyczność Białorusina – to *de facto* sowieckojęzyczność. A o ile język – to także sposób myślenia, więc myśli on również po sowiecku. [...] Osoba mówiąca po białorusku jest *a priori* bardziej rozwinięta niż jej rosyjskojęzyczny sąsiad”.

Wartość „pozytywna” w tym przypadku oznacza orientację na „gromadzenie” i twórcze przepracowanie idei, wyjętych z różnych dyskursów. Tylko w taki sposób można to napięcie, o którym mowa była wyżej, uczynić źródłem konstruktywnej twórczości.

Kwestia języka i „konwencja genevska”

Kłótnie o język i jego rolę w tworzeniu narodu są tak „stare”, jak „stara” jest sama idea narodowa. Ale w ostatnim czasie nabrały one szczególnej ostrości, do czego przyczynił się przede wszystkim makiaweliczny charakter polityki językowej białoruskiego reżimu. Osoby białoruskojęzyczne po raz kolejny poczuły się ofiarami i obiektem dyskryminacji. Broniąc się przed fałszywą polityką białoruskiej władzy (która, zresztą, do usprawiedliwienia tej polityki z powodzeniem wykorzystuje retorykę liberalną), poczęły one *en bloc* oskarżać ludzi rosyjskojęzycznych, postrzegając ich jako jawnych lub zamaskowanych sojuszników autorytarnego reżimu. Taka strategia nie mogła nie wywołać energicznej reakcji ze strony rosyjskojęzycznych liberałów, dla których idea wolnej i europejskiej Białorusi jest równie droga co dla osób białoruskojęzycznych, ale którzy zostawili sobie prawo rozmawiania po rosyjsku bez za to przeproszenia. „Kwestia języka” stała się tym samym nie tylko przedmiotem emocjonujących polemik, ale i okazją do złośliwych wzajemnych oskarżeń, co jak wiadomo, w żaden sposób nie sprzyja emancypacji kultury odrodzeniowej. Spróbujemy uwolnić dyskusję wokół języka od niepotrzebnych emocji i ukazać przyczyny konfliktu oraz zarysować koncepcję współistnienia tych dwóch opcji kulturowo-językowych.

Po opublikowaniu artykułu *Konwencja genevska dla wojny kultur* Drakachrusta²⁹ przez długi czas trwały sprzeczki wokół pytania o „ilość jednych i drugich” i kwestię „jacy oni są”. Sprzeczki te pozostawimy na boku. Na potrzeby naszych badań wystarczy porozumieć się co do tego, iż pod względem ilościowym osoby białoruskojęzyczne znajdują się w mniejszości w stosunku do rosyjskojęzycznych (a ile dokładnie jest jednych i drugich, nie ma tutaj wielkiego znaczenia). Odnośnie do pytania „jacy oni są?” (czy rosyjskojęzyczni są bardziej europejscy, czy odwrotnie), to odpowiemy krótko: są różni.

Językowa dyferencjacja (rosyjsko-, białorusko-, trasianko-, dwujęzyczna itp.) na Białorusi nie wyczerpuje istoty i wagi problemu. Może nawet nie ona powinna być przedmiotem

²⁹ *Жэнэўская канвенцыя для вайны культураў*, „ARCHE”, 2004, nr 3.

„negocjacji” i regulacji „konwencji genewskiej”. Problem jest bowiem o wiele głębszy. Ważne jest, aby uświadomić sobie, że na Białorusi mamy do czynienia z dwiema przynajmniej *filozofiami języka*.

Białoruskojęzyczni przedstawiciele nurtu odrodzeniowego prezentują zazwyczaj rozumienie języka w kategoriach *sacrum*, wartości niemal absolutnej. W ich dyskursie możemy spotkać wiele wzruszających apeli, pouczeń moralnych i słów zachęty na rzecz kultywowania języka ojczystego. „Białorusini, nie bądźcie samobójcami” – przed referendum w 1995 roku patetycznie ostrzegął nas Nił Hilewicz. W 2006 roku w dalszym ciągu cała koncepcja jego kampanii wyborczej oraz hasła obracały się wokół tej samej świętości – języka.

Istnieje jednak zupełnie inna filozofia, zgodnie z którą język jest po prostu *narzędziem* komunikacji i ostatecznie nie ma żadnej różnicy, w jakim języku się rozmawia. Nie jest ważna forma (język), lecz treść.

Dyńko i Drakachrust, Silicki i Poleskij dyskutują ze sobą w tych samych językach (pierwsza para – po białorusku, druga – po rosyjsku), ale wyznają, jak uważam, różne koncepcje języka: Dyńko i Silicki skłaniają się ku niedawno zaprezentowanej filozofii, a Drakachrust i Poleskij – ku drugiej. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że te dwie koncepcje języka funkcjonują w następującym porządku: „białoruskojęzyczni” wyznają koncepcję „języka-*sacrum*”, a „rosyjskojęzyczni” – „języka-instrumentu”. Nie można jednak ulegać tej iluzji. Linia podziału na zwolenników pierwszej i drugiej filozofii przebiega przez obydwie grupy, tworząc tym samym cztery (lub przynajmniej cztery) grupy filozoficzno-językowe.

Współwystępowanie w naszym społeczeństwie różnych filozofii języka w żaden sposób nie sprowadza się wyłącznie do przypadku dzisiejszej sytuacji białoruskiej. Jest to odbicie bardziej uniwersalnego konfliktu, którego filozoficzne korzenie postaramy się odtworzyć.

Według Andrzeja Bronka, polskiego filozofa metodologa, historia filozofii zna dwie konkurencyjne filozofie języka – „języka jako kalkulatora” i „języka jako medium uniwersalnego”. Pierwsza przebiega wzdłuż linii Descartes–Leibniz–Husserl–cała filozofia analityczna, druga zaś wzdłuż linii Herder–Peirce–współczesna hermeneutyka–Martin Heidegger.

Zgodnie z pierwszą koncepcją język to zwyczajne narzędzie, *po prostu* środek komunikacji. W myśl drugiej – jest to *medium*, *poza które nie możemy wyjść*. Jako że ta druga koncepcja jest w porównaniu z pierwszą bardziej zagadkowa i „egzotyczna”, poświęcimy jej więcej uwagi.

Słyszymy, patrzymy i odczuwamy świat w znacznym stopniu tak, jak nam na to pozwalają istniejące w naszym środowisku zwroty interpretacyjne – do takiego wniosku doszli Edward Sapir i Benjamin Lee-Whorf, którzy przez długi czas badali plemiona indiańskie. Jak zauważył Umberto Eco, nie możemy „niewinnie” powiedzieć słowa „ciało”, gdyż na „ciało” nakłada się mnóstwo różnych wyobrażeń i skojarzeń (nieistniejących poza językiem). Język nie jest *po prostu* środkiem komunikacji, lecz jedynym możliwym sposobem naszego istnienia w świecie. Heidegger tę koncepcję języka połączył ze swoją analityką bytu: *byt przemaszyna poprzez nasz język*. Bycie poprzez język wydobywane jest z zapomnienia (z *za-byćcia*).

Tę drugą, „romantyczną”, koncepcję języka można połączyć z inną tezą: *poszczególne języki są nieprzekładalne*. Pewnego razu filozof analityczny Jerzy Szymura podczas swojego wykładu zapytał: „Czy angielskie słowo ‘snow’ i polskie ‘śnieg’ mają identyczną konotację?”. I sam na nie odpowiedział: „Myślę, że nie”.

Proponuję teraz kilka eksperymentów. Czy możemy powiedzieć – po chwili refleksji – że białoruskie słowo „Białoruś” i rosyjskie „Bielorussija” oznaczają to samo? Albo, powiedzmy, białoruskie „czas” i rosyjskie „wriemia”? Powtórzyłbym za Szymurą: myślę, że nie. Jak niegdyś przekonująco przedstawił Juraś Paciupa, „czas” i „wriemia” odsyłają nas do różnych kontekstów hermeneutycznych, a nawet dwóch różnych historiozofii: „czas” (od „czesac”) odzwierciedla sposób rozumienia historii kosmosu jako stopniowego procesu linearnego, a „wriemia” (od „wrzeciono” i czasownika *вертеть*) odzwierciedla historiozofię cykliczną. Czy można przełożyć białoruskie „kochać” (*кахаць*) na rosyjskie *любить*? Zakochani Białorusini są zapewne świadomi nieprzekładalności białoruskiego słowa „kochać”. Jednak nie chodzi jedynie o poszczególne leksemy. Cytowani Sapir i Whorf mówili o czymś bardziej istotnym: nieprzekładalności zwrotów interpretacyjnych. Język wpływa na nasz stosunek do otaczającego świata, kształtuje jego wewnę-

trzny oraz zewnętrzny obraz (do którego mamy dostęp tylko przez język, jak twierdzą zwolennicy drugiej koncepcji języka).

Skoro poszczególne języki są nieprzekładalne, a język – to jedyne medium, które „sprawia, że świat staje się dostępny”, wynika z tego, że śmierć danego języka oznacza utratę jednego z wszechświatów... Żeby złagodzić dramatyzm tego stwierdzenia, powiemy: utratę jednego z możliwych sposobów odczuwania świata.

„Ją razem z matczyną piersią/ Dał ci Bóg do ust./ Pij. [...]” – pisał o mowie Karatkiewicz. Wiersz ten jest transpozycją na język poezji tego, co mówią zwolennicy koncepcji języka rozumianego jako uniwersalne medium. W tym utworze język to nie tyle *logika*, ile swego rodzaju *erotyka*. Język – logos powołany jest do tego, by podporządkować sobie świat, czynić go przedmiotem, jak powiedziała by Heidegger, a misją języka-erosa jest jednoczenie, łączenie, zespalanie w jedno bez niszczenia różnic. „Wiele jest pięknych piersi na świecie/ Lecz nie napoi cię żadna”. Poeta stwierdza tutaj sugestywnie *nieprzekładalność* tego doświadczenia, które może udostępnić język białoruski. Dalsze słowa: „I wiedz: ginie przeklęty/ I z łajna na wieki nie wstanie/ Ten, kto matczyną pierś wypłuł/ Lub ukąsił złośliwie” – można odbierać jako niewspółmiernie przesadną groźbę (prorok może). Ma ona jednak swoje znaczenie.

Ta druga koncepcja języka, którą można nazwać „romantyczną” albo „postromantyczną”, również stwarza pewne problemy. Zatrzymałem się na niej dłużej nie dlatego, żeby proponować ją jako „lepszą” od koncepcji „języka jako kalkulacji”, lecz w celu ukazania, że wykazywana przez białorusofilów tendencja do absolutyzacji języka białoruskiego nie jest przejawem jakiegoś kaprysu, ale czymś, co wyrasta z dość poważanej filozoficznej tradycji. Nie można jej tak po prostu zbyć, co tym bardziej znacznie utrudnia pracę nad hipotetyczną konwencją Drakachrusta, gdyż teraz dodatkowo trzeba by było jeszcze określić strefy wpływów tych dwóch filozofii!

„Czy tekst w języku rosyjskim może być podstawą dyskursu narodowego, tego dopiero należy dowieść” – ta fraza Andreja Dyńki wywołała krytykę wśród oponentów: ponoć nie jest to sfera, w którą może być zaangażowana racjonalna argumentacja. Niezależnie od tego, jakie intencje kierowały autorem tego

pytania i co mieści się w podtekście, myślę, że powinno ono pozostać otwarte. Mogę jednak zaproponować swoją próbę rozumienia tej kwestii.

Język białoruski to *jedno* z „miejsc spotkania” Białorusinów. Jest on *jednym* z symboli łączących białoruską wspólnotę. Język rosyjski nie może wykonywać funkcji takiego symbolu, gdyż nie spełnia podstawowego warunku, a mianowicie *nie jest specyficzny dla wspólnoty*; język rosyjski nie jest dla Białorusinów „znamieniem”, pozostaje mimo wszystko tylko „naklejką”.

Dotyczy to jednak języka rosyjskiego w izolacji. Dyskurs narodowy to – jak wiadomo – nie tylko język (niezależnie od tego, ile „magii” mu przypiszemy). Weźmy pod uwagę taką strukturę: narracja o Wielkim Księstwie (1), opowiedziana po rosyjsku (2), której „morał” ma na celu wzmocnienie poczucia solidarności z wszystkimi spadkobiercami dziedzictwa słynnego księstwa (3). Mamy więc dwa czynniki ((1) i (3)) ze znakiem „plus” (tzn. niewątpliwie sprzyjają one budowaniu narodu) i jeden czynnik ((2)) ze znakiem... otóż właśnie – z *jakim* znakiem? Myślę, że tu kryje się istota problemu.

Czynnik „rosyjski” można wartościować na trzy sposoby: a) plus; b) minus; c) neutralnie. Skłonny jestem wykluczyć ocenę „plus” z tu podanych powodów: nie mogę uznać języka rosyjskiego za „symbol jednoczący naród”. Obawiam się, że niektórzy ortodoksyjni zwolennicy idei narodowej skłonni byliby postawić znak „minus” obok tego czynnika, tzn. jego funkcję uznać za dezintegrującą – język rosyjski psuje jakoby narodową narrację. Osobiście jestem przekonany, że język rosyjski w tym przypadku ani jej nie psuje, ani nie podbudowuje, pozostaje po prostu *czynnikiem neutralnym*. A skoro tak, to rosyjskojęzyczny dyskurs narodowy jest *możliwy*. Nic, co jest neutralne, nie może zepsuć dyskursu narodowego. (Takie postawienie sprawy ma swoje dalsze, choć uważam, że nie takie znów groźne komplikacje. Tutaj bowiem, jak łatwo zauważyć, również wiele zależy od „filozofii języka”. Jeśli ktoś wyznaje „romantyczną” koncepcję języka, to trudno mu się będzie zgodzić z „neutralnością” języka rosyjskiego. Ale można odpowiedzieć, że „prawda narodowa” odzwierciedlona w innym systemie znaków nie musi go deformować, lecz po prostu *modyfikuje*).

Dwujęzyczność nie zagraża białoruskiej tożsamości. Język – to wartość, lecz nie wartość absolutna. Zaniedbanie języka lub jego odrzucenie byłoby poważnym błędem etycznym. Naród nie przestałby istnieć, lecz pewna wartość, coś cennego, zostałaby utracona. Przykłady z Austrią czy Irlandią nie zawsze są tutaj zasadne: sytuacja, w której budowanie narodu zaczęło się w *momencie totalnej nieobecności* własnego języka, i sytuacja, gdy w procesie budowania narodu ludzie go się wyrzekli, zupełnie od siebie się różnią. Niedorzeczne jest również wskazywanie na brak jedynej pisowni jako na przejaw kulturowej słabości „partii języka białoruskiego”. Jedyne pisownia to zapewne sprawa przyszłości. Obecny etap kształtowania się języka literackiego jest na swój sposób wartościowy, gdyż dzięki temu język jawi się nam jako fenomen *procesualny*. Powstawanie jest zawsze bardziej interesujące niż stan statyczny.

Opowiadałem się za dwujęzycznością, lecz *dwujęzycznością demokratyczną*. Wital Silicki niegdyś bardzo dobrze przedstawił różnice w sposobach funkcjonowania dwujęzyczności w warunkach dyktatury i wolności. Wolność, jak się okazuje, sprzyja językowi białoruskiemu. Wiadomo, że osoby rosyjskojęzyczne mogą sprawiedliwie odnotować swoją niewinność w sytuacji, gdy „mowa” cierpi wskutek dyktatury. Tutaj jednak na miejscu będzie pytanie Andreja Dyńki: czy *razem* – to znaczy *obok siebie czy ramię w ramię*? Czy ten sam etos liberalno-demokratyczny nie skłania do solidarności ze słabszym?

Skoro osoby białoruskojęzyczne i ich uczucia wielokrotnie były obrażane, to ludzie ci spontanicznie będą dążyć do kompensacji swoich krzywd. Być może niektórym „liberałom-kanzystom”, operującym metaforą „mordobicia”, rozważania takie wydadzą się zanadto delikatne, jednak sfera, którą rozważamy, również jest delikatna. W aktach hipotetycznej „konwencji” nie uda się przewidzieć wszystkiego. „Kwestia języka” w znacznym stopniu nie jest empiryczna i z tego względu nie poddaje się kodyfikacji. Bardziej niż konwencja jest nam potrzebne wzajemne zrozumienie i solidarność.

Podsumowanie dyskusji między białoruskojęzycznymi i rosyjskojęzycznymi intelektualistami

Zarówno pojedynczy człowiek, jak i społeczeństwo nie mogą istnieć w czasoprzestrzennej próżni. Niezbędne są narracje i symbole, które stworzą (choćby tylko przejściowy) system odniesień. Człowiek, aby poczuć się wolny, musi najpierw w przestrzeni i czasie odnaleźć samego siebie. „Amerykańscy i kanadyjscy komunitarianie mają rację, dowodząc w sporze z liberałami, że poczucie wolności zależne jest od poczucia sensu, które dać może przynależność do wspólnoty – pisze Andrzej Walicki, ale od razu dodaje: – pod warunkiem, że jest to wspólnota pluralistyczna, pojemna i ujednostkowiona”³⁰. Jak słusznie zauważył dominikanin Maciej Zięba, człowiek, oprócz „zimnych” wartości, takich jak wolny rynek, demokracja, społeczeństwo otwarte, potrzebuje również wartości „ciepłych” – narodu, historii, religii.

Właściwa ludzkiej naturze potrzeba „ciepłych wartości” nakazuje poszukiwanie takiego modelu społecznego, który w jakimś stopniu mógłby ją zaspokajać, lecz jednocześnie pozwalałby na kontrolowanie „temperatury” uczuć narodowych lub religijnych. Wydaje się, że dla wypracowania takiego modelu należy pójść w kierunku zasugerowanym przez polskiego filozofa Andrzeja Walickiego oraz białoruskiego politologa Uładzimira Roudę – dokonać syntezy nacjonalizmu i liberalizmu.

W przypadku Białorusi idea narodowa ma znaczenie szczególne. Białoruski autorytaryzm, reprezentowany przez Aleksandra Łukaszenkę, zdolny jest do nieustannej reprodukcji przede wszystkim dzięki trwałości postaw postkolonialnych, panujących w społeczeństwie. Można je ująć w kategoriach kondycji „tutejszych”, a więc populacji pozbawionej historii i kultury, przypadkowo nazwanej „Białorusinami” i przypadkowo afiliowanej do państwa pod nazwą „Republika Białoruś”,

³⁰ Andrzej Walicki, *op. cit.*, s. 49.

zarządzanego przez „baćkę” – Łukaszenkę. Niezależnie od tego, jak bardzo urzeczywistnienie białoruskiego projektu narodowego może się wydawać opóźnione i jak wiele trudności rysuje się tutaj na horyzoncie, odrodzenie narodowe jest bodaj jedyną skuteczną perspektywą, nie tylko zakończenia etapu autorytaryzmu, lecz także minimalizacji dalszych możliwości zniewolenia wewnętrznego.

Białoruska idea narodowa jest też jedyną skuteczną alternatywą rosyjskiego nacjonalizmu, który zagraża nie tylko Białorusinom, lecz także Polakom, a nawet w pewnym sensie również Rosjanom na Białorusi. Wymaga on bowiem przybrania postawy całkowitej lojalności i skłonny jest ogłosić zdrajcą każdego, kto nie popiera nacjonalistycznej doktryny. Liberalni krytycy białoruskiej idei narodowej, pochłonięci walką z niebezpieczeństwem (częstokroć wyimaginowanym) białoruskiego nacjonalizmu, zdają się nie zauważać, iż Białoruś jest rzeczywiście zagrożona przez nacjonalizm, jednakże nie białoruski, lecz rosyjski. Mniej więcej od lat 90. działa na Białorusi (czasami faworyzowana przez władze) filia organizacji Rosyjska Jedność Narodowa (Rossijskoje Nacionalnoje Jedinstwo), inspirującej się ideologią nazistowską oraz rosyjskim neopoganizmem (jakkolwiek RNJ oficjalnie podaje się za strukturę „prawosławną”). Niemal co miesiąc media donoszą o różnego rodzaju zbrodniach RNJ (najczęściej o charakterze symbolicznym, np. wybicie szyb apartamentu lub demolowanie czyjegoś samochodu, choć są też przypadki okrutnego pobicia), skierowanych przeciwko Żydom, Polakom i Białorusinom.

Na początku obecnego stulecia pojawiła się jeszcze jedna filia skrajnie nacjonalistycznej organizacji rosyjskiej – Partia Nacional-Bolszewicka (notabene, teksty jej współzałożyciela i głównego ideologa, Aleksandra Dugina, bywają publikowane na łamach dziennika „Sowiecka Białoruś” („Sowietskaja Bieloruszija”), wydawanego przez administrację białoruskiego prezydenta). Komunistyczna partia Białorusi (KPB) także pozostaje w znacznym stopniu przesiąknięta rosyjskim nacjonalizmem; jeden z jej przedstawicieli, Siergiej Kostian, poseł Zgromadzenia Narodowego oraz członek parlamentarnej Komisji Spraw Zagranicznych, jest na Białorusi dobrze znany ze swych antysemitkich, antyamerykańskich oraz antypolskich wypowiedzi. Niektórzy analitycy traktują również Partię Liberalno-Demo-

kratyczną Siergieja Gajdukiewicza (bliźniaczą wobec Liberalno-Demokratycznej Partii Rosji W. Żyrinowskiego) jak prorosyjską partię prawicowo-radykalną. Inni jednak podkreślają, że Gajdukiewicz już od drugiej połowy lat 90. usiłuje uniezależnić swą partię od Żyrinowskiego i przesunąć ją w kierunku „centrum”. Na Białorusi działają też pomniejszych rosyjskie ugrupowania nacjonalistyczne, jak na przykład Słowiańskie Sokoly (Sławianskije Sokoly), które mogą w każdym momencie sprzymierzyć się z większymi i bardziej wpływowymi organizacjami, stwarzając tym samym realne zagrożenie pokoju społecznego.

Dlaczego rosyjski nacjonalizm jest na Białorusi tak silny? Ponieważ istnieje realne zapotrzebowanie na uczucia narodowe – jest to ważna informacja, którą muszą wziąć na serio zwolennicy tezy o nastaniu „epoki postnarodowej”. Ta teza, bezkrytycznie powtarzana przez niektórych filozofów za Jürgenem Habermasem (który wysunął ją w innym kontekście i, być może, w innym znaczeniu niż to, które jest jej przez nich przypisywane), zdaje się odnosić do jakiegoś świata możliwego, nie zaś aktualnego, i stanowi swoistą ucieczkę od rzeczywistych problemów, obecnych w naszym świecie. Myślę, że zamiast teoretyzować o „epoce postnarodowej”, należy raczej rozważyć pytanie, jak ucywilizować istniejące nacjonalizmy, rozwijające się tuż przed naszymi oczami. Myślę, że bynajmniej nie abstynencja od uczuć narodowych byłaby tu właściwą propozycją, lecz promowanie idei narodowej, ufundowanej na zasadach tolerancji i dialogu z przedstawicielami innych kultur. Musi ona opierać się oczywiście na idei *odrodzenia* kultury i języka, *specyficznym* dla danego obszaru.

Należy tutaj zauważyć, iż dyskusja między białoruskojęzycznymi i rosyjskojęzycznymi intelektualistami („komunitarianami” a „liberałami-kantystami” według nomenklatury Poleskiego, „odrodzeniowcami” a „kosmoliberałami” według mojego nazewnictwa) doprowadziła do pewnego zbliżenia tych dwóch obozów. Na przykład podczas dyskusji nad wspomnianym już artykułem Poleskiego *Niemożność symbiozy* Olga Szparaga, współredaktorka rosyjskojęzycznej „Gazety Białoruskiej Wspólnoty Intelektualnej”, w sposób zdecydowany poparła moje stanowisko, kiedy wystąpiłem z ideą „nienacjonalistycznego projektu narodowego”³¹. Sam zaś Janow Poleskij w marcu

2006 roku posunął się nawet do wspomnianego już stwierdzenia: „Uważam, że zmiany na Białorusi mogą nastąpić, jeśli uda się nam w ciągu stosunkowo krótkiego odcinka czasu ukształtować się jako naród”, co właściwie pokrywa się ze stwierdzeniami Andreja Dyńki lub Walera Bułhakaua, zwolenników białoruskiego projektu narodowego.

W obozie białoruskojęzycznym też dokonało się przewartościowanie wielu idei i pryncypiów. Jeśli pod koniec lat 90. białoruskojęzyczny dyskurs narodowy był przesycony poetyką narzekania-ostrzegania-pouczania, to obecnie stał się on bardziej stonowany, samokrytyczny, a przede wszystkim otwarty na dialog. Niezwykle ważnym czynnikiem tej zmiany było powstanie w 1998 roku intelektualnego czasopisma „ARCHE”, które wkrótce potem stało się forum dyskusji filozoficzno-społecznych oraz przestrzenią nowatorskich badań z zakresu socjologii, politologii oraz historii. W 2002 roku redaktor naczelny „ARCHE”, Waler Bułhakau, opublikował artykuł *O klasycznych i nieklasycznych nacjonalizmach*³², w którym dokonał miazdzącej krytyki wielu dotychczasowych ujęć białoruskiej idei narodowej, atakując najbardziej szanowane przez narodową inteligencję autorytety: Uładzimira Arłowa, Siarhieja Dubauca, Aleksandra Łukaszuka, Siarhieja Jorsza oraz Leanida Łycza, zarzucając im irracjonalizm, dogmatyzm, zbytnią emocjonalność oraz myślenie ideologiczne.

Zerwanie z myśleniem ideologicznym oraz maksymalna wierność zasadom naukowej racjonalności stały się wyznacznikami nowego podejścia do problematyki białoruskiej idei narodowej. Fakt, że uczciwość intelektualna została postawiona wyżej niż uczucie narodowe, świadczy, moim zdaniem, o sile i perspektywiczności takiego właśnie podejścia do BIN. Wypada zauważyć, iż we wspomnianym artykule Bułhakaua jedynym ujęciem białoruskiej idei narodowej, które zasłużyło na pochwałę, stała się praca Polaka Ryszarda Radzika pt. *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XX stulecia*³³.

³¹ Вольга Шпарага, „ARCHE”, 2006, nr 1–2; oraz *Фрагмэнты абмеркаваньня артыкулу Пётры Рудкоўскага „Ад восет”*, <http://www.belintellectuals.com>, „ARCHE”, 2006, nr 3.

³² *Пра класычныя і некласычныя нацыяналізмы*, „ARCHE”, 2002, nr 3.

Zupełnie „niepatriotyczne” podejście, mogliby powiedzieć przedstawiciele narodowej inteligencji – pochwała pracy Polaka na tle miażdżącej krytyki białoruskich autorytetów narodowych! A jednak ten pozorny „brak patriotyzmu” może się okazać zbawienny dla samego patriotyzmu: białoruski dyskurs narodowy stanie się bardziej wiarygodny i ucywilizowany, jeśli ukształtuje się w połączeniu z cnotą uczciwości intelektualnej, nie zaś wbrew niej.

Warto również podkreślić, iż najbardziej spektakularna i gruntowna dekonstrukcja białoruskiego dyskursu narodowego dokonała się niejako *wewnątrz* tego dyskursu (bo wspomniany artykuł Bułhakaua można traktować właśnie jako pracę *par excellence* dekonstrukcyjną). Dzięki temu dyskurs ten kształtuje się jako autokrytyczny, otwarty i zdolny do autokorekty. A to oznacza, iż przedstawiciele rozmaitych światopoglądów, wyznań, przynależności etnicznych lub orientacji politycznych mogą swobodnie włączyć się w niego i stać się jego współtwórcami.

Świadomość, iż białoruski projekt narodowy musi być szczególnie wrażliwy na fakt zróżnicowania białoruskiego społeczeństwa, stała się powodem, dla którego jakiś czas temu zaproponowałem *tezę o transcendencji idei narodowej*³⁴. Została ona pozytywnie odebrana zarówno w obozie białoruskojęzycznym, jak i rosyjskojęzycznym. Szczególnie nawiązał do niej rosyjskojęzyczny filozof, Władimir Furs, w swoim studium *Białoruski projekt „współczesności”*?³⁵. Promuje w nim ideę „obywatelskiego nacjonalizmu”, dokonując przy okazji dekonstrukcji dyskursu kosmopolitycznego. Wydaje się, iż jest to kolejny symptom kształtowania się wokół białoruskiej idei narodowej konsensusu na dużą skalę.

Zapewne czas kończyć i tak już dość długą dyskusję dotyczącą problematyki białoruskiego projektu narodowego. Wypada jednak bardziej wyczerpująco odpowiedzieć na pytanie

³³ Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.

³⁴ *Сіла і слабасьць двайной прыткісі*, „ARCHE”, 2006, nr 5. Koncepcję tę zaprezentowałem w niniejszej książce, zob. podrozdz. *Koncepcja słabej suwerenności* J. Poleskiego.

³⁵ Владимир Фурс, *Белорусский проект «современности»?*, [w:] *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*, red. Ольга Шпарга, ЕГУ, Вильнюс 2007.

o możliwość konsensusu odnośnie do BIN wewnątrz społeczeństwa białoruskiego oraz o jego treść. Myślę, że najbardziej optymalna wersja tegoż konsensusu została przedstawiona przez portal internetowy „Third Way”, liberalne medium informacyjno-dyskusyjne. W specjalnym oświadczeniu „Third Way’s Statement on the Status of Belarusian and Russian Languages, and National Symbolic in Belarus”³⁶ czytamy (przyczącam z dużymi skrótami):

„Popieramy stopniowe oraz niegwałtowne upowszechnienie języka białoruskiego jako języka wyższych uczelni oraz elity edukacyjnej, który w końcu ma stać się dominujący w komunikacji na Białorusi. Jednocześnie jednak pozostajemy w pełni świadomi faktu, iż dla milionów Białorusinów język rosyjski jest językiem codziennego użytku oraz biznesu, dlatego opowiadamy się za jego zachowaniem jako języka o szczególnym statusie (jednakże nie statusie języka państwowego). Sprzeciwiamy się również jakimkolwiek formom dyskryminacji jego użytkowników w kraju.

Historyczne symbole Białorusi – herb Pogoń, biało-czerwono-biała flaga oraz jeden z historycznych hymnów, który został stworzony w okresie niesowieckim, mają ponownie odzyskać swój status w wyniku powszechnego referendum i zastąpić wykorzystywane obecnie postsowieckie symbole, które zostały ustanowione z pogwałceniem praw człowieka oraz norm konstytucyjnych”.

Do tego oświadczenia chciałbym dodać własną koncepcję etyczną na temat współistnienia różnych opcji językowych, w szczególności białoruskojęzycznej i rosyjskojęzycznej, w społeczeństwie białoruskim³⁷:

1. Język białoruski, będący jednym (ale nie jedynym) z symboli jednoczących naród, ma wartość etyczną. Skoro tak, to „obojętność” ludzi rosyjskojęzycznych wobec tego języka, nierzadko przez nich deklarowana, nie może zostać uznana za cechę neutralną. W perspektywie etycznej można ją raczej uznać za naganną. Szacunek dla tego języka i wspieranie kultury białoruskojęzycznej – to etyczny obowiązek wszystkich Białorusinów.

³⁶ [Http://www.belarus.3dway.org](http://www.belarus.3dway.org).

³⁷ Koncepcja ta została po raz pierwszy zaprezentowana w 2006 r. w artykule *Нацыянальны дыскуср і ліберальны мардабой „ARCHE”*, 2006, nr 5.

2. W przeciwieństwie do językowych nacjonalistów uważam, że wspomniany w poprzednim punkcie szacunek do języka białoruskiego nie pociąga za sobą obowiązku mówienia w tym języku. Od rosyjskojęzycznych Białorusinów wymagałbym tylko – oprócz szacunku dla białoruszczyzny – pasywnej znajomości języka (aby mogli zrozumieć osoby białoruskojęzyczne). Aktywnej znajomości języka białoruskiego wymagałbym od przedstawicieli najwyższych organów państwowych i osób pełniących obowiązki publiczne (aby nie było, powiedzmy, takich sytuacji, kiedy trzeba dołożyć wielu starań, by proces sądowy odbył się w języku białoruskim).

3. Wymogu szacunku dla języka białoruskiego nie należy rozumieć jako domagania się jakiegoś *szczególnego* poszanowania dla osób białoruskojęzycznych (tzn. białoruskojęzyczni nie mogą pretendować do bycia „kastą wybrańców”). Byłoby to zupełnie normalne (a nawet w pewnym sensie pożądane), gdyby osoby rosyjskojęzyczne zajęły wobec białoruskojęzycznych krytyczne stanowisko. Jednak możliwe wady ludzi mówiących po białorusku nie pomniejszają wartości samego języka. Tutaj, idąc śladem filozofii Schellera i Ingardena, przyjmuję koncepcję autonomii wartości; zgodnie z nią *wartość języka białoruskiego nie zależy od wartości jego użytkowników*.

Marius Ivaškevičius napisał niegdyś: „Wydaje mi się, iż naród białoruski balansuje obecnie na linie zawieszony nad przepaścią. Jeśli się uda, wydostanie się jakoś z opałów i wkrótce nas wszystkich dopędzi. Gdy zaś los nie okaże się łaskawy, może on nawet całkowicie zniknąć”³⁸.

Tą linią jest, moim zdaniem, białoruska idea narodowa. To dzięki niej Białorusini balansują gdzieś nad przepaścią. To na niej zawieszony jest byt tego narodu jako autonomicznego podmiotu w przestrzeni międzynarodowej. A skoro tak, to należy bardzo uważać, z jakiego materiału tkamy tę linię: czy z efemerycznych emocji, agresji lub fałszu, czy też z intelektualnej uczciwości, szlachetnej solidarności oraz wierności prawdzie.

³⁸ Марыюс Івашкявічус, *Быў на Беларусі альбо Спроба прымусіць кроў загаварыць*, tłum. П. Рудкоўскі, „ARCHE”, 2006, nr 11.

Taraszkiewica czy narkamauka? (Spór o język białoruski)

Pod wpływem zaprojektowanej przez białoruskie władze na rok 2010 „reformy gramatycznej” w środowisku odrodzeniowym ponownie zaktywizowała się dyskusja wokół języka. Tym razem jednak skoncentrowała się ona nie tyle na relacji białoruskojęzyczności wobec rosyjsko- lub trasiankojęzyczności, co było dominantą wcześniejszych debat, ile na kwestii o „charakterze wewnętrznym”: jaki powinien być język białoruski?

Sens kultywowania języka białoruskiego w wariantcie taraszkiewicy kilka miesięcy temu został podany w wątpliwość przez nie byle kogo, bo Siarhieja Dubauca i Andreja Dyńkę, dwóch redaktorów odnowionej „Naszej Niwy”, wydania, będącego, jak się wydaje, bastionem klasycznej białoruszczyzny. „Co nas powstrzymuje przed przyjęciem nowych reguł jako jedynych obowiązujących? Zasady? Warto więc zastanowić się nad ceną, jaką przyjdzie nam kiedyś zapłacić za nasze zasady” – pisze Siarhieja Dubawiec w artykule *Hans wielki i Hans mały*.

„Przejście do jednej pisowni można uzasadnić wymaganiami zadań strategicznych, do których należą: polepszenie komunikacji inteligencji z szerokimi kręgami społeczeństwa, przewyciężenie podziałów oraz odrzucenie tych instrumentów kultury białoruskiej, które się nie przyjęły” – argumentuje Andrej Dyńko.

Heterodoksalne propozycje Dubauca i Dyńki, jak można było oczekiwać, spotkały się z miażdżącą krytyką konserwatywnej prawicy. Z głosem krytycznym wystąpiłem wówczas i ja, choć miałem inną motywację niż konserwatyści. Wychodziłem bowiem z założenia, że w demokratycznej Białorusi (która, miejmy nadzieję, mimo wszystko powstanie) powinna odbyć się publiczna dyskusja wokół problemu pisowni. Decyzja dotycząca oficjalnej wersji języka miałyby być jej skutkiem. Wersję „klasyczną” postrzegam natomiast jako wartościową tradycję językowo-kulturową, lecz nie uważam jej za jedynie możliwą opcję języka narodowego. „Narkamauka” pozostaje nie mniej

białoruska niż „taraszkiewica”. Moja skłonność do obrony taraszkiewicy w dyskusji z Dyńko była uwarunkowana przekonaniem, że tymczasowy pluralizm białoruskojęzyczności stanowi ważny etap kształtowania się języka narodowego.

Na korzyść kultywowania taraszkiewicy (biorę po uwagę kultywowanie instytucjonalne, takie, za którym stoją realne instytucje, jak na przykład gazeta „Nasza Niwa” czy Radio Svaboda) można wysunąć dodatkowo jeszcze przynajmniej dwa argumenty. Po pierwsze, taraszkiewica stała się już swego rodzaju „faktem społecznym” w durkheimowskim sensie tego słowa. Oznacza to, że charakteryzuje się stosunkową stałością i nawet „siłą przymusu”. W ciągu dwudziestu lat istnienia narodowo zorientowanej opozycji politycznej taraszkiewica umocniła swoją pozycję symbolu antysowietyzmu i konsekwentnej wierności idei białoruskiej. Nawet więcej, taraszkiewica stała się instrumentem dekonstrukcji stereotypu o białoruskim „umiarze-inercyjności”, skłonności wpisywania się w założone przez establishment ramy. Taraszkiewica – to jakby symbol białoruskiego braku umiarkowania.

Po drugie, taraszkiewica stała się również autoidentyfikacyjnym znacznikiem szeregu subkultur młodzieżowych i inteligentnych, wewnątrz których kształtują się działacze polityczni i kulturowi, zdolni do realnego działania na rzecz białoruskiego odrodzenia. Dzięki taraszkiewicy mogą się wyróżnić w politycznej i kulturowej przestrzeni Białorusi i poczuć się jak typowi bohaterowie ruchu narodowego. Zabranie im taraszkiewicy lub przynajmniej jej ewakuacja z tradycyjnie „taraszkiewiczowskich” instytucji, jak Radio Svaboda czy „Nasza Niwa”, byłoby jednoznaczne ze zmuszeniem wielu entuzjastów odrodzenia do przewartościowania swojej tożsamości społeczno-politycznej, a może być to bolesny i konfliktogeny proces.

Na tym argumenty „za” bodajże się wyczerpują. Zdawałoby się, jest ich dostatecznie dużo, by zdyskredytować kampanię przekładania kultury alternatywnej na „narkamaukę”. Może i faktycznie okazałyby się wystarczające, gdyby nie kilka realnych problemów, wynikających z pluralizmu białoruszczyzny.

Pierwszy problem można by określić mianem „trasianki pi-sowni”. Oprócz interlingwistycznej trasianki (nienormatywnego połączenia elementów języka białoruskiego, rosyjskiego, polskiego i innych) mamy teraz jeszcze trasiankę „wewnątrzję-

zykową”, a więc nienormatywne połączenie elementów „narkamauki” i kilku wersji taraszkiewicy. Jednak podczas gdy ten pierwszy typ trasianki stał się atrybutem kultury masowej, drugi staje się cechą... białoruskojęzycznej elity! Język „Fragmentów”, o którym była mowa w numerach 11 z 2006 i 1 z 2007 „ARCHE”, i dramatyczny okrzyk Babkowa: „Mam tego dość! Znajdźcie mi korektora, który pracowałby z kilkoma pisowniami i »odchyleniami« autorskimi i nie zwariowałby przy tym na 50. stronie!” – znakomicie odzwierciedla istotę problemu.

Jego ostrość zdarzyło mi się osobiście odczuć podczas wykładów na Europejskim Uniwersytecie Humanistycznym, kiedy postanowiłem używać właśnie taraszkiewicy, aby już po miesiącu zrozumieć, jak bardzo błędna była to decyzja. Studenci, którzy zdecydowali się pisać prace po białorusku (była też możliwość wyboru języka rosyjskiego), musieli jakoś „nakładać na siebie” oficjalną pisownię, którą przyswoili w szkołach, i zapis, w jakim wykładowca podał im terminy, klasyfikacje i teksty naukowe. Z własnego bezpośredniego doświadczenia dane mi było odczuć problem „pluralizmu” taraszkiewicy. Podczas przygotowań do białoruskiego wydania *Powstawania Białorusi* okazało się, że dwaj korektorzy książki wyznają dwie różne wersje taraszkiewicy. I choć ta różnica w swoim czasie wyszła na jaw, jednak nie udało się zapobiec zupełnie jej następstwom. Z tej przyczyny również ja mogę szczerze się pluralizmem językowym (choćby nawet nieznacznym, ale zawsze to coś!) swojej książki.

Najgorsze jednak jest to, że fenomen „trasianki w pisowni” stał się sprawą tak powszechną, że dla wielu osób nieomal przestaje zaliczać się do rzędu poważnych czy pilnych problemów. Tymczasem trasianka w pisowni to potencjalna dyskredytacja białoruskojęzycznej kultury i realne zagrożenie jej rozwoju.

Drugi problem związany z „językową klasyką” to fakt, że taraszkiewica, będąc sama w sobie niedopracowaną i niedoskonałą wersją języka literackiego, zrodziła niezdrową tendencję jej własnoręcznego „dopracowywania” i „udoskonalania”, a następnie – dążenia do wypracowania wersji „kompromisowych”. Wskutek tego powstał godny pożałowania konsensus: „niech każdy mówi, jak chce”. Warto dodać, że „eksperymentatorstwu gramatycznemu” towarzyszyło (i towarzyszy) także

eksperymentatorstwo leksykalne: dążąc do maksymalnego poszerzenia zasięgu „taraszkiewicy” i „derusyfikacji” języka białoruskiego, niektórzy kreatorzy języka świadomie czy półświadomie zaczęli wprowadzać słowa polskie i niepomiernie mnożyć neologizmy, nie dbając o pragmatyczną celowość takich założeń czy nowych form.

Trzeci problem ma charakter pragmatyczny: czy taraszkiewica jest poręczna w kontaktach z narodem? Czy język białoruski w wariacie taraszkiewiczowskim zdolny jest przeniknąć w masę narodu albo może nawet zawojować ich serca? Jeśli chodzi o mnie, powiem szczerze: rozmawiając z ludźmi, powiedzmy „nieprzejmującymi się” zbytnio ideą narodową, starannie unikam takich form, jak *symbal*, *barbarstwa*, *kliasa* (mówię: *simwał*, *warwarstwa*, *kłas*), aby nie zaszkodzić językowi (a również komunikacji). Moje osobiste doświadczenie pokazuje, że ludzie w przeważającej większości pozytywnie odbierają język białoruski, lecz taraszkiewiczowskie formy językowe czasem wywołują wzmożoną czujność. Myślę, że moje odczucia nie są odosobnione.

Przewyciężenie trasianki w pisowni, ograniczenie niezdrowego eksperymentatorstwa oraz refleksja nad komunikacyjną przydatnością tej czy innej wersji języka białoruskiego – oto zadania będące na porządku dziennym, które białoruskojęzyczna elita powinna jak najszybciej rozwiązać. Czy w związku z tym przejście na zreformowaną pisownię to dobry pomysł? Wiadomo, że kwestia pisowni jest problemem nie tylko lingwistycznym, lecz także kulturologicznym. Reforma języka białoruskiego odbyła się w mrocznych dla kultury narodowej czasach stalinowskich i chruszczowowskich. Została ona zainicjowana i przeprowadzona na tle antybiałoruskiego terroru, wskutek którego elita narodowa została faktycznie wyrżnięta w pień. W związku z tym nietrudno zrozumieć motywów radykalnych oponentów reformy językowej z lat 1933 i 1957: kontestując „narkamaukę”, oznajmiają tym samym, że ostateczny wybór pisowni, jeśli nawet miałby się odbyć, powinien być oddany w ręce prawdziwych Białorusinów-patriotów, a nie stalinowskich kolaborantów.

Związek stalinowskich kolaborantów (a może nie „kolaborantów”, lecz po prostu zwykłych ofiar stalinowskiego reżimu) z reformą językową jest w pewnym sensie podobny do proble-

mu epizodycznego związku niemieckich faszystów z symboliką narodową – biało-czerwono-białą flagą. Te dwie kontaminacje – „plama stalinizmu” na zreformowanym języku białoruskim i „plama hitleryzmu” na biało-czerwono-białej fladze – na długie lata dramatycznie podzieliły Białorusinów. Myślę, że 90. rocznica powstania Białoruskiej Republiki Ludowej jest znakomitą okazją, by „zdjąć te przekleństwa” i zrobić krok w kierunku pojednania.

Epizodyczna kontaminacja flagi narodowej i hitleryzmu stanowi przykry i dramatyczny epizod w naszej historii, w żaden sposób nie oznacza to jednak, że w konsekwencji biało-czerwono-biała flaga przekształciła się w faszystowski sztandar. To samo należy powiedzieć także o zreformowanym języku białoruskim. Fakt, że najbardziej rozpowszechnioną wersją języka białoruskiego stała się wersja opracowana w czasach sowieckich, jest dla Białorusinów niewątpliwie upokarzający, lecz nie warto go nadmiernie dramatyzować. Stalinizm skończył się, Związek Sowiecki rozpadł się, a język białoruski żyje. W jego zreformowanej wersji powstały wybitne dzieła sztuki, prace naukowe i... stworzona została przestrzeń komunikacyjna. Ten ostatni czynnik pozostaje nie mniej ważny niż dwa poprzednie. W intersubkulturowej komunikacji na Białorusi „narkamauka” naprawdę jest bardziej poręczna i akceptowalna dla większości obywateli.

Problem językowy, oprócz aspektu symboliczno-kulturowego, który rozważyliśmy, ma również czysto lingwistyczny charakter. Raz po raz radykalni zwolennicy taraszkiewicy oznajmniają o „deformacji” języka białoruskiego, której jakoby zaznaje w zreformowanej wersji. Na czym ta „deformacja” polega?

1) Skasowanie w piśmie miękkich znaków, które podlegają regresywnej asymilacji do miękkości po świszczących „z”, „s” i afrykatach „dz”, „c”, a także pomiędzy miękkimi spółgłoskami podwójnymi „nn”, „ll”, „cc”, „zz”; redukcja miękkiego „dz’dz’” do „ddz”, zamiana miękkiego znaku na apostrof w wypadku zmiękczonej asymilacji przed „j”.

2) Zachowanie fonematycznego zapisu partykuły „nie” i przyimka „bez” w pozycji przed akcentem.

3) Rezygnacja z kontrakcji spółgłosek rdzennych ze spółgłoskami sufiksальnymi (na przykład *francuzski* [французскі]) oraz rezygnacja z imitacji progresywnej asymilacji do dźwięczności spółgłoski sufiksальной (np. *hramadstva* [храмадства]). Zapis „hramadstva”

madztwa” [эрамадзтва] i tak nie ma realnego znaczenia dla wymowy, gdyż „dz” asymiluje się według bezdźwięczności i wymawiamy [hramactva] [эрамацтва]).

Wymienione tutaj zmiany mają charakter czysto kosmetyczny i nie niosą za sobą żadnego realnego zagrożenia dla funkcjonowania czy rozwoju języka. W związku z punktami (1) i (2) pojawił się niewielki rozdźwięk między wymową i zapisem, ale w języku angielskim czy francuskim te różnice są nieproporcjonalnie większe, co nie zmienia faktu, że są to języki najbardziej rozwinięte i rozpowszechnione. Odnośnie do (3) można, przy wnikliwym studiowaniu języka, doszukać się pewnych niekonsekwencji (np. dlaczego pisząc *hramadstwa* [эрамадства], nie piszemy *bratstwa*?). Jednak nie wydaje mi się, żeby miały one istotne znaczenie dla praktyki językowej. Jedyna, bodajże, zmiana, która realnie wpłynęła na praktykę językową, to:

4) Zamiana miękkiego *l'* [л'] na twarde *ł* [л] w zapożyczeniach, przeważnie łacińskiego lub greckiego pochodzenia (np. *kl'asa* [кляса] – *kłas* [клас]), oraz adaptacja spółgłoski *w* [в] w zapożyczeniach grecko-łacińskich nie według łacińskiego, lecz greckiego sposobu wymawiania np. *barbarstwa* [барбарства] – *warwarstwa* [варварства] (dźwięk, w piśmie oznaczany jako β, Grecy wymawiali jak spółgłoskę dźwięczną szczelinową wargowo-wargową, bliską do naszego [v]. Łacinnicy natomiast zapożyczające greckie słowa z tym dźwiękiem skłonni byli przekształcać go w spółgłoskę dźwięczną wargowo-wargową, tożsamą z naszym [b]).

„Kl'asa”, „Pl'an” albo „fil'al'ohija” zamienione, zostały na „kłas”, „płan”, „fiłalohija”, ponieważ, o ile mi wiadomo, w centralnych i wschodnich regionach Białorusi właśnie taka wersja wymowy była rozpowszechniona. Odnośnie do takich słów, jak *barbarstwa* vs *warwarstwa*, jest to nie tyle russyfikacja, ile „grecyzacja” (*versus* latynizacja) języka białoruskiego. Nie mamy tu raczej do czynienia z żadną deformacją. „Grecyzowane” wersje zapożyczeń są, obecnie, najbardziej rozpowszechnione w społeczeństwie. Nie widzę też żadnych podstaw, aby je teraz „latynizować”. Zresztą, wielu zwolenników taraszkiewicy, zachowując „miękkie znaki”, oddaje przewagę wersji reformowanej (4), jak w przypadku chociażby białoruskojęzycznych wydań katolickich do 1995 roku albo czasopisma „Dziejasťou” do końca 2007 roku.

Pomiędzy klasyczną i zreformowaną wersją języka białoruskiego istnieje jeszcze kilka drobnych różnic, nad którymi w tym miejscu nie ma potrzeby długo się rozwodzić. Myślę, że wszystkie głosy o „deformacyjnym charakterze” pisowni lat 1933 i 1957 podyktowane zostały nie sądami lingwistycznymi, a właśnie wspomnianym wcześniej „przekleństwem”, które emocjonalnie rzucamy na reformy lat 30. i 50., a które już pora zdjąć. Sukces odrodzenia narodowego wcale nie zależy od tego, czy będziemy pisać miękki znak w słowie „śnieg” albo zmiękczać „ł” w słowie „klasa”. Nie zależy nawet od wielkości litery „p” w słowie „prezydent”. Zależy przecież przede wszystkim od tego, czy wystarczy nam „drugiego oddechu”, aby iść (a czasem biec) pod prąd i poszerzać obszary używania języka białoruskiego. Kiedy ramy taraszkiewicy staną się zanadto ciasne dla tego języka lub będzie on w nich niezgrabnie się prezentował, nie należy obawiać się ich zrzucenia i oddania do muzeum. Jeśli w „narkamauce” jest dziesiątek czy dwa słów lub form, które nie odpowiadają naszemu językowi, to odrzucajmy te słowa lub formy, lecz nie przeklinajmy całej językowej tradycji *en bloc*. Ma już bowiem ona swoją historię i faktycznie dominuje w społeczeństwie.

W poszukiwaniu alternatywy

Rozmowa z uczniami

Kolegium Białoruskiego

na temat białoruskiej tożsamości

Rozmowę prowadzą uczniowie Kolegium Białoruskiego:
Julian Hajduk, Kaciaryna Krywaszejcawa, Ina Szymanskaja,
Cina Pałynskaja, sierpień 2006

Julian Hajduk: *Panie Piotrze, czy można mówić o obecności pewnej dynamiki jakościowej w rozwoju białoruskiej przestrzeni intelektualnej w ciągu minionego dziesięciolecia? Ciekawi mnie również, czy uważa Pan, że narodowa elita intelektualna Białorusi jest obecnie pogrążona w kryzysie, czy też „tradycyjnie pogrążona w kryzysie”?*

Piotr Rudkouski: Obecny stan „białoruskiej przestrzeni intelektualnej” (BPI) nie jest ani „kryzysowy”, ani tym bardziej „tradycyjnie pogrążony w kryzysie”. Aby móc zarejestrować stan „kryzysu”, trzeba najpierw odnotować „rozkwit”, wyznaczyć w historii białoruskiego myślenia jakiś „niekryzysowy stan”. Tymczasem białoruska przestrzeń intelektualna to porównywalnie świeże zjawisko. Pamiętam, że kiedy jeszcze dziesięć lat temu zacząłem przejawiać głód intelektualnej stawy, w rodzimych periodykach nie mogłem prawie niczego znaleźć. Wtedy, co prawda, nie wiedziałem o istnieniu zeszytów „ZNO” czy wydawaniu „Fragmentów”, tym niemniej przestrzeń intelektualna dopiero zaczynała się kształtować. Proces ten trwa do dzisiaj.

Mówiąc o procesie kształtowania się/narodzin BPI, nie można nie odnotować pewnej jego specyfiki. Z jednej strony, powstawaniu myśli białoruskiej towarzyszy stosunkowa stabilność ekonomiczna w kraju. Przyznajmy, że jest to, jakby nie było, dość istotny czynnik kształtowania się BPI. Z drugiej zaś, procesowi temu towarzyszy erozja aksjologii społecznej, przy czym jest to erozja sankcjonowana i stymulowana odgórnie. W tym miejscu zbliżam się już do drugiej części Pańskiego py-

tania – pytania o istnienie niezależnego białoruskiego myślenia w kontekście procesów politycznych zachodzących w naszym kraju.

Państwo białoruskie doskonale potrafi „obciążyć zadania-
mi” intelektualistów. Na przykład zmieniając bieg historii w 1995 roku. (Zmiana symboliki sama w sobie była wydarzeniem symbolicznym: sygnalizowała, że Białorusi pisany jest renesans epoki sowieckiej). Narzucając społeczeństwu niedemokratyczną konstytucję. Organizując raz po raz pseudowybory. Kasując – wreszcie – zasadę kadencyjności głowy państwa. Wszystko to jest aksjologicznym wyzwaniem. Białoruscy intelektualiści stali się świadkami zrujnowania wszystkich możliwych wartości integrujących. Państwo białoruskie zrobiło i nadal robi wszystko, żeby Białorusinów ze sobą nie łączyło nic, oprócz samego państwa. Jednym z najbardziej jaskrawych momentów tego procesu jest prawne umocowanie państwowego monopolu na słowa „białoruski” i „narodowy”. Tym samym dany został sygnał: poza sferą państwową nie ma białoruskości. Istnieje tylko „oficjalna” białoruskość.

Na wszystko to – erozję społecznej aksjologii – nakłada się inny czynnik. To konkretne kroki, skierowane na likwidację lub ograniczenie działalności białoruskich ośrodków intelektualnych. Wspomnijmy choćby likwidację Europejskiego Uniwersytetu Humanistycznego w 2004 roku, „atak” na „ARCHE” w tym samym roku albo delegalizację NISEPD. Co to wszystko oznacza? W zasadzie niebezpieczeństwo wynikające z wszystkich tych kroków nie tyle polega na tym, że dane ośrodki spotkały się z realnymi nieprzyjemnościami ze strony władz, ile że władze postawiły je w takich sytuacjach, w których – żeby tak powiedzieć – *łatwo stracić równowagę*. Równowaga natomiast, wyważenie, krytycyzm, stosunkowy spokój – to wyznaczniki krytycznego myślenia. Pod wpływem represji myślenie bardzo łatwo może stać się bezkrytyczne, „niezrównoważone” i jednostronno-polemiczne i właśnie w tym tkwi największe niebezpieczeństwo dla rodzimej przestrzeni intelektualnej.

Odpowiadając na pytanie, czy można mówić o obecności dynamiki w wypadku BPI, od początku wypowiadałbym się w tej materii ostrożnie: myślę, że nie ma stagnacji. Zarówno wybory w 2001 roku, jak i tegoroczne spotkały się z wartościową analityką (i eseistyką). Było jej wiele na łamach „ARCHE”, na stro-

nach internetowych nmnby.org i belintellectuals.com. Czy jest dynamika – trudno na to pytanie odpowiedzieć, gdyż zupełnie nie wiadomo, jakie są kryteria „dynamiczności”.

Cina Pałynskaja: *W tegorocznych (2006 rok) ulicznych wydarzeniach politycznych obserwowaliśmy wyraźną gotowość protestującego elektoratu do działania poprzez nietradycyjne, nowe dla naszego kraju formy solidarności społecznej. Czy te wydarzenia i wszystko, co ujawniły one na obecny czas w społeczeństwie, podwyższyły możliwość przezwyciężenia niemej masowej apolityczności? Jakie tendencje można uznać za bardziej wiarygodne w wyniku teoretycznie możliwego następnego wybuchu niezadowolenia politycznego: stworzenie demokratycznego społeczeństwa na zasadach współczesnego „modelu europejskiego” albo dalszy ciąg „specjalnej drogi”?*

P.R.: Na początku zaznaczmy, że nie wszyscy podzielają sąd, według którego tegoroczne wydarzenia polityczne „zademonstrowały ludzką gotowość”. Kiedy bezpośrednio po „wyborach” napisałem w „Naszej Niwie” artykuł pod tytułem *Wybory – są przed nami!*, w którym wysuwałem wyrażoną przez Panią tezę o „ludzkiej gotowości”, od razu otrzymałem w prywatnej wiadomości krytyczny oddźwięk pewnego działacza kulturalnego, dowodzącego, że marcowe wydarzenia obnażyły właśnie bezwolność i niezdecydowanie białoruskiego społeczeństwa, a odpowiedzialność za klęskę „rewolucji” trzeba składać nie na okoliczności i specyfikę sytuacji, lecz na to słynne „milczenie”.

Jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czy czeka nas jakiś „wybuch”, czy też nie, a jeśli czeka, to jaki, na razie jest niemożliwa. Można jedynie powiedzieć, że na pewno są podstawy, by mieć nadzieję. Wyrażona przeze mnie w „NN” myśl, że „wybory – są przed nami”, to nie prognoza socjologiczna, lecz po prostu wyraz nadziei. Na czym się ona opiera? Moja odpowiedź będzie miała nieco metafizyczny posmak. Wydarzenia tegorocznego marca ważne są nie tyle ze względu na liczbę demonstrantów i siłę ich woli (choć przyznajmy, że jak na białoruskie warunki liczba i siła woli protestujących czasami robiły wrażenie), ile dlatego, że ujawnili oni obecność bólu, bólu Białorusinów z tego powodu, że nasz kraj znalazł się w izolacji, zabronione zostały symbole narodowe, zostaliśmy pozbawieni możliwości realnego wpływu na politykę, swoich przedstawicieli w parlamencie itd.

„Rewolucja” tegorocznego marca była rewolucją elitarną. Na plac Październikowy nie wyszedł głodny i wycieńczony plebs. Ludzie wyszli nań nie po to, by żądać podwyższenia zarobków czy obniżenia cen żywności, lecz wyszli studenci i inteligencja, częstokroć dobrze zabezpieczeni materialnie, którzy zrobili lub robią kariery. Wyszli, ryzykując utratę tego wszystkiego. A w imię czego? W imię obrony swojej godności. W imię elitarnych wartości. I chociażby dlatego „rewolucja” nie mogła być masowa.

A kiedy ten ból znów „wybuchnie”, będzie to wybuch w kierunku europeizacji i demokratyzacji naszego państwa. Jednak wiadomo przecież, że wspomniana „europeizacja” nie odbędzie się w sposób automatyczny. Po zwycięstwie antyautorytarnej kultury na Białorusi potrzebna będzie poważna mobilizacja zarówno wspólnoty społecznej, jak i nowych elit politycznych, aby proces przechodzenia od autorytaryzmu do demokracji się udał. Mnie, i na pewno nie tylko mnie, bardzo niepokoi ekonomiczny aspekt tych przemian. W jakim stopniu uda się uruchomić wolnorynkowe mechanizmy w taki sposób, by uniknąć nowego podziału społeczeństwa według kryteriów społecznych na bardzo biednych i bardzo bogatych?...

J.H.: *W jaki sposób opisałby Pan proces kształtowania się białoruskiej tożsamości i wskazał jego źródła, czynniki, którymi się żywi? Czy w sprawach tożsamości, wyrażania się jednej lub kilku jej wersji itd., osiągnęliśmy już pewien poziom organizacji instytucjonalnej?*

P.R.: Tożsamość to abstrakcja, która konkretyzuje się na różne sposoby i na różnych poziomach. W wypadku „tożsamości narodowej” konkretyzacja ta odbywa się za pośrednictwem symboli (przede wszystkim godło narodowe, flaga, hymn, język, lecz też symbole innego rodzaju, na różnych poziomach – pomniki, nazwy ulic, herby miast, miejscowe zwyczaje, folklor itd.), narracji (sposobów opowiadania historii, terażniejszości i przyszłości Białorusi) oraz wielu artefaktów kulturalnych (dzieła literackie, teatr, kino, malarstwo, architektura, muzyka itp. – wszystkiego, co, by tak powiedzieć, znajduje się we władaniu greckich muz). Na każdym z poziomów będą działać różne „sposoby identyfikacji” tego, co białoruskie: inaczej na poziomie folkloru, inaczej w popkulturze, inaczej w sferze literatury wysokiej itp.

Jak rozumiem, pytanie dotyczy przede wszystkim symbolicznego i dyskursywno-narracyjnego poziomu tożsamości.

Otóż na tych poziomach mamy do czynienia z przynajmniej dwiema tożsamościami – sowiecko-białoruską i odrodzeniowo-białoruską. Pierwsza dzieli się jeszcze na staro- i neosowiecką tożsamość. Współistnieją one szczepione ze sobą bardzo mocno, jak syjamskie bliźnięta, lecz mimo wszystko nie warto ich całkiem zmieszać i traktować jako całość. W białoruskiej ideologii państwowej, która jest wyrazicielem tożsamości neosowieckiej, można znaleźć elementy obce wzorcowi starsowieckiemu, na przykład mesjanistyczny komponent oficjalnej ideologii (przywołam słowa prezydenta: „Białoruś przez historię, los i położenie została najwidoczniej wybrana, aby spełnić wielką rolę – rolę lidera wschodniosłowiańskiej cywilizacji”). „Nowy” w stosunku do mentalności paleosowieckiej pozostaje także dyskurs niepodległościowy, który, choć „równoważony” dyskursem o białorusko-rosyjskim braterstwie, mimo wszystko dominuje w oficjalnej propagandzie. („Neosowieckość” jest widocznie bardzo bliska temu, co niektórzy nazywają tożsamością „kreolską”).

Tożsamość odrodzeniowo-białoruska prezentuje się jeszcze bardziej polifonicznie, gdyż, jak wiadomo, mamy tu do czynienia z projektem „białoruskojęzycznym”, „rosyjskojęzycznym” i „dwujęzycznym”. W orientacjach społeczno-politycznych i światopoglądowych też panuje pluralizm: znajdziemy tutaj zarówno ludzi wyraźnie prawicowych, jak przedstawiciele BFN, jak i wyraźnie lewicowych, na przykład komunistów kaliakinowskiego skrzydła, wierzących i niewierzących, liberałów i konserwatystów. Tę tożsamość integruje to, co w niektórych swoich tekstach nazywam umownie „aksjologią ateńską”, w której nadrzędną wartością jest szeroko rozumiana „miłość do człowieka” plus „miłość do Białorusi”. Miłość do człowieka przeciwstawia się tutaj kultowi pierwiastków kolektywnych (państwo, hierarchiczne społeczeństwo, bezwarunkowe podporządkowanie obowiązującemu porządkowi). Miłość do Białorusi stoi natomiast w opozycji do mentalności prowincjonalno-kolektywnej, w której Białoruś i naród białoruski są postrzegane jako element niesamodzielny kulturowo (istnienie Białorusi jest w niej uzależnione albo od sowieckiej, albo od rosyjskiej kultury).

Osobno trzeba wspomnieć o tożsamości liberalno-kosmopolitycznej. Na pierwszy rzut oka nie wpisuje się ona ani w sowiecko-białoruską, ani w białorusko-odrodzeniową kategorię tożsamości. Czy potrzebna jest wobec tego nowa, trzecia, kate-

goria? Myślę, że nie. Uważam, że liberalni kosmopolici, skupieni głównie wokół „Toposu”, „Naszego Zdania” i belintellectuals.com, prezentują szeroko rozumianą opcję „białorusko-odrodzeniową”. Za wyznacznik tej tożsamości uznałem „ateńską aksjologię” i dwa składniki – miłość do człowieka i miłość do Białorusi. Teraz chciałbym dodać, że w różnych grupach kulturowych te dwie wartości mogą być akcentowane w różny sposób. W niektórych przypadkach (na przykład u konserwatywnych odrodzeniowców paźniakowskiej fali) na pierwszy plan wysuwa się „miłość do Białorusi”, czasem tak silna, że trzeba się zastanowić, czy bardziej niż demokrację nie przypomina ona jakiejś wersji autorytarnego kolektywizmu (konkretnie nacjonalistycznego kolektywizmu). W innych natomiast największe znaczenie ma właśnie „miłość do człowieka”, a drugi komponent zostaje znacznie osłabiony, jest minimalnie określony. Tym niemniej wydaje mi się, że dyskurs liberalno-kosmopolityczny jest dyskursem odrodzeniowym (powtórzę się – w szerokim sensie tego słowa) i wykonuje konstruktywną rolę w powstawaniu tzw. projektu narodowego, alternatywnego wobec różnego rodzaju neo- czy paleosowieckich projektów (czy lepiej: reliktywów).

W sferze symbolicznej i narracyjnej dominuje tożsamość białorusko-sowiecka. Symbole państwowe mamy neosowieckie, hymn – neosowiecki, nazwy głównych ulic, prospektów, placów, osiedli – starosowieckie. Pomniki, muzea, podręczniki szkolne i uniwersyteckie są zwykle nad wyraz nasycone obrazami i postaciami z sowieckiej przeszłości. W jakim stopniu ten stan jest długowieczny – trudno na razie powiedzieć. Wiadomo jedynie, że kultura sowiecka i neosowiecka „wygrywają” wcale nie z tego powodu, że są atrakcyjne w oczach większej części społeczeństwa, lecz dlatego że przez cały czas wspiera je autorytarne państwo. Sowietyzm to kultura pusta pod względem aksjologicznym. Dlatego tylko umownie można mówić o niej jako o „kulturze”. Jej główną funkcją jest powstrzymywanie naporu kultury alternatywnej, białorusko-odrodzeniowej. Póki co, dzięki mechanizmom stosowanym przez władze pozostaje ona dosyć żywotna. Nie ma jednak wątpliwości, że bez względu na wszystko będzie powoli konać.

Tak w przybliżeniu wygląda białoruska tożsamość na poziomie symboliczno-narracyjnym. Nie będę w tym miejscu zatrzy-

mywać się nad analizą tożsamości na innych poziomach, zaznaczę jedynie, że tożsamość to *proces*. Zaznaczmy, że proces-nigdy-nieukończony. Proces ten, jednak, ma swoje „epoki-wstrzymania” (od greckiego *epoche* – wstrzymanie), które charakteryzują się powstaniem mniej lub bardziej stałego konsensusu. Trudno na razie mówić o powstaniu takiego konsensusu (mam tutaj na względzie nurt z perspektywami, tzn. białorusko-odrodzeniowy). Powstaje on dramatycznie przez cały czas, „w konflikcie i drogą konfliktu”, jak mówią Bourdieu i Poleskij, ale jednak powstaje. Wydaje się, że niektóre swoiste cechy nowej epoki w dziejach tożsamości białoruskiej już się przejawiały. Za cechy te uznać można: postrzeganie biało-czerwonobiałej flagi i Pogoni jako symboli narodowych, orientacja na kulturalną emancypację Białorusi, szacunek dla języka białoruskiego jako jednego z symboli jednoczących naród, szacunek dla kultury demokratycznej, w tym uznanie wartości swobodnej i publicznej dyskusji oraz nadrzędności osoby ludzkiej wobec wszelkich kolektywnych podmiotów.

Pyta Pan o poziom „instytucjonalnej organizacji”, który stwarzałby możliwość utrwalenia białoruskiej tożsamości. Jak wiadomo, państwo obawia się naporu białorusko-odrodzeniowej kultury i wszelkimi sposobami blokuje jej ekspansję. Lecz skoro państwo ma charakter autorytarny, wobec tego wszelkie próby instytucjonalnego umocowania tożsamości białorusko-odrodzeniowej są metodycznie paraliżowane. Dlatego pod względem instytucjonalnym kultura odrodzeniowa wygląda jak zjawisko marginalne. Lecz spójrzmy na to w szerszej perspektywie: każda szlachetna idea, każda dobra reforma zaczynała się w „podziemiu”. Dlatego instytucjonalny aspekt tożsamości należy rozpatrywać przez pryzmat słów W. Silickiego: „Pamiętajmy, że dyktatury obracają się w proch”.

C.P.: *Skoro mowa o nabywaniu najodpowiedniejszej powszechnej tożsamości białoruskiej przez wiele tożsamości obecnie istniejących, można to pytanie zadać prostszymi słowami – na gruncie jakich kulturowych drogowskazów musi nieuchronnie ukształtować się ogólnonarodowa jedność europejskiej Republiki Białoruś? Czy mógłby Pan bardziej szczegółowo naświetlić swoje widzenie sytuacji odnośnie do tego, kiedy mówi Pan o niskim poziomie dyskursu narodowego, paralelnie wspominając metaforę Swietłany Aleksijewicz o Białorusinach jako „spóźnionym narodzie”? Czy można postawić prognozę,*

jakimi w swojej formie i treści (język, narracja historyczna, akcenty kultury masowej) będą nowi „europejscy Białorusini”? Czy uzasadnione jest stawianie pytania o „pokonanie” zbyt małego w porównaniu z innymi europejskimi tożsamościami narodowego fundamentu kulturowego? Czy istota problemu zawiera się wyłącznie w totalnym, subiektywnie nieadekwatnym odbiorze białoruskiej kultury przez większość zarówno rosyjskojęzycznych, jak i „tutejszojęzycznych” jej przedstawicieli?

P.R.: Na pierwszą część pytania – odnośnie do kulturowych drogowskazów – odpowiedziałem w poprzedniej wypowiedzi. Główne wyznaczniki „najodpowiedniejszej powszechnej tożsamości białoruskiej” – to miłość do człowieka plus miłość do Białorusi.

W tekście *Siła i słabość podwójnej tożsamości*³⁹ mówiłem o „niskim poziomie narodowego dyskursu” w sensie umownym. Główne założenie było następujące: nawet jeśli zgodzimy się z tym, że Białorusini są „spóźnionym narodem”, to przyczyny trzeba tutaj szukać nie w samym fakcie istnienia dyskursu narodowego, lecz w jego obniżonym stanie. Mówiąc tak, chciałem zaatakować następujący sposób rozumowania: Białorusini są zapóźnieni, ponieważ ciągle poszukują tożsamości narodowej (zamiast przejść na poziom jakiejś innej, bardziej „postępowej” tożsamości, na przykład kosmopolitycznej). Można tutaj odrzucić tezę o Białorusi jako spóźnionym narodzie albo przeformułować problem: Białoruś jest spóźniona nie z winy takich czy innych dyskursów, lecz dlatego że dyskursy te nie mogą swobodnie istnieć i konkurować między sobą w przestrzeni publicznej.

Jacy będą „europejscy Białorusini”? Różni. Panować będzie wielojęzyczność w sensie dosłownym i metaforycznym. W dosłownym: wciąż będzie wielu mówiących po rosyjsku, chociaż myślę, że w warunkach demokracji i uczciwej konkurencji kulturalnej procent osób białoruskojęzycznych znacznie wzrośnie. W sensie metaforycznym: ludzie na różne sposoby będą opisywać i oceniać rzeczywistość – społeczno-kulturalną, polityczną – i będą sprzeczać się między sobą, dowodząc, czyja interpretacja jest bardziej trafna, czyja ocena bardziej słuszna. Jednak, miejmy nadzieję, stworzony zostanie odpowiedni świat symboli (na gruncie aksjologii białorusko-odrodzeniowej), który nie

³⁹ „ARCHE”, 2006, nr 4.

pozwole Białorusinom całkiem się poróżnić, lecz umożliwi zaistnienie „jedności w wielości”.

„Narodowy fundament kulturowy” rzeczywiście jest słaby, ponieważ sztucznie go osłabia autorytarne państwo. Zarówno dla kultury narodowej, jak i dla wszelkiej innej kultury, niezwykle ważne jest przejawianie się i utrwalanie w symbolach publicznych. Proces ten – proces transformacji kultury narodowej w uniwersum symboli – jest paraliżowany. Kiedy nasza kultura rozerwie w końcu te sztuczne blokady, wówczas rozpocznie się umacnianie „fundamentu” według europejskich wzorów.

Może faktycznie występuje coś takiego, jak „subiektywnie nieadekwatny” odbiór białoruskiej kultury. Czasami dostrzegam tendencję do postrzegania kultury białoruskiej jako jakiegoś monolitu. Jest to, po pierwsze, nieadekwatne, a po drugie szkodliwe. Kultura białoruska w swojej wersji odrodzeniowej jest bardzo różnorodna (to bodajże jedna z głównych cech odróżniających ją od tożsamości białorusko-sowieckiej, która charakteryzuje się grobową monotonią i zupełnym skostnieniem). Tę różnorodność trzeba uszanować.

Kacjaryna Krywaszejcawa: *Co Pan sądzi na temat tendencji postmodernistycznej transformacji roli i treści edukacji humanistycznej? Czy uważa Pan, że kształtowanie się nowego ośrodka socjalnego, a dokładniej „współrzędnych obywatelskości” młodzieży białoruskiej nie poprzez edukację, lecz w warunkach podwórka, może być przyczyną marginalnego poziomu tożsamości narodowej?*

P.R.: W momencie nastania pierestrojki w drugiej połowie lat 80. i później, w okresie demokratyzacji, nasza wiedza humanistyczna znalazła się w specyficznym położeniu. Z jednej strony popękały ideologiczne bariery, które przez dobre 70 lat „przostawały” wiedzę humanistyczną, odpowiednio do woli i zapotrzebowania politycznego sowieckich władarzy. Z drugiej zaś... przed humanistami stanęło pytanie: co robić? Co robić, gdy już trzy pokolenia naukowców zdążyły wychować się w atmosferze zakazu krytycznego myślenia? Jak i od kogo uczyć się tego krytycznego myślenia? Czy przeczytać raz jeszcze komunistycznych klasyków (Marksa, Engelsa, Lenina)? A może zwrócić się w stronę europejskiej myśli humanistycznej?

Pierwsze wyjście raczej nie jest przyszłościowe, bo nawet gdy faktycznie podejmiemy próbę powtórnej lektury tychże

klasyków, pozostaje pytanie: z jakiego punktu widzenia czytać ich na nowo? Za pomocą jakich kryteriów można ich usprawiedliwić i w jaki sposób zreinterpretować? Aby przeczytać Marksa, wyzwalając go z pęt sowieckiej ideologii, potrzebna jest jakaś nowa, niesowiecka aksjologia i nowa, niesowiecka metodologia. Dlatego w obydwu przypadkach trzeba było ostatecznie zwrócić się w stronę doświadczenia europejskiego.

Ale teraz popatrzymy: co nasi humanistyczni badacze znajdują w Europie? Po wyjściu na świat *Struktury rewolucji naukowych* Thomasa Kuhna i *Kondycji ponowoczesnej* Jean-François Lyotarda europejska nauka humanistyczna przeżyła swego rodzaju kryzys – kryzys samego pojęcia „wiedza obiektywna”. Cóż za dramatyczna sytuacja! Nasi naukowcy dopiero zerwali z siebie ideologiczne kajdany, zwrócili się w stronę wolnego świata, by zaczerpnąć wiedzy o tym, jak żyć i myśleć w warunkach wolności, a tymczasem w tym wolnym świecie dowiadują się, że... wszelka nauka jest ideologiczna! Że nie ma obiektywnej prawdy, nie ma metodologii, nie ma aksjologii! Są tylko mechanizmy władzy, które sprzyjają utrwalaniu się tego czy innego naukowego paradygmatu, a na wyjście z tego błędnego koła nie ma szans!

Nieszczęściem białoruskiej wiedzy humanistycznej stało się to, że nasi naukowcy zbyt naiwnie czytali współczesnych („postmodernistycznych”) klasyków europejskich. Ustosunkowali się oni do wniosków europejskich postmodernistów tak, jak wcześniej odnosili się do marksistowsko-leninowskiej ideologii – bezkrytycznie. Skutek był taki, że wykorzystali oni względną wolność nie w celu poszukiwania prawdy, lecz po to, by jak najszybciej „oddać się” na służbę nowo powstałym ruchom politycznym. Wyzwoliwszy się z gorsetu starej ideologii, uparcie szukali jakiejś nowej. Niektórzy natomiast, zauważwszy, że stara ideologia jest uporczywie reanimowana przez białoruski reżim, powrócili ku niej niczym marnotrawni synowie i zaczęli ją – choć w zmienionej postaci – ponownie płomiennie kultywować.

Tym, co „zżera” od wewnątrz naszą wiedzę humanistyczną, jest bezkrytyczny relatywizm i niewiara w prawdę obiektywną. To niebezpieczna tendencja. Oto przykład. Byłem pod wielkim wrażeniem niedawnej reakcji pewnego znajomego na jeden z moich artykułów. Powiedział on coś takiego: „Wiesz, chociaż w tym (*nieważne jakim*) artykule napisałeś nieprawdę, ale jest to

dobra robota! Właśnie tak trzeba pisać!”. Okropnie się zmieszałem z powodu takiego postawienia sprawy, a dokładniej – z powodu takiego nihilistycznego stosunku do prawdy. Bo jeśli rzeczywiście napisałem nieprawdę, to należy ten fakt czym prędzej upublicznić i osądzić! Zresztą ja sam, gdy przekonam się, że pomyliłem się w czymś i powiedziałem nieprawdę, chętnie się przyznaję. Ale mój szanowny znajomy uznał za stosowne pochwalić mnie tylko z tego względu, że tekst – według niego – był „ideologicznie słuszny”. Tymczasem mało mnie obchodzi taka czy inna słuszność. Ważne jest przede wszystkim to, jak bardzo dana teza czy pogląd odpowiadają *prawdzie*.

Inny przykład. Zapoznawszy się z dyskusjami wokół białoruskiej socjologii, które zostały zainicjowane tekstem Mikołaja Kacuka pt. *Mity białoruskiej socjologii*, odniosłem wrażenie, że uczestnicy dyskusji nie tyle poszukują prawdy, ile dążą do wzajemnej „obmowy” i „wykrycia”, kto w imię jakich interesów występuje w trakcie dyskusji. Jest to przykład instytucjonalnego relatywizmu, który paraliżuje rozwój nauki.

Może moje oceny są zbyt ostre, może jestem zbyt wrażliwy w sprawach „herezji relatywizmu” w nauce, ale myślę, że są podstawy do niepokoju. Bo jeśli w dalszym ciągu w naukach humanistycznych będzie istnieć wiara w ideologię jako jedyny sposób walidacji stwierdzeń naukowych, wówczas edukacja humanistyczna nie ma u nas przyszłości.

Inna niepomysłna tendencja, która, według mnie, jest ściśle związana z pierwszą – to „aproblemowy” charakter wielu tekstów humanistycznych. Mówiąc prościej – naukowe pustostwo. W naszym społeczeństwie zdomowało się nawet skojarzenie: naukowe równa się nudne, nieciekawe (niepotrzebne?). Tymczasem nauka – to jeden z najlepszych instrumentów osvajania świata, dlatego ma ona (a dokładniej powinna mieć) znaczenie egzystencjalne. Dlaczego nauka częstokroć bywa czymś nudnym, nieciekawym, niezyciowym? Możliwe iż dlatego, że nie zajmuje się prawdziwymi problemami, jakie stawia przed nami życie. Bo jeśli na przykład jakiś autor przez 20–30 stron dowodzi za pomocą setek zawiłych terminów i egzotycznych zwrotów banalnej tezy, że „znaczone” jest ontologicznie równoznaczne ze „znaczącym”, to jest to już nie tyle nauka, ile – jak dowcipnie zauważył polski filozof dominikanin Albert Krąpiec – „intelektualna masturbacja”.

Przed białoruskimi naukami humanistycznymi stoi wiele wyzwań i zadań. Wśród nich dwa wysuwają się na pierwszy plan, pierwsze – negatywne: wyzwolić się od naiwnego relatywizmu, a drugie – pozytywne: wprowadzić „problemocentryzm”.

C.P.: *Jak Pan sobie wyobraża rozwój sytuacji wokół legitymizacji „klasycznej” białoruskiej pisowni i innych atrybutów w konstruktywistycznym projekcie Innej Białorusi, w zakresie klasyfikacji narracji historycznej, języka państwowego, symboli państwowych? Czy zgadza się Pan z istnieniem pewnej „ortograficznej stygmatyzacji” Białorusinów, która schematycznie jest uosabiana za pomocą kwestii miękkiego znaku?*

P.R.: Bardziej jestem skłonny uwierzyć w to, że zmieniają się atrybuty państwowe (godło, flaga, hymn), niż w to, że zapanuje klasyczna pisownia. Faktycznie, Białorusini są w pewnym sensie „stygmatyzowani” niesnaskami wokół pisowni. W wolnej Białorusi to nieporozumienie nie tylko nie zostanie zlikwidowane, lecz nawet pogłębi się jeszcze bardziej i zapewne zaostrzy. Dlatego warto zastanowić się, co z nim uczynić. Prawdziwa sztuka nie polega na tym, by dojść do porozumienia za wszelką cenę, lecz by – jak mawiają niektórzy – „pięknie się nie zgadzać”. Niezgodą może być destrukcyjna, ale może być także konstruktywna. Myślę, że będziemy musieli cierpliwie poczekać etap kłótni wokół pisowni (może to potrwać nawet dziesięciolecia) i nie śpieszyć się z unifikacją języka za pomocą jakichś metod siłowych. Trzeba poczekać, dopóki konsensus w tej sprawie nie powstanie w sposób naturalny.

J.H.: *Pytanie dotyczy liberalnego kosmopolityzmu, z którym Pan dyskutuje w artykule „Siła i słabość podwójnej tożsamości”. Liberalny kosmopolityzm musi zostać przewyciężony, zrewidowany lub tak czy inaczej skazany jest na zagładę? Jak Pan postrzega obecne miejsce wymienionej koncepcji w myśli białoruskiej? Z jakich źródeł w białoruskiej przestrzeni publicznej liberalny kosmopolityzm czerpie inspirację?*

P.R.: Odnośnie do przyszłości kosmoliberalizmu, odpowiem: ani pierwsze, ani drugie, ani trzecie z tego, co Pan wymienił. Określiłem już kosmoliberalizm jako integralną część nurtu białorusko-odrodzeniowego i uważam, że jego obecność w białoruskim dyskursie publicznym ma znaczenie konstruktywne. Liberalny kosmopolityzm karmi się ideałami uniwersalizmu i miłości do człowieka, które swoimi korzeniami sięgają

Sokratesa i stoików. W biegu historii idee te przybierały postać wielu formuł i wersji, dlatego można wśród nich znaleźć mniej lub bardziej udane realizacje.

Antropocentryczna aksjologia, która leży u podstaw liberalnego kosmopolityzmu, ważna jest dla powstawania innej Białorusi ze względu na to, że temperuje skrajnie nacjonalistyczne projekty i zmusza do zwrócenia uwagi na Osobę ludzką, której wolności nie wolno złożyć na ołtarzu narodowej jedności. Krytycyzm kosmoliberalizmu wobec niektórych wersji nacjonalizmu jest wart uwagi.

Faktycznie, nieraz zdarzało mi się krytykować kosmoliberałów. Na przykład za ich fanaberie i niektóre błędy metodologiczne w ocenie działalności „architektów narodu”. Nie wolno jednak odbierać tej krytyki w kategoriach „wyprawy krzyżowej” albo „bitwy na śmierć i życie”, nie warto też widzieć w niej „zabiegów wychowawczych”. W warunkach wolności, pod wpływem dyskusji i polemik, każdy z nas powinien uczyć się samodzielnie, przysłuchiwać się i brać pod uwagę krytykę oponentów. A brać się za poprawianie innych – to zajęcie bez przyszłości.

CZYNNIK RELIGIJNY, SPRAWA POLSKA I LOS BIAŁORUSKIEJ SOCJOLOGII

Religia i nauka to obszary, które najtrudniej poddać zewnętrznej kontroli. W warunkach narastającego autorytaryzmu najdłużej pozostają autonomiczne. Również polska mniejszość narodowa na Białorusi znajduje się w specyficznej sytuacji. Mniejszość, której macierzysty kraj nie tylko integruje się z kulturą zachodnioeuropejską, lecz pozostaje również chyba najbardziej aktywnym sojusznikiem demokratycznych i niezależnych sił na Białorusi. Dlatego powstaje pytanie: jaka powinna być polska mniejszość na Białorusi? Jakie nastroje panują w środowisku białoruskich Polaków i czego można oczekiwać od największej organizacji społecznej – Związku Polaków na Białorusi? Właśnie tym sprawom zostanie poświęcony poniższy rozdział.

Kościół i społeczeństwo otwarte (pytanie o możliwość chrześcijańskiego liberalizmu)

Historia uczy,
że demokracja bez wartości
z łatwością przekształca się w jawny
lub zamaskowany totalitaryzm [...]

Zanim przejdę do omawiania sytuacji religijnej na Białorusi, czuję potrzebę rozważenia problemu natury ogólnej: *czym jest dla społeczeństwa Kościół w XXI wieku*, szczególnie uwrażliwionym na problemy wolności i autonomii jednostki. Konieczność podjęcia tego tematu podyktowana została świadomością, iż w kulturze współczesnej wytworzyła się już pewna tradycja zarzutów wobec Kościoła o pogwałcenie, w taki czy inny sposób, ludzkiej wolności i lokowanie zasad chrześcijańskich (w szczególności katolickich) w radykalnej opozycji do zasad społeczeństwa otwartego. „Bóg – to totalna porażka rozumu” – pisze w swojej książce *Nie ma mnie. Rozmyślania na ruinach człowieka* wpływowy białoruski filozof Walancin Akudowicz. „Wiara religijna to swoisty wirus, choroba zakaźna, która powoduje degenerację zdolności intelektualnych” – dowodzi oksfordzki biolog ewolucjonista Richard Dawkins.

Jakie więc są źródła tego konfliktu między Bogiem a wolnością? Pomiędzy religią a demokracją? Między Kościołem a społeczeństwem otwartym?

Za podstawę naszych badań posłużą dwie doktryny – kościołów chrześcijańskich o zbawieniu człowieka wewnątrz wspólnoty kościelnej i Karla Poppera, dotycząca zasad demokracji, liberalizmu i społeczeństwa otwartego, którą uważam za najbardziej wpływowy projekt budowy wspólnoty obywatelskiej. Na tle tych dwóch koncepcji będziemy mogli ujrzeć specyfikę wciąż aktualnego (choć czasem ukrytego) konfliktu między Kościołem a Społeczeństwem Otwartym.

Kościół – organizacja totalitarna?

Teologiczna nauka o Kościele, zwana *eklezjologią*, głosi, iż Kościół jest narodem wybranym, jego misja jest określona przez *świętą historię* (zwaną też historią zbawienia), a główną cechą tej misji jest mesjanizm, wiara w powtórne przyjście na ziemię Zbawiciela-Mesjasza i zbawienie rodzaju ludzkiego. Przytoczona teza ma charakter ogólnochrześcijański, podpisują się pod nią katolicy, prawosławni i protestanci.

Tymczasem Popper w swojej charakterystyce fenomenu społeczeństwa *zamkniętego* niejednokrotnie podkreślał, że idea wybrania, święta historia (która byłaby dla niego zapewne odmianną historycyzmu) i mesjanizm kryją w sobie *ducha totalitaryzmu*. *Expressis verbis* wskazuje on na starożytny Izrael i Kościół średniowieczny jako przykłady społeczeństw zamkniętych.

O tym, że napięcie między Kościołem a ideą społeczeństwa otwartego to problem nie tylko teoretyczny, ale i bardzo praktyczny, świadczą niektóre wypowiedzi polskich intelektualistów skupionych przede wszystkim wokół czasopisma o znamienym tytule „Bez dogmatu”. Reprezentują oni światopogląd agnostyczny lub ateistyczny, uważają się za obrońców otwartego, liberalnego i demokratycznego społeczeństwa. Kościół nazywają „organizacją totalitarną w duchu i metodzie” albo nawet „organizacją makiaweliczną, w której władza na wszystkich poziomach wykonywana jest na podobieństwo dyktatury” i istnieje kontrola nad „ideologią, to znaczy nauczaniem zasad wiary”, a od wiernych wymagane jest bezwarunkowe posłuszeństwo. Czasem można spotkać się z jeszcze bardziej zjadliwymi inwektywami (w tym przypadku – pod adresem papieża): „Kapłan-władca ma sprawować pełną kontrolę zarówno nad oderwanym dyskursem teologicznym, jak i ulotną intymnością uczucia”¹. Pogląd intelektualistów orientacji ateistyczno-liberalnej na Kościół najbardziej zwięźle i w wyważonym tonie sformułował profesor Jan Woleński:

„Zwarta doktryna, istnienie centrum jedynie uprawnionego do rozwijania i interpretacji doktryny, wyposażonego w nieomyślność w sprawach wiary i moralności, system kar i nagród za przestrzeganie doktryny, podział na prawomyślnych i here-

¹ Jacek Zychowicz, „Bez dogmatu”, styczeń 1994.

tyków, surowsze traktowanie heretyków niż innowierców, krytyka obojętności wobec doktryny, konserwatyzm wobec tradycji, opór wobec uznania własnych błędów z przeszłości oraz stosowanie wobec własnej doktryny takich sformułowań, jak **'filozofia wieczysta', 'filozofia klasyczna', 'jedyna i najwyższa prawda'**².

Do tej symfonii surowych głosów pod adresem Kościoła można dodać nie mniej surową wypowiedź wspomnianego już Akudowicza odnośnie do samego Boga: „Bóg – to totalna porażka rozumu. Jest on – kamieniem granicznym, który wyznacza ostatnią możliwość myślenia, tę krawędź, za którą rozumowi ludzkiemu nie jest dane mylić się”.

Przykład polskich intelektualistów-ateistów jest bardzo reprezentatywny. Celowo przytoczyłem wypowiedzi intelektualistów z kraju, w którym pozycja Kościoła jest bardzo silna, i to wypowiedzi z lat 90., kiedy polski Kościół katolicki był bardzo upolityczniony. Choć niemal wszystkie, może z wyjątkiem Wołęńskiego, wypowiedzi są nadmiernie ostre i agresywne, ich wartość polega na tym, że pozwalają nam zrozumieć, jak problematyczne może stać się pytanie o „autorytet w sferze ducha”, zwłaszcza gdy ten autorytet ma formę instytucjonalną.

Abstrahując od ładunku emocjonalnego przytoczonych wypowiedzi, zarzuty ateistycznych liberałów pod adresem Kościoła (i Boga) można w uogólnieniu sformułować w następujący sposób: *Kościół charakteryzuje się dogmatycznym konserwatyzmem, propaguje kult Absolutu, uważa się za wspólnotę mesjanistyczną i tym samym przeciwstawia się etosowi liberalnemu.*

Spróbujemy rozeznaczyć się w tych zarzutach.

Dwie koncepcje wolności

Idea wolności jest mocno zakorzeniona w kulturze europejskiej. Już w początkach poezji greckiej pojawiła się plejada poetów, którzy zaczęli propagować idee wyzwolenia od tyranii (na przykład Alkajos z wyspy Lesbos, VII–VI w. p.n.e.) i ideę indywidualizmu (na przykład Safona z tejże samej wyspy Lesbos, Archiloch z Paros, Mimnermos z Kolofonu i in.).

² „Tygodnik Powszechny”, 4.09.1994.

W historii nowożytnej problematyka wolności przybrała postać stosunkowo samodzielnego intelektualnego dyskursu, który jest najbardziej znany pod nazwą *liberalizmu*.

Głównym dylematem dyskursu wolności stał się problem wzajemnych relacji tzw. *negatywnej wolności* (wolności od różnego rodzaju przymusu i ograniczeń) i *wolności pozytywnej* (wolności jako zdolności do konstruktywnego działania). Problem współistnienia wolności negatywnej i pozytywnej z biegiem czasu przybrał bardzo ostrą formę. Liczne rewolucje, ruchy wyzwolenicze i ideologie emancypacyjne w XIX wieku (często szlachetne w swym zamysle) bardzo często interpretowały wolność jako *gotowość poświęcenia się w imię wspólnej sprawy*. Mówiąc inaczej, jesteś wolny nie wtedy, gdy działasz *sua sponte*, tzn. zgodnie ze swoją indywidualną wolą, lecz wówczas, gdy podporządkowujesz się wyższej, zbiorowej Woli. Walka o wyzwolenie swojego narodu (swojej klasy, swojej religii itp.) to prawdziwa wolność.

Od razu można zauważyć, że tak rozumiana wolność kryje w sobie wielkie niebezpieczeństwo – pozbawienie osoby ludzkiej indywidualności i przekształcenie jej w element kolektywnego organizmu. Co więcej, tragiczna historia minionego stulecia nadzwyczaj jaskrawo pokazała, w jakim stopniu realne może być to niebezpieczeństwo.

Ta smutna okoliczność przywiodła niektórych liberałów do przekonania, że sama idea pozytywnej wolności jest od początku do końca niebezpieczna i że powinna być raz na zawsze wykreślona z liberalnego słownika.

„Wolność pozytywna – pisze w *Dwóch koncepcjach wolności* Isaiah Berlin – to sytuacja, kiedy jakaś całość, szersza od ludzkiego indywiduum (plemię, rasa, państwo, naród, wspólnota wyznaniowa) uważa się za **wyższe, prawdziwe Ja** i dąży do tego, by swą kolektywną, to znaczy **organiczną**, wolę narzucić nieposłusznym członkom, aby w ten sposób obdarzyć ich **wyższą** wolnością”.

Popperowska koncepcja „negatywnego utylitaryzmu” (przewaga zasady zmniejszenia przykrości nad zasadą „dostarczania dobra”: człowiekowi należy pomóc przewyciężyć cierpienie, natomiast to, co dla niego dobre, wybierze już sam) sformułowana została w tym samym duchu, choć w mniej radykalnym wariacie niż w wypadku Isaiaha Berlina.

Chrześcijańska koncepcja wolności

Co dzieje się z ideą wolności, gdy trafia ona na obszary dyskursu chrześcijańskiego? Czy rzeczywiście chrześcijaństwo deformuje i niszczy tę ideę, jak sugerują cytowani polscy intelektualiści ateści?

Chrześcijaństwo – to przestrzeń, w której dyskurs wolności pojawił się o wiele wcześniej, zanim powstała myśl liberalna. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” – przekonuje św. Paweł Galatów, a sam Chrystus „program” swojej działalności formułuje w słowach: „Przychodzę, by więźniom głosić wolność”.

Sam styl życia Twórcy Chrześcijaństwa charakteryzował się kontestacją faryzejskiego etosu, polegającego, między innymi, na przewadze prawa nad dobrem człowieka (por. spór o szabas) i dominacji kodeksu rytualnego nad ludzką wolnością. Chrystus nie osądził cudzołożnicy, choć szanowane przez Żydów Prawo Mojżeszowe przewidywało kamienowanie cudzołożnic. Co więcej, opowiadając przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, pośrednio przeciwstawił się pretensjom narodu judejskiego do ekskluzywizmu narodowo-religijnego. Według doktryny Jezusa Chrystusa zbawienie pochodzi od Boga, jednak odbywa się ono nie przez podporządkowanie ustanowionym prawom bądź instytucjom, lecz drogą wyzwolenia tzw. *człowieka wewnętrznego*. „Królestwo Boże jest w was!”.

Skąd w takim razie wzięła się teza o antyliberalnym charakterze chrześcijaństwa? Czy reputacja Kościoła jako instytucji pozbawionej wolności jest wynikiem zewnętrznej wrogiej propagandy, czy mimo wszystko jest w jakiś sposób „uwarunkowana wewnętrznie”? Nietrudno się domyślić, że odpowiedź na to pytanie będzie złożona. Wroga chrześcijaństwu tendencyjna propaganda, której początki w epoce nowożytnej sięgają czasów renesansu, a na dobre rozpełtała się w czasach świeckiego oświecenia, następnie wspierana i doprowadzona do skrajności w XX wieku przez sowieckich bolszewików, odegrała swoją rolę. Tym niemniej, sam Kościół niejednokrotnie dawał podstawy, by postrzegać go jako autorytarną czy nawet totalitarną instytucję. Wyprawy krzyżowe, prześladowania doprowadzone czasem do palenia żywcem heretyków, indeks ksiąg zakazanych i haniebna walka z niezależnością intelektualną – wszystko to

wpisane jest w historię Kościoła. Wszystko to składa się na smutne stronicę gwałtu popełnionego na ludzkiej wolności...

Ale historia to jedno, a doktryna to drugie. Oczywiście przepłatają się one ze sobą, ale nie utożsamiają. Naszym zadaniem – jak podkreśliliśmy na początku – jest porównanie Kościoła i Społeczeństwa Otwartego w zakresie nurtu doktrynalnego. Dlatego proponuję odwołać się teraz do nauczania instytucjonalnego Kościoła o wolności człowieka.

Jednym z najbardziej dyskutowanych na Zachodzie dokumentów Kościoła katolickiego była encyklika papieża Jana Pawła II *Veritatis splendor* (*Światło Prawdy*) z 1993 roku. To orędzie stało się okazją do zaciętych polemik spowodowanych właśnie wyłożoną w nim koncepcją wolności człowieka, dlatego krótko ją zaprezentujemy. Można ją sformułować w trzech punktach: 1) wolność człowieka w świecie współczesnym nierzadko jest absolutyzowana, traktowana jako pewien Absolut i źródło wszystkich innych wartości; 2) przyczyną absolutyzacji wolności jest kryzys prawdy; tym niemniej, 3) w wolności ludzkiej brzmi głos pierwotnego powołania człowieka, za którego pomocą Stwórcy wzywa go do prawdziwego Dobra. Na czym więc polega kontrowersyjność tej koncepcji wolności? Co konkretnie wywołało zacięte spory zachodnich intelektualistów?

Związek wolności z prawdą – oto źródło kontrowersji i przyczyna sporu.

Związek wolności z prawdą... Czyż nie czuje się tutaj powiewu ducha pozytywnej wolności, którego tak starannie starał się przegonić z dyskursu liberalnego Isaiah Berlin? Owszem, jest w tym trochę prawdy, nawet niemało. Encyklika papieska proponuje niepopularną w liberalnym świecie ideę prawdy obiektywnej i ludzkiej wolności, która jest przez nią uwarunkowana. Cytowany już profesor Woleński porównuje papieską koncepcję wolności z koncepcją Hegla: „U Hegla wolność człowieka oznacza udział w wolności Absolutu, a w encyklice oznacza udział w wolności Boga”. I w pierwszym, i w drugim wypadku mamy do czynienia z eliminacją ludzkiej wolności – choć tego Woleński już nie mówi, ale taki wniosek z jego rozważań sam się nasuwa.

Uważam, że takie postawienie sprawy, które proponuje Woleński, opiera się na poważnym nieporozumieniu, które najwi-

doczniej zostało spowodowane zbyt powierzchowną i nieważną lekturą omawianej encykliki. Jan Paweł II, prezentując chrześcijańską koncepcję ludzkiej wolności, wychodzi z założenia, że wyzwolenie od ograniczeń „zewnątrznych” (na przykład narzuconej ideologii, wszechwładności państwa, biurokracji instytucjonalnej itd.) będzie miało marny skutek, jeśli nie będzie mu towarzyszyć „wyzwolenie wewnętrzne”. Społeczeństwo nie może być wolne, jeśli ma składać się z osób zniewolonych żądzą kradzieży, zabijania, poniżania honoru bliźnich. Przewyciężenie wewnętrznego zła – oto konieczny warunek wstępny demokracji. Społeczeństwo złożone z indywidualistów-egoistów w szybkim czasie przekształca się w tyranię, gdyż zazwyczaj w takiej sytuacji pojawia się jakiś jeden, najbardziej muskularny Egoista, zdolny z powodzeniem oraz na długo pochwycić i trzymać z mordy innych, mniej muskularnych egoistów...

Przedstawiona w encyklice koncepcja wolności sformułowana została zgodnie z duchem Chrystusowej Dobrej Nowiny, w której przesłanie o wolności człowieka jest ściśle związane z nawoływaniem do oswobodzenia się z grzechu. Trzeba jednak dodać, że idea wyzwolenia się od wewnętrznego zła, która tworzy podstawę chrześcijańskiej koncepcji wolności, pojawiła się w kulturze europejskiej już w czasach przedchrześcijańskich. Na przykład Sokrates nauczał, że wolność jest swego rodzaju stałą (*eleutheria ekkrateia estin*), a to, jak bardzo człowiek jest wolny, określane jest przez stopień rozwoju jego zdolności duchowych. Nieco później stoicy ideę wolności łączyli z ideą *oikeiosis*, co można przetłumaczyć jako „przekształcenie swojej natury w dom dla siebie”, „udomowienie (oswojenie) własnej natury”. *Oikeiosis* – to nic innego jak *wewnętrzne wyzwolenie*.

Ale nie tylko starożytni podkreślali potrzebę wewnętrznego wyzwolenia. Eksmarksista Leszek Kołakowski (agnostyk, dlatego nie można go podejrzewać o tendencyjność na korzyść światopoglądu religijnego) chrześcijańską koncepcję wolności, wyłożoną w *Veritatis splendor* postrzega zupełnie inaczej niż Woleński: „Że wolność osiąga się przez posłuszeństwo prawdzie, oznacza po prostu, że uwalniamy się od własnego zła”. Tym samym polski filozof obnaża organiczną więź pomiędzy wolnością pozytywną a negatywną – jest moment posłuszeństwa prawdzie (pozytywny aspekt wolności) i moment wyzwo-

lenia od własnego zła (aspekt negatywny), a te dwa momenty fundują to, co Sokrates nazywał *enkrateia* (stałością), stoicy *oikiosis* (oswojeniem własnej natury), a teologia chrześcijańska – *metanoia* (przemianą wewnętrzną, nawróceniem). Nieco dalej Kołakowski dodaje, że koncepcja wolności zaprezentowana w *Veritatis splendor* „zwraca się przeciwko egzystencjalno-nietzscheańskiemu pomysłowi, wedle którego człowiek jest swoją własną wolnością i z tej to wolności tworzy reguły dobra i zła”.

Otwartość horyzontalna i wertykalna

Białoruska propaganda oficjalna każdego dnia samowolnie proponuje nam swoje własne kryteria dobra i zła. Myślę, że każdy Białorusin, który ceni sobie wolność, rozumie, jakim zagrożeniem jej jest stanowisko negujące istnienie prawdy. „Dzieci kłamstwa”, „Droga donikąd”, „Podzielone stany Europy” i sposób prezentowania wydarzeń na placu Październikowym w oficjalnych mass mediach – oto produkty wspomnianego stanowiska, iż „prawdy nie ma”...

„Człowiek jest obdarzony nadzwyczaj szeroką wolnością – czytamy w encyklice *Veritatis splendor* – może on spożywać owoce z każdego drzewa tego ogrodu”. Chodzi o znany nam z Księgi Rodzaju Eden, mityczne miejsce pobytu Adama i Ewy przed upadkiem spowodowanym przez grzech. „Ale wolność ta pozostaje ograniczona: człowiek powinien zatrzymać się przed drzewem *poznania dobrego i złego*”.

Alegoria rajskiego ogrodu pozwala nam zauważyć najgłębszą istotę chrześcijańskiej koncepcji wolności. Wielość drzew w ogrodzie symbolizuje wielość wyborów, które człowiek może uczynić lub nie. Wszystkie wybory potwierdzają i umacniają ludzką wolność, a nawet więcej: życie w wolności jest swego rodzaju oddaniem chwały Bogu-Stwórcy. On chce widzieć człowieka, tzn. swoje umiłowane stworzenie, wolnym. I tylko jeden wybór – wybór owocu z „drzewa poznania dobrego i złego” – niesie za sobą dramatyczne następstwa.

Możemy tutaj zauważyć wyraźną asymetrię między „sferą tego, co zabronione” a „sferą wolności” – ta druga sfera jest o wiele większa, a nawet nieskończona w porównaniu z pierwszą. Zawsze jednak możemy zmienić proporcje. Kiedy człowiek, na przykład, zabija bliźniego, zaczyna kraść i rzucać

oszczerstwa, wtedy sam siebie zapędza w niewolnictwo: raz skłamawszy, staje się zakładnikiem kłamstwa, raz zabiwszy, sam się karmi trucizną zła, raz popełniwszy kradzież, zaczyna żyć w ciągłym strachu przed samym sobą. Zło ma swoją logikę, bardzo okrutną i zgubną. Trafwszy w pułapkę zła, można albo podporządkować się jej, albo z niej się wyzwolić. Chrześcijaństwo proponuje tę drugą opcję, uznając ją za bardziej perspektywiczną.

Europejska myśl społeczna często przewyższa białoruską. Jest bardziej rozwinięta, bardziej zróżnicowana i ...stoi za nią większe doświadczenie? Hm, co do ostatniego pozwolę sobie zwątpić. Myślę, że wielu europejskim intelektualistom liberalom brakuje akurat doświadczenia; zapomnieli oni, czym jest utrata wolności. Białoruscy wojownicy o wolność, którzy obok okrzyku „Wolność!” intuicyjnie umieścili również zawołanie „Prawda!”, wyrazili tym samym głęboką prawdę o ludzkiej wolności: jest ona nierozzerwalnie związana z prawdą.

Europejscy intelektualiści lewicowo-liberalni wyrzucili prawdę z liberalnego leksykonu. Wyrzucili ją, szczerze mówiąc, „za oczy” – spojrzenie Prawdy bywa czasami naprawdę wymagające. Wydawało się im, że pozbywając się surowego wzroku Prawdy, umacniają fundamenty Społeczeństwa Otwartego, ale nie zauważyli, że czynią coś dokładnie odwrotnego. Mimo wszystko pozostali jednak głusi na słowa klasyka idei *open society* Karla Poppera: „Relatywizm (który stwierdza, że nie ma prawdy obiektywnej) prowadzi do najgorszych następstw w zachowaniach społecznych. [...] Relatywizm – to największy występki intelektualistów”.

Choć może się to wydać nieco paradoksalne, to właśnie głowa Kościoła, świętej pamięci Jan Paweł II stał się jednym z niewielu zachodnich intelektualistów, którzy poważnie traktowali zagrożenie społeczeństwa otwartego płynące ze strony relatywizmu i wskutek odrzucenia prawdy obiektywnej. „Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężyć różne formy *totalitaryzmu*”.

Społeczeństwo otwarte może pomyślnie istnieć tylko wtedy, gdy „horyzontalna otwartość” zostanie dopełniona „otwartością wertykalną”.

„Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”.
Zgadnijcie, czyje to słowa – Karla Poppera czy Jana Pawła II?

Miejsce Kościoła w świeckim państwie demokratycznym

Czasy, podczas których Kościół *bezpośrednio* wpływał na politykę, minęły, jak się wydaje, bezpowrotnie. Wielowiekowy konflikt między władzą duchowną a świecką zakończył się obustronnym konsensusem odnośnie do potrzeby rozdzielności Kościoła od państwa, a państwa od Kościoła. Ograniczenie wpływów Kościoła na politykę przyczyniło się w rzeczy samej do umocnienia jego tożsamości jako zaczynu Królestwa Bożego, rzeczywistości, która wykracza poza to, co ziemskie.

Niemniej jednak zasada rozdziału państwa i Kościoła nadal pozostaje niedookreślona i daje możliwość najrozmaitszych interpretacji. Wystarczy wspomnieć burzliwe dyskusje w Polsce w latach 90. (jeszcze dziś wybuchające lokalnie) na temat miejsca Kościoła w świeckim państwie demokratycznym. Chciałbym w związku z tym zaprezentować zaproponowaną przez znanego teologa społecznego, Macieja Ziębę OP, koncepcję współistnienia Kościoła i państwa w warunkach „rozdziału”³.

M. Zięba wychodzi z założenia, iż struktura życia społeczno-g prezentuje się w sposób następujący:



³ Maciej Zięba OP, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] Michel Novak, Anton Rauscher SJ, Maciej Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 115–116.

Życie społeczne jest więc skomplikowaną strukturą wzajemnego oddziaływania pewnych czynników na różnych poziomach. Można – zdaniem Zięby – wyróżnić dwie najbardziej ogólne sfery interakcji – polityczną i „metapolityczną”. Życie polityczne toczy się na dwóch poziomach: legislacyjnym, na którym kształtuje się normatywna sfera życia społecznego, oraz na poziomie podejmowania konkretnych decyzji politycznych.

„Sfera metapolityczna” jest również dwupoziomowa. Pierwszy – to poziom *przekonań moralnych*, które warunkują stosunki społeczne. Same przekonania moralne także są uwarunkowane przez coś bardziej podstawowego, co Zięba nazywa *prefilozofią*. Pod tym pojęciem rozumie zespół trwałych wyobrażeń na temat świata, społeczeństwa i miejsca człowieka w świecie.

Sfera polityczna i metapolityczna są mocno ze sobą sprzężone i nieustannie na siebie oddziałują. Łącznikiem pomiędzy nimi jest „konsensus społeczny”, który się kształtuje na podstawie prefilozofii i przekonań moralnych, wpływa również na proces legislacyjny, a pośrednio też na decyzje polityczne. Strzałki po lewej stronie oznaczają oddziaływanie „z dołu do góry”: prefilozofia wpływa na przekonania moralne, a tamte znowu kształtują konsensus społeczny. Strzałki po prawej stronie mają sygnalizować, iż istnieje także „sprzężenie zwrotne”: to, co dzieje się w sferze politycznej, wpływa na przekonania moralne ogółu i prefilozofię danego społeczeństwa.

„Kościół – powiada M. Zięba – [...] może być obecny w obu sferach: politycznej lub metapolitycznej” i natychmiast dodaje: „Ale nie może być w obu sferach jednocześnie”⁴. Jeśli Kościół pretenduje bowiem do roli *moralnego* oraz *duchowego* autorytetu w społeczeństwie i chce w pełni realizować swoje nadprzyrodzone powołanie, musi zrezygnować z *bezpośredniego udziału* w życiu politycznym. W praktyce oznacza to, iż przedstawiciele władzy duchownej nie powinni obejmować państwowych stanowisk, nie mogą też należeć do partii politycznych oraz nie wolno im wykorzystywać swojego autorytetu do promowania jakichkolwiek ugrupowań politycznych. Teoretycznie jest możliwy również inny wariant: Kościół czynnie uczestniczy w kampaniach wyborczych, posługując się odpowiednimi technologiami politycznymi, promuje swoich kandydatów i staje się

⁴ *Ibidem*, s. 119.

tym samym *bezpośrednim uczestnikiem* życia politycznego. Jednak z czym by się to wiązało? Oznaczałoby to, iż Kościół staje się *jednym* z ugrupowań politycznych. A skoro tak, to musiałby również zaakceptować reguły gry, jakie obowiązują w polityce, na przykład zasadę kadencyjności i rotacji władzy. W takiej sytuacji Kościół przestałby być duchowym, ponadpolitycznym autorytetem, zamieniłby się natomiast w specyficzną quasi-partię.

Ponieważ dziś raczej żaden teolog (ani katolicki, ani prawosławny, ani protestancki) nie wyznaje tej drugiej eklezjologii (Kościola jako quasi-partii), pytając w dalszym toku rozważań o wpływ Kościoła na procesy społeczno-polityczne, będziemy brać pod uwagę *wpływ pośredni*, a więc wpływ, jaki Kościół wywiera na prefilozofię i przekonania moralne. Inaczej mówiąc, będziemy pytać, *jaką aksjologię* wyznają kościoły na Białorusi – czy są to wartości o demokratyzacyjnych implikacjach, czy też aksjologia spokrewniona z autorytarnym ideałem organizacji życia społecznego.

Sytuacja religijna na Białorusi – stan, tendencje i perspektywy

Nie dowierzajcie każdemu duchowi,
ale badajcie duchy, czy są z Boga.

1 List św. Jana, 4,1

Sytuację religijną na Białorusi będę próbował opisać z uwzględnieniem specyficznego tła kulturowego i społeczno-politycznego na Białorusi oraz pod kątem oddziaływania Kościoła (kościółów) na białoruskie życie społeczne i ich wpływu (który, jak już wspomniałem, jest wpływem *pośrednim*) na procesy demokratyzacyjne. Skupię się przede wszystkim na religii chrześcijańskiej, pomijając islam, judaizm i nurty neopogańskie. Muzułmańskie i żydowskie grupy religijne na Białorusi są zbyt małe, toteż by zaoszczędzić miejsce i czas, nie będziemy ich prezentować. Neopogaństwo na Białorusi jest na ogół pozbawione jakiegokolwiek oprawy instytucjonalnej czy ideowej, nie ma więc nawet odpowiedniej bazy empirycznej, która pozwoliłaby je analizować z socjologicznego punktu widzenia.

W najnowszym odrodzeniu Białorusi, które zaczęło się w drugiej połowie lat 80. minionego stulecia i trwa do dnia dzisiejszego, zaznaczyły się dwie główne idee: idea szeroko rozumianego *odrodzenia duchowego* oraz idea *budowania społeczeństwa obywatelskiego*. Pierwsza przewiduje pewną wizję duchowego wzrostu i realizacji czegoś wyższego, druga – wartości solidarności, wzajemnej odpowiedzialności i dialogu. Możemy więc wyróżnić dwa składniki odrodzenia – „wertykalny” (odrodzenie duchowe, orientacja na coś „wyższego”) i „horyzontalny” (wspólnota obywatelska).

Białoruskie odrodzenie to proces dramatyczny. Istnieją różne „współczynniki dramatyzacji”, poczynając od osławionej „kwestii języka”, kończąc pytaniem o rolę Boga i Kościoła w procesie odrodzenia. Jednak podczas gdy „kwestia języka”

lub problem „przynależności kulturowej” niejednokrotnie stały się przedmiotem analiz poważnych białoruskich intelektualistów, pytanie o rolę Boga i Kościoła w białoruskim odrodzeniu pozostało zaniedbane. Tymczasem jest ono warte uwagi z dwóch przynajmniej powodów: po pierwsze, istnieje wyraźne zapotrzebowanie na tego typu refleksje. Wystarczy wejść na fora internetowe prawosławnej czy katolickiej młodzieży białoruskiej, by przekonać się, że problematyka typu: „Czy wszelka władza pochodzi od Boga?”, „Cerkiew i polityka”, „Kościół i demokracja” nadzwyczaj nurtuje myślącą młodzież, dążącą do tego, by własne poczucie obywatelskości uzgadniać z doświadczeniem duchowo-religijnym.

Po drugie, jak wynika z badań niezależnych socjologów, instytucje religijne cieszą się na Białorusi dość wysokim poziomem zaufania społecznego. Wedle badań Niezależnego Instytutu Badań Społeczno-Ekonomicznych i Politycznych (NISEPD) Cerkiew prawosławna pod względem wskaźnika zaufania społeczeństwa białoruskiego (65%) znajduje się na pierwszym miejscu spośród wszystkich instytucji państwowych oraz niepaństwowych w kraju. Kościołowi katolickiemu ufa 32,5% ludności, a kościołom protestanckim – 14%⁵. Choć na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż katolicyzm z dwukrotnie, a protestantyzm z czterokrotnie niższym wynikiem „przegrywają” z prawosławiem, to jednak w rzeczy samej nie jest to „przegrana”, lecz w pewnym sensie nawet przewaga. Trzeba bowiem uwzględnić, iż liczba katolików na Białorusi jest szacowana 15–18% mieszkańców, a liczba protestantów – 2–4% (prawosławnych zaś 50–75%). Ponieważ brana pod uwagę w badaniach socjologicznych próbka musiała być reprezentatywna (zbiór osób, które wzięły udział w badaniu, musiał mniej więcej odzwierciedlać proporcje wyznaniowe w społeczeństwie), wynika z tego, iż Kościołowi katolickiemu ufa co najmniej 15% niekatolików, a kościołom protestanckim co najmniej 10% nieprotestantów (podczas gdy liczba osób ufających Cerkwi prawosławnej mniej więcej pokrywa się z liczbą wyznawców prawosławia w kraju).

⁵ Олег Манаев, *Воздействие фабрик мысли на общественное мнение и политику*, [w:] *Независимые исследования в независимой Беларуси в борьбе за реальность*, Новосибирск 2004, s. 10.

Sprawy ilościowe

W jednym z poprzednich rozdziałów wspomniałem tezę Nadziei Kanaszewicz, według której na Białorusi występują trzy warstwy kulturowo-religijne: słowiańsko-pogańska, chrześcijańska i zachodnio-racjonalistyczna. Chrześcijaństwo, swoją drogą, istnieje przynajmniej w pięciu wariantach: prawosławie (najstarsza warstwa kultury chrześcijańskiej na Białorusi), rzymski katolicyzm, grekokatolicyzm, protestantyzm i staroobrzędowcy.

Według danych NISEPD proporcje są w przybliżeniu takie: ponad 70% mieszkańców Białorusi określa się jako prawosławni, 15% katolicy i 2% – protestanci⁶. Mniej niż 1% stanowią wyznawcy judaizmu i islamu. Pozostali to przedstawiciele światopoglądu agnostycznego lub ateistycznego i neopoganie.

Liczby te jednak nie wzbudzają zaufania. Przykładowo, biskupi katolicy szacują liczbę katolików na blisko 2 miliony, a więc 20% mieszkańców Białorusi, a co więcej, oficjalna władza temu nie przeczy. Liczba protestantów wywołuje jeszcze większe spory. Niektórzy analitycy podkreślają, że sami protestanci bardzo niechętnie ujawniają swoją tożsamość. Jak zauważa Waler Bułhakau, „w społeczeństwie, w którym [...] ekspansja chrześcijaństwa w wersji protestanckiej odbierana jest jako zagrożenie dla jedności i stabilności politycznej, publiczna artykulacja swojej prawdziwej tożsamości wygląda jak publiczny protest”⁷. Nieco później zobaczymy, że ta uwaga empirycznie się potwierdza.

Bułhakau zwraca również uwagę na dynamikę wspólnot protestanckich – w roku 2004 Państwowy Komitet do spraw Religii stwierdził, że od 1988 roku liczba wspólnot protestanckich czterokrotnie wzrosła i obecnie istnieje ponad 1000 zarejestrowanych wspólnot. Wyznawcy prawosławia mają 1290 parafii, katolicyzmu – 432. Oczywiście, wspólnoty protestanckie są zazwyczaj niewielkie. Tym niemniej, tak czy inaczej, wydaje się dziwne, że liczba wiernych protestanckich była siedem razy mniejsza od liczby katolików, podczas gdy liczba tworzonych przez nich wspólnot była ponad dwa razy wyższa od liczby parafii katolickich.

⁶ Dane cytuję za: Булгакаў Валер, *Чаму Беларусь не Аўстрыя, а эўразійская сямпанія?*, „ARCHE”, 2004, nr 5, s. 32.

⁷ *Ibidem*.

Uczestnictwo kościołów chrześcijańskich w kulturze białoruskiej

Kontrowersje metodologiczno-statystyczne pozostawmy jednak na boku. Myślę, że bardziej interesująca jest problematyka znaczenia religii dla ewolucji kulturowej białoruskiego społeczeństwa.

Początek lat 90. naznaczony został paralelnym (lepiej powiedzieć – połączonym ze sobą) odrodzeniem kultury białoruskiej i życia religijnego. Zaczęto wprowadzać język białoruski do liturgii. Dość szybko przebiegało to w Kościele rzymskokatolickim, wolniej i ostrożniej – w Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. Podczas gdy w Kościele greckokatolickim i Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej (niewielkich pod względem liczby wiernych) język białoruski w liturgii był czymś z dawien dawna zwyczajnym i naturalnym, dla rzymskich katolików oraz „moskiewskich” prawosławnych stało się to pewnym *novum*, ponieważ oznaczało naruszenie dawnych i niewzruszonych stereotypów „Polaka – katolika” i „Rosjanina – prawosławnego”.

Biskup Tadeusz Kondrusiewicz, który na początku lat 90. był ordynariuszem diecezji grodzieńskiej, znał język białoruski dobrze i bardzo dbał o to, by język nabożeństw, a szczególnie kazań, dopasować do potrzeb wiernych. Trzeba jednak w tym miejscu zauważyć, że w białoruskim Kościele nigdy nie było jakiegokolwiek instytucjonalnie zorganizowanej orientacji na białoruszczynę. Pod tym względem Białoruś bardzo różniła się od Litwy, gdzie duchowieństwo katolickie występowało nieomal jako awangarda lituanizacji. Stanowisko biskupa Kondrusiewicza można nazwać „dyspozycyjnością kulturową”, co oznacza zasadniczą otwartość na *jakikolwiek* dotąd istniejące formy religijno-kulturowe. Nie było ukierunkowania ani na kulturę białoruską, ani na polską czy rosyjską. Można powiedzieć, że na początku lat 90. w Kościele katolickim nie istniała oficjalna ideologia językowa.

W takich właśnie warunkach pośród świeckiej inteligencji i części duchowieństwa dynamicznie zaczął odradzać się białoruskojęzyczny katolicyzm. Powstała Białoruska Katolicka Gro-

mada, której celem było włączanie wartości chrześcijańskich w życie kulturalne i społeczno-polityczne oraz działanie na rzecz oświaty religijno-kulturalnej poprzez wydawanie czasopisma „Myśl Chrześcijańska” („Chryścijańska dumka”).

W pierwszej połowie lat 90. pojawił się szereg innych znakomitych projektów, z których wiele, w odróżnieniu do BKG i „Myśli Chrześcijańskiej”, pomyślnie funkcjonuje do dnia dzisiejszego. Warto wśród nich wymienić białoruskojęzyczny miesięcznik o charakterze duszpasterskim – „Ave Maria”, kwartalnik „Nasza Wiara” („Nasza Wiera”) – białoruskojęzyczne czasopismo, które w odróżnieniu od pierwszego ma bardziej elitarny charakter (obydwa periodyki redaguje Krystyna Lalko), rosyjsko-białoruskie czasopismo duszpasterskie „Dialog” („Dyjałoh”) wydawane przez werbistów, trójjęzyczny (białorusko-rosyjsko-polski) tygodnik „Słowo Życia” („Słowa Życia”) wydawany przez diecezję grodzieńską. Pod patronatem Kościoła katolickiego odbywa się – czasem sporadycznie, a niekiedy także systematycznie – wiele wydarzeń kulturalno-artystycznych, na przykład festiwal ekumeniczny „Wszechmocny Boże” („Mahutny Boża”), który od 1992 roku dorocznie odbywa się w Mohylewie, czy „Pracownia Muzyczna” („Muzycznaja majstrounia”), odbywający się w różnych parafiach Mińszczyzny i Witebszczyzny. W Grodnie działa Instytut Katechetyczny. W Baranowiczach w momencie pisania tych linijek planowane jest wznowienie działalności instytutu, w którym świeccy będą mogli zdobyć edukację filozoficzno-teologiczną. Działają dwa wyższe seminaria duchowne oraz katedra teologii w ramach Wydziału Historycznego Uniwersytetu Witebskiego, na którym zajęcia prowadzone są przez teologów katolickich i prawosławnych.

Pojawiła się literatura religijna. Chociaż lepsze niż „pojawiła się” byłoby określenie „odrodziła się”, bo czas jej narodzin przypada na początek XX wieku (wspomnijmy poetę księdza Kazimiera Swajaka albo dramaturga księdza Piotra Prostego), a swoimi korzeniami sięga ona średniowiecznych i nowożytnych działaczy oświaty, takich jak Kyrył Turowski czy Franciszek Skaryna. Białoruska literatura religijna istniała również w okresie hegemonii sowieckiego bezbożnictwa – warto tutaj wspomnieć na przykład katolickiego pisarza Jazepa Hermanowicza czy sławną postać prawosławnej poetki Łarysy Hieniusz.

Po upadku sowieckiego imperium i powstaniu niezależnej Białorusi pojawiła się (czy raczej – ujawniła się, wyszła z cienia) nowa plejada religijnych pisarzy i poetów. Początkowo na łamach „Literatury i Mastactwa”, a potem „Naszej Wiary” i „Ave Maria” zaczęły się regularnie pojawiać utwory religijne na wysokim poziomie – Walentyny Aksak, Danuty Biczal-Zahnietowej, Krystyny Lalko, Iryny Żarnasiek, Mariana Duksy. Natomiast na prawosławnym skrzydle białoruskiej literatury religijnej zajaśniała gwiazda Olega Bembela, poety, filozofa, artysty, mnicha, dysydenta epoki sowieckiej. Wielką rolę w odrodzeniu kultury białoruskiej odgrywa znany prawosławny dysydent epoki łukaszenkowskiej, polityk i publicysta religijny Paweł Siewiaryniec. Wśród protestantów znaczny wkład do białoruskiej kultury wnieśli (i wnoszą) historyk i publicysta Stanisław Akinczyc oraz politolog Mikołaj Paczkajeu.

Pierwszym niezależnym czasopismem suwerennej Białorusi było wydawane w pierwszej połowie lat 90. czasopismo „Unia” („Wunija”), co można zapewne uznać za fakt symboliczny; nie mniej symboliczny jest również fakt, że czasopismo to było ponadwyznaniowe i stwarzało miejsce spotkania różnych chrześcijańskich konfesji. Białoruski filozof, W. Akudowicz, choć sam jest ateistą, w swoich wykładach na temat „Nowej Sytuacji Kulturalnej” w Kolegium Białoruskim szczególnie podkreśla rolę tego periodyku w kształtowaniu się nowej kulturalnej i literackiej sytuacji na Białorusi. „Unia” w pewnym sensie zapoczątkowała powstawanie kultury alternatywnej wobec wzorca kolonialno-sowieckiego.

Kościół katolicki – dokonania Świątka i poczynania Kondrusiewicza

W najnowszych dziejach Kościoła katolickiego na Białorusi na pierwszy plan wysuwają się dwie wielkie osobowości: kardynał Kazimierz Świątek oraz arcybiskup Tadeusz Kondrusiewicz. Kondrusiewicz przez półtora roku (od lata 1989 do wiosny 1991 roku) był głównym hierarchą katolickim na Białorusi i dopiero stosunkowo niedawno (jesień 2007 roku) powrócił na katedrę metropolity archidiecezji mińsko-mohylewskiej. Przez

15 lat (1991–2006) rządu nad archidiecezją sprawował Kazimierz Świątek. Czym się charakteryzowała „epoka Świątka” i co wróżyć może powrót Kondrusiewicza?

Dość pokaźna ilość dzieł i inicjatyw Kościoła, o których była mowa w poprzednim podrozdziale, znalazła poparcie ze strony kardynała Świątka, co świadczy o dość szerokich horyzontach tego duszpasterza. W momencie objęcia katedry metropolitalnej miał on 77 lat, a w momencie jej opuszczenia – 92. Niemniej jednak, częstokroć, niestety, dawał o sobie znać w tym czasie również „duch podejrzliwości”, jak to miało miejsce w przypadku Związku Młodych Katolików, katolickiej organizacji młodzieżowej usiłującej czynnie propagować katolickie nauczanie społeczne oraz niektórych prób organizacji spotkań inteligencji katolickiej na poziomie lokalnym. W sprawie Związku Młodych Katolików Kardynał Kazimierz Świątek wydał dosyć surowe rozporządzenie, w którym zabronił kapłanom i wiernym utrzymywania jakichkolwiek kontaktów z tą organizacją. Kardynał Świątek, nie umniejszając wszystkich jego wielkich zasług i osobistej charyzmy, pozostawał ograniczony koncepcją „parafialnego” katolicyzmu i tradycyjnych form religijności.

W „epoce Świątka” nie doszło do wypracowania klarownej koncepcji ekumenicznej, a przede wszystkim zaniedbana została nauka społeczna Kościoła. Nie znaczy to bynajmniej, iż te dziedziny były całkowicie postponowane. Wśród znaczących wydarzeń ekumenicznych warto wspomnieć o przeprowadzonej wspólnymi siłami Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego międzynarodowej konferencji „Chrześcijaństwo a oddziaływanie sąsiedztwa wartości duchowych we wspólnocie europejskiej” w grudniu 2004 roku oraz międzynarodowym festiwalu ekumenicznym „Mahutny Boża”, który od 1992 roku dorocznie odbywa się w Mohylewie. Ukazały się również ważne dokumenty dotyczące etyki społecznej, jak na przykład słowo kardynała Świątka do kapłanów i wiernych w związku z aktem terrorystycznym w Biesłanie, list pasterski Konferencji Biskupów Katolickich Białorusi (KKBB) o wartości życia ludzkiego albo list KKBB z okazji 15-lecia odnowienia struktury Kościoła katolickiego na Białorusi. W pierwszym dokumencie pojawiło się wyraźne napomnienie o istnieniu praw człowieka, w drugim – o niedopuszczalności takich praktyk, jak klonowa-

nie człowieka czy produkcja ludzkich embrionów w charakterze „części zapasowych”. W trzecim biskupi dosyć surowo oskarżyli reżim sowiecki, „który konsekwentnie i bezkompromisowo realizował swój ateistyczno-materialistyczny program [...] przy braku interwencji z Zachodu”.

Tym niemniej, zarówno ekumenizm, jak i nauka społeczna realizowane były przez Kościół katolicki niekonsekwentnie, można powiedzieć, że w pewien sposób także nielogicznie. Wielu ważnym projektom ekumenicznym, zainicjowanym albo wspieranym przez Kościół, dziwnym trafem towarzyszyło głucho milczenie w sytuacji jawnie niesprawiedliwego prześladowania białoruskich protestantów lub prawosławnej autokefalii. A nauka społeczna, jeżeli nawet była, to charakteryzowała się oddalaniem się w kierunku innej czasoprzestrzeni – biskupi albo krytykowali minioną epokę, albo działania, które miały miejsce daleko od terytorium Białorusi. To, co działo się *tu i teraz*, jakby nie dotyczyło zmysłu moralnego białoruskich biskupów.

Prócz zasygnalizowanych tu kwestii należy wymienić jeszcze jeden problem, istniejący co prawda poza obszarem administracyjnym kardynała Świątka, jednakże w pewien sposób powiązany z jego „epoką”. Mniej więcej od 1991 roku pomiędzy diecezją grodzieńską a pozostałymi diecezjami na Białorusi obserwować można coraz wyraźniejszy dysonans w sferze kulturalno-religijnej i duszpasterskiej. W trzech diecezjach – archidiecezji mińsko-mohylewskiej oraz diecezjach pińskiej i witebskiej – w sprawie używania języka białoruskiego w liturgii i nabożeństwach ugruntował się dosyć trwałe konsensus. Trzeba przy tym zauważyć, nigdy mu nie towarzyszyło gwałtowne wypychanie języka polskiego z kościołów. W sytuacji alternatywy „białoruski czy rosyjski” wygrała białoruskojęzyczność. Jednak wszędzie tam, gdzie znajdują się chętni do modlitwy po polsku, można uczestniczyć w polskojęzycznych mszach i nabożeństwach.

Kwestia języka inaczej została rozwiązana na Grodzieńszczyźnie, o czym będzie jeszcze mowa w rozdziale *Pańska Polska i bezpańska Białoruś*. Tutaj wziął górę polski tradycjonalizm. W praktyce przejawia się on w blokowaniu wszelkich prób wprowadzenia języka białoruskiego do kościołów. Co więcej, polscy tradycjonałści z upodobaniem operują retoryką wroga

i zagrożenia zewnętrznego. Polski tradycjonalizm na Grodzieńszczyźnie karmi się wojowniczą i skrajnie prawicową ideologią Radia Maryja i w sferze światopoglądowej przeważnie znajduje się pod jego wpływem.

Ordynariuszem diecezji grodzieńskiej został w 1991 roku biskup Aleksander Kaszkiewicz. Biskup Kaszkiewicz to człowiek bardzo religijny, oddany modlitwie, ujmujący w bezpośrednim kontakcie, niezły dyplomata. Jednakże wychował się w duchu wileńskiego polskiego tradycjonalizmu, którego głównym składnikiem jest przekonanie, że niezachwianej wiary katolickiej nie można oddzielić od wierności wobec „polskich korzeni”. Istotne jest też to, że Kaszkiewicz pracował w Wilnie akurat w czasie największego wybuchu litewskiego nacjonalizmu i nastrojów antypolskich, co umocniło w nim i tak już silne polsko-tradycjonalistyczne przekonania. Tak więc Kaszkiewicz od początku i do dziś jest zagorzałym zwolennikiem „polskiego oblicza” Kościoła na Białorusi.

Postawa grodzieńskiego Kościoła katolickiego nie sprzyja procesom desowietyzacji i edukacji kulturalnej społeczeństwa białoruskiego. Księża nierzadko bezmyślnie argumentują, że „edukacja kulturalna – to nie nasza sprawa”. Grodzieńskie władze duchowne są stanowczo ukierunkowane na zachowanie *status quo*, a jakiegokolwiek próby wprowadzania języka białoruskiego do kościołów traktują niemal jak herezję. Bezmyślnie szafując oskarżeniami o pogańskość czy herezję pod adresem zwolenników białorutenizacji Kościoła katolickiego, grodzieńskie władze duchowne nie dostrzegają, że same znajdują się niebezpiecznie blisko partykularyzmu. Wystarczy tutaj wskazać na obecną wśród grodzieńskiego duchowieństwa tendencję przeciwstawiania „Naszej Matki Boskiej” (miejscowe sanktuarium w Trakielach) i „Nienaszej Matki Boskiej” (narodowe sanktuarium w Budślawiu).

Ponowne pojawienie się Kondrusiewicza jako głównego hierarchy katolickiego na Białorusi jest znakiem ze wszech miar dobrym i napawającym optymizmem. Jakkolwiek jest jeszcze za wcześnie na dokonywanie bilansu, można, opierając się na wiedzy o półtorarocznym okresie jego pasterzowania na Białorusi w latach 1989–1991 oraz obserwacji pierwszych kroków, poczynionych od momentu powrotu na Białoruś, uczynić pewne konstatacje.

Po pierwsze, to człowiek, który lubi Białoruś. Narodowość, którą ma wpisaną w paszporcie, rzeczywiście pozostaje sprawą drugorzędną; jasne jest, że utożsamia się on z białoruską kulturą, językiem i narodem. Kiedy pod koniec lat 80. i na początku 90. zaczął się proces odrodzenia katolicyzmu na Białorusi, którego głównym przewodnikiem był właśnie biskup Kondrusiewicz, zainicjowany został jednocześnie proces integracji katolicyzmu z kulturą białoruską. Z jednej strony, nie było antypolskiego rewanżu, jak to miało miejsce na Litwie, z drugiej zaś, orientacja na katolicyzm białoruskojęzyczny była bardzo wyraźna. O ile mi wiadomo, założone przez Kondrusiewicza Wyższe Seminarium Duchowne w Grodnie powinno było stopniowo ewoluować w kierunku białoruskojęzyczności (wskutek wyjazdu Kondrusiewicza do Rosji perspektywa białorutenizacji grodzieńskiego seminarium stała się utopią). Kondrusiewicz do dziś pozostaje chyba jedynym biskupem, który może bez kartki przemawiać nieskazitelną białoruszczyzną, chociaż w Rosji nie używał niemalże tego języka.

Po drugie, on zna Białoruś. Najnowsza historia Kościoła katolickiego na Białorusi zaczęła się w jego obecności i dzięki niemu.

Po trzecie, Kondrusiewicz przeszedł w Rosji dobrą szkołę prowadzenia dialogu – zarówno z przedstawicielami władzy świeckiej, jak i innych konfesji, przede wszystkim z wyznawcami prawosławia. Kondrusiewicz powraca z bogatym doświadczeniem dyplomaty, które na Białorusi może z powodzeniem wykorzystać.

Po czwarte, Kondrusiewicz prezentuje określone stanowisko w sprawie roli Kościoła we współczesnym społeczeństwie. Takiej określoności jawnie brakowało białoruskiemu Episkopatowi w dotychczasowym składzie. Nowy metropolita dostrzega potrzebę pracy z inteligencją, młodzieżą, stawia na pełniejsze wykorzystanie w dziele ewangelizacji mass mediów, a szczególnie Internetu, wspiera rozwój działalności wydawniczej. Inaczej mówiąc, proponuje śmiały i partnerski dialog z kulturą współczesną. Zauważmy, że w Rosji, w której katolicyzm w porównaniu z Białorusią jest o wiele mniej zakorzeniony, zakrojona na szeroką skalę działalność kulturowo-oświatowa Kościoła katolickiego ma znacznie bardziej dynamiczny niż na Białorusi charakter. Po części to zjawisko może uzasadniać fakt, że rosyjskie projekty wydawnicze i edukacyjne są przez zachodnie fun-

dacie katolickie bardziej szczerze finansowane niż białoruskie. Jednak nie ulega wątpliwości, że bez odpowiedniego poparcia ze strony Kondrusiewicza nie osiągnęłyby one takiego sukcesu.

Kondrusiewicza koncepcja katolicyzmu na wskroś przesiąknięta jest duchem drugiego Soboru Watykańskiego i wyraźnie kontrastuje z koncepcją „parafialnego” katolicyzmu, która dominowała dotąd na Białorusi.

Kondrusiewicz uczestniczy w pracach wielu obdarzonych autorytetem organizacji – jest członkiem-akademikiem Międzynarodowej Akademii Nauk Eurazji, wiceprezydentem eurazjatyckiego oddziału Międzynarodowego Stowarzyszenia Wolności Religijnej (International Religious Liberty Association – IRLA), członkiem rady specjalnej ds. Europy przy Sekretariacie Generalnym Synodu Biskupów. Wchodzi również w skład Papieskiej Rady „Iustitia et pax” („Sprawiedliwość i Pokój”). Fakt, że Kondrusiewicz ma bezpośredni związek z instytucją stworzoną specjalnie do prac nad problematyką katolickiej nauki społecznej (czyli Iustitia et pax), stwarza podstawy nadziei, że nauka społeczna stanie się wreszcie realna także w Kościele białoruskim.

O ile istnieją realne podstawy, by spodziewać się, iż Kondrusiewicz popchnie do przodu społeczną naukę Kościoła, o tyle nie ma podstaw do oczekiwań, iż w nauczaniu białoruskich hierarchów pojawią się krytyczne akcenty wobec postępowania władz. Koegzystencję kościołów z władzami białoruskimi a także wpływ kościołów na procesy demokratyzacyjne zamierzam omówić w osobnym podrozdziale.

Kościoły wobec procesów demokratyzacyjnych

Podjmując zagadnienie wpływu kościołów na aksjologię społeczną, należy wskazać trzy aspekty, w których można rozpatrywać tę kwestię: 1) działania reprezentantów kościołów, przede wszystkim hierarchii, 2) społeczna nauka kościołów oraz 3) tendencje oddolne w obrębie poszczególnych wyznań (chodzi przede wszystkim o katolicyzm i prawosławie). Do tego można jeszcze dodać jeden, niejako czwarty aspekt: jaki „duch” panuje wewnątrz katolicyzmu i prawosławia? Mogłoby

się wydawać, iż wprowadzenie nieempirycznego terminu „duch” grozi ześlizgnięciem się w metafizyczne dywagacje i filozoficzny werbalizm. Jednak to niebezpieczeństwo nie musi stać się realne, jeśli „ducha” określimy jako zespół nastrojów i tendencji, które za pomocą fenomenologicznych opisów można wyodrębnić w interesujących nas tutaj przestrzeniach społeczno-kulturowych. Określenie natężenia postaw izolacjonistycznych przeciwko dialogicznym wewnątrz poszczególnych wyznań ma duże znaczenie dla zrozumienia ich „potencjału demokratyzacyjnego”.

1. Nie ulega wątpliwości, iż nic nie wywiera tak wielkiego wpływu na mentalność ludzi, jak konkretne działania przedstawicieli władzy duchownej. Takimi działaniami mogłyby być energiczne kroki w obronie wolności religijnej, zajęcie stanowiska w sprawie notorycznego łamania praw człowieka bądź też nieustanne ponawianie oceny sowiecko-socjalistycznego światopoglądu, antychrześcijańskiego w swej istocie.

Nawet powierzchowne obeznanie w białoruskich realiach wystarczy, by przyznać, że wszystkie wymienione tutaj problemy – wolność religijna, łamanie praw człowieka oraz rozpanoszony sowietyzm – mają na Białorusi *realne* oblicze. Borykać się z nimi musi garstka działaczy społecznych, wspierana przez moralnie wrażliwych intelektualistów. Ewentualne zajęcie stanowiska przez hierarchię kościelną całkowicie mieściłoby się w kategorii działania w sferze metapolitycznej, jako że wymienione problemy mają charakter przede wszystkim *moralny*, nie zaś polityczny. Wymiaru politycznego nabierają jedynie wtórnie i to za sprawą interpretacji podyktowanej instynktem samozachowawczym autorytarnej władzy. Nie znaczy to jednak, iż wystąpienie w obronie praw człowieka czy potępienie sowietyzmu jest działaniem politycznym.

Jednak władze obu kościołów – prawosławnego i katolickiego – są bardziej zainteresowane spokojną symbiozą z władzami niż podejmowaniem ryzykownej misji społeczno-etycznej. Nawet arcybiskup Kondrusiewicz najprawdopodobniej nie zdecyduje się na otwartą krytykę moralną białoruskich władz, jakkolwiek od niego można się spodziewać krytyki wyrażonej *nie wprost*. Wspomniana symbioza stała się już tradycją, której ani katolickie, ani tym bardziej prawosławne władze nie chcą naruszać. Dotychczas hierarchowie ważyli się na gest moralnego

protestu jedynie w najbardziej skrajnych sytuacjach, gdy władza państwowa zbyt drastycznie ograniczała prawa religijne lub wręcz posuwała się do antyreligijnych wystąpień. Na przykład, kiedy w grudniu 2006 roku białoruskie władze odmówiły kilku polskim księżom i zakonnicom wydania pozwolenia na dalszą pracę na terytorium Białorusi, przewodniczący Konferencji Episkopatu Białorusi biskup A. Kaszkiewicz wystąpił z dość ostrym protestem⁸. Oficjalne głosy sprzeciwu wobec niektórych posunięć władz białoruskiej można odnotować również w Kościele prawosławnym. Notabene, również w grudniu 2006 roku białoruski Egzarchat ostro skrytykował antyreligijny artykuł pierwszego zastępcy szefa Administracji Prezydenta RB, Anatola Rubinawa, opublikowany w najbardziej masowym, wysokonakładowym łukaszenkowskim dzienniku „Sowietskaja Bielorusia”⁹.

Wstrzeźliwość władz duchownych w ocenie moralnej niektórych aspektów życia społecznego na Białorusi ma także inne, dość kontrowersyjne, oblicze. Na początku 2007 roku prezydent ogłosił, iż w ubiegłym roku państwo przeznaczyło ponad 5 mld białoruskich rubli (ok. 2,5 mln \$) na rekonstrukcję seminarium i akademii duchownej w Mińsku (chodzi o budynki prawosławne), a na ten rok obiecał jeszcze 8 mld białoruskich rubli na budowę centrum duchowno-edukacyjnego Cerkwi prawosławnej w Mińsku.

„Hojność” państwa wobec Kościoła katolickiego jest oczywiście o wiele mniejsza, jednak od czasu do czasu demonstracyjnie okazywana. Na przykład w 2005 roku miński magistrat wsparł finansowo restaurację kościoła katedralnego w Mińsku, a w oświadczeniu uzasadniającym ten akt podkreślono wyraźnie, iż decyzja zapadła na podstawie *specjalnego rozporządzenia prezydenta*. Ukryty cel tego wsparcia nie wymaga, jak się wydaje, specjalnych eksplikacji.

„Cerkiew prawosławna całkowicie oddała się woli świeckiego władcy i niewolniczo akceptuje wszystkie posunięcia władzy, również te, które w rzeczy samej ograniczają Cerkiew” – pisał pod koniec ubiegłego roku prawosławny kapłan Aleksan-

⁸ Zob. *Існуючая сытуацыя праддыктавала. Пастырскі ліст біскупа Аляксандра Кашкевіча*, „Наша Ніва”, 15.12.2006.

⁹ „Советская Белоруссия”, 12.12.2006.

der Szramko¹⁰ (obecnie suspendowany za swoją publicystykę). Być może sformułowanie to jest zbyt radykalne i ostre, jednak w miarę adekwatnie oddaje realne niebezpieczeństwo, które tkwi w zbyt daleko posuniętej symbiozie Kościoła i autorytarnego państwa. Taka symbioza osłabia moralną kondycję kościołów i sprawia, że pełnienie misji obrony ludzkiej godności i potępienia grzechów społecznych staje się coraz trudniejsze. Zaznaczę, iż problem ten dotyczy nie tylko Cerkwi prawosławnej, lecz również Kościoła katolickiego. Cerkiew jest w tej symbiozie bardziej zaawansowana, jednak jest to jedynie różnica stopnia, nie zaś odmiennej strategii.

2. To, co nazywamy *nauką społeczną* kościołów, ma co najmniej dwa znaczenia. Pod pojęciem nauki społecznej można rozumieć *ogólną doktrynę społeczną* danego wyznania, stanowiącą zazwyczaj integralną część katechizmu. Jednak naukę społeczną można też określić jako *nieustannie ponawianą interpretację procesów społeczno-politycznych w świetle zasad doktrynalnych* („katechizmowych”).

Jak na poziomie doktrynalnym prezentuje się nauka społeczna dwóch głównych wyznań na Białorusi?

W Kościele katolickim od czasu wydania w 1891 roku *Rerum novarum* Leona XIII pojawiło się mnóstwo encyklik, adhortacji i listów apostołskich o tematyce społecznej. Takie wartości, jak godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, wolność polityczna i gospodarcza (oczywiście uwarunkowane przez zasady moralne), podstawowe w kulturze demokratycznej, są w nich jednoznacznie upowszechniane i prezentowane w perspektywie ewangeliczno-teologicznej. Społeczne przesłanie Kościoła katolickiego jest wyraźnie antyautorytarne oraz prodemokratyczne.

Cerkiew prawosławna, chociaż unika wyraźnego popierania demokracji, jednak w swojej doktrynie społecznej przewiduje szereg punktów, które też można by określić mianem „antyautorytarnych”. Dla przykładu przytoczę dwa takie punkty (będą to cytaty z dokumentu „Nauka Społeczna Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej”¹¹):

¹⁰ *Религиозная ситуация в Беларуси. Общие выводы*, <http://www.churchby/info/rus/4/>.

¹¹ [Http://www.church.by](http://www.church.by).

„Punkt 5: Chrześcijanin, idąc za głosem sumienia, ma prawo nie wypełnić polecenia władzy, która zmuszałaby do popełnienia grzechu ciężkiego. W przypadku niemożności podporządkowania się prawom państwowym i rozporządzeniom władzy ze strony pełnej wspólnoty cerkiewnej, Hierarchia Cerkwi, po należnym rozpatrzeniu tej kwestii, może przedsięwziąć następujące działania: wszcząć bezpośredni dialog z państwem; wezwać lud do wykorzystania mechanizmu ludowładztwa w celu zmiany ustawodawstwa bądź zrewidowania decyzji władz; zwrócić się do instancji międzynarodowych i światowej opinii publicznej; wezwać swoich wiernych do pokojowego okazywania obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Punkt 6: ...Cerkiew musi przypominać państwu o tym, iż rozpowszechnianie przekonań lub działań, które prowadziłyby do objęcia totalnej kontroli nad życiem osoby, jej przekonania i relacjami z innymi ludźmi, jak również niszczenia moralności osobistej, rodzinnej i społecznej jest nie do przyjęcia...”.

Jednak teraz wszystkie te zasady doktryny społecznej nie są głoszone z uwzględnieniem rzeczywistości społeczno-politycznej na Białorusi. Nauka społeczna w tym drugim znaczeniu – jako interpretacja procesów społeczno-politycznych w świetle etyki chrześcijańskiej – pozostaje w stadium embrionalnym, i to bardzo wczesnym. Jak już wyżej podkreślono, pewne uzasadnione nadzieje na to, iż chrześcijańska nauka społeczna wejdzie w bardziej zaawansowane etapy rozwoju, można wiązać z arcybiskupem Kondrusiewiczem.

Niemniej jednak dokumenty społeczne obu kościołów stanowią dobre źródło duchowe kształtującej się prawosławnej i katolickiej elity intelektualnej. „Martwa natura” w każdym momencie może nabrać żywotności, stając się jednym z najważniejszych czynników transformacji świadomości Białorusinów.

3. Badania socjologiczne pokazują, iż największe nasilenie krytycyzmu wobec sytuacji w kraju dotyczy katolików: 35% z nich uważa, że Białoruś zmierza w *złym* kierunku. Wśród osób negatywnie oceniających sytuację na Białorusi 20% stanowią protestanci i 14% – wyznawcy prawosławia. Co ciekawe, podczas gdy tylko 14% prawosławnych krytycznie postrzega sytuację na Białorusi, aż 79% uważa, że demokratyzacja Białorusi jest czymś „bardzo ważnym” lub „raczej ważnym” (po-

dobnie uważa prawie tyle samo katolików – 78%, oraz zdecydowanie mniej protestantów – 56%)¹². Wynika stąd, że wśród wyznawców prawosławia dominującą grupę stanowią „demokraci” popierający autorytarny styl rządzenia. Najprawdopodobniej ulegają oni propagandowym zapewnieniom, iż system polityczny na Białorusi jest szczytem demokracji.

Na procesy społeczno-polityczne w sposób zasadniczy wpływa jednak nie tyle liczba osób nastawionych krytycznie lub przychylnie wobec polityki państwowej, ile działalność ugrupowań i ruchów społeczno-kulturalnych lub społeczno-politycznych w obrębie poszczególnych wyznań albo ponadwyznaniowych. Polifoniczna religia chrześcijańska wydaje się przestrzenią, w której rodzą się i kształtują najdonioślejsze projekty odrodzeniowo-demokratyczne. Białoruski Front Narodowy Zianona Paźniaka, który odegrał główną rolę w zwalczaniu sowieckiej tyranii pod koniec lat 80. i na początku 90. ubiegłego wieku, od samego początku inspirowany był duchem chrystianizmu. Pod koniec lat 90. Front podzielił się na dwie partie, jednak do dziś odwołują się one do wartości chrześcijańskich. Na wskroś chrześcijańskie oblicze ma także słynny Młody Front („Małady Front”). Jego liderzy są osobami głęboko wierzącymi, miłość do Ojczyzny i wierność ewangelii stają się dla nich jednym zwartym trzonem aksjologicznym, nadającym sens życiu i działaniu. Obecnie rozpędu nabiera ruch chrześcijańsko-demokratyczny, którego duszą jest znany dysydent Paweł Siewiaryniec, autor idei: „treść chrześcijańska – forma białoruska”.

Wbrew temu, co sugeruje filozof Walancin Akudowicz, mówiąc, iż „Białorusini to naród niemistyczny” (czyli niezbyt skłonny do religii), należy przyznać, że „ferment chrystianizmu” w sposób zasadniczy wpływa na oblicze kultury alternatywnej wobec neosowietyzmu, natrętnie promowanego przez łukaszenkowskie władze. Wierzący działacze społeczno-polityczni wnoszą do życia politycznego zasady solidarności i konsekwencji, a bez takich wartości nie można wyobrazić sobie postępu procesów demokratyzacyjnych.

¹² Олег Манаев, *Религия как фактор социально-политического развития в Беларуси*, <http://www.iiseps.org>.

W tym miejscu warto także wskazać na specyficzną rolę protestantyzmu w owych procesach. Ogólnie rzecz biorąc, protestanci bardziej niż katolicy i prawosławni skłonni są do dystansu wobec „ziemskiej” kultury, co wiąże się z zasadniczym indyferentyzmem wobec procesów społeczno-politycznych. Taka rezerwa stanowi logiczną konsekwencję obowiązujących w protestantyzmie opozycji: Pismo Święte – tradycja, Wiara – uczynki, Łaska – natura, których naturalnym uzupełnieniem wydaje się przeciwstawienie: Królestwo Niebieskie – królestwo ziemskie. O ile w teologii katolickiej i prawosławnej opozycje te zawsze były bardziej łagodne, a ich elementy postrzegano raczej w ramach nakładających się na siebie, a nie wzajemnie wykluczających się rzeczywistości, o tyle w tradycji ewangelicko-luterańskiej mają one dość radykalny charakter.

Zachowując rezerwę wobec „spraw ziemskich”, protestanci są bardziej radykalni i gorliwi w sprawach religii. Ich wiara zazwyczaj jest bardziej wyrazista i charyzmatyczna, kiedy zaś pojawiają się jakieś próby przeszkodzenia im w jej wyznawaniu, szybciej niż katolicy lub prawosławni aktywizują się i stanowczo bronią swych praw religijnych. Najlepszym tego przykładem był jesienią ubiegłego roku bezprecedensowy strajk głodowy na znak protestu wobec decyzji białoruskich władz o konfiskacie budynku jednej ze wspólnot protestanckich. Wzięło z nim udział ponad dwieście osób. Biorąc pod uwagę, że jakkolwiek oddolny aktywizm stanowi zagrożenie autorytarnego porządku, można uznać, iż religijny radykalizm protestantów jest jednym z potencjalnych czynników demokratyzacji. Nic więc dziwnego, iż władze białoruskie żyją w pewnym irracjonalnym strachu przed tymi zupełnie apolitycznymi, lecz dynamicznie rozwijającymi się ruchami ewangelickimi, a także na różne sposoby usiłują ograniczyć ich działalność i rozwój.

4. Aby w miarę adekwatnie ocenić „potencjał demokratyzacyjny” wyznań chrześcijańskich, należy postawić pytanie o stopień ich otwarcia/zamknięcia na kulturę, w której obrębie się mieszczą. Dlatego pytanie o „ducha” panującego wewnątrz interesujących nas kościołów zostało sformułowane jako odrębne zagadnienie.

Można chyba śmiało powiedzieć, iż Kościół katolicki nie tylko integruje się z białoruską kulturą, ale w znacznym stopniu sam występuje jako czynnik kulturotwórczy. Odkąd łukaszen-

kawskie władze w swoim sowietyzacyjno-rusyfikacyjnym zapale zniszczyły główne fortece białoruskiej kultury narodowej, jak choćby Białoruskie Liceum Humanistyczne, Związek Pisarzy Białoruskich, podporządkowały sobie opiniotwórczą gazetę „Literatura i Sztuka” („Litaratura i Mastactwa”), to właśnie na łamach katolickich mediów (przede wszystkim „Nasza Wiara” i „Ave Maria”) mogą się obecnie ukazywać dzieła pisarzy i poetów, którzy „popadli w niełaskę władzy”. Kościoły oraz domy parafialne niejednokrotnie stają się miejscem wielu imprez kulturalnych, bez których upowszechnianie kultury narodowej byłoby zupełnie znikome.

Białoruskie prawosławie, chociaż stanowi integralną część Patriarchatu Moskiewskiego, ma jednak własną specyfikę. Przede wszystkim jest o wiele bardziej ekumeniczne w porównaniu z rosyjskim prawosławiem. Jeżeli w Rosji z ust wysokich hierarchów można usłyszeć gniewne przestrogi przed „herezją ekumenizmu” i „ekspansją obłudnego katolicyzmu”, na Białorusi jest to możliwe jedynie w marginalnych kręgach ultrakonserwatystów.

Ważny jest również fakt, iż wśród białoruskiego laikatu prawosławnego akurat skrzydło demokratyczne jest najbardziej aktywne pod względem społecznym. W Rosji natomiast największą aktywność przejawiają radykalni patrioci-nacjoniści, popierający antydemokratyczne lub wręcz faszystowskie siły polityczne, na przykład Liberalno-Demokratyczną Partię Rosji Żyrinowskiego, Komunistyczną Partię Federacji Rosyjskiej Ziuganowa (*sic!*), ruch Russkoje Nacionalnoje Jedinstwo.

Zanim Europejski Uniwersytet Humanistyczny wyemigrował do Wilna (zmuszony został do tego przez władze białoruskie w 2004 roku), prawosławni teologowie na czele z egzarchą Filaretem tworzyli wydział teologiczny tej uczelni. W Rosji raczej trudno byłoby wyobrazić sobie współpracę tak wysoko postawionego hierarchy z proeuropejskim, a przy tym również wyraźnie liberalnym środowiskiem intelektualnym. Najbardziej zaś uzdolnieni teologowie prawosławni (również kapłani) wysyłani są na dalsze studia nie do rosyjskich akademii prawosławnych, lecz na prestiżowe zachodnie uniwersytety katolickie. W Rosji z błogosławieństwem hierarchów rozpowszechnia się wielonakładowe broszury o treściach antysemitkiej lub antyeuropejskich (i oczywiście antyamerykańskich), na Białorusi

natomiast Cerkiew publicznie odcięła się od działalności szowinistyczno-antysemickiej organizacji edukacyjnej Inicjatywa Chrześcijańska, a podczas prawosławnego kiermaszu zakazano promocji filmów znanego łukaszenkowskiego propagandyisty Jurija Azaronka, podającego się za „obrońcę wartości prawosławnych”.

Aby jednak przypadkiem nie sprawić wrażenia, iż sytuacja Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej jest zupełnie „świetlana”, przypomnę, iż jeden z prawosławnych kapłanów, ojciec Szramko, został suspendowany za publicystykę na tematy społeczno-polityczne, oficjalna strona internetowa Egzarchatu jest w 100% rosyjskojęzyczna, a Łukaszenka, sam siebie nazywający „prawosławnym ateistą”, został w maju 2008 roku uhonorowany przez hierarchię prawosławną najbardziej zaszczytnym odznaczeniem – Orderem św. księcia Włodzimierza pierwszego stopnia.

Podczas wspomnianej wcześniej międzynarodowej konferencji „Chrześcijaństwo a oddziaływanie sąsiedztwa wartości duchowych we wspólnocie europejskiej” białoruski egzarcha Filaret mówił, że religia zwraca się nie do abstrakcyjnego „człowieka w ogóle”, lecz do konkretnej osoby. Zwierzchnik Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej mówił również o konieczności dialogu i wierności Prawdzie. Byłoby to nadzwyczaj pożądane, aby kościoły na Białorusi bardziej interesowały się konkretną osobą, szczególnie taką, której prawa są codziennie łamane i której godność raz po raz opluwana jest przez „wielkich tego świata”.

Prześladowanie protestantów i milczenie „bratnich” kościołów

„Obszar tolerancji religijnej nieubłaganie się zmniejsza” – powiedział kiedyś z goryczą pastor wspólnoty protestanckiej Nowaje Życio (Nowe Życie), Wiaczasław Hanczarenka, w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej”. 17 sierpnia 2005 roku Miejski Komitet Wykonawczy Mińska podjął decyzję o wywłaszczeniu tej wspólnoty z ziemi oraz przymusowym wykupieniu budynku, w którym dotychczas odbywały się nabożeństwa. Nowaje Życio to nie pierwsza i nie ostatnia wspólnota protestancka, wobec której władze podjęły represyjne kroki. W ciągu samej tyl-

ko jesieni 2005 roku zlikwidowane zostały aż dwa kościoły: Białoruski Ewangelicki oraz Ewangelicko-Reformowany. I być może, nieszczęście Nowego Życia jako kolejne przeszłoby bez śladu, gdyby nie podjęta 5 października 2006 roku decyzja o rozpoczęciu bezterminowego strajku głodowego. Miała ona podwójne znaczenie: był to sposób, aby zwrócić uwagę społeczeństwa na łamanie wolności religijnej w kraju, a także post, modlitewna ofiara, złożona Bogu jako dowód wierności Jemu w dobrej i złej doli.

Łamanie praw kościołów protestanckich do wspólnych nabożeństw ma już na Białorusi swoją historię. W maju 2001 roku białoruscy ewangelicy zwrócili się do wszystkich chrześcijan z prośbą o modlitwę w ich intencji, ponieważ w mediach białoruskich zaczynała się nagonka na Kościół ewangelicki. W państwowych środkach masowego przekazu niejednokrotnie można było spotkać się z określeniem zielonoświątkowców jako „sekty”, a bywało, że jakiś zajadły publicysta bez wahania kojarzył ich z satanistami.

Poczynając od 2002 roku, władze systematycznie prześladowają uczestników spotkań modlitewnych, organizowanych – z wiadomych przyczyn – w prywatnych mieszkaniach. Na przykład w kwietniu 2003 roku emerytka Hanna Łukaszenia z Baranowicz została ukarana grzywną za to, że w jej domu odbywały się nabożeństwa. W maju tegoż roku z tego samego powodu ukarano inwalidę Jauhiena Sawaszczenie. Milicja niejednokrotnie brutalnie przerywała nabożeństwa, zastraszając przy tym wiernych.

Jak to wszystko można interpretować? Jak zauważył pewnego razu biskup zielonoświątkowców Nawum Sacharczuk represje wobec wspólnot protestanckich warto rozpatrywać raczej jako ateistyczny rewanż niż pragnienie umocnienia prawosławia w charakterze wyznania uprzywilejowanego. Taki sposób myślenia poparł też anonimowy prawosławny aktywista, który w wywiadzie dla „Forum 18” zauważył, że prawo religijne (z października 2002 roku) nie stawia sobie za cel faworyzowania Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. „Ateiści mówią dziś, że ustawa ta skierowana została przeciw sektom, ale oni sami tylko czekają na odpowiedni moment, by wznowić prześladowanie wszystkich ludzi wierzących” – mówi ten sam prawosławny aktywista.

Cała ta sprawa jest bardzo niejednoznaczna. To prawda, że nie wolno w żadnym wypadku postrzegać Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego jako głównego inspiratora działań przeciw protestantom. Prawdą jednak jest także to, że zarówno za prześladowaniem protestantów, jak i, w jeszcze większym stopniu, za prześladowaniem prawosławnej autokefalii stoi bardzo mocny konsensus między państwem białoruskim i prawosławiem jurysdykcji moskiewskiej. To, co stało się ze świątynią Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej w lipcu 2002 roku w miejscowości Pahranicznaje, szokuje nie mniej niż traktowanie protestantów. W przeddzień poświęcenia świątyni pojawiła się uzbrojona w broń palną milicja, okrążyła cerkiew niczym bastion śmiertelnego wroga, a buldożery zrujnowały doszczętnie Dom Boży.

To, co dzieje się z religią na Białorusi, można po części wyjaśnić za pomocą pojęcia „syndrom chrystofobii”. Pojawił się on na bazie sowiecko-komunistycznego ateizmu i wciąż utrzymuje się w pozbawionych wiary duszach wielu nisko i wysoko postawionych urzędników państwowych. Jednak to tylko jeden z czynników. Istnieje jeszcze inny. Jawna niesprawiedliwość wobec wielu wiernych na Białorusi staje się możliwa także dlatego, że samym białoruskim wiernym brakuje braterstwa, solidarności, poczucia wzajemnej odpowiedzialności, śmiałości i konsekwencji. I to zasmuca najbardziej. To smutne, kiedy biją twego brata, a ty tchórzliwie odwracasz spojrzenie w inną stronę z myślą: „aby tylko mnie zostawili w spokoju”...

Kościół – zarówno katolicki, jak też prawosławny oraz protestancki – bardzo wiele zrobił na niwie duchowego odrodzenia Białorusi. Ale czy wykonuje on swoją misję w pełnym wymiarze? Ostatecznej odpowiedzi udzieli zapewne Chrystus w dniu sądu, jednak naszym zadaniem jest nieustannie czynić rachunek sumienia i wiernie naśladować Jezusa Chrystusa, Jego radykalną niezgodę na niesprawiedliwość i gwałt. Nazywać i oceniać nadużycia władzy, niewiele martwiąc się o to, jakie będą następstwa.

W obecnych czasach na świecie i na Białorusi wiele mówi się o ekumenizmie. Ale czym innym jest przemawianie o jedności i braterstwie, a czym innym – praktykowanie owego braterstwa. Okazuje się, że bardzo trudno jest okazywać braterstwo, gdy nasz brat popadł w niełaskę u ojca – „baćki” – i trzeba się

określić: czy samemu popaść w niełaszkę, czy stchórzyć i opuścić swego brata w nieszczęściu. Oto dlaczego Jezus Chrystus mówił: „Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem”.

Sługa Boży Jan Paweł II mówił kiedyś podczas ekumenicznego spotkania we Wrocławiu: „Tolerancja nie wystarczy. Potrzebna jest jeszcze wzajemna akceptacja. Ale i akceptacji nie wystarczy, potrzebna jest głęboka i silna braterska miłość”. Na razie ekumenizm na Białorusi zdołał osiągnąć 0,5 pierwszego warunku. Z ledwością spełnia on wymóg tolerancji. Do wzajemnej akceptacji, a tym bardziej do bratniej miłości wiedzie jeszcze bardzo daleka droga. Milczenie Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej przed obliczem jawnego prześladowania protestantów pozwala uświadomić sobie, jak mało jest braterskiej miłości, a jak wiele „braterskiej obojętności”.

Trzy modele funkcjonowania Kościoła w warunkach autorytaryzmu

System polityczny na Białorusi określiliśmy jako autorytaryzm z tendencjami totalitarnymi. Filozoficzno-etycznym ekwiwalentem tego porządku jest ideał Sparty. Spartański ideał życia społecznego polega na bezwarunkowym podporządkowaniu wszystkich wymiarów życia społecznego dyktatowi silnego państwa. Jego gwarantem i podstawą jest osoba Przywódcy. Społeczeństwo musi być zhierarchizowane i zdyscyplinowane, a takie „obszary wolności”, jak religia, sztuka, literatura, nauka i w ogóle kultura, zostają ograniczone i poddane ścisłej kontroli. Wartość wszelkich form życia społecznego mierzona jest według kryterium funkcjonalności – jak bardzo służą one lub nie służą zachowaniu panującego reżimu w całości i nienaruszonym stanie.

Zarówno badania socjologiczne, jak i żywy argument w postaci placu Październikowego z marca 2006 roku dają podstawy do stwierdzenia, że niemała część ludności Białorusi skłania się ku liberalno-demokratycznym wartościom. Mentalność sowiecka staje się coraz mniej powszechna, z tendencją do zamierania. Można więc mówić o ekspansji *kultury ateńskiej*. Pod pojęciem „kultura ateńska” rozumiem ogół stanowisk i przekonań, którym właściwa jest orientacja na wspólnotę obywatelską, ety-

ka filantropii, solidarności z innymi i wrażliwość na wspólne wartości. W „obszarze ateńskim” można spotkać zarówno narodowych patriotów, jak i liberałów, konserwatystów, socjaldemokratów.

Można w tym miejscu stworzyć trzy hipotetyczne modele funkcjonowania kościołów chrześcijańskich w obecnej białoruskiej rzeczywistości: 1) wpieranie etyki autorytarno-spartańskiej; 2) solidarność z „ateńskim” nurtem kulturowym albo 3) społeczno-kulturowy indyferentyzm. Proponuję teraz każdy z tych modeli rozważyć i ocenić.

Pierwszy wariant oznaczałby odchodzenie od fundamentalnych wartości chrześcijańskich, takich jak godność osoby ludzkiej i wolność sumienia. Dla Kościoła katolickiego byłoby to jednoznaczne z kontestacją nauki społecznej II Soboru Watykańskiego, który stanowczo propagował etykę personalizmu, wolności i postulował autonomię kultury względem polityki. Autorytarno-spartański ideał życia społecznego charakteryzuje się minimalizmem antropologicznym – autonomia osoby ludzkiej, wolność i swoboda moralna sprowadzone zostają do minimum. Są one na ogół traktowane jak „wartości podejrzone”. W etyce spartańskiej niedopuszczalna jest taka sytuacja, w której ktoś w imię wierności swojemu sumieniu odważyłby się na akt nielojalności wobec państwa.

Drugi wariant – to wspieranie kultury „ateńskiej”, tzn. stymulowanie procesów demokratyzacji i powstawania wspólnoty obywatelskiej. Solidaryzowanie się z kulturą ateńską usprawiedliwione jest tym, że u podstaw tej opcji kulturowej leży bogata antropologia. Na pierwszy plan wysuwają się w niej takie wartości, jak nadrzędność osoby i wolność sumienia. W granicach „ateńskości” mogą współistnieć różne aksjologie, w tym także niechrześcijańskie, lecz łączy je silny „kręgosłup moralny”, tzn. wiara w człowieka i zaufanie do jego wolności. Ateńska, demokratyczna kultura to naturalny sojusznik chryścianizmu.

Teraz należałoby zapytać o możliwość trzeciego wariantu: indyferentyzmu kulturowego. Wielu prawosławnych i katolickich działaczy na Białorusi uzasadnia takie stanowisko, wykorzystując kategorię „bycia-poza-polityką”. Problem jednak w tym, że sfera polityczna – jak słusznie zauważył Ernest Böckenförde – jest potencjalnie wszechogarniająca. Warto wspomnieć, że w swoim czasie biskupi niemieccy wzywali

wiernych do lojalności wobec reżimu Hitlera w imię tego samego „bycia-poza-polityką”.

Zwolennicy indyferentyzmu kulturowego nie rozumieją paradoksalności swojego stanowiska. Po pierwsze, milczenie przed obliczem zła i niesprawiedliwości zawsze uważane było za „cudzy grzech”, tzn. jeśli milczymy w obliczu zła, tym samym to zło *wspieramy*. *Milczenie Kościoła w sytuacji łamania praw człowieka jest aktem politycznym!* Po drugie, możliwe wystąpienie w obronie praw człowieka byłoby w istocie w pierwszej kolejności *aktem moralnym*. Cech polityczności nabiera takie wystąpienie jedynie wówczas, gdy Kościół za jego pośrednictwem dąży do zdobycia jakiegoś kapitału politycznego. Jednak dopóki ten akt jest bezinteresowny, ma on wyłącznie moralny charakter.

Stanowisko kulturowego indyferentyzmu wywołuje również czysto teoretyczne zastrzeżenia. Rozdział ten rozpoczęliśmy od uwagi, iż religia nie może istnieć w próżni społeczno-kulturowej. Zapewne gdzieś w niebiosach religia uwolni się zupełnie od uwarunkowań historycznych i kulturowych, ale nie tutaj. Na ziemi skazana jest na bycie-w-kulturze.

* * *

Wszystkie kościoły chrześcijańskie na Białorusi stoją przed poważnymi wyzwaniami. Bez wątpienia pierwotnym i głównym ich zadaniem jest głoszenie Ewangelii Chrystusowej za pomocą *słowa*. Ale to jeszcze nie wszystko, gdyż nauczanie za pomocą słowa powinno być dopełnione głoszeniem za pomocą *działania*. Daremne będą słowa o miłości bliźniego lub nauczanie o godności człowieka, jeśli kościoły zaniedbają wystąpienie w obronie praw człowieka lub przeciw bezwzględny i skrajnie niesprawiedliwym ograniczeniom wolności słowa i sumienia. Na próżno będą wszystkie spotkania ekumeniczne, konferencje i przyjęte na nich deklaracje, kiedy w obliczu prześladowań jednej wspólnoty chrześcijańskiej inne zasłaniają się milczeniem. Kościoły mają obowiązek *rozpoznania* społeczno-politycznej sytuacji na Białorusi i jej *oceny* z punktu widzenia wartości chrześcijańskich.

Pańska Polska i bezpańska Białoruś

Polska jest dla Białorusinów czymś więcej niż tylko sąsiadem. W perspektywie historycznej i kulturowej Białoruś i Polska to syjamskie bliźnięta. Tym niemniej pomiędzy polskością i białoruskością istnieje pewna asymetria – zarówno w czasach Rzeczypospolitej, jak i podczas ruchu wyzwolenczego w wieku XIX żywił polski znacznie przeważał nad białoruskim, a wpływ kultury polskiej na białoruską był (i jest) większy niż wpływ kultury białoruskiej na polską. Polacy mogą stworzyć narrację historyczną, w której nie będzie nawet wzmianki o Białorusi, podczas gdy Białorusinom sprawia to trudność, a nawet nie ma takiej możliwości, aby opowiedzieć własną historię, nie wspomniawszy o Polsce. Narracje historyczne nierzadko zastrzegają problem tożsamości: w niektórych polskich tekstach Białoruś jawi się jako twór skrajnie niesamodzielny, niczym embriion w łonie Matki-Polski, kulturowo (a nawet materialnie) od niej uzależniony. Białorusini natomiast próbują „odwdziżyć się” na przykład prywatyzowaniem największych polskich bohaterów – Tadeusza Kościuszki, Adama Mickiewicza i innych. I jedni, i drudzy nierzadko stają się ofiarami własnych kompleksów: Białorusini – kompleksu niższości, a Polacy – kompleksu „wyższości”.

Podczas omawiania problematyki dwóch tożsamości – polskiej i białoruskiej – te kompleksy niejednokrotnie będą się ujawniać. A kompleksy, jak mówi Carl G. Jung, to ogromne źródło energii, które marnuje się do tego czasu, dopóki nie nada się im nowego sensu. Dlatego w artykule zostaną przedstawione właśnie próby wyzwolenia „białorusko-polskiej energii”, tzn. przewartościowania i przewyciężenia wszelkich kompleksów.

Proponuję przyjrzyć się bliżej i omówić kilka referatów poświęconych „problemom świadomości narodowej” Polaków na Białorusi. Zostały one wygłoszone podczas trzech międzynarodowych konferencji naukowych, które odbyły się w Grodnie, pierwsza w listopadzie 2001 roku, druga w listopadzie 2003, trzecia w październiku 2004. Konferencje były „międzynarodo-

we”, a dokładniej – „dwunarodowe”: referentami byli tylko obywatele Polski i Białorusi. Pod wieloma względami miały one charakter „jednorodny”, panowała swego rodzaju ortodoksja w interpretacji zjawisk historycznych i diagnozie współczesności. Językiem konferencji był głównie język polski, ale było też po kilka referatów po białorusku i po rosyjsku. Wystąpienia zostały opublikowane w trzech tomach (*Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. Materiały I Międzynarodowej Konferencji Naukowej – Grodno*, Stowarzyszenie „Związek Polaków na Białorusi” 2003; i pod tym samym tytułem: *Materiały II Międzynarodowej Konferencji Naukowej – Grodno*, Stowarzyszenie „Związek Polaków na Białorusi” 2004 oraz *Materiały III Międzynarodowej Konferencji Naukowej – Grodno*, Stowarzyszenie „Związek Polaków na Białorusi” 2005), które ukazały się w nakładzie 2000 egzemplarzy pod redakcją Eugeniusza Skrobeckiego, przy wsparciu Senatu RP i Fundacji „Pomoc Polakom na Wschodzie”.

Książki – szczególnie pierwsza – są źle przygotowane, bez odpowiedniego wkładu pracy korektora. Wiele polskojęzycznych tekstów pojawiło się „w pełnej krasie”, z mnóstwem stylistycznych i interpunkcyjnych błędów do tego stopnia, że aż przykro się robi, patrząc na okaleczony język polski. Z tego względu książkę ciężko się czyta, a przed podjęciem próby analizy danego tekstu trzeba się niemało namęczyć, aby zrozumieć, co autor chce wyrazić. Uczni poszukiwacze polskiej świadomości, w tym również niegdysiejszy prezes Związku Polaków na Białorusi, doktor Tadeusz Kruczkowski, z jakiegoś powodu sami nie zadbali o swoją świadomość językową.

W poszukiwaniu ukrytych Polaków

Chyba najczęstsze zwroty powtarzające się w referatach to: „zguba polskiej samoświadomości”, „(metodyczne) niszczenie polskości”, „depolonizacja”. Sam fakt skoncentrowania problematyki wokół „zagubienia” samoidentyfikacji jest dosyć zrozumiałą, gdyż nikt nie zamierza przeczyć temu, że poczynając od rozbiorów Rzeczypospolitej, Polacy byli mniej lub bardziej dyskryminowani – na początku przez rosyjskie, a potem sowieckie władze panujące na Białorusi. Również i dziś, w miarę utrwalania się autorytaryzmu, od czasu do czasu łamane są prawa

mniejszości narodowych na Białorusi, w tym także i Polaków. Rachunek „strat” łączy się z postulatem „odnowienia”, „odbudowania” utraconej samoświadomości, zwracania się w stronę własnych korzeni, co dotyczy przede wszystkim tych, którzy z jakichś powodów się od nich oddalili.

Sytuacja jest do pewnego stopnia paradoksalna i dramatyczna: jak szukać Polaków na Białorusi, skoro pojęcie polskości zostało wchłonięte przez semantykę „nienarodową”: łączone jest ono z katolicyzmem, szlacheckością, a także z terytorium – tzn. z aspektami, które są zazwyczaj drugo- lub trzeciorzędne dla samoidentyfikacji narodowej. Samookreślenie wielu Polaków na Białorusi bardzo często ma charakter irracjonalny: niektórzy w ramach odpowiedzi na pytanie „Jaka jest Pana/Pani narodowość?” wpadają w stan niemal mistycznej egzaltacji: „Jestem Polak, i nikt mi nie zabierze mej polskości, nawet jeśli będą wrzucać do ognia, nawet jeśli będą katować – zawsze jestem Polak!”. Inni tymczasem odpowiadają bez śladu patetycznego uniesienia: „A co my za jedni, Bóg jeden wie”. Uczni referenci i jednych, i drugich zaliczają do Polaków. Powstaje pytanie, jakimi kryteriami się kierują i w jaki sposób uzasadniają swój wybór.

Mikołaj Biespamiatnych (Uniwersytet Grodzieński) doszedł do wniosku, że do wyjaśnienia fenomenu „zniknięcia” Polaków należy wykorzystać dwie kategorie: *inwersji identyfikacji* i *latensyfikacji identyfikacji*. Pierwsza oznacza proces, który prowadzi albo do pełnej asymilacji, albo do „latensyfikacji identyfikacji”. Latensyfikację zaś Biespamiatnych charakteryzuje niezupełnie jasno: „ukryte warstwy pogranicza etniczno-kulturowego”. Jak rozumieć sformułowanie „warstwy pogranicza”? W każdym razie, chodzi o to, że pośród nas jest mnóstwo Polaków, których polskość jest na razie „ukryta”. Pan Mikołaj z pewnym powodzeniem stosuje tę kategorię także do wytlumaczenia różnic statystycznych w płaszczyźnie diachronicznej: kiedy w danym momencie historycznym Polaków było mniej, oznaczało to, że popadali oni w stan „latencji”. Kiedy ich liczba się zwiększała, wówczas z niego wychodzili. Jednak stałe kwantum polskiego żywiołu zawsze było i nadal istnieje.

Biespamiatnych tę „teorię latencji” przedstawił na konferencji w 2001 roku. W 2003 wystąpił on z teorią „eksplikowanych przejawów granic kulturowych” i „ukrytych przejawów”. Intryguje tutaj sposób stosowania funkatorów nazwotwórczych:

„przejaw eksplikowany” to przecież nic innego niż „przejaw, który się przejawiał”, a „przejaw ukryty” to „przejaw, który się nie przejawiał”. Jaka jest funkcja znaczeniowa wspomnianych kategorii – kto to wie?!

Warto jednak zwrócić uwagę na niektóre cenne uwagi zawarte w tym artykule. Autor trafnie zauważył, że na dzisiejszej Białorusi świadomość bycia „mniejszością”, która stała się udziałem Polaków z terenów Grodzieńszczyzny, wchodzi w pewien konflikt z pamięcią o drugiej Rzeczypospolitej, kiedy to Polacy byli większością, a Białorusini – mniejszością. Inna, warta podkreślenia, uwaga to stwierdzenie, że „**symbolika sacrum dominuje nad profanum**. [...] Dotyczy to przede wszystkim polskiej kultury, odbyło się pojednanie elementów sakralnych i etnicznych w sferze językowej (polski język – to przede wszystkim język Kościoła), tradycji rodzinnych oraz identyfikacji kulturowej wcale” (nielogiczne „wcale” jest w oryginalnym tekście, autor chyba chciał powiedzieć „w ogóle”)¹³.

Obydwie uwagi pochodzą z referatu wygłoszonego na konferencji w 2003 roku. Warto w tym miejscu odwołać się do wystąpienia Biespamiatnycha z roku 2001, w którym również wspominał o sakralnym wymiarze polskości i interpretował go w następujący sposób: „W którym by języku nie rozmawiał Polak, w jakim stopniu nie uległby akulturacji, do Boga zawsze będzie się zwracał po polsku”¹⁴.

Dość interesująco przedstawiają się sprawozdania pani Heleny Giebień z badań przeprowadzanych w Bielicy (miasteczko na Grodzieńszczyźnie): „W odpowiedzi na pytanie: ‘Jakiej narodowości Pan(i) jest’ można było niejednokrotnie usłyszeć: *Jestem katoliczką (-likiem)*, również odpowiadając na pytanie: ‘Z ja-

¹³ Mikołaj Biespamiatnych, *Polacy i Białorusini Grodzieńszczyzny: granice etniczne a typy stosunków międzykulturowych*, [w:] *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. Materiały II Międzynarodowej Konferencji Naukowej – Grodno*, Stowarzyszenie „Związek Polaków na Białorusi” 2004, s. 106.

¹⁴ *Ludność polska Grodzieńszczyzny w świetle badań Centrum Etnokonfesjonalnych i Socjokulturalnych Uniwersytetu Grodzieńskiego*, [w:] *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. Materiały I Międzynarodowej Konferencji Naukowej – Grodno*, Stowarzyszenie „Związek Polaków na Białorusi” 2003, s. 121. Wadliwa stylistyka, wpływ struktur gramatycznych języka białoruskiego na wypowiedzi polskojęzyczne, zauważalne w wypowiedziach Biespamiatnycha to częste zjawisko w tekstach pierwszych dwóch tomów cytowanych rozpraw.

kiej rodziny Pan/Pani pochodzi?', w pierwszej kolejności wymieniano wyznanie, potem narodowość (zdarzało się jednak, że wierni w ogóle nie wspominali o narodowości, operowali wyłącznie pojęciem przynależności do wiary katolickiej): *Nasza siamja usia katalickaja. My – kataliki, Palaki. U jakoj wiery naradzilisia, u takoj i pamrom. Ot tak*¹⁵.

Cztery znaczenia polskości

Fenomen sakralizacji języka polskiego, o której wspomniał dr Biespamiatnych, oraz semantyczna fuzja polskości i katolicykości, ujawniająca się w sprawozdaniu H. Giebień, świadczą najprawdopodobniej o trwałości premodernistycznej, przednarodowej mentalności reprezentowanej przez znaczną część populacji, określanej jako „polska”¹⁶. Oznacza to konieczność krytycznej refleksji nad pojęciami „Polacy”, „ludność polska” i poczynienia pewnych uściśleń. Niezwykle ważne w tym względzie są kulturologiczno-semiotyczne badania prof. Elżbiety Smułkowej, byłej ambasador Rzeczypospolitej Polskiej na Białorusi. Wyróżniła ona cztery konteksty semantyczne określeń „Polak” i „polski”:

1. Przez „polskość” konotowana jest przede wszystkim *przynależność wyznaniowa*. Bycie Polakiem/Polką oznacza w wielu przypadkach (a być może i większości) bycie katolikiem, czego dobrą ilustracją są cytowane wyżej wypowiedzi.

2. „Drugi kontekst, w jakim jest spotykana nazwa »polak« na Białorusi, to ciągle jeszcze żywy, historyczny podział natury socjalnej na wsie mużyckie i okolice szlacheckie. Szlachta uważa się za Polaków i tak też jest odbierana przez innych” – pisze prof. Smułkowa.

3. Jako trzecią grupę ludności, określaną mianem „polskiej”, Smułkowa wymienia potomków chłopów z centralnej Polski,

¹⁵ „*Nasza rodzina cała jest katolicka. My – katolicy, Polacy. W jakiej wierze urodziliśmy się, w tej umrzemy. Ot tak*”. [Odpowiedzi respondentów podane są w referacie w oryginalnym brzmieniu, po białorusku – przyp. tłum.]. Helena Giebień, *Język liturgii rzymskokatolickiej oraz język ojczysty Polaków w rejonie ludzkim*, [w:] *Problemy świadomości...* 2004, s. 61.

¹⁶ Nie znaczy to, że w przypadku innych populacji, a w szczególności tej pod nazwą „Białorusini”, nie występują analogiczne zjawiska, jest to jednak przedmiot osobnych dociekań.

którzy na początku XX wieku, a dokładniej podczas reform Stopylina, osiedlili się na Witebszczyźnie.

4. Czwartą wreszcie grupą są indywidualne rodziny, wtopione w środowiska niepolskie, w znacznym stopniu zasymilowane, jednak przechowujące pamięć o swoim polskim pochodzeniu¹⁷.

Należy dodać w tym miejscu, że istnieje, rzecz jasna, grupa Polaków-katolików, którzy mają pełną świadomość różnicy między byciem katolikiem i byciem Polakiem. W ich przypadku samookreślenie się jako „Polak” nie jest skutkiem fuzji przynależności wyznaniowej i przynależności narodowościowej.

Próbując nieco rozwinąć, a zarazem uschematyzować spostrzeżenia prof. Smułkowej co do struktury semantycznej określenia „Polak”, relewantnej do kontekstu białoruskiego, można przedstawić w następujący sposób:

wierzący —> nie-komunista —> *polak*

katolik —> nie-prawosławny —> *polak*

szlachcic —> nie-chłop —> *polak*

świadomy
członek
wyobrażonej
wspólnoty
symbolicznej:
narodu
polskiego —> POLAK

Określenia po lewej stronie („wierzący”, „katolik”, „szlachcic”, „świadomy...”) wskazują na cztery możliwe punkty wyjściowe samoidentyfikacji interesującej nas grupy ludności. Pojęcia zamieszczone w środku („nie-komunista”, „nie-prawosławny”, „nie-chłop”) wskazują na kontekst autoidentyfikacji wyjściowej. Określenia po prawej stronie („polak”, pisane minuskulą lub majuskulą) oznaczają *terminy końcowe* tożsamości.

¹⁷ Elżbieta Smułkowa, *O wieloznaczności pojęcia 'polak', 'polski' na Białorusi*, [w:] Elżbieta Smułkowa, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa 2002, s. 555–557.

Mamy więc przed sobą cztery możliwe kategorie polskości:

1) Polskość jako kategoria *światopoglądowa*.

Ta kategoria nabrała szczególnego znaczenia po dojściu do władzy bolszewików i instytucjonalizacji „wojującego ateizmu”. Usiłowano wówczas stworzyć „naród sowiecki”, którego cechą konstytutywną miał być ateizm. Dla chrześcijan należących do tradycji zachodniej (rzymskokatolickiej) bycie „Polakiem” oznaczało przede wszystkim przynależność do „narodu wierzących”, „nie-ateistów”, „nie-komunistów”. Polskość mogła więc oznaczać coś nawet bardziej podstawowego niż przynależność wyznaniową, a mianowicie – postawę światopoglądową, która kładła akcent na wierność tradycjom religijnym.

2) Polskość jako kategoria *wyznaniowa*.

Zakres tej kategorii raczej pokrywa się z „polskością światopoglądową”, jednakże pojawia się w nieco innym kontekście (czyli ma odmienną konotację). Człowiek wierzący nierzadko musi sobie uświadomić, że są też *inni* wierzący (prawosławni, protestanci, żydzi itd.). Najczęściej tym „innym” jest prawosławny, czyli „ruski”, w związku z czym najrzeczniejszym sposobem określenia specyfiki własnej wiary staje się słowo „polski”. A więc: wiara polska, czyli katolicka; wiara katolicka, czyli polska. Jesteśmy *Polakami*, bo wierzymy w Boga (=nie-komuniści) i chodzimy do kościoła (a nie do cerkwi). Wiara w Boga i chodzenie do kościoła – oto sedno *polskości*.

3) Polskość jako kategoria *stanowa*.

To znaczenie polskości (synonim szlacheckości) jest mniej powszechne niż poprzednie dwa, aczkolwiek bardzo trwałe. „Z badań grupy etnografów, kierowanej przez Annę Engelking, wynika, że istnieje żywa tradycja szlachty w okolicach Lidy (parafia wawiórska i pielaska) i znacznie słabsza na północnym zachodzie Republiki (na przykład w parafii nackiej)” – zaznacza prof. Smułkowa¹⁸.

4) Polskość jako kategoria *narodowościowa*.

Trudno oszacować, jaki procent polskiej ludności (czy raczej: umownie polskiej) na Białorusi mieści się w tej kategorii. W każdym razie należy pamiętać, że mamy tu do czynienia z *procesem*, w którym granica między świadomością „narodową” a „przednarodową”, ewentualnie „paranarodową” jest

¹⁸ *Ibidem*, s. 559.

bardzo płynna i nieuchwytna. Można jednak podać niektóre fundamentalne warunki, które muszą być spełnione, aby można było mówić o obecności świadomości narodowej:

a) wyraźne odróżnianie identyfikacji narodowej od identyfikacji innego typu (światopoglądowej, wyznaniowej, stanowej itd.);

b) świadomość istnienia wielości wspólnot narodowych i świadomość powodów, dla których „należę do konkretnej wspólnoty narodowej”;

c) przynajmniej minimalne przyswojenie kultury symbolicznej własnego narodu (języka, historii, literatury) i przeżywanie jej jako własnej.

Odnosnie do (c): świadomość narodowa podlega, rzecz jasna, rozwojowi, charakteryzuje się – mówiąc językiem Antoniny Kłoskowskiej – wzrostem *kompetencji kulturowej* (intelektualnym przyswojeniem dziedzictwa kulturowego własnego narodu) oraz rozwijaniem się *walencji narodowej* (co oznacza pewną łatwość, swobodę w posługiwaniu się elementami kultury narodowej)¹⁹.

Katolicyzm jako metodologiczne kryterium polskości

Niestety, żaden z referentów grodzieńskich konferencji nie uznał za stosowne, aby uwzględnić semantyczny aspekt problemu tożsamości białoruskich Polaków. Mikołaj Biespamiętnych, zwróciwszy uwagę na sakralny charakter języka polskiego, ograniczył się do enigmatycznego zapytania: „Być może, w tym się kryje rozwiązanie ‘tajemnicy’ jedności narodowego i wyznaniowego czynników?”²⁰ (pisownia oryginalna).

Ta „jedność”, jak pokazują badania prof. Smułkowej i Engeling, wynika z faktu, że kategoria polskości jest częstokroć nasiąknięta semantyką niezwiązaną z narodowością. Jednakże niektórzy dość reprezentatywni prelegenci grodzieńskich konferencji woleli tę „jedność” uczynić podstawowym kryterium identyfikacji „prawdziwej” liczby Polaków na Białorusi. Książd

¹⁹ Por. Antonina Kłoskowska, *Skąd i po co naród?*, „Znak”, 1997, nr 3(502), s. 74–75.

²⁰ Mikołaj Biespamiętnych, *op. cit.*, s. 121.

profesor Roman Dzwonkowski w nadesłanym referacie wyowiada się wprost: „W tej sytuacji można z pewnymi zastrzeżeniami przyjąć tzw. kryterium wyznaniowe”²¹. Niestety, kapłan nie precyzuje, na czym polegają owe „pewne zastrzeżenia” i pozostawia domysłom kwestię, jaki odsetek trzeba odjąć, aby otrzymać „czyste” konfesyjne kryterium bez zastrzeżeń. Z kontekstu można się jednak domyślić, iż te niedookreślone „pewne zastrzeżenia” nie kryją w sobie dużej liczby wyjątków od założonej implikacji: katolik → Polak²².

Liczbę katolików na Białorusi prof. Dzwonkowski szacuje od 1,2 mln do 2 mln, co mniej więcej się pokrywa z wynikami badań socjologicznych, przeprowadzanych przez niezależne instytuty²³, w związku z czym „prawdziwa” liczba białoruskich Polaków ma być *mniej więcej* taka sama, czyli – jak należy domniemywać ze słów ks. Dzwonkowskiego – wynosić ok. 1,5 mln. Tadeusz Kruczkowski, były prezes ZBP, idzie jeszcze dalej: w jego mniemaniu ta liczba kształtuje się w granicach od 2,5 do 3 mln²⁴.

Liczyby te drastycznie kolidują z danymi oficjalnego spisu ludności, przeprowadzonego w 1999 roku, zgodnie z którymi populacja Polaków na Białorusi liczy 395 712 osób, czyli 3,94% wszystkich mieszkańców Białorusi²⁵. Kruczkowski, choć ogólnie nastawiony bardzo lojalnie do władz białoruskich, w tym miejscu zaczyna polemizować z oficjalnymi danymi, stanowczo twierdząc, że liczba Polaków została sfałszowana. „Nawet wstępna analiza pierwszych wyników spisu pokazuje jego nierzetelność” – powiada były prezes ZPB²⁶. Na czym polega owa nierzetelność? Procedura weryfikacji danych spisu ludności

²¹ *Polacy w Kościele katolickim na Wschodzie – czego oczekują?*, [w:] *Problemy świadomości...* 2003, s. 22.

²² „Jest nas kilka razy więcej, niż głoszą oficjalne statystyki” – aprobując cytując ksiądz profesor S. Slikowskiego jednego z działaczy polonijnych na Białorusi, zob. *Polacy w Kościele katolickim...*, s. 22.

²³ NISEPD w badaniach z 2003 roku podaje, że katolicy stanowią 15% ludności Białorusi. Za: Waler Bułhakaŭ, *Чаму Беларусь ня Аўстрыя, а эўразійская сямпаня?*, „ARCHE”, 2004, nr 5, s. 32.

²⁴ Por. Tadeusz Kruczkowski, *Polacy jako mniejszość narodowa na Białorusi – warunki egzystencji i perspektywy*, [w:] *Problemy świadomości...* 2004, s. 122.

²⁵ Zob. Министерство статистики и анализа Республики Беларусь, Перепись населения, <http://www.belstat.gov.by/homep/ru/perepic>.

²⁶ *Ibidem*.

w wydaniu Kruczkowskiego wygląda następująco: wedle spisu z 1989 roku liczba Polaków wynosiła 417 720 osób. Skoro na terenach, na których są największe skupiska Polaków (obwód grodzieński), nie zaobserwowano migracji ludności, nie było też zwiększonej śmiertelności, *ergo*: wyniki sfałszowano.

Weryfikacyjne zabiegi Kruczkowskiego wyglądają trochę niepoważnie. Różnica (ujemna) między liczebnością Polaków wedle spisu z 1989 i 1999 roku wynosi zaledwie 22 tys. (ogólna liczba mieszkańców Białorusi też nieco się zmniejszyła). Tymczasem liczebność Rosjan spadła o 200 tys., jednakże byłoby nonsensem twierdzić, że prorosyjskie i nastawione na rusyfikację władze białoruskie sfałszowały również liczbę Rosjan. Sprawę „zniknięcia” 22 tys. Polaków łatwiej jest wyjaśnić innymi, bardziej prawdopodobnymi czynnikami, na przykład osoby małoletnie, których polskość w 1989 roku podana została przez rodziców i dziadków, mogły w roku 1999 samodzielnie określić siebie inaczej. Jak pokazują badania państwa Gorbaniuków, wśród ankietowanych katolików z zachodniej Białorusi za Polaków uważały się najczęściej dzieci i młodzież do 18 roku życia, natomiast liczba katolików-Polaków w wieku od 18 do 30 roku życia zauważalnie się zmniejszyła²⁷. Ponadto, należy też wziąć pod uwagę możliwość ewolucji świadomości. Ktoś, kto w 1989 roku uważał się za Białorusina, mógł po pewnym czasie dojść do wniosku, że jest Polakiem lub Rosjaninem, ale też mogło być odwrotnie: mógł odkryć swą tożsamość białoruską, choć wcześniej z jakichś powodów uważał się za Polaka lub Rosjanina. Jest to zjawisko naturalne, występujące jeszcze bardziej wyraziście w przypadku Białorusinów w Polsce, których liczba się zmniejsza o wiele szybciej niż liczba Polaków na Białorusi.

Brak zaufania do działań władz białoruskich jest częściowo zrozumiałą, powszechnie wiadomo bowiem, że potrafią one „naginać” rzeczywistość do własnych potrzeb. Jednakże nie należy przesadzać także z „metodą podejrzeń”: trochę mniejsza lub trochę większa liczba Polaków dla białoruskiego reżimu w rzeczywistości nie ma wielkiego znaczenia. Poza tym, znaczną część białoruskich Polaków stanowią mówiący w „prostym” języku katolicy w starszym wieku, przywiązani z jednej strony

²⁷ Zob. Julia Gorbaniuk, Oleg Gorbaniuk, *Co znaczy być Polakiem dla katolików na Białorusi?*, [w:] *Problemy świadomości...* 2004, s. 47.

do Kościoła, a z drugiej – do sowieckiego *ancien régime* (w szczególności kołchozów). Łukaszenka jest dla nich gwarantem starego porządku, do którego przywykli i z którym się żyli. Dla samego Łukaszenki mówiący „po prostu” Polacy – to elektorat, na którym można polegać.

Ale nawet gdybyśmy zaakceptowali liczbę Polaków z 1989 roku, czyli 417 720, jaką spis ludności „musiał” wyłonić, mimo wszystko pozostaje pytanie, jak ma się ona do tych 1,5 mln, 2,5 mln lub 3 mln Polaków na Białorusi, o których mówią Dzwonkowski wraz z Kruczkowskim? Przychodzi na myśl taka odpowiedź: *istnieje ogromna masa Polaków „wynarodowionych”, takich, którzy już się nie przyznają do swojej polskości...*

Vox populi i ideologem wynarodowienia

Bolszewicka polityka, obecna na terytorium Białorusi przez tyle dziesięcioleci, była nastawiona na tłumienie życia kulturalnego Polaków (podobnie zresztą rzecz się miała z życiem kulturalnym Białorusinów). Związek Radziecki upadł, jednak elementy bolszewizmu pozostały obecne w polityce niektórych postsowieckich reżimów, spośród których reżim Aleksandra Łukaszenki, sprawującego od 1994 roku autorytarne rządy na Białorusi, wyróżnia się maksymalną wiernością sowieckiej ideologii oraz bolszewickim metodom rządzenia.

Zastanawiającą jednak rzeczą jest, iż część prelegentów konferencji grodzieńskich zagrożenie dla polskiego odrodzenia upatruje nie tyle w autorytarno-sowieckich rządach Łukaszenki, ile w emancypacji białoruskiego ruchu odrodzeniowego. W odczytach referentów nie znajdujemy analizy problemu polskiego odrodzenia na Białorusi w kontekście neosowieckiej polityki Łukaszenki, spotykamy się natomiast z mnóstwem jawnych lub zakamuflowanych pretensji do białoruskiego ruchu narodowego. Doktor Tadeusz Kruczkowski w jednym ze swoich referatów posuwa się nawet do tego, iż młodzieżówkę opozycyjną Żubr o orientacji demokratycznej zalicza do wrogich Polakom „grup ekstremistycznych” i stawia ją w jednym szeregu z rosyjską neofaszystowską organizacją Russkoje Nacionalnoje Jedinstwo²⁸. Białoruski Front Narodowy jawi się w rozwa-

²⁸ Tadeusz Kruczkowski, *op. cit.*, s. 135.

zaniach Kruczkowskiego jako siła jednoznacznie wroga polskiemu odrodzeniu na Białorusi, a tendencje białorutenizacji w Kościele katolickim są przez niego interpretowane przede wszystkim jako intryga białoruskich polityków prawicowych oraz niektórych księży, znajdujących się pod ich wpływem. „Przejawy wrogości wobec miejscowych Polaków ujawniają się przeważnie na tle negatywnego stosunku do Polski lub są konsekwencją dążenia do wzmocnienia poczucia białoruskości wśród ludności katolickiej. Ta antypolskość jest w zasadzie ograniczona do części środowisk politycznych” – powiada dr Kruczkowski²⁹. Szczególną uwagę chciałbym zwrócić na przesłanie zawarte w pierwszym zdaniu cytowanej wypowiedzi: między tendencjami do wzmocnienia poczucia białoruskości (wśród ludności katolickiej) a wrogością do miejscowych Polaków zostaje faktycznie postawiony znak równości. Ścisłej ujmując, wrogość wobec Polaków jest więc niejako funkcją wzmocnienia poczucia białoruskości w określonej przestrzeni społecznej. Afirmacja jednej aksjologii (białoruskiego odrodzenia) miałaby zatem oznaczać negację innej aksjologii (polskiego odrodzenia) – takie oto ekskluzywistyczne myślenie zdaje się przyświecać Kruczkowskiemu. Co do wypowiedzi dra Kruczkowskiego odnoszących się do białoruskiego ruchu odrodzeniowego, ograniczę się do bardzo krótkiego komentarza. Zwrócę mianowicie uwagę na to, iż to właśnie w czasach rządów Stanisława Szuszkiewicza – reprezentanta obozu białoruskich „odrodzeniowców” – polska mniejszość na Białorusi miała najwięcej wolności i możliwości rozwoju³⁰. W 1999 roku, kiedy autorytarne rządy Łukaszenki zadomowiły się już na dobre, nad Związkiem Polaków na Białorusi zawisła groźba delegalizacji. Wówczas to „jedynie białoruskie demokratyczne siły konsekwentnie nas wspierały” – pisze w swej książce były prezes ZPB Tadeusz Gawin³¹. Kiedy w 2003 roku po raz kolejny ze strony reżimu Łukaszenki wzmożła się presja na ZPB, to nikt inny, a właśnie tak bardzo nielubiany przez Kruczkowskiego

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Podkreśla to kilkakrotnie w swojej książce Tadeusz Gawin, założyciel i prezes ZPB w latach 90., zob. *Związek Polaków na Białorusi. Historia niszczenia niezależności: 1988–2005*, Białystok 2006.

³¹ *Ibidem*.

Białoruski Front Narodowy wydał wówczas oświadczenie, w którym zdecydowanie potępił dyskryminacyjną politykę reżimu wobec Polaków na Białorusi i żądał zaprzestania represji wobec organizacji społecznych mniejszości polskiej³².

Tadeusz Kruczkowski nie jest jednak odosobniony w strategii dyskredytowania białoruskiego ruchu odrodzeniowego. Odczyty prelegentów takiego formatu jak Julia i Oleg Gorbaniukowie lub cytowany wyżej ks. prof. Dzwonkowski są równie naznaczone demaskatorskim podejściem do „czynnika białoruskiego”, zwłaszcza odnośnie do kwestii językowych w Kościele katolickim na Białorusi. Ogólny ton owych odczytów jest alarmistyczny. „Czy słuszny postulat uniwersalizmu i katolicykości Kościoła nie oznacza tu jednak w rzeczywistości, wbrew swojej treści, pomijania obecności w nim bardzo licznych społeczności polskich, które Kościół ten, na Białorusi i Ukrainie, zachowały i obroniły? [...] Czy tak pojęty uniwersalizm nie służy jedynie ukrajinizacji, a gdzie indziej białorutenizacji Kościoła? – retorycznie pyta ks. Dzwonkowski i nieco później dodaje – Dylemat wyboru między polskością a uniwersalizmem [...] nie istnieje w rzeczywistości. [...] Żądanie, aby Polacy zrezygnowali ze swojego języka w liturgii w imię fałszywie pojętego uniwersalizmu, jest w rzeczywistości żądaniem popełnienia przez nich samobójstwa etnicznego”³³.

Pytania i twierdzenia ks. Dzwonkowskiego wymagają nieco bardziej rozbudowanego komentarza, jako że jego krytycyzm (w odróżnieniu od krytycyzmu Kruczkowskiego) wobec tendencji białorutenizacyjnych w Kościele katolickim nie pojawił się na pustym miejscu. Stawiam w związku z tym dwa pytania: Jakże istnieją powody do zaniepokojenia perspektywą „wymarodowienia” („samobójstwa etnicznego”) Polaków w kontekście kościelnej polityki językowej na Białorusi?, oraz: W jakim sensie ks. Dzwonkowski używa terminu „Polacy”, kiedy mówi o niebezpieczeństwie ich wymarodowienia („samobójstwa etnicznego”)?

Z badań socjologicznych przeprowadzonych przez Julię i Olega Gorbaniuków, psychologów z Lublina, wynika, że w 54%

³² *Заява Сойму БНФ: Патрабуем спыніць правакацыі супраць міжэтнічнага міру ў Беларусі*, Менск 11 кастрычніка 2003 г.

³³ *Polacy w Kościele katolickim...*, s. 29.

kościółów na Białorusi liturgia jest odprawiana *wyłącznie w języku polskim*. W 30% kościołów obecne są *oba języki* (w różnym nasileniu: czasem przeważa polski, czasem białoruski) i tylko w 16% kościołów *brakuje języka polskiego*. W tym ostatnim przypadku – wedle stwierdzenia Gorbaniuków – zasadniczo nie ma problemu językowego: wierni nie odczuwają potrzeby polskojęzycznej liturgii (jakkolwiek lubelscy badacze natychmiast dodają: „ze względu na zbyt zaawansowany proces wynarodowienia”, czyli „prawdziwa” narodowość ankietowanych jest już odgórnie przez badaczy założona)³⁴.

Na tle tych danych nie do końca jasne są powody, dla których należałoby niepokoić się sytuacją językową w białoruskim Kościele, w 84% kościołów obecny jest bowiem język polski, przy czym w większości z nich jest on jedynym językiem liturgii. Wydaje się więc, iż ks. Dzwonkowski w swych wypowiedziach ustosunkowuje się nie tyle do rzeczywistego stanu rzeczy, ile do *krytycyzmu* wobec kwestii językowej w Kościele katolickim, który istnieje w białoruskich kręgach intelektualnych³⁵. Krytycyzm, jak wiadomo, ma swą siłę oddziaływania, w związku z czym można zrozumieć sens alarmistycznych wypowiedzi ks. Dzwonkowskiego i innych obrońców praw polskiej mniejszości na Białorusi.

Mamy więc do czynienia w tym miejscu z dwoma *krytycyzmami*, dysponującymi właściwą sobie siłą oddziaływania: *krytycyzmem polskim*, skłonny do dezawuowania „wynaradawiających poczynań” zwolenników białorutenizacji, oraz *krytycyzmem białoruskim*, operującym kategorią „polonizacji” lub nawet „polskiej agresji kulturowej” i domagającym się zwiększenia zasięgu języka białoruskiego w Kościele. Polemika ta może stać się czynnikiem dramatycznego podziału, jako że najbar-

³⁴ *Postrzegane przyczyny i konsekwencje wprowadzenia języka białoruskiego do liturgii Mszy św. w Kościele katolickim na Białorusi*, [w:] *Problemy świadomości...* 2005, s. 9–10.

³⁵ Siły owego krytycyzmu miałem możliwość osobiście doświadczyć podczas międzynarodowej konferencji pt. „Białoruś i ‘wielka’ Europa”, zorganizowanej przez TACIS i NISEPD w lutym 2006 roku. Po moim odczycie „Religia jako czynnik geopolitycznego samookreślenia się Białorusi” najwięcej pytań dotyczyło polityki językowej Kościoła katolickiego, pytający zaś zgodnie wyrażali oburzenie w związku z „polityką polonizacyjną” Kościoła katolickiego na Białorusi.

dziej podstawowe dla obu stron kategorie: „agresywna polonizacja”, „wynarodowienie”, zdają się nie mieć funkcji opisowych, a stanowią jedynie zawołany apel do działania: „Przeciwdziałać jakimkolwiek zakusom wynaradawiającym!”, „Bronić swojego!”, „Nie dopuścić polonizacji!”. Te zawołane apele prócz tego, że są nasycone emocjami, często zostają związane z narodowościową metafizyką i stanowią element *lacrimous story* (co można oddać jako „łzawa historia”) własnego Narodu.

Dopóki podłożem polemiki będą owe pseudoopisy, jak „wynarodowienie” czy „polska agresja kulturowa”, będące w rzeczywistości zawołanymi *apelami* o silnym ładunku emocjonalnym, dopóty dyskusji tej grozi impas, a być może i perspektywa przekształcenia się w otwartą wrogość. Jedynym wyjściem jest pozbawienie wspomnianych kategorii ładunku emocjonalnego, co można osiągnąć na drodze analizy literalizacyjnej, podążając śladem wybitnych polskich logików, T. Nadel-Turońskiego oraz J. Woleńskiego³⁶.

Na samym początku proponuję rekonstrukcję założeń wyjściowych obu stron polemizujących. Owe założenia wyjściowe mogą się pojawić w dwu wersjach – skrajnej i umiarkowanej.

Wersja skrajna założeń wyjściowych:

Zał. A: *Wszyscy katolicy na Białorusi są Białorusinami.*

Zał. B: *Wszyscy katolicy na Białorusi są Polakami.*

Imperatywy moralne, oparte na skrajnych założeniach wyjściowych:

Imp. A: *Eliminować język polski z kościołów katolickich na Białorusi.*

Imp. B: *Eliminować język białoruski z kościołów katolickich na Białorusi.*

³⁶ Literalizacja – według Woleńskiego – może przebiegać na różne sposoby: można literalizować: 1. za pomocą analizy logicznej; 2. przez wskazywanie na związek z rezultatami nauk; 3. poprzez konfrontację ze „zdrowym rozsądkiem”; 4. poprzez poszukiwanie konkretnych zastosowań abstrakcyjnie sformułowanych zasad, na przykład apeli moralnych lub politycznych. Profesor Woleński bynajmniej nie twierdzi, że prócz tych czterech sposobów literalizacji nie ma innych, lecz te cztery są podstawowe. „Godne odnotowania jest to – pisze Woleński – że literalizacja prowadzi od ‘mniej znanego’ do ‘bardziej znanego’, ‘mniej dosłownego’ do ‘bardziej dosłownego’, dzięki czemu unika zarzutu, że popada w *ignotum per ignotum*” – *Sens i nonsens w filozofii*, [w:] *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 348.

Można tu postawić pytanie, czy ktokolwiek głosi poglądy w przedstawionej wyżej wersji. Otóż należy wskazać na jedną charakterystyczną cechę polemik o silnym ładunku emocjonalnym (a taka w wielu przypadkach jest omawiana tutaj dyskusja polsko-białoruska) – *nieokreśloność założeń wyjściowych*. Ktoś, kto w sposób emocjonalny opowiada o „perfidnych Polakach”, którzy zdominowali „Kościół na naszej ziemi”, i wzywa do zmiany tego stanu, a znowu ktoś inny, kto gniewnie rzuca wydaną po białorusku książkę religijną, traktując ją jak obrazę jego uczuć narodowych i religijnych (oba przypadki obserwowałem naocznie), *nie tematyzuje własnych założeń wyjściowych*, założenia wyjściowe obydwu osób pozostają *nieokreślone*. A wiadomo z logiki, iż *nieokreśloność implikuje dowolne zdanie*³⁷, w tym też zdania (Zał. A) i (Zał. B). W związku z tym zachodzi potrzeba eksplikacji skrajnych założeń i zobowiązania polemizujących stron do jednoznacznego opowiedzenia się, czy wyznają owe założenia, czy też nie.

Jednak właściwa polemika toczy się przy (milczącym) przyjęciu założeń wyjściowych w **wersji umiarkowanej**:

Zał. A': *Większość katolików na Białorusi to Białorusini.*

Zał. B': *Większość katolików na Białorusi to Polacy.*

W tym miejscu odpowiednie imperatywy moralne będą niesymetryczne:

Imp. A': *Intensyfikować białorutenizację Kościoła katolickiego na Białorusi.*

Imp. B': *Przeciwdziałać białorutenizacji Kościoła katolickiego na Białorusi.*

Imperatywy moralne rekonstruuje za pomocą odmiennych zwrotów: „intensyfikować” i „przeciwdziałać”, biorąc pod uwagę odmienną sytuację wyjściową obu stron: dla „polskiej opcji” bardziej charakterystyczne jest „przeciwdziałanie” czy też „powstrzymywanie” procesów białorutenizacyjnych, jako że polskojęzyczność kościołów jest niejako „stanem zastanym”, a nawet obecnie język polski jest językiem dominującym. Dla „opcji

³⁷ Pozwoliłem sobie tu na drobną modyfikację: w logice mówi się o *zdaniach kontradiktorycznych* jako takich, z których wynika dowolne zdanie. Zdania kontradiktoryczne traktuję jako szczególny przypadek nieokreśloności, a nieokreśloność jako sytuację, w której działają te same zasady co w przypadku zdań kontradiktorycznych.

białoruskiej” charakterystyczne jest „intensyfikowanie” poczynań białorutenizacyjnych jako pewnego *novum*, z czym się wiąże dekonstrukcja *status quo*. W związku z tym zarysowują się dwie odmienne strategie argumentacji i działania: dla „opcji polskiej” bardziej naturalna jest *strategia konserwatywna*, podczas gdy dla „opcji białoruskiej” – *strategia reformatorska*.

Odnosnie do strategii konserwatywnej należy zauważyć, iż argumentacja odwołująca się do *status quo* („wierność tradycji”, o czym często mówi na przykład ordynariusz grodzieński, biskup Aleksander Kaszkiewicz), jest bardzo mocno sprzęgnięta z argumentacją odwołującą się do *vox populi* („ludzie chcą, by msza była po polsku”). Ponieważ ten drugi argument jest o wiele bardziej poważny, rozpatrzmy owe *voces* bardziej szczegółowo. Posłużą nam do tego empiryczne badania państwa Gorbaniuków oraz Heleny Giebień.

„Kobieta, 71 lat: Mi nie podoba się po białorusku, ja w radiu słucham tylko polską mszę i wszystko rozumiem, bo język bliższy wydaje się”.

„Kobieta, 82 lata: Jak pomyślę o tym białoruskim w kościele, to spłaczę się w domu przy ołtarzyku, modłę się, żeby wróciło po polsku”.

„Kobieta, 75 lat: Dzieci nasze zginą, nie będą swojego znać, ucą ich wszystkiego po białorusku w kościele, skąd będą wiedzieć, że są Polakami, jeżeli tu tłumaczy się im coś innego?”.

Wypowiedzi te przytaczają w swoim referacie Gorbaniukowie³⁸. Jeszcze barwniejsze cytaty możemy znaleźć w tekście Heleny Giebień, która, w odróżnieniu od nich, przytacza wypowiedzi swoich respondentów w oryginalnej wersji językowej:

„Respondentka z Porzecza (65 lat): Biełaruskaha u kaściele nie chaczu, zusim nie chaczu. Nie chadziłaby ja da kaścioła, pamadliłabysia u chacie. Oj, u nas ludzi by zapratestawali! Pa-biełarusku jakaś dzika, chacia jano i toje samaje zdajecca...” („Białoruskiego w kościele nie chcę, wcale nie chcę. Nie przychodziłabym do kościoła, modliłabym się w domu. Oj, u nas ludzie by zaprotestowali! Po białorusku jakoś dziko, chociaż wydaje się, że to przecież to samo...”)³⁹.

³⁸ *Postrzegane przyczyny...*, s. 18.

³⁹ Helena Giebień, *op. cit.*, s. 65.

A oto wypowiedź pewnego księdza z Lidy, oburzonego wprowadzaniem języka białoruskiego do kościoła:

„Nie ma jakichniebądź dokumentów czy dekretów na temat, żeby tam język wprowadzać, to co wprowadzony język białoruski, że to tylko z racji jakiegości kapłana, na przykład, w Lidzie ksiądz Igor L. syn Stanisława, no, ojciec trudno powiedzieć, że jest Białorusinem, ale ot, przeszedł szybko na język białoruski, zaczął tu ludzi buntować i pisać podpisy, i przeszli, zrobili jedna msza, no i co dalej? [...] Czemu tak te BNF teraz jakoś ucichł, bo nie widzą możliwości robienia kariery, a liczyli, że jak szybciej przejdą na język będzie bardziej zrozumiały, to ludzie zaczną to nawracać”⁴⁰.

Zanim podejmę próbę interpretacji tych wypowiedzi, chciałbym przy okazji zaznaczyć pewną rzecz odnośnie do referatu państwa Gorbaniuków. Julia i Oleg zgromadzili bardzo cenny materiał empiryczny, jednak sposób jego prezentacji podczas konferencji rodzi pewne podejrzenia. Uderza mianowicie to, że spośród 64 wypowiedzi przytoczonych przez nich w referacie *Preferowany język liturgii...* aż 92% wypowiedzi należy do osób powyżej 40 roku życia. Gorbaniukowie przytaczają zaledwie 5 wypowiedzi osób w wieku poniżej 40 lat, wśród nich tylko jedna należy do osoby poniżej 30 roku życia! Można z tego wnioskować, że 1) albo badania przeprowadzone przez lubelskich badaczy były niereprezentatywne, albo (co jest bardziej prawdopodobne) 2) w sposób tendencyjny spreparowali oni referat, celowo dobierając wypowiedzi krytyczne wobec białorutenizacji, aby wzmocnić wrażenie, że polskość w kościołach jest postulatem oddolnym i że białorutenizacja jest raczej kaprysem hierarchii niż „wołą ludu”.

Tak czy owak, faktem jest to, że niechęć wobec języka białoruskiego wśród katolików na Białorusi rzeczywiście istnieje, jakkolwiek nie jest ona tak powszechna, jak to usiłują zasugerować Gorbaniukowie lub Tadeusz Kruczkowski. Pytanie, które tu należy postawić, brzmi następująco: czy każdy przypadek optowania za językiem polskim w liturgii należy interpretować wedle schematu:

Sch₁: X opowiada się za językiem polskim w kościele → X daje wyraz przynależności do narodowości polskiej → X ma

⁴⁰ *Ibidem*, s. 69.

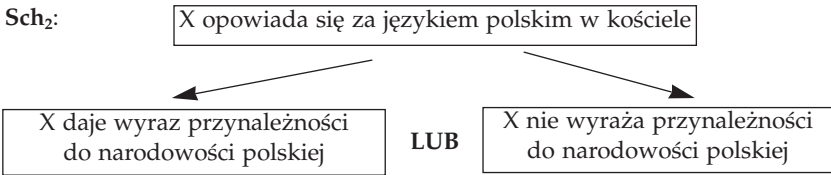
prawo do liturgii w języku polskim z tego tytułu, iż jest Polakiem (w sensie narodowościowym)?

Otóż twierdę, że nie każde opowiedzenie się za językiem polskim w kościele jest wyrazem przynależności do narodowości polskiej. Niezwykle informatywna może być tutaj wypowiedź respondentki z Porzecza, która odpowiada w języku białoruskim (nie ma wątpliwości, że jest to język używany przez nią na co dzień i prawdopodobnie jedyny znany) i przy tym nazywa go „dzikiem” i z natury nieodpowiednim do modlitwy w kościele. Jak więc zinterpretować ten „kazus”? Czyżby ta pani z Porzecza łączyła w sobie cechy osoby „superunarodowionej” (bo tak gorliwie i bezkompromisowo zabiega o język polski w kościele) i osoby „superwynarodowionej” (bo przecież język „prosty”, czyli białoruski dialekt, zdaje się jej naturalnym językiem)? Otóż kategorie narodowościowe są tu raczej nie na miejscu. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z kimś o świadomości przednarodowej, dla kogo podstawowym wyznacznikiem tożsamości jest identyfikacja światopoglądowo-wyznaniowa. A jeden z jej podstawowych atrybutów to właśnie *język polski jako język religijnych obrzędów*.

Potrzeba języka sakralnego (czyli języka obrzędów religijnych, który różniłby się od języka codziennego użytku) jest dość silna w człowieku religijnym. Przez wiele wieków funkcję języka sakralnego w Kościele rzymskokatolickim pełniła łacina (która wciąż cieszy się silną pozycją w wielu środowiskach katolickich), w Cerkwi prawosławnej natomiast – język staro-cerkiewno-słowiański. W przypadku zaś Kościoła rzymskokatolickiego na Białorusi funkcję języka sakralnego pełni język polski⁴¹. Wobec tego automatyczne zaliczanie katolików białoruskich do narodowości polskiej dlatego, że opowiadają się za polszczyzną w kościele, ma mniej więcej tyleż racji co zaliczanie katolików optujących za łaciną w liturgii do narodowości łacińskiej, a prawosławnych używających języka staro-cerkiewno-słowiańskiego do narodowości macedońsko-bułgarskiej (jako że język staro-cerkiewno-słowiański powstał na bazie dialektów macedońskich i bułgarskich z VII–VIII wieku).

⁴¹ Co zresztą niejednokrotnie podkreśla prof. Smułkowa, zob. *Rozwój Kościoła katolickiego na Białorusi – problemy społeczno-polityczne i językowe*, [w:] Elżbieta Smułkowa, *op. cit.*, s. 503; *Tożsamość a tolerancja na Białorusi*, [w:] *ibidem*, s. 512.

W związku z tym należałoby wnieść poprawkę do przedstawionego schematu implikacyjnego (Sch₁) i dokonać następującego zabiegu:

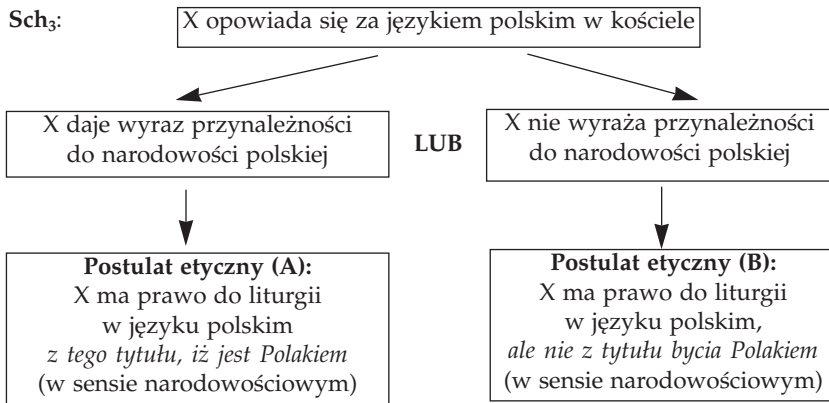


Przejdźmy teraz do trzeciego członu implikacji (Sch₁), który brzmi: „X ma prawo do liturgii w języku polskim z *tego tytułu, iż jest Polakiem* (w sensie narodowościowym)”. Czy ów etyczny postulat należy pozostawić niezmienny, czy też należy go zrewidować z uwzględnieniem Sch₂? Ponieważ zanegowaliśmy prawomocność implikacji: „X opowiada się za językiem polskim w kościele → X daje wyraz przynależności do narodowości polskiej”, i stwierdziliśmy, że następnikiem owej implikacji jest alternatywa: „X daje wyraz przynależności do narodowości polskiej LUB X nie wyraża przynależności do narodowości polskiej”, to powyższy postulat etyczny („X ma prawo do liturgii w języku polskim z *tego tytułu, iż jest Polakiem* (w sensie narodowościowym)”) należałoby zarezerwować jedynie do przypadków opisywanych przez pierwszy człon alternatywy. W przypadkach zaś opisywanych przez drugi człon alternatywy (mieszczący się po prawej stronie) musi dojść do przeformułowania postulat etycznego, którego brzmienie byłoby takie: „X ma prawo do języka polskiego w kościele, *ale nie do tytułu bycia Polakiem* (w sensie narodowościowym)”. Tak więc powstaje nowa wersja schematu implikacyjnego (zob s. 199).

Dyferencjacja postulatów etycznych w odniesieniu do katolików optujących za językiem polskim, jak też poważne potraktowanie istnienia kategorii *katolików o świadomości przednarodowej* pozwala zrozumieć, jak bardzo należy być ostrożnym, stosując termin „wynarodawianie”.

Mówiący w „prostym” języku katolicy-„tutejsi”, nazywający siebie Polakami, to przeważnie ludzie o mentalności *premodernistycznej*. W ich świadomości nie ukształtowało się jeszcze wyobrażenie wspólnoty narodowej. Cechuje ich mocne przywiązanie do własnego wyznania, a szczególnie obrzędów wyzna-

Sch₃:



niowych, czasem daje o sobie znać tożsamość stanowa (poczucie przynależności do szlachty), a także przywiązanie do małych wspólnot (parafialność) oraz wzajemne identyfikowanie się za pomocą postfeudalnych określeń, na przykład *my szafranskija, jany hinielskija, tyja białunskija*⁴². Żarliwe optowanie za językiem polskim w kościele, uważane przez wielu badaczy za największy dowód przynależności do narodowości polskiej, związane jest często z niczym innym, jak z walką o rytualną ortodoksję obrzędów religijnych, co ma ogromnie ważne znaczenie dla osób starszych.

Pod względem narodowościowym mówiący „po prostu” katolicy-„Polacy” pozostają raczej nieokreśleni. Ściśle rzecz ujmując, nie są ani Polakami, ani Białorusinami, ani Litwinami. Ich tożsamość narodowa być może wyłoni się dopiero w przyszłości. W przypadku ludzi starszych proces kształtowania się świadomości narodowej prawdopodobnie już nie nastąpi, natomiast w młodszym pokoleniu właśnie się odbywa. Nie można go postrzegać w kategoriach predestynacji: czasem proces ten może zmierzać w kierunku narodowości polskiej, ale równie dobrze może iść w stronę narodowości białoruskiej lub jeszcze innej. „Prosty język”/polskojęzyczność, katolicyzm, szlachectwo, środowisko itp. stanowią *substrat* świadomości narodowej, jednakże nie są absolutnym determinantem wyboru narodowości. Być może dla „prostojęzycznych” bardziej naturalną

⁴² Por. Anna Engelking, *Tożsamość „tutejsza” na wielojęzycznym pograniczu*, [w:] *Język, a tożsamość na pograniczu kultur*, red. Elżbieta Smułkowa, Anna Engelking, Białystok 2000, s. 18–19.

opcją jest białoruska tożsamość narodowa, podobnie jak dla mówiących dialektami polskimi – tożsamość polska, jednak nie są to czynniki o absolutnej mocy determinującej.

Nonsensem jest wobec tego stosowanie terminu „wymarodowienie” w odniesieniu do przypadków, gdy „tutejsi” katolicy zaczynają skłaniać się ku narodowości białoruskiej oraz gdy ciążą ku narodowości polskiej. Przejście od świadomości przednarodowej do świadomości narodowej z definicji nie może być wymarodowieniem.

Polonizacja czy symulacja polskości

Ideologem „wymarodowienia”, który jak na razie stanowi dominantę polskiego dyskursu narodowego na Białorusi, ani nie ułatwia procesu polonizacji narodowościowej, ani tym bardziej nie sprzyja powstawaniu społeczeństwa obywatelskiego. Praktycznym ekwiwalentem ideologemu wymarodowienia jest *strategia konserwacji mentalności premodernistycznej* wewnątrz populacji „prostojęzyczno”-katolickiej. Niektórym obrońcom polskości wydaje się, iż walcząc z językiem białoruskim w kościołach, walczą o polską tożsamość. W rzeczywistości konserwują oni tożsamość „tutejszości”, utrwalając w umysłach ludzi wadliwą implikację „katolik → Polak”.

Przedstawiciele elity polskiej na Białorusi nierzadko podkreślają z dumą, iż są najliczniejszą mniejszością polską spośród wszystkich krajów postsowieckich. Otóż należałoby tę tezę skorygować i sformułować nieco inaczej: *mniejszość polska na Białorusi jest liderem pod względem quantum symulowanej polskości*. Symulacja to świadoma lub nieświadoma strategia stwarzania pozorów, sztucznego wywoływania symptomów jakiegoś zjawiska, które w rzeczywistości nie zachodzi.

Najbardziej wymownym przykładem symulowania polskości jest tradycja wydawania książek po polsku pisanych cyrylicą. „Cyryliczna” polszczyzna jest na szeroką skalę praktykowana na Grodzieńszczyźnie w ramach nauki katechetycznej, a także w celu „ułatwienia” nauki katolickich (czyli polskich) piosenek i modlitw dla młodzieży. I znowu: dla elit polskich na Białorusi, a w szczególności dla duchownych katolickich, którzy w większości uchodzą za Polaków, taki zabieg wydaje się jedyną możliwością ratowania polskości. W rzeczywistości jednak

jest to bardziej zęćanie się nad polskością niż jej ratunek. Cyryliczna polszczyzna, uparcie pielęgnowana aż do dnia dzisiejszego na Grodzieńszczyźnie, już wydała żalozne owoce w postaci pseudopolskiej subkultury religijnej, za której sprawą na porządku dziennym są takie tragikomiczne wpadki językowe, jak „Bohu niech bendon dzieuki” (biał. *dzieuki* – dziewczyny), „Wierzen ... w świentych łupcowanie”, lub też – bardziej już tragiczne niż komiczne – „Panie, *nie jesteś* godzien, abyś przyszedł do mnie...”.

Wypada tutaj zauważyć, iż ta pseudopolska subkultura religijna wcale nie jest specyfiką „prostego” ludu. Cytowana wcześniej wypowiedź lidzkiego księdza, który namiętnie zwalcza białorutenizacyjne tendencje w Kościele i żarliwie broni polskości, jest wielce reprezentatywna. „Nie ma jakichniebądź dokumentów... z racji jakiegości kapłana... Czemu tak te BNF teraz jakoś ucichł...” – słuchając tej wypowiedzi, nie da się oprzeć wrażeniu, iż mamy do czynienia raczej z symulacją polskości, a nie z jej naturalną ekspresją. Chciałbym dodać, iż nie jest to jakaś wyjątkowa sytuacja, a raczej nagminne zjawisko wśród duchowieństwa katolickiego o polskiej orientacji na Białorusi.

Z ideologemem wynarodowienia oraz symulacją polskości wiąże się wielce naganna w aspekcie etycznym praktyka blokowania języka białoruskiego w kościołach diecezji grodzieńskiej za pomocą „środków administracyjnych”. Podczas grodzieńskich konferencji polscy prelegenci niemal jednogłośnie piętnowali kapłanów Białorusinów za (rzekome lub rzeczywiste) narzucanie wiernym języka białoruskiego, dobierając fakty i wypowiedzi w ten sposób, iż można było odnieść wrażenie, że Kościół katolicki na Białorusi prowadzi antypolską politykę językową. Rzeczywistość jednak przedstawia się nieco inaczej. Faktycznie, ze strony narodowościowo nastrojonych białoruskich księży zdarzają się przypadki poniżania lub dyskryminowania wiernych optujących za polszczyznę w Kościele. Takie postawy należy, rzecz jasna, krytykować i zwalczać, trzeba jednak zaznaczyć, iż są to raczej pojedyncze przypadki, a na pewno nie są sankcjonowane odgórnie.

Wiadomo jednak, iż ponad połowa katolików zamieszkuje diecezję grodzieńską. Jej ordynariuszem jest biskup Aleksander Kaszkiewicz, ideowy Polak, który skrzętnie dba, aby wszystkie najważniejsze stanowiska kościelne – kanclerz, dziekani, wła-

dze seminaryjne, proboszczowie ważniejszych parafii – były obsadzone przez równie ideowych Polaków. Ich zadaniem jest między innymi dbanie o „wierność tradycji”, co w praktyce oznacza blokowanie jakichkolwiek inicjatyw białoruskojęzycznych. Jeśli dyskryminacja języka polskiego w Kościele na Białorusi pojawia się z inicjatywy jakiegoś pojedynczego księdza (często jako efekt postawy odwetowej), to dyskryminacja języka białoruskiego, obecna na Grodzieńszczyźnie, ma charakter *instytucjonalny*, jest sankcjonowana odgórnie i podniesiona do rangi „wierności tradycji”. Klerycy o nastawieniu probiałoruskim są w seminarium grodzieńskim poddawani odpowiednim „zabiegom wychowawczym”, ewentualnie relegowani⁴³. Czasem od duchownych można usłyszeć, iż język białoruski jest językiem „pogańskim”⁴⁴ lub że można się nim posługiwać tylko „w chlewie”, lecz na pewno nie w kościele⁴⁵. Jeden z księży nazwał swych młodych parafian „debilami”, ponieważ podczas wejścia pielgrzymki do sanktuarium w Trakielach chcieli zaśpiewać pieśń maryjną po białorusku⁴⁶.

Blokowanie języka białoruskiego w kościołach na Grodzieńszczyźnie wbrew pozorom nie sprzyja polskości, lecz wyłącznie konserwowaniu owej pseudopolskiej subkultury religijnej. Jednym z czynników kształtowania się świadomości narodowej jest zetknięcie się z kulturowym „Innym”. Takie spotkanie mogłoby się odbyć, gdyby pozwolono na częściową białorutenizację kościołów na Grodzieńszczyźnie, a dokładniej – na wprowadzenie w większości kościołów mszy w języku białoruskim, nie eliminując oczywiście mszy i nabożeństw polskich.

⁴³ Konstatacja ta jest oparta na swoistej „obserwacji uczestniczącej”, jako że przez cztery lata studiowałem w tym seminarium.

⁴⁴ Takiego właśnie „argumentu” miał użyć – wedle opowiadania naocznych świadków – prefekt seminarium w Grodnie, gdy klerycy domagali się wprowadzenia przynajmniej raz w tygodniu mszy po białorusku.

⁴⁵ Ten z kolei „argument” słyszałem osobiście kilka razy od księży podczas odbywania praktyki duszpasterskiej w Wołkowysku.

⁴⁶ Pozwolę sobie nie nazywać miejscowości i parafii, aby nie przysparzać temu księdzu złej opinii.

Rezygnacja z ideologemu wynarodowienia na rzecz programu unarodowienia

Część białoruskich analityków do opisu kondycji kulturowej większości białoruskiego społeczeństwa stosuje określenie „kultura kreolska”⁴⁷. Kreolskość – w skrócie – to państwowy patriotyzm połączony z brakiem (lub też atrofią) tożsamości narodowo-kulturowej. Białoruscy kreole to rosyjsko- oraz trasiankojęzyczna większość o świadomości odrębności od Rosjan, jednakże ujmująca tę odmienność w kategoriach raczej państwowych niż narodowo-kulturowych. Kreolskość nie jest całkowicie tożsama z tutejszością, jednakże dziedziczy po epoce „tutejszości” co najmniej dwie cechy: społeczno-polityczną bierność oraz indyferentyzm narodowo-kulturowy.

Podobnie jak kreole stanowią większość w skali ogólnokrajowej, tak też „prostojęzyczni” katolicy, mianujący siebie „Polakami”, stanowią większość ludności „polskiej” na Białorusi. Skłonny jestem twierdzić, iż nie tylko owe „milionowe” liczby Polaków na Białorusi, o których mówili niektórzy uczestnicy grodzieńskich konferencji, są fikcją literacką, lecz nawet narodowość tych 400 tys. „oficjalnych” Polaków stoi pod znakiem zapytania. W przypadku większości nominalnych Polaków na Białorusi nie można mówić o obecności świadomości narodowej, co usiłowałam tu wykazać. Należy jednak przyznać, iż dokonuje się obecnie powolny, lecz nieuchronny proces transformacji mentalności w kierunku formowania się poczucia przynależności *narodowej*. Nie jest to jednak wcale oczywiste, iż mówiący „po prostu” katolicy mianujący się „Polakami” muszą ewoluować w kierunku polskiej świadomości narodowej,

⁴⁷ Kategorię „kreolskości” do opisu określonych procesów transformacyjnych w społeczeństwie ukraińskim zaczął jako pierwszy stosować ukraiński intelektualista Mykoła Riabczuk. Do białoruskich studiów społeczno-kulturowych kategoria ta weszła głównie za sprawą Walera Bułhakaua, filozofa i redaktora czasopisma „ARCHE” (zob. Валерка Булгакаў, *Выбары прэзідэнта крэолаў*, „ARCHE”, 2001, nr 4). Zob. też В. Абушенко, *Креольство как ин-модерность Восточной Европы (возможные стратегии исследования)*, „Перекрестки”, 2004, nr 1–2; Андрэй Казакевіч, *Дэканцэптуалізацыя крэольства*, „Палітычная сфера”, 2005, nr 4; *idem*, *Па той бок „крэольскай” праблематыкі*, „ARCHE”, 2006, nr 9; Grigory Ioffe, *Belarus: A State, Not Yet a Nation*, [w:] *The Geopolitical Place of Belarus in Europe and the World*, red. Valer Bulhakau, Warsaw 2006.

podobnie jak nie jest oczywiste, iż ich ewolucja musi zmierzać w kierunku białoruskości. Jedno jest jednak pewne: *należy wyzbyć się ideologemu „wynarodowienia” jako kategorii pustej w sensie funkcji deskrypcyjnych na rzecz wypracowania roztropnego programu „unarodowienia”.*

Może to się wydać na pierwszy rzut oka paradoksalne, ale jestem zwolennikiem polonizacji i białorutenizacji zarazem. Mówiąc inaczej, uważam, iż transformacja „tutejszych” oraz „kreoli” we wspólnoty narodowe jest rzeczą pożądaną. A mówiąc jeszcze inaczej: lepsza jest „jakość” niż „nijakość”, a przecież „tutejszość” jako strategia izolacji wobec świata zewnętrznego⁴⁸ jest właśnie tą „nijakością”, którą warto jak najszybciej przewyciężyć na rzecz wyjścia ku światu. Pomostem do tego jest właśnie *kultura narodowa*.

Zarówno polonizacja, jak i białorutenizacja (oczywiście mogą tu wchodzić w grę również inne projekty narodowe) jest zjawiskiem pożądanym i niezwykle ważnym dla kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego na Białorusi oraz powstawania przestrzeni dialogu międzykulturowego. Białoruskiej inteligencji narodowej często brakuje czegoś, co zwie się „kompetencją międzykulturową”, a więc postrzegania wartości własnej kultury narodowej przez pryzmat jej dialogu z innymi kulturami narodowymi. Białoruscy narodowcy muszą zrozumieć, iż polskie unarodowienie jakiejś części „tutejszych” lub „kreoli” wcale nie zagraża kulturze białoruskiej, a wręcz przeciwnie, stanowi przesłankę do stworzenia polifonicznej przestrzeni kulturowej i dialogu kultur na Białorusi. Przecież dialog i otwartość stanowią o żywotności danej kultury.

Z kolei polskie elity na Białorusi powinny uświadomić sobie, iż proces polskiego unarodowienia wcale nie musi przebiegać wedle schematu, do którego już zdążyły się mocno przyzwyczaić – iż owa „polska społeczność” ma składać się w większości z ludności katolickiej. „Prostojęzyczni” katolicy okazali się niezwykle „oporni” na polskie unarodowienie (nawet intensywna polonizacja w II Rzeczypospolitej, której rezultatem jest znaczna część mówiących „po prostu” katolików, nie potrafiła

⁴⁸ Fenomenologia tutejszości zastała bardzo kompetentnie przedstawiona przez Hansa-Christiana Trepiego, *Między Polską a Białorusią – problem „tutejszych” i „tutejszości”*, [w:] *Tematy polsko-białoruskie*, red. Robert Traba, Olsztyn 2003.

ich odpowiednio „unarodowić”). Polskość tkwi w nich jako identyfikacja wyznaniowa, lecz w sferze tożsamości narodowej najprawdopodobniej bardziej naturalną opcją pozostaje dla nich narodowość białoruska. Chociaż trzeba w tym miejscu od razu dodać, iż nie ma jednoznacznej formuły, za pomocą której można byłoby określić, co dla kogo jest bardziej „naturalne”. Z tej przyczyny program unarodowienia nie może być „bezwzględny”, lecz właśnie „ogłędny”, roztropny i elastyczny.

Na koniec wypada zaznaczyć, iż zarówno polskie, jak i białoruskie odrodzenie na Białorusi ma też swoje „znaczenie geopolityczne”. W sąsiedniej Rosji coraz większego rozmachu nabierają ruchy neoimperialne oraz etnonacjonalistyczne, zaprawione często neopoganizmem⁴⁹. Kreolsko-tutejsza masa na Białorusi może stać się „ziemią niczyją” dla tego typu ruchów, oferujących poczucie tożsamości i wspólnotowości, zaprawionych jednak wojującą nienawiścią wobec wszystkiego, co zostaje rozpoznane jako przeszkoda w realizacji irracjonalno-mistycznej „*russkoj missii*” (*rosyjskiej misji*). Unarodowienie – polskie, białoruskie czy też inne – kreolsko-tutejszej ludności, czyli implementacja europejskiego modelu kulturowo-społecznego pozwoliłaby bardziej efektywnie przeciwdziałać ekspansji azjatyckich tendencji totalitarno-mistycznych, które już są instytucjonalnie obecne na Białorusi w postaci „prawicowej” Rosyjskiej Jedności Narodowej (RNJ) czy też „lewicowej” Partii Nacjonal-Bolszewickiej.

⁴⁹ Oto kilka wartościowych artykułów na ten temat: Victor A. Shnirelman, *Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism*, „Acta no. 13”, Analysis of current trends in antisemitism, 1998; Andreas Umland, *Toward an uncivil society? Contextualizing the decline of post-Soviet Russian parties of the extreme right wing*, „Demokratizatsiya”, Summer 2002; Александр Верховский, *Православие в русском национал-радикальном движении*, <http://www.panorama.ru/gazeta/p48prav.html>; Владимир Прибыловский, *Неоязыческое крыло в русском национализме*, <http://www.panorama.ru/gazeta/p49yaz.html>.

APENDYKS

Pomarańczowa rewolucja w Związku Polaków na Białorusi

W marcu 2005 roku w Związku Polaków na Białorusi nastąpiły dość dramatyczne wydarzenia, jakkolwiek w tym dramatyzmie można dojrzeć coś optymistycznego i rokującego pozytywnie na przyszłość.

Najpierw trochę prehistorii. Związek Polaków na Białorusi powstał pod koniec lat 80. dzięki staraniom i waleczności Tadeusza Gawina, który został jego pierwszym prezesem. Związek pod kierownictwem Gawina prężnie się rozwijał, a działalność tej organizacji przynosiła wymierne owoce: otwieranie polskich klas w zachodnich regionach Białorusi, organizowanie najrozmaitszych imprez kulturalnych i edukacyjnych, powstanie polskiej szkoły w Grodnie, wszczęcie negocjacji w sprawie otwarcia takich szkół w innych miastach Grodzieńszczyzny. Jednakże pod koniec lat 90. doszło do pewnych napięć w strukturach Związku, wyłoniła się opozycja wobec Gawina, sprzeciwiająca się współpracy z białoruskim ruchem demokratycznym, którego zwolennikiem był (i pozostaje) Gawin.

Ówczesny konsul generalny Rzeczypospolitej Polskiej w Grodnie, Sylwester Szostak, konsekwentnie i uporczywie popierał przeciwników Gawina, z których głównym był Tadeusz Kruczkowski. „Od pewnego czasu – pisze Gawin – przeciwko mnie nastawiona była polska dyplomacja w Grodnie oraz białoruskie władze”. Między innymi ta smutna okoliczność uwarunkowała odsunięcie 5 lipca 2000 roku założyciela ZPB od sprawowanej funkcji.

Gawin odszedł. W ZPB rozpoczęła się kampania wyborcza. Oprócz Kruczkowskiego na stanowisko prezesa pretendowali Tadeusz Malewicz, Kazimierz Konkol, Irena Waluś. Początkowo wśród kandydatów był również Józef Porzecki, lecz jego los został zawczasu rozstrzygnięty zagadkowym zakazem wjazdu do Polski na pięć lat, w związku czym nie mógł on liczyć na

zwycięstwo. Sam Gawin był otwarty na współpracę z którymkolwiek z pretendentów, w tym również z Kruczkowskim. Nieco później jednak, dowiedziawszy się od pewnej swojej koleżanki o pozostawiającym wiele do życzenia pod względem moralnym życiu Kruczkowskiego, zaczął występować przeciwko jego kandydaturze.

Jednak Kruczkowski miał już solidne poparcie ze strony konsula Szostaka, białoruskich władz i „Grodzieńskiej Prawdy”. Ta ostatnia w przeddzień wyborów w ZPB bezkarnie opublikowała pełen oszczerstw artykuł pod tytułem *Król jest nagi*, w którym Gawin został przedstawiony w najbardziej ohydnych wcieleniach – jako współpracownik KGB, chciwy malwersant, despota, który dusi młode pędy polskiego odrodzenia. Artykuł został podpisany pseudonimem „Jury Kruczynski”; Gawin nie wyklucza, że mógł się pod nim skryć sam Kruczkowski.

Szostak zupełnie się nie przejął tą jawną niesprawiedliwością wobec osoby, bez której zapewne nie byłoby polskiego odrodzenia na Białorusi. Zresztą, jeśliby nawet było, to na pewno jego początek nastąpiłby o wiele później (a nie w latach 80.) i skończyłoby się znacznie wcześniej. Uważam, że w latach 80. ani Kruczkowski, ani Łucznik nie odważyliby się nawet zająknąć o prawach polskiej mniejszości. Mógł to uczynić tylko człowiek takiego formatu, jak Tadeusz Gawin.

Szostak, podobnie jak Waldemar Mendzelewski (konsul generalny RP w Mińsku) i Tomasz Klimkański (konsul generalny RP w Brześciu) nosili się z ideą „depolityzacji” ZPB. Co jednak oznacza w dobie Łukaszenkowskiej pojęcie „depolityzacji”, chyba każdy rozumie. Przekładając na bardziej zrozumiały język: „Nie-wychylaj-się-bardziej-niż-trzeba”, „siedź-cicho”.

Gawin ze swoimi dylematami natury moralnej („obowiązek przed braćmi Białorusinami, którzy okazali nam swoją solidarność”) oraz jasną, konsekwentną postawą obywatelską („dopóki na Białorusi nie powstanie społeczeństwo obywatelskie, Polacy będą niczym »żebracy« chodzić do władzy »po prośbie«”) pozostawał dla zwolenników „depolityzacji” niemalże wrogiem numer jeden. Celem strategicznym Kruczkowskiego-Szostaka-Mendzelewskiego-Klimkańskiego było rozerwanie wszelkich związków ZPB z białoruskim ruchem odrodzeniowym i siłami demokratycznymi. Po co? No, może dla polskośći to rozdarcie niczego dobrego by nie przyniosło, ale za to będzie

„święty spokój” i wówczas Szostak będzie mógł spokojnie pić koniak z grodzieńskim gubernatorem, a Kruczkowski nie będzie musiał obawiać się zarzutów o „opozycyjność” ze strony białoruskich władz. Myślę, że „święty spokój”, a dla niektórych być może jeszcze *holly dolar*, stał się głównym motywem „depolityzacji” Związku i związanej z nią marginalizacji Tadeusza Gawina.

Atmosferę, która zapanowała w Związku Polaków podczas prezesury Kruczkowskiego, bardzo dobrze opisał grodzieński poeta, Jury Humianiuk, w dwóch numerach miesięcznika „Czasopis” (nr 3 i 4/2003):

„W styczniu 2003 r. doszło nawet do tego, że tacy działacze ruchu polskiego, jak Stanisław Poczobut i Leon Podlach, musieli rozpocząć głodówkę, aby domagać się zwołania rady i wyrazić protest przeciwko naruszeniu dokumentów statutowych”.

Radę zwołano, tym niemniej autorytarny sposób sprawowania rządów pozostał. Pozostała również cenzura i zawzięta nienawiść do Tadeusza Gawina, poprzedniego lidera białoruskich Polaków. Etykę zarządzania przejął Kruczkowski od białoruskiego reżimu, który, swoją drogą, wiernie trzyma się sowieckiej etyki. Reżim panujący w Związku Polaków w czasach prezesury Kruczkowskiego można traktować jak replikę politycznego reżimu na Białorusi.

W marcu 2005 roku, podczas kolejnych przewidzianych przez statut wyborów prezesa ZPB, delegaci odmówili Kruczkowskiemu swego poparcia i wybrali na stanowisko prezesa Andżelikę Borys. Ale, jak się okazało, perspektywa demokratyzacji w Związku wywołała zaniepokojenie białoruskich władz...

„Nie uznajcie tego za pogrózkę, ale chcę uprzedzić ambasadę Polski. Niech wam się nie wydaje, że Polacy na Białorusi – nie są obywatelami Białorusi! To nasi obywatele. Nie pozwolimy ich skrzywdzić. Mózgów prac też im nie będziecie!” – grzmiał białoruski prezydent 19 kwietnia, przemawiając w parlamencie.

I oto niebawem po tym malowniczym przemówieniu Ministerstwo Sprawiedliwości Białorusi przyjęło oświadczenie, zgodnie z którym marcowy zjazd Związku Polaków na Białorusi uznany został za nieważny. Przyczyny: pogwałcenie statutu, obecność osób, które nie są delegatami i „niedemokratyczność”.

Jeśli chodzi o stanowisko białoruskich władz, to, jak mawiają, „szkoda papieru i atramentu”, aby nad nim się rozwodzić. Dlatego ograniczymy się tylko do adnotacji: białoruskie władze zachowałyby się bardziej logicznie, gdyby oskarżyły Polaków o to, że na zjeździe było „za mało totalitaryzmu”, gdyż zarzut „niedemokratyczności” na tle falsyfikacji i manipulacji dokonanych przez samą białoruską władzę, i to nie na lokalnym, lecz na państwowym poziomie, wygląda po prostu komicznie... tragicomicznie!

Lecz sytuacja określonej grupy Polaków, członków i aktywistów ZPB, zasługuje na komentarz. Niebawem po wyborach zwycięskich dla Andżeliki Borys redakcja tygodnika „Głos znad Niemna” wydała „numer specjalny”, w którym zamieściła między innymi „Otwarty list do władz polskich i Polaków świata”, podpisany przez Eugeniusza Skrabockiego, redaktora naczelnego czasopisma „Magazyn Polski”, Andrzeja Dubikowskiego, redaktora naczelnego „Głosu znad Niemna” i jego zastępcę Tatianę Zaleską.

Nawet gołym okiem widać, że głównym celem wspomnianego listu i w ogóle „wydania specjalnego” jest przede wszystkim dyskredytacja pani Andżeliki Borys. Werdykt autorów listu jest dosyć kategoryczny:

„Związku Polaków na Białorusi nie mogą reprezentować takie osoby, jak Andżelika Borys, wobec której prokuratura miasta Grodna 14 marca wszczęła sprawę karną, i Józef Porzecki, który już od kilku lat ma zakaz wjazdu na terytorium Polski, a także ordynarnie i arogancko zachowuje się wobec pracowników ZPB, szczególnie kobiet”.

No cóż, ordynarne zachowanie wobec kobiet – to naprawdę brzydka cecha, ale niepokojący jest również fakt, iż nie można powiedzieć, aby sam Dubikowski zachowywał się wobec nowego prezesa – kobiety – w sposób delikatny...

Nie chodzi tu jednak tylko o delikatność. Dubikowski razem ze swoimi sprzymierzeńcami uparcie kontynuuje obronę linii politycznej poprzedniego prezesa Związku Polaków, doktora Tadeusza Kruczkowskiego. Wiele mówiło się i pisało o licznych naruszeniach statutu organizacji przez Kruczkowskiego, o jego autorytaryzmie i innych rzeczach haniebnych z perspektywy etycznej. Główne polskie gazety czasem określały „epokę Kruczkowskiego” jako czas marazmu i niezdolności do działania.

„Epoka Kruczkowskiego” charakteryzowała się brakiem *koncepcji kulturalnej*, która tworzyłaby „ideowy kręgosłup” polskiej wspólnoty na Białorusi. Czym była polskość w wydaniu Kruczkowskiego? Polityczne kalkulacje plus uchylanie się od udziału w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego w kraju. Szczerzy lub fikcyjny nacjonalizm plus białorusofobia. Lojalność wobec reżimu plus pogarda wobec kultury białoruskiej. Patriotyzm w sferze politycznej plus partykularyzm w kulturalnej – oto „anatomia” (pseudo)polskości Kruczkowskiego.

Możliwe, że koncepcja ścisłej współpracy z białoruską opozycją autorstwa pierwszego prezesa ZPB Tadeusza Gawina nie była nienaganna – bez zarzutu. Nadmierna polityzacja Związku Polaków niezbyt wpisuje się w jego pierwotną linię programową – organizacji *społeczno-kulturalnej*. Można powiedzieć, że przesłanka była słuszna, a wniosek niezupełnie.

Gawin właściwie rozumiał, że polska mniejszość, chcąc zachować własną samodzielność i prawo do rozwoju swojej kultury, musi włączyć się w budowanie wspólnoty obywatelskiej w kraju, wspierać demokratyczne porywy białoruskiego społeczeństwa oraz kurs na desowietyzację oraz europeizację Białorusi. Ale warto by było, aby Związek jako organizacja społeczna zachował wobec procesów politycznych „zdrowy dystans”, tym bardziej że na niwie kultury i oświaty pracy było i jest mnóstwo. Kruczkowski wyrzekł się jednak nie tylko współpracy z opozycją polityczną, ale i działania w sferze kultury. Uwierzył, że najbardziej masową organizację na Białorusi można odizolować od szerszego kontekstu kulturowego i, co więcej, zaczął używać retoryki „zewnętrznego wroga” (ciekawe, skąd zapożyczonej?), przy czym wrogiem okazał się tutaj białoruski ruch odrodzeniowy!

Nie ma nic dziwnego w tym, że takie stanowisko zostało negatywnie odebrane nie tylko przez białoruskie siły demokratyczne, ale i przez polskich obywateli. Autorzy wspomnianego specjalnego wydania „Głosu znad Niemna” narzekają na polskie mass media, tworzące jakoby „sztuczny podział” na tak zwanych zwolenników Kruczkowskiego, Borys, a może i Gawina. Otóż żadnego „sztucznego podziału” polskie media nie robią, one konstatują tylko obecność *naturalnego podziału*, rzucającego się w oczy wszystkim, dla których bliskie są wartości europejskie: jest opcja konformistów i nurt niezależny, bardziej

przyszłościowy i żywotny w perspektywie kulturowej. To, że sympatia leży po stronie tej drugiej opcji, jest jasne jak słońce.

Z ostrą krytyką działań białoruskich władz wystąpiło Ministerstwo Spraw Zagranicznych Polski oraz Marszałek Senatu. Minister spraw zagranicznych Adam Rotfeld uprzedził, że „osoby, odpowiedzialne za to, co odbywa się teraz na Białorusi, odczują tego skutki”. To bardzo mocne słowa, ale na polskich forach internetowych można było raz po raz napotkać krytyczne głosy Polaków, potępiających władze „za bierność” i niezdecydowanie. Sądząc z tych wypowiedzi, można dojść do wniosku, że znaczna część polskiego społeczeństwa popiera opcję podjęcia przez Polskę jeszcze bardziej zdecydowanych kroków przeciw amoralnej polityce białoruskiego reżimu.

Ciekawe, na kogo liczyli autorzy listu do „polskich władz i Polaków świata”? Kto z Polaków w Polsce czy na świecie mógłby okazać współczucie grupie tych białoruskich Polaków, tak energicznie dyskredytujących nowo wybrany zarząd Związku Polaków na Białorusi i szukających wsparcia ze strony reżimu z sowieckim rodowodem, izolowanego od cywilizowanego świata? Chyba że Dubikowski ze swoimi współautorami liczy na sympatię Leppera lub Jaruzelskiego. Wydaje się, że nie ma innych życziwych...

Są bez wątplenia podstawy do „wstydu i goryczy” z powodu kolejnych działań białoruskich władz. Ale nie ma żadnych podstaw do rozpacz. „Kontrewolucja”, którą zacięcie prowadzą białoruskie władze, to najlepszy dowód, że „pomarańczowa rewolucja” na Białorusi nie tylko jest możliwa, ale że w pewnym sensie już się odbywa. Najbardziej masowa organizacja na Białorusi *postawiła* na odrodzenie polskiej kultury w europejskim, a nie w sowieckim wariacie.

Data ataku na Związek Polaków była symboliczna: odbył się on w maju 2005 roku, niemal w okrągłą rocznicę (10 lat!) ataku na białoruską kulturę narodową. 14 maja 1995 roku przeprowadzone zostało referendum, poprzedzone brudną propagandą w rodzaju „Dzieci kłamstwa”, której zamysłem było rozprawienie się z białoruskim ruchem odrodzeniowym. Przywrócona została sowiecka symbolika. Nie niesie ona ze sobą określonych treści kulturowych czy historycznych, zdolna symbolizować jedynie niegdysiejszą niemotę i niemoc, kompensowane chorą egzaltacją na myśl o przynależności do Wielkiego Państwa.

Po 10 latach władzom zachciało się, aby taka flaga załopotiała nad głowami białoruskich Polaków. Nie ponad ich budynkami – bo i po co? – lecz by zajaśniała w ich głowach. Ale sowiecka szczepionka się nie przyjęła.

Duch Solidarności, który ożywił polski naród podczas walki o wolność w „epoce jaruzelitu” (tak nazywali Polacy okres panowania Jaruzelskiego, głównego przeciwnika niegdysiejszej „Solidarności” i jednego z tych, którzy tłumili czeskie powstanie w 1968 roku), pojawił się w sercach białoruskich Polaków. Reakcyjny reżim ostatecznie okazał się wobec tego Ducha bezsilny.

Strategie walki o realność

Uczonych jest wielu. Pomyślmy więc.

Aleksander Lukaszewka

Na Białorusi w ciągu ostatnich piętnastu lat powstało blisko dwadzieścia niezależnych centrów badawczych (NCB), wśród których najbardziej znane to Niezależny Instytut Badań Społeczno-Ekonomicznych i Politycznych (NISEPD), laboratorium Nowak, Analityczne Centrum „Strategia” i inne. W 1997 roku doszło do połączenia się największych NCB w zrzeszenie Białoruskie Fabryki Myśli (Bełaruskija fabryki dumki – BFD). Różne były losy poszczególnych niezależnych centrów: część z nich na własnej skórze poznała, czym są nagonki, inne zostały zlikwidowane, a jeszcze inne kontynuują działalność badawczą, nie zważając na skrajnie niesprzyjające warunki. Bardziej niż losem samych instytucji zainteresujemy się kondycją tego, co sobą reprezentują: socjologii. Postawię sprawę inaczej: czy może być wolna „-logia” (nauka), jeśli nie jest wolne „socio-” (społeczeństwo)?

Zarówno społeczeństwo, jak i elity świadome są konieczności istnienia niezależnych centrów socjologicznych (według ankiet tychże centrów wskaźnik zaufania do NCB jest prawie najwyższy w porównaniu z wskaźnikiem zaufania wobec innych instytucji społecznych i państwowych), a sami przedstawiciele niezależnych ośrodków nazywają swoją działalność „walką o realność”: „Niezależne centra badawcze, podobnie jak niezależne media, zmuszone są walczyć o realność... W warunkach transformującego się społeczeństwa... »walka o realność« staje się wyjątkowo skomplikowaną, czasem niewdzięczną i nawet niebezpieczną pracą” – zaznacza Aleh Manajew w przedmowie do książki *Niezależne badania w niezależnej Białorusi: w walce o realność*.

W tej walce niezależne centra badawcze muszą przeciwstawiać się zarówno falom oficjalnej propagandy, jak i naporowi żywiołu opozycyjnego. Wielu niezależnych badaczy, określając własne stanowisko, posługuje się pojęciem „bezstronności”

(ros. *беспристрастность*) albo „neutralności”. Ich „samowiedza” określona jest swego rodzaju byciem *Jenseits von Gut und Böse*, poza-dobrem-i-złem. Rodzi się pytanie, czy tego typu postawa jest możliwa? Czy konieczność przeciwstawiania się dwóm „pseudorealnościom”: władzy i opozycji, nie generuje jakiejś nowej pseudorealności pod nazwą „neutralność-bezstronność”? Czy „neutralność” nie stanowi jakiejś trzeciej fikcji, zrodzonej w kręgu naukowców-ekspertów?

To, co zwie się „naukową ekspertyzą”, jest zazwyczaj skutkiem ciężkiej i długiej pracy (planowanie ankiet w ściśle określonym porządku, opracowanie zebranego materiału, jego analiza i interpretacja). Tym niemniej nie można powiedzieć, że autorzy tych ekspertyz, tzn. „eksperci”, są absolutnie wolni od własnych „wierzeń” i preferencji. A preferencje te pozostawiają najczęściej swoje odbicie w publikacjach sprawozdawczych i prognostycznych, którym przymiotnik „naukowe” nadaje wysoki stopień wiarygodności. Czy jest sens mówienia o „neutralności” i „niezaangażowaniu” w socjologii? Czym jest „fakt socjologiczny”? Jakie orientacje światopoglądowe i filozoficzne prezentują białoruscy niezależni socjologowie? Niech będzie to wstępny pakiet pytań, które spróbujemy rozważyć w tym rozdziale.

Czy socjologia może być neutralna?

W przedmowie do swojej książki *Kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego w niepodległej Białorusi. Badania socjologiczne 1991–2000*⁵⁰ Aleh Manajeu zamieszcza taką oto, dość interesującą, refleksję metodologiczną:

„We współczesnej teorii politycznej istnieje pojęcie *participatory democracy*, tzn. »demokracja uczestnicząca«, co oznacza stały i aktywny udział ludzi w procesach społeczno-politycznych, podejmowaniu ważnych decyzji (a nie po prostu przekazywanie obranej władzy odpowiedzialności za nie). Na zasadzie analogii do tego pojęcia można mówić również o »socjologii uczestniczącej«, która ma na celu nie tylko profesjonalną anali-

⁵⁰ Adres bibliograficzny tej pracy znajduje się w rozdz. *Baza i nadbudowa białoruskiego autorytaryzmu* (podrozdz.: *Preliminaria*).

zę procesów i struktur socjalnych, lecz również aktywny udział samych badaczy w ich kształtowaniu i rozwoju”.

Dyrektor zdelegalizowanego NISEPD, jak widać, nie pretenduje do kategorii „absolutnej neutralności” i jego stanowisko jest całkiem zrozumiałe. „Absolutna neutralność” może bowiem istnieć wyłącznie w charakterze ideału – w praktyce jest ona niemożliwa. W tym miejscu, na pewno, chętnie włączyliby się do rozmowy oficjalni ideologowie *à la* Mielnik ze swoją metafizyczną tezą: „Ideologia jest immanentną świadomością każdego człowieka”, a więc każdy socjolog jest... ideologiem.

Można się zgodzić z oficjalnymi ideologami co do tego, że „neutralność” jest pojęciem problematycznym, lecz teza, że ideologia jest tutaj jedynym wyjściem, pozostaje zupełnie nie do przyjęcia. Aby lepiej zrozumieć problem, przytoczymy kilka innych „nieostrych” terminów, których używanie, podobnie jak w przypadku „neutralności”, może prowadzić do powstawania paradoksów. Weźmy takie terminy, jak „zdrowy” albo „owłosiony”. Chyba wszyscy lekarze zgodziliby się z tym, że u każdego człowieka przy dokładnym badaniu medycznym można znaleźć różne, większe czy mniejsze odchylenia od normy doskonałego zdrowia (np. podwyższone ciśnienie lub niezupełnie dobry wzrok...). Czy na podstawie faktu, że nie ma ludzi „absolutnie zdrowych”, należy wyciągnąć wniosek, że wszyscy są chorzy? Analogicznie jest w przypadku „owłosienia” – liczba włosów na głowie nieustannie się waha, chociaż nieznacznie, lecz nie oznacza to, że człowiek raz jest łysy, a raz owłosiony. Jeśli absolutna neutralność jest niemożliwa, to nie znaczy to jeszcze, że wszyscy muszą się stać ideologami. Podobnie, jeżeli niemożliwe jest absolutne zdrowie, nie jest to równoznaczne z tym, że wszyscy są chorzy.

Profesor Aleh Manajeu ze swoją teorią „socjologii udziału” prezentuje stanowisko, które można określić mianem „stosunkowej neutralności”. „Neutralność” polega na bezkompromisowej *orientacji na prawdę*, bez względu na to, czy jest ona wygodna dla opcji kulturalnej lub politycznej, której zwolennikiem jest badacz. Jednocześnie interpretacja faktów może nieść w sobie (i zazwyczaj niesie) większy lub mniejszy *ładunek etyczny*: badacz interpretuje dane empiryczne z punktu widzenia pewnych wartości. Różnicę pomiędzy ideologiczną tendencyjnością i stosunkową neutralnością można również zauważyć na po-

ziomie interpretacji: w interpretacji socjologicznej (niech będzie nawet w sensie *participatory sociology*) aparat *pojęciowy*, jako bardziej określony i uniwersalny, dominuje nad *metaforycznym*; sama struktura tekstu interpretacyjnego jest bardziej logiczna, a konkretne propozycje formułowane w spokojniejszym i bardziej powściągliwym tonie, niż to bywa w wypadku interpretacji ideologicznych. Inaczej mówiąc, w ideologii przeważają wykrzykniki, w socjologii – kropki. Ideolog stawia pytania retoryczne (na które już od dawna zna odpowiedź), naukowiec stawia realne, tzw. wiedzotwórcze pytania, na które odpowiedź wymaga dalszych poszukiwań. Ale najbardziej chyba istotna różnica między interpretacjami ideologicznymi i socjologicznymi polega na tym, że pierwsze charakteryzują się dogmatyzmem i nie znoszą innych sposobów myślenia, podczas gdy interpretacje socjologiczne, wręcz przeciwnie, postulują konieczność krytycznej weryfikacji, są otwarte na dalszą dyskusję i możliwe kontrargumenty. Spotkawszy się z alternatywną interpretacją, żaden socjolog-naukowiec nie zacznie straszyć, jak robi to państwowy ideolog Uładzimir Mielnik, że jest to – „kompradorstwo i działalność antypaństwowa”.

Istnienie pojęcia „neutralności” (choćby nawet „nieabsolutnej”) jest więc całkiem usprawiedliwione w kontekście dosyć wyraźnej „klasy kontrastu” – dogmatycznej, zamkniętej i apologetycznej interpretacji, jaka zowie się ideologia.

Podsumowując problematykę neutralności, sformułujemy hipotezę, że *orientacja na wartości nie wiąże się z tłumieniem neutralności, lecz na odwrót – ją warunkuje*. Wytłumaczyć to można w następujący sposób: wartości tworzą w psychice człowieka „sprężynę motywacyjną”, która wykonuje nadzwyczaj ważną rolę w działalności naukowo-badawczej. Praca naukowa, oprócz przymiotów intelektualnych, wymaga również etycznych: samodyscypliny, otwartości na krytykę, silnej woli, niezachwianej orientacji na rozwój własnych zdolności oraz konsekwentnej pracy nad pogłębieniem danej dziedziny nauki. Tymczasem „naukowcy” bez kręgosłupa moralnego, „wypłukani z wartości” okazują się niezdolni do *samodzielnej* działalności intelektualnej, dlatego stają się świetnym instrumentem w rękach „wielkich tego świata”. Dlatego wrogiem naukowej neutralności nie są wartości (a takie przekonanie aż do dziś „pokułuje” w postweberowskiej socjologii), lecz właśnie nihilizm,

aksjologiczna próżnia, która pozbawia naukowca odpowiedniej „sprężyny motywacyjnej”, tak niezbędnej do prowadzenia uczciwej pracy naukowej.

Jak mówi się w pewnej pieśni, „mędrzec zbudował dom swój na skale”. Tą skałą dla mędrca (= naukowca) są właśnie wartości – społeczne, kulturowe czy religijne. Wydaje się, że profesor Manajew, mówiąc o „socjologii udziału”, miał w przybliżeniu właśnie coś takiego na myśli.

Pora na pozytywizm?

Niezależne badania naukowe mogą istotnie przyczynić się do odbudowy „bazy aksjologicznej”. Jednak warto w tym miejscu *zapytać o bazę samych badań*, a więc o metodologię. Konieczność korekty metodologicznych „fundamentów” nabrała szczególnie wyraźnych rysów podczas polemiki wokół „kwestii języka” w 2004 roku. Prowadzona na łamach „ARCHE” dyskusja wywołana została artykułem *Konwencja genewska dla wojny kultur* autorstwa Jury Drakachrusta, eksperta NISEPD. Podczas polemiki Waler Bułhakau zarzucił Drakachrustowi „metodologiczny radykalizm”, a samemu NISEPD – nawet tendencyjność. Piotra Sadowski zarzucił autorowi artykułu niechęć do zrozumienia semantyki słowa „wybór”, a Daniła Żukouski – woluntaryzm i samowolę.

Metodologicznym problemom strategii naukowej niezależnych ośrodków poświęcony został tom *Niezależne badania w niepodległej Białorusi: w walce o realność*⁵¹, wydany przez NISEPD pod redakcją profesora Manajewa. W świetle tej lektury okazuje się, że walka o realność prowadzona jest nawet nie na „dwa fronty” (z opozycją i władzą), lecz na trzy, ponieważ neutralności nauki trzeba niekiedy bronić przed... samymi naukowcami. „Szczególnie jaskrawo – pisze w książce Jury Drakachrust – uwidoczniło się to w publikacjach doktora nauk filozoficznych, Wiaczesława Orhisza, który [w czasie kampanii wyborczej w 2001 roku] z niebywałą prostodusznością począł nawoływać socjologów do tego, by stanęli w jednym demokratycznym sze-

⁵¹ *Независимые исследования в независимой Беларуси: в борьбе за реальность*, Водолей, Новосибирск 2004.

regu i przepowiadali zwycięstwo demokracji oraz porażkę dyktatury”.

W swojej metodologicznej refleksji Jury Drakachrust powołuje się na klasyków – Charlesa Peirce’a, Maxa Webera, Emila Durkheima, Friedricha Nietzschego i matematyka Davida Gilberta. Peirce nie odgrywa tutaj większej roli, wykorzystany został przez autora bardziej po to, by interesująco rozpocząć dyskurs – sentencją: „wszelka rzecz wyczerpuje się od jej zużywania”. To raczej Weber, Durkheim i Nietzsche wyznaczają „strategię metodologiczną” formułowaną przez Drakachrusta. Od Webera przejmuje on ideę „wolności od ocen”. Za Durkheimem powtarza, że nauka socjologiczna „dotyczy akurat »rzeczy« socjalnych”, podczas gdy *wola* – tutaj już cytat z Nietzschego – „wola to nie rzecz, wola – to przejaw woli”.

Drakachrust nakreślił tym samym zarys dualizmu, z którym europejska filozofia ma do czynienia już od epoki oświecenia. W XVIII wieku Hume mówił o dualizmie faktów i wartości (*fact – value*), Kant – o dualizmie „jest – powinno być” (*Sein – Sollen*), a Popper w XX w. – o dualizmie faktów i decyzji. Wspomniana polemika wokół *Konwencji genewskiej* w „ARCHE” była nazbyt emocjonalna, choć jednocześnie wartościowa i konstruktywna, właśnie z tego względu, że oponenti Drakachrusta słabo uświadamiali sobie konieczność odróżnienia sfery faktów od sfery decyzji.

Można powiedzieć, że w swojej *Konwencji genewskiej* Jury Drakachrust „zmusił” wyznawców projektu białoruskojęzycznego do odróżniania tych dwóch sfer: empirii od wartości, realności od powinności, faktów od decyzji. Sama „konwencja” sformułowana została bowiem w imię szacunku dla faktów i wyzwolenia od platońskich istot. Nie można nie przyznać socjologicznemu ekspertowi słuszności w tej sferze. Są jednak sprawy, które wymagają dalszej dyskusji.

Drakachrust *verbo et opere* przejmuje metodologiczną orientację Emila Durkheima, zwolennika tak zwanego naturalizmu w socjologii. W ślad za nim Drakachrust podkreśla, że socjologia dotyczy „rzeczy” socjologicznych, tymczasem „nadwyżka woli zawsze będzie wymykać się z sieci pojęciowych zapuszczanych przez badaczy”. Wydaje się, że tutaj właśnie mamy do czynienia z czymś, co w ślad za Bułhakauem można nazwać „metodologicznym radykalizmem”. Może i niezupełnie uzasa-

dnione jest stosowanie w tym miejscu *argumentum ad proffessionem*, tym niemniej chociażby dla lepszego zrozumienia warto wysunąć przypuszczenie, że specjalność fizyka-matematyka w przypadku Drakachrusta znalazła swoje odbicie w jego stosunku do metodologii socjologicznej. Zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie. Zwiększona czujność wobec faktów jest dobrą stroną tego odbicia: jak mówił ojciec geometrii analitycznej, René Descartes, „matematyka nie dała mi wiele, ale nauczyła być uważnym wobec prawdy”. Na czym natomiast polega gorsza jego strona, ponownie pomoże nam zrozumieć Descartes: „Zauważyłem, że łatwiej jest nam odróżnić 2 od 3 niż, na przykład, bojaźliwość od śmiałości”. Oto „metodologiczna pułapka”: odróżnienie dwóch liczb naturalnych, pomiędzy którymi „odległość” jest „niewielka”, jest o wiele łatwiejsze niż odróżnienie dwóch wartości etycznych, będących swoim przeciwieństwem!

Ułomność wszelkich naturalistycznych ujęć w socjologii polega na tym, że przy takich ujęciach „rzeczy” społeczne upodabniają się do konstrukcji matematycznych lub atomów, jak w fizyce. Tymczasem nawet samo słowo „rzecz”, chociaż wzięte w cudzysłów, nie najlepiej charakteryzuje przedmiot socjologii. Socjologia dotyczy, jak mówi Max Weber, działań i procesów, które mają inną naturę niż procesy w *non-human world*. Wola to wcale nie „nadwyżka”, jak sądzi Drakachrust, lecz element immanentny wszystkim subiekdom socjalnym, jakimi zajmuje się socjologia. Oprócz woli mamy jeszcze motywację, intencje, emocje, nastroje, nadzieje, a w postfreudowskiej i postjungowskiej epoce musimy ponadto uwzględnić sferę nieświadomego i archetypy zbiorowe! Wiara w możliwość radykalnego behawioryzmu (możliwość abstrahowania od „nierzeczowych” elementów w socjologii), jak się wydaje, jest sprawą przeszłości.

To, co widzimy w informacyjnych tabelach socjologów-statystyków, to nic innego jak fotografia, która zarejestrowała *tylko jakiś moment* ruchu. Jeżeli mamy pod ręką wyniki badań z kilku centrów badawczych, widzimy po prostu kilka fotografii, które zarejestrowały parę – może podobnych do siebie – momentów ruchu. Suma zdań z kwestionariusza o strukturze „Respondent S powiedział, że p”, jest tylko *częścią faktu*, a nie samym faktem! Typowa pokusa socjologów-naturalistów – to

móc powiedzieć, jak robi to Drakachrust, że wszystko, co nie mieści się w tych bezpośrednich danych, pochodzi „od złego” i musi zostać zignorowane. Problem jednak w tym, że taki pogląd wchodzi w konflikt z elementarną i zapewne powszechną intuicją, że suma ruchów fizycznych nie jest tym, co można nazwać *actus humanus*, a suma dźwięków nie jest wyrażaniem swojego zdania. Socjologia nie ma wyjścia: zobowiązana jest przyjąć strategię *interpretative understanding*, uznać „niepełność” faktu zarejestrowanego w tabelach statystycznych. Socjolog *musi* stworzyć hipotetyczny model intencji-motywacji-ocekiwań, i tak przeważnie bywa. Jeśli Drakachrust mówi na przykład, że ludzie, którzy w ankietach powiedzieli „tak” zarówno Rosji, jak i Europie, są „bardziej wolni od kompleksów”, czyni to na bazie pewnej introspekcji, a nie obserwacji, gdyż „wolności od kompleksów” nie sposób zobaczyć.

Specyfika „socjologicznych faktów” czy „rzeczy” – to tylko jeden problem, z którym nie radzi sobie socjologiczny naturalizm. Inny problem – to czynnik warunkowości, również działający inaczej niż w pozaludzkim świecie. Durkheim postrzegał etos w analogii z prawami fizyki i naiwnie przeniósł na grunt socjologii zasadę fizyczną: jeżeli nie przeszkodzi w tym jakaś dodatkowa siła, ciało x przy zachowaniu warunków C będzie działać w taki czy inny sposób. Otóż ani etos społeczny nie jest prawem natury, ani zjawiska zbiorowe nie charakteryzują się dostateczną stabilnością, by można je było rozpatrywać jako zależności w sensie naturalistycznym, ani również „atomy” nie reagują zawsze tak „prawnie”, jak bywa to w fizyce. Etos, wyobrażenia i normy noszą cechę *man-made*, a sam człowiek jest w znacznej mierze „nieprzewidywalny”, jako że ma wolną wolę. Naśladowcy Durkheima zapewne zaprzeczyliby: „ależ wolna wola – to metafizyka”. Zapewne dla tysięcy więźniów politycznych i męczenników sumienia wolność wcale nie jest metafizyką – to najbardziej empiryczna realność, odkryta jednak na drodze introspekcji, a nie zewnętrznej obserwacji.

Oskarżanie NISEPD przez Walera Bułhakaua o tendencyjność było, być może, przedwczesne, ale zarzut „metodologicznego radykalizmu” pod adresem Jury Drakachrusta padł zupełnie w swoim czasie.

Czy pozytywizm jest nam potrzebny? Pytanie może jest niezupełnie zgrabne, jednak spróbujmy na nie zgrabnie odpowie-

dzień. Jeśli weźmiemy pod uwagę szacunek wobec faktów, uznanie dualizmu faktów-decyzji oraz logiczną strukturę interpretacji materiału, to niewątpliwie tak, taki pozytywizm trzeba witać z otwartymi ramionami. Przecież *Konwencja genewska* Drakachrusta także ma wiele plusów (i to więcej plusów niż minusów), z których jeden to dobra „lekcja rzeczywistości” dana białoruskim nacjonalistom, swego rodzaju „izba wytrzeźwień” dla pijanych ideą białorutenizacji, gotowych zabrać się do jej realizacji „jakkolwiek, byle od razu”. Jednak jeśli pod pojęciem pozytywizmu będziemy rozumieć radykalny behawioryzm, zgodnie z którym na ludzi trzeba patrzeć jak na atomy, a na zjawiska społeczne – jak na prawa natury, to trzeba przyznać, że z takim pozytywizmem więcej jest kłopotu niż korzyści. Nie darmo w niemieckiej tradycji naukowej utrwaliła się wspólna dla kulturologicznych, historycznych i etycznych nauk nazwa *Geisteswissenschaftlehren*, w dosłownym rozumieniu – „nauki o duchu”. A to z powodu specyfiki *human-world*. Redukcja „ludzkiego” do „niehumanicznego” jest nam niepotrzebna.

Socjologia jako projekt metafizyczny

Bardzo pouczająca dyskusja socjologiczno-metodologiczna została zapoczątkowana przez *Mity białoruskiej socjologii* Mikołaja Kacuka⁵². Uważam, że podczas niej wyszły na jaw wszystkie jasne i ciemne strony białoruskiej socjologii, ujawniły się jej ambicje i dążenia, kompleksy i frustracje, osiągnięcia i porażki. Były zarówno przejawy pewności siebie Kacuka „Jeśli się potrafi” (to można zrobić), terapeutyczny „seans czarnej magii” Drakachrusta⁵³ wymierzony celnie przeciwko „umiejętnościom” Kacuka, nasycona emocjonalnie dekonstrukcja Kacukowych *Mitów* Aleny Napowej⁵⁴. To, że w pewnym momencie dyskusja na www.belintellectuals.com⁵⁵ sprowadziła się do kwestii, czy

⁵² *Міты беларускай сацыялогіі*, „ARCHE”, 2005, nr 5.

⁵³ Юры Дракахруст, *Сэанс чорнай магii і яе выкрышчэ*, „ARCHE”, 2005, nr 6; Мiкoлa Кaцyк, *Кaлi ж ён злaчынцa, дык нaсaмпeрш трэбa кpычaць: „Paтyйцe!”*, „ARCHE”, 2005, nr 6.

⁵⁴ „ARCHE”, 2006, nr 1–2.

⁵⁵ Fragmenty dyskusji wokół artykułu Mikołaja Kacuka *Mity białoruskiej socjologii*, „ARCHE”, 2005, nr 6.

można zmywać naczynia za pomocą organów płciowych, a moderator musiał usunąć niektóre wypowiedzi, pokazuje, jak bardzo dramatyczny jest proces kształtowania się białoruskiej socjologii i jak niełatwy jest los jej twórców.

Chciałoby się w tym miejscu – nie w celu uczynienia losu socjologów jeszcze cięższym, lecz aby nieco wzbogacić ich instrumentarium metodologiczne – wypowiedzieć się odnośnie do niektórych problematycznych punktów, które zauważam w proponowanym przez Kacuka projekcie socjologii autonomicznej.

Projekt autonomicznej, niezależnej socjologii ogłoszony przez Mikołę Kacuka na samym początku jego artykułu *Mity...*, przewiduje, między innymi, uwolnienie się od filozofii. „Socjologia, poczynając od *Kursu filozofii pozytywnej* Comte’a, staje się możliwa tylko przy oderwaniu od filozoficznych wytycznych” – pisze autor, a następnie mówi o niepomysłnym położeniu socjologii w czasach sowieckich, kiedy bytowała ona przez cały czas w cieniu filozofii: „Socjolog był wbudowany w system na poziomie pomocnika technicznego filozofa i/albo administratora”.

Wraz z wyzwoleniem od filozofii projekt niezależnej socjologii przewiduje podporządkowanie nauk społecznych „ogólnej logice rozwoju nauki w ogóle”. Niezależnie od tego, czy „logika” ta przewiduje negatywny lub afirmatywny stosunek wobec klasycznego paradygmatu racjonalności naukowej, paradygmat ten należy wziąć pod uwagę. Tworzy on bowiem główny punkt odniesienia do rozumienia socjologii jako nauki.

Paradygmat można opisać za pomocą schematu Oppenheima i Hempla (O-H):

$$\begin{array}{l} \text{O-H:} \quad C_1, C_2, \dots, C_k \\ \quad \quad L_1, L_2, \dots, L_r \\ \hline E \end{array}$$

gdzie C_1, C_2, \dots, C_k – to *initial conditions*, opis warunków wyjściowych (np. zdanie: „Woda znajduje się w lodówce. Temperatura w lodówce wynosi 5°C ”), L_1, L_2, \dots, L_r – to *universal laws*, prawa uniwersalne (np. „Woda zamarza przy temperaturze poniżej 0°C ”) i E – to *explanandum*, fakt, który wymaga wyjaśnienia

nia („Woda zamarzła”). Aby teoria (czy hipoteza) była naukowa, musi mieć taką formę, aby wynikały z niej zdania będące sprawozdaniem na temat zjawisk, stanów, procesów. Zdania te tworzą kategorię *potencjalnych falsyfikatorów*.

Model nauki Oppenheima-Hempla oraz związana z nim popperowska procedura weryfikacji teorii naukowych stanowią „idealną formę” nauki. Zarówno wokół modelu O-H, jak i wokół falsyfikacjonizmu Poppera prowadzono wiele dyskusji, pojawiały się różne próby ich korygowania, by przydać im więcej „realności” i funkcjonalności. Zostawimy na poboczu wszystkie te dyskusje. Odnotujemy tylko, że nadrzędną ideą paradygmatu O-H jest *intersubiektywna sprawdzalność*. Istota tej idei sprowadza się do tego, że w zasadzie każda dorosła osoba, przy obecności chęci i odpowiednich instrumentów poznawczych, powinna mieć *możliwość sprawdzenia* tego, o czym przekonuje naukowiec. Tym samym idea intersubiektywnej sprawdzalności przeciwstawia się wszelkiego rodzaju dogmatyzmowi, autorytaryzmowi, ezoteryzmowi, mistycyzmowi, utopizmowi, estetyzmowi, gnostycyzmowi itd., które mogą pozostawić swój ślad na praktyce naukowej.

Intersubiektywna sprawdzalność będzie możliwa wtedy, gdy zdołamy porozumieć się odnośnie do „bazy naukowej”. Tradycyjnie za ową bazę uznawane były *fakty*. Niektórzy filozofowie analityczni wymyślili nawet interesujący przydomek dla faktów: *truth-makers*, co można przełożyć jako „czyniące prawdę”. Dzięki faktom twierdzenia (*judgements*) nabierają wartości logicznej (prawda lub fałsz). Jeśli Popper przewiduje w swoim schemacie falsyfikacjonizmu sprawdzalność teorii za pomocą zdań bazowych, to ma na względzie przede wszystkim możliwość odniesienia tych zdań do *faktów*.

Nie jest jednocześnie tajemnicą, że „fakty” zawsze były (i są) pojęciem problematycznym zarówno dla filozofów, jak i naukowców. Historia dyskusji wokół „faktów” jest bogata i zapewne interesująca, jednak rekonstruować jej w tym miejscu nie będziemy. Będzie nas interesować rozumienie „faktu” w sensie socjologicznym, a konkretnie w tym sensie, w jakim rozumieją go Durkheim, Mikołaj Kacuk i wielu innych socjologów.

Kacuk, referując poglądy Durkheima, stwierdza:

„Durkheim stara się rozwiązać postawione przed sobą zadania przy pomocy manifestowanej przez niego metody socjolo-

gicznej. [...] Główne tezy tej metody są, jak wiadomo, następujące:

1. Fakty społeczne powinny być rozpatrywane jako rzeczy.
2. Fakty społeczne powinny być rozpatrywane jako coś zewnętrznego wobec indywiduum.
3. Faktom społecznym nadana jest siła przymusu”.

Przykładem faktów społecznych mogą być „ustanowione wierzenia lub zwyczaje, które charakteryzują się pewną organizacją (strukturą), na przykład, zasady moralne i systemy finansowe albo »trendy socjalne« [nurty], których działanie oparte jest na pewnym afektywnym włączeniu w iluzję kolektywną”.

Kiedy zajrzemy do tekstu samego Durkheima, znajdziemy taką definicję faktu społecznego:

„To wszelki sposób działania, utrwalony lub nie, zdolny do przymusowego zewnętrznego oddziaływania na jednostkę, lub inaczej, taki, który będzie w danym społeczeństwie powszechny oraz charakteryzuje się samodzielną egzystencją, niezależną od jego poszczególnych przejawów”⁵⁶.

Talcott Parsons, jeden z badaczy myśli Durkheima mówi o „trzech fazach” rozwoju pojęcia „faktu społecznego” u Durkheima. Pierwszą fazą było rozumienie FS jako „zewnętrzności” (*exteriority*), tzn. „tego, co dane przez empiryczne istnienie” (*the givenness of empirical existence*), jak to dzieje się w przypadku otoczenia fizycznego. Drugą fazą było rozumienie FS jako „przymusu” (*constraint*), tzn. jako efektu prawa normatywnego, połączonego z pewnymi sankcjami. Trzeciej fazie wreszcie właściwe było rozumienie FS jako „autorytetu moralnego” *zinterioryzowanych* wartości i norm, który, wykorzystując poczucie winy, mobilizuje do wykonywania tychże norm⁵⁷.

Taka interpretacja poglądów Durkheima wydaje się odmienna od interpretacji Kacuka. Tekst ostatniego stwarza wrażenie, że Durkheim traktował fakt społeczny jak coś, co jest *jednocześnie* „rzeczą”, „czymś zewnętrznym” i „przymusowym”. Jeśli natomiast przyjmiemy optykę Parsonsa, to okazuje się, że mamy do czynienia po prostu z ewolucją rozumienia faktu spo-

⁵⁶ Cyt. za wyd. pol.: Emile Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968, s. 42.

⁵⁷ Zob. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, red. David L. Sills, vol. IV, The Macmillan Company & The Free Press 1968, s. 315.

łecznego i że na różnych etapach swojej działalności naukowej Durkheim w różny sposób fakty te rozumiał. I jeśli w pierwszej fazie fakt społeczny był dla niego faktycznie czymś zewnętrznym, to w trzeciej stawał się niemal całkowicie *wewnętrzny*! Jeśli myślenie Parsonsa jest trafne, to okazuje się, że w trzeciej fazie „fakt społeczny” Durkheima był antycypacją Freudowskiej koncepcji „superego” i Frommowskiej kategorii „sumienia autorytarnego”. Otwiera to Durkheimowskiemu „faktowi” nowe przestrzenie hermeneutyczne, co w żaden sposób nie sprzyja jasności tego pojęcia.

Interpretacja Parsonsa pozwala również hipotetycznie rekonstruować pewne wpływy, pod którymi Durkheim mógł się znajdować w poszczególnych „fazach”. W pierwszej fazie dały o sobie znać nie tylko wpływy Comte’a, ale także Bruno i Paula Vidala de la Blanche, przedstawicieli tzw. geograficznego kierunku w socjologii, który, obok biologicznego organicyzmu Spencera, postrzegany był wówczas jako „najbardziej pozytywistyczny”. W drugiej fazie mogło nastąpić pewne odejście od pozytywistycznego kredo na rzecz idei neokantowskich, które w tym czasie we Francji prezentował Charles Lachelieu. Durkheim znał go i cenił. W trzeciej fazie najprawdopodobniej dał o sobie znać „demon psychologizmu”, który wdarł się w projekt socjologiczny Durkheima. W młodości był on entuzjastą Wilhelma Wundta, który na starość ze zwykłego psychologa przekształcił się w psychologa społecznego. Całkiem możliwe, że Durkheim, podobnie, na starość ze zwyczajnego socjologa zamienił się w „psychosocjologa”.

Nie jestem doskonałym znawcą Durkheima, tym niemniej zgromadzone informacje na temat faktu społecznego w jego rozumieniu wystarczą, jak myślę, aby wyciągnąć pewne wnioski.

1. Durkheimowski „fakt społeczny” to termin *niejasny, niewyraźny i niejednoznaczny*. „Niejasny”, bo nie ma stałej konotacji. Może być kojarzony zarówno z czysto zewnętrznym „otoczeniem”, jak i z czysto wewnętrznym „autorytetem moralnym”. „Niewyraźny”, gdyż nie wiadomo, jak odróżnić obszar obiektów, które wchodzą w zakres tego terminu, od obszaru obiektów, które w niego nie wchodzą. (Hm, chyba jedynym sposobem, żeby dokonać tego rozróżnienia, jest zwrócenie się bezpośrednio do socjologa monopolisty...). „Niejednoznaczny” – gdyż, po pierwsze, „fakt społeczny” przejmując całą wielo-

znaczność terminu „społeczne”, o czym była mowa, a po drugie, na tę wieloznaczność nakładają się jeszcze trzy sensy „faktu społecznego”, opisane przez Parsonsa.

2. Jeśli „fakt społeczny” jest niejasny, niewyraźny i niejednoznaczny, to nie może on tworzyć „bazy naukowej”, przewidzianej w paradygmacie naukowej racjonalności Oppenheima-Hempla-Poppera. Jeśli natomiast baza naukowa jest nieokreślona, to sposób weryfikacji teorii socjologicznych stoi po wielkim znakiem zapytania. A jeżeli nauka nie przewiduje metod testowania teorii, oznacza to, że pozostaje obszarem metafizycznych spekulacji (w najlepszym wypadku), całkowitej arbitralności (w gorszym wypadku) albo narzędziem sił politycznych (w najgorszym wypadku).

3. Na podstawie punktów (1) i (2) dochodzę do wniosku, że *naukowy status socjologii w wersji Durkheima pozostaje sprawą otwartą*. Socjologia Durkheima to w samej rzeczy wyłącznie projekt metafizyczny.

Problemocentryzm versus technocentryzm

Nauka jest rozwiązywaniem problemów, które stawia przed nami życie. W tym sensie jest ona przygodą egzystencjalną, wciąga nas jako ciągle doskonalona próba rozwiązywania tych problemów.

Jeśli okaże się, że socjologia pozostaje w znacznym stopniu zależna od pewnych filozoficznych ustaleń, nie będzie to żadne nieszczęście. Nie ma także tragedii, gdy okaże się, że to, co uważaliśmy za naukę, jest tylko lepszą lub gorszą wersją metafizyki. „Metafizyczny” etap rozwoju danej dyscypliny jest na swój sposób wartościowy. *Metafizyka aktywizuje i organizuje nasze zdolności poznawcze*. Metafizyczne ujęcie naszej praktyki poznawczej, choćby było mniej wartościowe niż naukowe, jest mimo wszystko cenniejsze niż brak jakiegokolwiek ujęcia (jak to dzieje się w poznawaniu rzeczywistości na co dzień). Przypadkowe, pozbawione prób ujęcia poznanie pozostaje z kolei bardziej wartościowe niż brak jakiegokolwiek poznania.

Funkcja projektu metafizycznego polega między innymi na *stymulowaniu praktyki badawczej na poziomie technicznym*. Badacz

może odkryć szereg ważnych i prawdziwych zjawisk, kierując się intuicjami czysto metafizycznymi. (W swoim czasie metafizyczna teza Pitagorasa o istnieniu tajemnego związku między liczbami i ładem kosmicznym popchnęła Kopernika do sformułowania teorii heliocentrycznej, która zrewolucjonizowała naukę).

Źle dzieje się jednak wówczas, gdy techniczny poziom praktyki naukowej zaczyna podlegać absolutyzacji. Sądzę, że właśnie ten proces nastąpił w trakcie polemiki wokół *Mitów...* Polski socjolog i metodolog Piotr Sztompka wyróżnia dwa możliwe stanowiska w badaniach naukowych: „problemocentryzm” i „technocentryzm”. Pierwsze przewiduje zależność wyboru narzędzi i metod technicznych od charakteru problemu, który należy rozwiązać albo wyjaśnić, drugie zaś – zależność wyboru problemu od istniejących i uznanych za „najlepsze” środków technicznych.

Jeżeli ktoś jest naprawdę zainteresowany rozwiązaniem danego problemu, to spotkawszy się z czyjąś propozycją rozwiązania, nie będzie jej oceniać przez pryzmat „*kto* proponuje”, lecz „*co* proponuje”. Dla „problemocentrycznie” zorientowanego naukowca nie ma większej różnicy, czy w jego rękach znalazły się prace Instytutu Socjologii Państwowej Akademii Nauk, sprawozdania NISEPD, publikacje *gender studies* z Europejskiego Uniwersytetu Humanistycznego (EHU) czy, wreszcie, ideologiczne podręczniki prezydenckiej Akademii Zarządzania: nie będzie on zawczasu wykluczał, że słynna *particula veri* (cząstka prawdy) może być w *każdym* z tych dyskursów.

POWSTANIE NA PLACU PAŹDZIERNIKOWYM

Powstań, niech naród nasz usłyszy Twój głos
Proroku, wieszczu dziejowych huraganów.
I mądrym słowem odmień straszny los,
Który przez wrogów był nam zgotowany.
[...]

Powstań z narodu naszego, Pieśniarzu,
Powstań z narodu naszego, Władco

Janka Kupała

(tłum. Tomasz Mróz)

Łamie się pióro analityka, który próbuje dać „racjonalne wytłumaczenie” tego, co wydarzyło się w marcu 2006 roku. Niedorzecznie wyglądają starania socjologa, próbującego wyprodukować kolejny schemat pojęciowy, zawierający „adekwatny” opis tych wydarzeń. Śmieszny wydaje się intelektualista, który dąży do przybrania maski „niezaangażowanego” i chce ze stoickim spokojem rozważać nowy „białoruski fenomen”. Prawda skryła się przed oczami analityków i filozofów, utajona głęboko w sercach setek tysięcy Białorusinów i Białorusinek. Nie spieszy się jej, by być odkrywaną przez „mędrców tego świata”. A jeśli już się odsłania (zazwyczaj nieśmiało i tylko częściowo), to raczej nie w rozważaniach naukowców, lecz w dziennikach-wyznaniach, w ostrożnych (bo podsłuchują!) rozmowach telefonicznych z bliskimi, w jękach i westchnieniach...

Kim oni są, ci muskularni humanoidzi zdolni do tego, by nazwać białoruską kobietę „suką”, katować bez pamięci podlotków i deptać z sadystyczną lubością święte białoruskie symbole i chrześcijańskie ikony? To nie Białorusini ani nie Rosjanie. Oni nie mają narodowości, nie mają ojczyzny, nie mają własnej historii. Być może nie mają nawet imienia, jeżeli „imię” rozumieć jako zdolność utożsamiania się z rodzajem ludzkim. To – plemię X, które nie zdołało rozwinąć w sobie „wyższych funkcji”, właściwych normalnym przedstawicielom *homo sapiens*: zdolności do współczucia i miłości, obrony słabszych, odczu-

wania własnej godności. To prymitywne barbarzyńskie plemię, relikw epoki kamiennej, który stale stwarza zagrożenie dla ludzkiej wolności i duchowego rozwoju. Nadejdzie czas, kiedy i oni w pełni odpowiadać będą za każdą kroplę krwi przelaną na ulicach Mińska, za deptanie biało-czerwono-białej flagi, za obrazę białoruskiej kobiety. Faszystowskie Niemcy również swego czasu wydawały się silne i niewzruszone. Jedyne, o czym trzeba teraz dobrze pamiętać, to to, że owi humanoidzi karmią się naszym strachem i rozpaczą. Trzeba odebrać im tę „pożywkę”. Ich siła słabnie w miarę wzrostu naszej wiary i solidarności.

Nadzieja, zupełnie „nierealistyczna” nadzieja powyciągała ludzi w tak wielkiej ilości na ulice Mińska, Witebska, Grodna. Mówię: „wielka ilość”, choć niektórym może się to wydać dziwne i niedorzeczne. Zarówno białoruscy, jak i zagraniczni analitycy pozostają pod wpływem estetyki ukraińskiego Majdanu, która nie pozwala im zauważyć istotnej różnicy pomiędzy białoruskim „dżinsem” a ukraińską „pomarańczą”. Wyjście Ukraińców na Majdan było wyrazem *obywatelskiego nieposłuszeństwa*, natomiast wyjście Białorusinów na plac Październikowy – przejawem *heroizmu*. Owszem, ryzyko istniało także w pierwszym przypadku, ale były również czynniki, które je znacznie łagodziły: obecność dosyć „realnego” parlamentu, samorządność, stosunkowa niezawisłość sądów, niemała autonomia sektora biznesowego, elementy wolności słowa. Białorusini wyszli na plac bez *żadnej* tego typu asekuracji, nie mieli nawet kos i noży, jak niegdyś powstańcy Kastusia Kalinowskiego. Dlatego słowa Kazulina, że demonstranci są bohaterami naszych czasów, wcale nie są przejawem przesady czy pustego patosu. To słowa prawdziwe.

Marcowe wydarzenia skłaniają również do innych refleksji. Podczas jednego z okrągłych stołów w redakcji „ARCHE” uczestnicy dyskusji rozważali, do jakiej epoki można by było odnieść białoruski reżim. Większość chyba zgadzała się, że polityka Łukaszenki jest w swoim duchu wiernym odbiciem sowieckich lat 70., a więc białoruski prezydent realizuje breżniewowski model rządzenia. Różnice zdań dotyczyły tylko tego, czy chodzi o okres „średniego”, czy jednak „późnego” Breżniewa. Nie sądzę, aby taka diagnoza zupełnie pasowała do białoruskiej sytuacji. Potrzebne jest tutaj bardziej „plastyczne” podejście.

Owszem, białoruska sytuacja nosi pewne znamiona „breżniewszczyzny”. Możliwe, że kondensacja tych właśnie elementów jest największa, lecz trzeba również zauważyć obecność innych, które, być może, nie tak szybko rzucają się w oczy, jednak mają ogromną wagę. Polityka Łukaszenki, „breżniewowska” w swojej istocie, mimo wszystko nie zdołała sparaliżować procesu kształtowania się wielkiej demokratycznej koalicji. „Wielkość” nie jest tutaj mierzona ilością zjednoczonych sił czy zaangażowanych w nie jednostek (choć koalicja jest znacząca także pod względem ilościowym), lecz siłą potencjału ideowego i politycznego. Białoruś ma demokratyczną i progresywną lewicę, reprezentowaną przez Partię Komunistów Białorusi Siarhieja Kalakina. Ma również zdolną do dialogu prawicę (Białoruski Front Narodowy Wincuka Wiaczorki), dobrze sformowaną opcję liberalną (Zjednoczona Partia Obywatelska Anatola Labiedzki), jak również wiele sił politycznych, uzupełniających spektrum obecnych w społeczeństwie opcji ideowo-politycznych. Szczególnie ważne pozostaje przy tym wzajemne porozumienie i wypracowanie wspólnej strategii działania przez tak zróżnicowane siły polityczne. *Byliśmy świadkami pojawienia się metapolitycznej aksjologii*, doboru celów i wartości, które jednakowo „odczytywane są” przez różne partie i przedstawiciele także ideologii. Proces powstawania pluralistycznej, wewnętrznie otwartej wspólnoty obywatelskiej posuwa się naprzód.

Rozwoju tego procesu nie warto oczywiście jednoznacznie łączyć wyłącznie ze wspomnianą koalicją. Uznanie, że poza koalicją są tylko nieżyczliwi, byłoby fatalną pomyłką. Istota formacji demokratycznej na tym właśnie polega, że dąży ona do stosowania etyki „wewnętrznej” również na zewnątrz: podobnie jak szanuje inność w samej sobie, szanuje otaczającą ją odmienność. Formacja demokratyczna odrzuca możliwość monopolizacji wyznawanych ideałów czy programu działania. O fenomenie koalicji wspominam dlatego, by udowodnić, że Białorusini wykazują potencjał pluralistycznego i otwartego społeczeństwa. Jednak nie wyciągam z tego wniosku, że owa koalicja jest *jedyną* przestrzenią realizacji ideałów demokratycznych. Na Białorusi istnieje wiele toposów demokracji – i to jest dobre.

Te obserwacje, wyłożone tutaj krótko i powierzchownie, dają podstawy, by twierdzić, iż obecna Białoruś to „Breżniew”

przez cały czas zmuszony mechanicznie powstrzymywać „Gorbaczowa”. Albo inaczej: etap, w którym izolacja sił demokratycznych od elit rządzących i mas narodu *na razie* działa, ale nie wiadomo, jak długo taki stan się utrzyma. Nie ma wątpliwości, że nieustannie narasta potrzeba pojawienia się możliwości posiadania *swoich* przedstawicieli u władzy oraz środków oddziaływania na nich (wolne mass media). Dotyczy to zarówno elity rządzącej, jak i mas. Na razie potrzeby te nie zawsze bywają artykułowane albo artykułowane są w „głuchym” otoczeniu.

Na Białorusi mamy do czynienia z „zakrzywieniem przestrzeni”, a więc brakiem możliwości prostej komunikacji między politykami i narodem. Zanim demokratyczne przesłanie natrafi na coś „żywego” w duszy danego adresata, musi przebrnąć lub ominąć magmę propagandowej i ideologicznej indoktrynacji, którą „zalepiony” jest mózg przeciętnego Białorusina. Mówiąc słowami Sokratesa: „skoro tyle lat kłamliwie mnie obmawiano, to nie wiem, czy zdołam w tak krótkim czasie wyjąć tę potwarz z waszych uszu”. Jednak kampanie wyborcze Milinkiewicza i Kazulina, z konieczności prowadzone w bardzo niesprzyjających warunkach, pokazały niemałą zdolność „odczytywania” ideałów nowej, wolnej Białorusi przez przeciętnych Białorusinów. Ideologia, propaganda, paraliżowanie dialogu wewnątrz społeczeństwa – dotychczasowe środki izolacji sił demokratycznych – nie działają tak dobrze i powszechnie. Reżim dobrze to rozumie. Dlatego zaczyna stawiać na skrajną i niebezpieczną metodę – przemoc fizyczną wobec aktorów tego nowego teatru i autorów scenariusza nowej sztuki, inspirowanych ideami *wolności, prawdy i sprawiedliwości*.

Jasne, że Łukaszenka nie przekształci się *sua sponte* z Breżniewa w Gorbaczowa. Jednak niewykluczone, że nastąpi proces „zachodzenia” epoki Gorbaczowa na breżniewowską, a więc konsensus między siłami demokratycznymi z jednej strony i elitą rządzącą oraz przeciętnymi obywatelami z drugiej będzie wzrastał. Obecnie ma on charakter niejawnokonspiracyjny, ale w przyszłości może stać się bardziej otwarty i śmiały. Czy epoka Gorbaczowa „pokryje się” z breżniewowską oraz jak efektywny będzie to proces, zależy w znacznym stopniu od „zdolności percepcyjnych” demokratycznych polityków. Chodzi tu o umiejętność rozpoznawania osób duchowo bliskich zarówno wśród państwowych urzędników, jak i zwyczajnej ludności

oraz zdolność wychodzenia do nich z czytelnymi, zrozumiałymi propozycjami. Ten strategiczny moment został dość trafnie określony przez J. Poleskiego: *należy formułować swoje propozycje w najmniej abstrakcyjnej formie, zwracać uwagę na lokalne sfery łamania praw człowieka (Wriemia istoriczeskogo tworcztwa, www.belintellectuals.com).*

Co stanie się w wypadku „najazdu” gorbaczowszyny? Czy Breżniew rozpuści się w epoce Gorbaczowa, czy, wręcz przeciwnie, jeszcze bardziej skostnieje i zacznie szykować mocniejsze łańcuchy? Inaczej mówiąc, czy możliwy jest „wariant frankistowski” (liberalizacja i stopniowe przechodzenie do demokracji), czy konsekwencją będzie raczej wzmożona reakcyjność? Ostatni wariant jest chyba bardziej logiczny w przypadku białoruskiego reżimu, lecz gorzej rokujący na przyszłość. Metoda strachu to marna i zwodnicza metoda. Strach powoduje stan bezustannego napięcia, moralnego dyskomfortu i permanentnego poniżenia. Wielu, co prawda, przywyka do tego, jednak dla większości ważniejsze pozostaje poczucie bycia wolną istotą i świadomość własnej godności.

Przyszłość Białorusi pozostaje otwarta. Wiele niewiadomych kryje się dziś w duszach Białorusinów. Nie wiemy, jak za parę lat będzie wyglądał rozkład sił w Rosji, nie wiadomo również, jak pomyślnie będzie realizować swoją misję białoruska elita demokratyczna. Jednak powstanie, którego świadkami (albo i uczestnikami) byliśmy w 2006 roku, pokazuje, jak wielka jest siła białoruskiej woli. Zgromadzony na placu Październikowym naród przemianował go na plac Kalinowskiego. To symbolizuje zwycięstwo białoruskiego powstania wyzwolenczego nad bolszewicką rewolucją październikową, która w swej istocie była reakcyjna i antyludzka.

„Rewolucja” pozostawiła w duszach Białorusinów swój ślad. Można mówić o trzech „syndromach porewolucyjnych”: „syndromie pionka”, „syndromie byłego żołnierza” i „syndromie króla”.

Dla niektórych marcowe wydarzenia z 2006 roku to jakieś nieporozumienie. „I tak wszystko było jasne”. Po co potrzebna była walka, skoro i tak od nas nic nie zależy? Nie udało się za-

chwiać monolitem władzy, ci, którzy walczyli, zostali surowo ukarani, a w świadomości masowej utrwaliło się, dzięki propagandzie, trwałe przekonanie, że na placu Październikowym byli tylko narkomani i rozpustnicy. Syndrom pionka.

Dla innych wszystko, co się wydarzyło, to jakaś niewybaczalna niesprawiedliwość, za którą trzeba się na kims zemścić. Może na OMON-owcach. Może na Rosjanach. Może na dziennikarzach prorządowych. Krótko mówiąc, trzeba „ostrzyć noże” i niezwłocznie dokonywać porachunków. W Internecie pełno jest takich haseł. Syndrom byłego żołnierza.

Dla niektórych wreszcie wydarzenia marcowe były *sposobem obrony własnej godności*. Momentem solidarności. Dobrą okazją do hartu ducha. Obecnie najważniejszą sprawą jest *zachowanie równowagi*, ponieważ wyprowadzenie nas z równowagi to jeden z głównych celów reżimu. Służby specjalne marzą, by zamienić nas w agresywnych ekstremistów. Wówczas reżim będzie bowiem miał nad nami nie tylko siłową, ale i moralną przewagę. *Zachowanie równowagi, zachowanie własnej godności i tożsamości w obliczu jawnej niesprawiedliwości* – to wybór „królewski”. Dla niektórych jest on ponad siły.

Zamiast zakończenia

TAJEMNICA BIAŁORUSKIEGO ODRODZENIA

Czytania i homilia wygłoszona w Krakowie
28 marca 2006 roku podczas mszy za naród białoruski

Pierwsze czytanie

Z Księgi proroka Ezechiela (47, 1–5, 8, 12)*

Następnie zaprowadził mnie z powrotem przed wejście do świątyni, a oto wypływała woda spod progu świątyni w kierunku wschodnim, ponieważ przednia strona świątyni była skierowana ku wschodowi; a woda płynęła spod prawej strony świątyni na południe od ołtarza. I wyprowadził mnie przez bramę północną na zewnątrz i poza murami powiodł mnie od bramy zewnętrznej, skierowanej ku wschodowi. A oto woda wypływała spod prawej ściany świątyni, na południe od ołtarza.

Potem poprowadził mnie ów mąż w kierunku wschodnim; miał on w ręku pręt mierniczy, odmierzył tysiąc łokci i kazał mi przejść przez wodę; woda sięgała aż do kostek. Następnie znów odmierzył tysiąc [łokci] i kazał mi przejść przez wodę: sięgała aż do kolan; i znów odmierzył tysiąc [łokci] i kazał mi przejść: sięgała aż do bioder; i znów odmierzył jeszcze tysiąc [łokci]: był tam już potok, przez który nie mogłem przejść, gdyż woda była za głęboka, była to woda do pływania, rzeka, przez którą nie można było przejść.

A On rzekł do mnie: „Woda ta płynie na obszar wschodni, wzdłuż stepów, i rozlewa się w wodach słonych, i wtedy wody jego stają się zdrowe. A nad brzegami potoku mają rosnać po obu stronach różnego rodzaju drzewa owocowe, których liście nie więdną, których owoce się nie wyczerpują; każdego miesiąca będą rodzić nowe, ponieważ woda dla nich przychodzi z przybytku. Ich owoce będą służyć za pokarm, a ich liście za lekarstwo”.

Oto Słowo Boże.

* Tekst polski zgodnie z Biblią Tysiąclecia, wyd. trzecie poprawione, Poznań 1990 – przyp. tłum.

Drugie czytanie Ewangelia według św. Jana (5, 5–9)

Znajdował się tam pewien człowiek, który już od lat trzydziestu ośmiu cierpiał na swoją chorobę. Gdy Jezus ujrzał go leżącego i poznał, że czeka już długi czas, rzekł do niego: „Czy chcesz stać się zdrowym?”. Odpowiedział Mu chory: „Panie, nie mam człowieka, aby mnie wprowadził do sadzawki, gdy nastąpi poruszenie wody. Gdy ja sam już dochodzę, inny wchodzi przede mną”. Rzekł do niego Jezus: „Wstań, weź swoje łożo i chodź!”. Natychmiast wyzdrowiał ów człowiek, wziął swoje łożo i chodził.

Oto Słowo Pańskie.

Homilia

Drodzy Bracia i Siostry!

Pierwsze czytanie, które proponuje nam dzisiejsza liturgia, stawia przed nami postać proroka Ezechiela, człowieka, który żył i działał w pierwszej połowie szóstego wieku przed Chrystusem. Pierwsza połowa szóstego wieku – to czas bardzo trudny, nawet straszliwy dla narodu izraelskiego. Były to czasy, kiedy święte miasto Jeruzalem zostało niemal doszczętnie zrujnowane, świątynia zburzona, a najlepsi synowie i córki Izraela pojmani w niewolę babilońską. Można sobie wyobrazić stan duchowy ówczesnych Izraelitów. Swoje odbicie znalazł on w lirycznej księdze Trenów Jeremiasza.

A teraz zapraszam Was, drodzy w Chrystusie, do przypomnienia sobie podobnych momentów w historii narodu białoruskiego; zamyślenia się nad tym, ilu okupacji zaznał nasz naród, ile razy burzone były jego świątynie, ile brudu i kłamstw wylano na nasze symbole narodowe, jak wiele losów utalentowanych Białorusinów i Białorusinek na zawsze zostało zmarnowanych...

Co najgorsze, ta tragiczna historia jeszcze się nie zakończyła, ona wciąż trwa. Dlatego na nasze położenie możemy spojrzeć jak na sytuację proroka Ezechiela, mimowolnego świadka i uczestnika tragicznych wydarzeń z pierwszej połowy VI wieku przed Chrystusem.

Połączywszy nasze doświadczenie z doświadczeniem proroka Ezechiela, spróbujmy *zobaczyć* to, co widział ów prorok. Oto ze świątyni wypływa woda i wycieka w kierunku wschodnim. Prorok kroczy po wodzie i w pewnym momencie słyszy od anioła obietnicę: „po obu stronach brzegów będą rosły różnego rodzaju drzewa owocowe, których liście nie więdną, których owoce się nie wyczerpują”! Oto co znaczy w tym przypadku woda: symbolizuje ona energię obfitości, energię, dzięki której rozpoczyna się *odrodzenie*; energia ta daje początek drzewom owocowym, których liście nie więdną, a owoce się nie wyczerpują. Ta wizja powinna dopomóc nam w uświadomieniu sobie, że Jeruzalem oczekuje swojego odrodzenia, a drzewa owocowe, niewiędnące listowie i niewyczerpane owoce – są jego przyszłością.

Powinniśmy zobaczyć to, co zobaczył Ezechiel: strumień wody, który da początek nowej, odrodzonej Białorusi. Trzeba nam na horyzoncie białoruskiej historii zobaczyć drzewa owocowe i ujrzeć samych siebie oraz własną rolę w odrodzeniu. Będziemy prosić Boga, aby pomógł nam to dostrzec.

Zapytajmy teraz jednak: cóż to za życiodajny strumień i skąd on wypływa? Odpowiedź ponownie znajdziemy tutaj, w słowach Anioła: „każdego miesiąca będą rodzić nowe owoce, ponieważ woda dla nich przychodzi ze świątyni”. To podstawowy moment wszelkiego odrodzenia. Białorusini próbują tworzyć koalicje, zakładają nowe ruchy, opracowują strategię walki o wolność itd., ale nie zawsze uświadamiają sobie, gdzie leży prawdziwy początek odrodzenia. **„Woda dla nich przychodzi ze świątyni!”**. Życiodajna woda odrodzenia wypływa ze świątyni, miejsca spotkania Boga z człowiekiem. Jeżeli zaniedbamy to miejsce, wówczas żadne koalicje i ruchy nam nie pomogą.

Może się teraz pojawić pełne lęku pytanie: ale gdzie ona jest, gdzie jest ta świątynia? Przecież została zburzona, podobnie jak zrównane z ziemią Jeruzalem! Białorusini są pozbawieni *swojej* świątyni!

Nie ma świątyni!

W tym miejscu pojawia się przed nami wielki nauczyciel duchowy, św. Augustyn, biskup Hippony, który mówi: „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: w wewnętrznym człowieku mieszka prawda”. Oto ona, prawdziwa i pełna odpo-

wiedź na postawione pytanie. Świątynią, którą Bóg sobie najbardziej upodobał, jest właśnie nasze serce. Zburzenie świątyni, zakaz używania symboli narodowych i profanacja naszej kultury – to jeszcze nie jest najgorsze. Naprawdę źle będzie dopiero wtedy, gdy Białorusini zniszczą swoje sumienie. Jeśli zniszczymy nasze serca, zniszczymy duszę, zaprzędamy własne sumienia, wówczas naprawdę nie będzie już życiodajnej wody ani owocujących drzew. I nie będzie odrodzenia...

Można postawić kolejne pytanie: ale przecież nasze serca są grzeszne, dusze – niedoskonałe, a sumienia – pokaleczone. Czy Bóg może zamieszkać w takim sercu? Tym razem odpowiedzi należy szukać w Ewangelii. Jezus Chrystus pyta nas dzisiaj: „Czy chcesz być zdrowy?”. Nie o cielesne zdrowie nas pyta, lecz o inne. Jego pytanie należy rozumieć w taki sposób: czy chcesz wyzwolić się od wewnętrznego zła i stanąć na drodze Bożej prawdy? Czy chcesz, aby twoje serce było czyste, a dusza – wolna od grzechu? Czy chcesz, aby Bóg żył w świątyni twojego serca?

Pomyślność białoruskiego odrodzenia w znacznym stopniu zależy od tego, jaką damy odpowiedź...

SPIS TREŚCI

Przedmowa 5

Wstęp 7

Część pierwsza

NIEBIESKOOKA BIAŁORUŚ

O CZERWONO-ZIELONYM OBLICZU 9

Baza i nadbudowa białoruskiego autorytaryzmu 11

Preliminaria 11

Ideologia Mielnika – autorytarny rusocentryzm 16

Ideologia Jaskiewicz i Kanaszewicz – ostrożny liberalizm 21

Ideologia Baruszki – magiczna arytmetyka 26

Ideologia prezydenckiej Akademii Zarządzania
– synkretyzm 30

Ideologia Aleksandra Łukaszenki – mesjanizm 37

Pokój, stabilność i wola narodu – końcowy słownik
oficjalnego dyskursu 42

Czy możliwy jest dialog między władzą
a demokratyczną opozycją? 45

Etyka przekonani i naiwny konstruktywizm 45

Etyka odpowiedzialności i *political opportunity* 50

Część druga

WIDNOKRĘGI NOWEJ BIAŁORUSI 55

Projekty narodowe i liberalne protesty 59

Paradoksy Zenona albo jak Paźniak stał się
zakładnikiem Historii 60

Wielka Historia *versus* mała historia 61

Makrokoncept „Białoruś” 63

Mocne i słabe nacjonalizmy. Poszukiwanie optymalnego
projektu narodowego 71

Mocny program nacjonalistyczny Leonida Łyczka 72

Konstruktywizm społeczny a losy białoruskiego
nacjonalizmu 75

Samozwalczający się nacjonalizm mistyczny

Walancina Akudowicza 76

Kosmopolityczny liberalizm kontra białoruski projekt narodowy	85
Koncepcja słabej suwerenności Janowa Poleskiego	95
Nasz dom – Białoruś czy kosmos?	101
Słaba tożsamość i zasada etycznej asymetrii	104
Kwestia języka i „konwencja genewska”	109
Podsumowanie dyskusji między białoruskojęzycznymi i rosyjskojęzycznymi intelektualistami	115
Taraszkiewica czy narkamauka? (Spór o język białoruski)	122
W poszukiwaniu alternatywy. Rozmowa z uczniami Kolegium Białoruskiego na temat białoruskiej tożsamości	129

Czynnik religijny, sprawa polska i los białoruskiej socjologii

Kościół i społeczeństwo otwarte (pytanie o możliwość chrześcijańskiego liberalizmu)	143
Kościół – organizacja totalitarna?	144
Dwie koncepcje wolności	145
Chrześcijańska koncepcja wolności	147
Otwartość horyzontalna i wertykalna	150
Miejsce Kościoła w świeckim państwie demokratycznym	152
Sytuacja religijna na Białorusi – stan, tendencje i perspektywy	155
Sprawy ilościowe	157
Uczestnictwo kościołów chrześcijańskich w kulturze białoruskiej	158
Kościół katolicki – dokonania Świętka i poczynania Kondrusiewicza	160
Kościół wobec procesów demokratyzacyjnych	165
Prześladowanie protestantów i milczenie „bratnich” kościołów	173
Trzy modele funkcjonowania Kościoła w warunkach autorytaryzmu	176
Pańska Polska i bezpańska Białoruś	179
W poszukiwaniu ukrytych Polaków	180
Cztery znaczenia polskości	183
Katolicyzm jako metodologiczne kryterium polskości	186
<i>Vox populi</i> i ideologem wynarodowienia	189
Polonizacja czy symulacja polskości	200

Rezygnacja z ideologemu wynarodowienia na rzecz programu unarodowienia	203
Apendyks. Pomarańczowa rewolucja w Związku Polaków na Białorusi	206
Strategie walki o realność	213
Czy socjologia może być neutralna?	214
Pora na pozytywizm?	217
Socjologia jako projekt metafizyczny	221
Problemocentryzm <i>versus</i> technocentryzm	226
Powstanie na placu Październikowym	228
Zamiast zakończenia	234
Tajemnica białoruskiego odrodzenia	234
Pierwsze czytanie	234
Drugie czytanie	235
Homilia	235