

Anna Engelking

*BYĆ U SIEBIE, CZYLI MIĘDZY WSPÓLNOTĄ
LOKALNĄ A NARODOWĄ
WIZERUNEK SPOŁECZNOŚCI GRÓDKA
PRZY GRANICY POLSKO-BIAŁORUSKIEJ*

Wprowadzenie

Badania w Gródku, dawnym miasteczku żydowsko-chrześcijańskim, obecnie dużej wsi gminnej liczącej ok. 3 tys. mieszkańców (*Gródek...* 1997), położonym 30 km na wschód od Białegostoku i 17 km na zachód od polsko-białoruskiego przejścia granicznego w Bobrownikach, przeprowadziłam w sierpniu 2003 roku. Badania te były prowadzone w trzyosobowej grupie etnografek, w której skład wchodziły, poza mną, Justyna Straczuk i Katarzyna Dołęgowska-Urlich.

Rozmawialiśmy z 22 osobami – z 11 kobietami i 11 mężczyznami. Najmłodsza rozmówczyni miała 22 lata, najstarsza 91. W sumie rozkład wieku badanych ułożył się następująco: 6 osób do 35. roku życia, 6 osób w wieku 36–50, 5 osób w wieku 51–65 i 5 powyżej 66. roku życia. Co do pochodzenia rozmówców, to 7 osób urodziło się w Gródku, 5 w wioskach w pobliżu Gródka (gmina gródecka lub sąsiednie), 2 podają, że pochodzą „stąd”, a więc należą do którejś z dwóch powyższych grup, 1 jest urodzona w Białymstoku, 4 „na Podlasiu”, a więc w nieodległych powiatach, 2 są repatriantami z Białorusi, urodzonymi we wsiach położonych niedaleko Gródka i Wołkowyska, wreszcie jedna pochodzi z Ziemi Zachodnich. O wszystkich zatem rozmówcach (oprócz jednej osoby) można powiedzieć, że są pochodzenia lokalnego. Jednocześnie trzeba podkreślić istotną okoliczność: około połowa z nich to osoby, które spędziły od kilku do kilkudziesięciu lat poza Gródkiem (Warszawa, Białystok, Ziemia

Zachodnie). W ich stosunku do gródeckiej „małej ojczyzny” zawiera się więc zarówno perspektywa „autochtona”, jak i nacechowane pewnym dystansem spojrzenie migranta, który doświadczył różnorodnych kontaktów z innością bądź obcością.

Piętnaścioro rozmówców zadeklarowało się jako prawosławni lub ochrzczeni w cerkwi, 5 jako katolicy; o 2 brak danych. Ich przynależność narodowa przedstawia się następująco: 10 osób utożsamia się z narodowością białoruską, w tym 2 mają co do swojego samookreślenia pewne wątpliwości (chętniej określają się jako tutejsi), 2 osoby uważają się za Białorusinów i Polaków jednocześnie, 8 deklaruje narodowość polską (w tym jedna z wątpliwościami); o 2 osobach brak danych. I wreszcie, ze względu na zawód i wykształcenie, można naszych rozmówców scharakteryzować następująco: było wśród nich troje reprezentantów władz gminnych, dwoje – instytucji religijnych, dwoje – instytucji kulturalnych, jedna – Straży Granicznej, czworo – instytucji i organizacji społecznych i politycznych, ośmioro – instytucji oświatowych, jeden przedsiębiorca rolny, jeden pracownik dyplomacji, dwoje robotników, jedna studentka, siedmioro emerytów, troje literatów-amatorów, dwoje muzyków, pięć osób związanych z instytucjami i organizacjami mniejszości białoruskiej. 16 osób miało wykształcenie wyższe lub półwyższe, 4 – średnie, dwie – kilka klas szkoły podstawowej. Wymienione kategorie nie są oczywiście rozłączne.

Materiał, jaki zgromadzono w Gródku, daje podstawę do analizy wielu rozmaitych aspektów kulturowej, społecznej i etnicznej problematyki pogranicza polsko-białoruskiego. Przede wszystkim zaś może stanowić punkt wyjścia do dalszych badań, pogłębionych i ukierunkowanych na wybraną, ściślej określoną problematykę. Nasze badania bowiem, uwarunkowane takimi ograniczeniami, jak m.in. krótki czas ich prowadzenia czy brak wcześniejszych kontaktów badawczych z Gródkiem, można uznać, jak sądzę, jedynie za dosyć wnikliwy rekonesans.

Dlatego też w niniejszym opracowaniu skupiam się przede wszystkim na formułowaniu obserwacji i intuicji badawczych, na stawianiu pytań i hipotez z pełną świadomością, iż jest to moje autorskie ujęcie wybranych aspektów przeprowadzonych rozmów, nie zaś obiektywna analiza mająca prowadzić do jednoznacznych wyników. Zapewne inny badacz na podstawie tego samego materiału postawiłby inne pytania, inaczej rozłożył akcenty, zmierzał ku innym wnioskom czy uogólnieniom.

Moje ujęcie – etnografa-terenowca, który stara się patrzeć na badaną rzeczywistość z perspektywy antropologicznej, dążąc do zrozumienia punktu widzenia podmiotów badań – nie pretenduje ani do orzeczenia „jak jest naprawdę”, ani do wyczerpania tematu. Może być natomiast

– być może miejscami kontrowersyjnym – uzupełnieniem dotychczasowej, bogatej już i wielostronnej wiedzy o tożsamości mieszkańców wielokulturowej i wielonarodowościowej Białostoczczyzny u progu XXI wieku.

Punkt wyjścia niniejszych rozważań stanowi problematyka polsko-białoruskiej granicy państwowej. Będą one przebiegać od pytania o sposób, w jaki zaistnienie tej granicy zapisało się w pamięci mieszkańców, poprzez pytanie o wizerunek grupy własnej i wizerunek sąsiadów po drugiej stronie granicy oraz o poczucie ich wzajemnej bliskości/swojskości bądź odrębności/obcości, aż do pytania, w jaki sposób mieszkańcy Gródka – jednego z bardziej liczących się na Białostoczczyźnie ośrodków aktywności kulturalnej i politycznej mniejszości białoruskiej w Polsce – odnoszą się do kwestii białoruskości: zarówno własnej, jak i żyjących w państwie białoruskim sąsiadów.

Część I
Granica polsko-białoruska:
między „nadgórnym ustanowieniem” a byciem u siebie

Zostaliśmy rozdzieleni brat z siostrą...

Przebiegająca 17 km na wschód od Gródka granica państwowa istnieje od 1944 roku. W ciągu powojennego 60-lecia utrwaliła się ona w świadomości rozmówców, po pierwsze, jako zauważalna i odczuwalna linia graniczna –

Po tamtej stronie pas ziemi zaoranej i oprócz tego jeszcze ogrodzenie, taka niby siatka z drutu. I ona była połączona z czujnikami – jakby dotknął to, to tam daje do wiadomości od razu (G67/02)

– po drugie zaś, jako czynnik rozrywający dotychczasowe międzysąsiedzkie więzi:

Z chwilą, kiedy tu powstała granica, jest to ściana. I ona jest nie tylko metaforyczna. Ona jest rzeczywista. [...] Pomiędzy nami a tamtymi ludźmi nie było kontaktów żadnych, one zostały dramatycznie ograniczone (G55/07).

Ta pilnie strzeżona i niemalże nieprzepuszczalna, restrykcyjna granica została przeprowadzona na obszarze zamieszkiwanym od wieków przez ludność wywodzącą się z jednorodnego osadnictwa, jakim była kolonizacja białorusko-litewska (Wiśniewski 1980), na obszarze, który przez całe stulecia znajdował się w obrębie jednego państwa: najpierw było to Wielkie Księstwo Litewskie, od XVI wieku sfederowane z Koroną, po roz-

biorach Rzeczypospolitej – Rosja, po pierwszej wojnie światowej – Polska. Nowa granica polsko-radziecka rozdzieliła zatem terytorium funkcjonujące dotychczas jako jeden organizm:

Kiedyś, kiedyś, to było wszystko całość jedna. Wszyscy wspólnie byli, tak (G67/02). Ta granica jednak po żywym organizmie przeszła. I te Kresy zostały tam. I część tu (G58/10).

Ustanowienie granicy między PRL a ZSRR, a dokładniej – BSRR, nie było jednorazowym aktem polityczno-administracyjnym; jej kształt ostateczny ustalił się dopiero w roku 1948, po kilkukrotnych korektach, w wyniku których poszczególne wioski, przydzielone początkowo do BSRR, zmieniły przynależność państwową na polską (Mironowicz 1999, s. 173–175). W pamięci rozmówców nie zatarł się do dzisiaj ów okres niepewności co do tego, w jakim państwie ostatecznie się znajdują:

Od razu po wojnie to było tak, że myśmy [...] do końca czterdziestego piątego [...] byli pod zarządkiem komendantury wojskowej. Tu rządziła komendantura wojskowa, rosyjska. Nawet pierwszy rok, w czterdziestym czwartym roku, jak poszliśmy do szkoły, to jeszcze uczyliśmy się po białorusku. W czterdziestym piątym roku gdzieś z początku też. Ale potem już poszło na polski (G71/12).

Ta granica po wojnie, ta nasza tutaj, wschodnia, to ona się przesuwiała kilkakrotnie. Siegała tutaj, do Wierobi. Potem dalej przesunięto, potem [...] ostatecznie ustalono ją na rzece, na Świsłoczy. [...] To było bodajże [...] aż do czterdziestego siódmego, były takie przesunięcia, wahania. [...] Taka miejscowość, od Bobrownik w bok się jedzie, Chomontowce. [...] I tamci ludzie mówili właśnie, jakie to było straszne, że jednego dnia są właśnie tu, potem tutaj, tak do końca nie wiadomo (G44/11).

Jeden z naszych rozmówców pochodził ze wsi objętej korektą granicy:

Mój życiorys jest taki strasznie powikłany. Bo tutaj poszedłem od razu do klasy piątej polskiej szkoły. A ja ukończyłem szkołę rosyjską, trzy i pół klasy, za granicą. Potem nastąpiło wyrównanie granicy naszej wschodniej i moja wioska [Ozierany Małe] została w Polsce tutaj. [...] My byliśmy wtedy na terytorium Związku Radzieckiego, a granica była u nas od mojej wioski na jakieś dwa do trzech kilometrów, tak o. [...] Ale już my zostaliśmy wtedy włączeni tutaj, do Polski. To był dwudziesty piąty maj czterdziesty ósmy rok, jak ta granica już stała. Nam nie wolno było już wtedy w tamtą stronę przekraczać. [...] Zostaliśmy bez nic. [...] Trzeba było wszystko zaczynać od nowa (G67/02).

A co było przedtem? Jaki obraz stanu przedwojennego – czasów sprzed ustanowienia granicy – zapisał się w pamięci rozmówców? Pamięć ta, zarówno bezpośrednia, osobista, jak i ta zapośredniczona przez opowieści rodziców i dziadków, świadczy o powszechnych powiązaniach rodzinnych, gospodarczych i społecznych z miejscowościami na wschód od Gródka. Prawie wszyscy wspominają wioski za Świsłoczą, padają nazwy:

Grodno, Wołkowysk, Brzostowica, Lida, Słonim, Brześć; w wielu relacjach związki z tymi miejscowościami wydają się wręcz bardziej intensywne niż z położonym 30 km na zachód Białymstokiem.

Za czasów mojego dziadka [...] się tego przysłowiowego swiniaka wozilo [...] do Wołkowyska. I się do Grodna na piechotę chodziło. [...] Wtedy nie było tu ściany. [...] Był to jakiś tam punkt położony w mniejszym czy większym centrum, czy pomiędzy centrami (G55/07).

Bo mój brat, kiedy jeszcze granicy nie było przed wojną, [...] jeździł do Grodna, uczył się w Grodnie i przyjeżdżał na wakacje. [...] On był, żył w Grodnie bardziej jak w Białymstoku (G58/10). Tam była moja ciotka, w drugiej wiosce. A w Lidzie, [...] tam była ojca rodzona siostra. Za mąż poszła i tam mieszkali. Potem jej córka, czyli moja siostra, tam tak samo była (G67/02).

Wypowiadając się na temat powojennej delimitacji granicy, rozmówcy reprezentują postawę, którą można określić jako fatalistyczną. Nie ma w niej buntu; jest zgoda na los. Zgoda, która współbrzmi z jednym z elementów tradycyjnego chłopskiego światopoglądu – z archaiczną koncepcją Doli-Losu (Sulima 2001, s. 140): przeznaczonemu człowiekowi biegu życia, którego nie jest on w stanie zmienić, nie podejmuje więc nawet prób zmiany.

To tylko mogli się już zgodzić z swoim losem. Bo o tym, gdzie granica, to przecież nie należało do ludzi, prawda? To było nadgórne ustanowienie i koniec. Ale no, ja wiem, jak to ludzie przyjmowali? Można powiedzieć – różnie. Jakiegokolwiek podłoża politycznego to nie było w tłumaczeniu. Tylko może było to, że zostaliśmy rozdzieleni brat z siostrą, córka z rodzicami, czy syn z rodzicami. Takie to było czysto rodzinne, dzielenie rodzinnych kontaktów. Tylko to (G67/02).

U niektórych granica przecież przez pola przechodziła, przez wieś. To na pewno nie było miłe, ale – takie decyzje. Szary obywatel nie ma na to wpływu. Żadnego (G58/10).

Szto ludzi robić? Skażuć, szto my chcem tak, czy hetak? Rzond rzondził i tak rabili (G91/01).

Wyrażane przez większość rozmówców ból i żal spowodowane tą zmianą nie odnosiły się do szerszych i dalszych kręgów społecznych ani nie odwoływały do pojęć ze sfery ideologii czy polityki. Zgodnie z regułami obowiązującymi w „naszym świecie», jedynie rzeczywistym, wieśniaczym *orbis interior*” (Stomma 1986, s. 65), dotyczyły one obszaru osobistego, jednostkowego: w ujęciu mieszkańców Gródka rozdzielenie „żywego organizmu” sprowadzało się do rozdzielenia rodzin. „Tam są rodziny, cmentarze” (G58/10) – powtarzano nam niejednokrotnie. Za symboliczny wyraz owego rozdzielenia można uznać opowieść jednej z rozmówczyń o powojennym przrzucaniu przez członków rozdzielonych rodzin listów w chlebie przez graniczną Świsłocz:

Chadziła mają matka po wojnie tudy. Poszła da Mastoulan, tam da rzeki, bo to rzeka... A tam ona wiedziała, gdzie tam ojca siostra, u Bursouszczyni była. I ona przychodziła do rzeki i tam piererzucali tam, kawałki chleba, tam coś takiego. Chleba, czy coś, czy karteczkę użo u chlieb napisza, jak tam żyźń... (G74/08).

Taką postawę należy, jak się wydaje, rozumieć jako przejaw braku szerszej niż lokalna więzi społecznej, braku odniesienia do jakiejś ideologii narodowej bądź państwowej. Można interpretować ją jako wyraz tradycyjnego, określanego często jako utylitarny czy pragmatyczny, chłopskiego stosunku do władzy państwowej i państwa, wyrażającego się właśnie w niekwestionowanej zgodzie na „nadgórne ustanowienie”. „Państwo w tej chłopskiej koncepcji – pisał Józef Obrębski – to porządek naturalny świata, w którym władza i lud spełniają swoje zadania zasadniczo różne i których wzajemne ustosunkowanie przypomina stosunek pana i sługi. Władza rządzi, lud słuca. [...] Normą stosunku jest lojalność kompletna i bezgraniczna, idąca tak daleko, że wszelkie zmiany władzy i przekształcenia państwowe wymagają kompletnej bierności, przyjęcia każdego rządu, jakikolwiek by on był. Swoją fizjonomię polityczną otrzymuje lud od władzy i z nią się każdorazowo identyfikuje. Jeśli władza jest ruska, lud jest ruski; pod polską władzą jest polski, pod tatarską tatarski” (Obrębski 1936a, s. 428). Stanisław Ossowski nazwał taką postawę „nominalizmem w sprawach narodowych”. „Realną więzią – pisał – dla takich «nominalistów» jest więź łącząca swojaków [...]. To zaś, do jakiej się ich zalicza narodowości, zależy od sił politycznych, które się ścierają gdzieś nad ich głowami i na które oni wpływu nie mają” (Ossowski 1967, s. 274).

Wydaje się, że postawa zgody na „nadgórne ustanowienie” znajduje swoje uzasadnienie i potwierdzenie w obowiązującej w tradycyjnych społecznościach chłopskich hierarchii wartości. Z wypowiedzi naszych rozmówców wynika, że jedną z najważniejszych wartości jest dla nich spokój. Spokój rozumiany jako życie zgodne z przyjętymi przez poprzednie pokolenia wzorcami i zarazem jako pokój, stan bez wojen i zawieruch politycznych. Jest to stan, poprzez który przejawia się chłopska idea trwania, zakorzeniona nie w racjonalnym, lecz mityczno-sakralnym stosunku do świata (Sulima 2001, s. 165), stan, jaki wpisuje się w fundamentalną dla tradycyjnego światopoglądu opozycję kosmos–chaos. „Aby tylko spokój” – mówi rozmówczyni, zapytana, czy przeprowadzenie granicy było sprawiedliwe. „No, sprawiedliwie czy niesprawiedliwie... [...] Aby tylko spokój” (G91/01). I kontynuuje:

I tolki pierężyła ja, i jeszcze – żywu! Dziakować Bohu [...]. I tolki malusa, kab choć był spakoj na świecie (G91/01).

Inny rozmówca na pytanie, jak się żyje tak blisko granicy, odpowiada:

Spokojnym trybem, może spokojniej, jak gdzie indziej. Bo [...] do strefy nadgranicznej z przepustką [...]. No, to [...] tak nawet spokojniej było tam (G67/02).

Życie w spokoju i pokoju to dla gródeckiej społeczności bez wątpienia wartość, której wysoka pozycja w aksjologicznej hierarchii prowadzi do postaw nie tylko dalekich od buntu i protestu, ale nawet niezadowolenia. Wyznawanie tej wartości to zarazem opowiadanie się po stronie trwania tradycyjnego świata, autochtonicznego kosmosu.

W wielu wypowiedziach rozmówców dźwięczą pogłosy tradycyjnego systemu pojęć, wartości i postaw, charakterystycznego dla chłopskiego światopoglądu. Można dostrzec w nich wręcz przejawy myślenia mitycznego, zgodnie z którym – w wersji jednej z rozmówczyń – nie tylko istnieje przyzwolenie na „odgórność” ustanowienia granicy, lecz nawet zakłada się jego „odwieczność”. Wbrew faktom historycznym, lecz za to zgodnie z zasadą „mitycznego precedensu” (Tomicki 1987, s. 245), rolę demiurga granicy odgrywa tutaj dysponujący boskimi prerogatywami car:

- A dlaczego tą granicę po wojnie zrobili? Dawniej jej nie było przecież.
- To była carska. [...] To jeszcze byli carskija. I to miensz bolsz pa toj hranicy paszło. Tam troszki pasunuli tuju hranicu, to w hetu storonu, to w tuju trocha wyrównali. To carska hranica była.
- Rozumiem. Czyli odnowili dawną granicę?
- Tak. Tak (G74/08).

Ustanowienie granicy, sięgające czasów „szcze ad cara [...], jak naczynałsa hety świet” (G74/08), postrzegane jest tutaj jako przywrócenie odwiecznego porządku, jaki został ustalony w dobie „mitycznych początków”. Akceptacja rzeczywistości wypływa z przyjęcia mitycznego uzasadnienia porządku świata. Warto w tym kontekście przypomnieć sformułowane przez Ludwika Stommę dwie reguły, rządzące przypisywaną tradycyjnym społecznościom chłopskim izolacją świadomościową, które brzmią: *ma być tak, jak jest* (przekonanie stanowiące fundament tzw. chłopskiego konserwatyzmu) i *jest tak, jak ma być* (zasada konstruowania obrazu świata w zgodzie z mitycznym wzorcem/stereotypem) [Stomma 1986, s. 82–87]. Te dwa założenia leżą u podstaw tradycyjnego światopoglądu i kształtowanych przezeń postaw. Stosunek do granicy reprezentowany przez mieszkańców Gródka zdaje się świadczyć o realizacji obu reguł: w płynącej m.in. z wysokiego wartościowania spokoju zgodnie na „nadgórne ustanowienie” odnajdujemy pierwszą z nich, w mitycznym uzasadnieniu „to jeszcze od cara” – drugą.

Gdzie można emigrować ze swojego?

Przeprowadzenie granicy i jej późniejsze korekty to jednak tylko jeden z aspektów przemian politycznych, społecznych i świadomościowych, jakie objęły Białostoczczyznę w okresie powojennym. Gdyby odciąć te fakty od szerszego kontekstu, w jakim występowały w prowadzonych w Gródku rozmowach, otrzymalibyśmy obraz sztucznie wypreparowany, by nie powiedzieć zafalszowany. W pamięci rozmówców pozostaje bowiem nie tyle wyabstrahowane zaistnienie nowej granicy, ile przede wszystkim jego tło: wiążący się z powojennymi zmianami politycznymi i terytorialnymi kilkuletni okres walk polityczno-narodowościowych na Białostoczczyźnie (Mironowicz 1993, s. 132–156), który pociągnął za sobą przesiedlenie części mieszkańców do Związku Radzieckiego. To z tymi wydarzeniami – a nie z samym pojawieniem się granicy – wiążą się najsilniejsze emocje rozmówców; przy czym emocje te koncentrują się wokół losów i przeżyć osobistych i rodzinnych. Wydaje się to potwierdzać poczynioną wcześniej obserwację, że odgórne zmiany polityczne przyjmowane są przez mieszkańców chłopskiego *orbis interior* jako „porządek naturalny świata” (Obrębski 1936a, s. 428) i, o ile nie zagrażają jego spójności i trwaniu, nie wzbudzają większego zainteresowania. Wydaje się też wskazywać na niezapomnianą do dzisiaj traumę prawosławnych mieszkańców Białostoczczyzny, wynikającą z tego, co reprezentanci młodszych pokoleń, wolni już od odczuwanego przez ich rodziców i dziadów lęku, nazywają wprost „czyszczeniem terenów narodowościowo różnych” (G55/07).

Pamiętam, maty byłem, dziadek mi zaczął opowiadać, jak to gdzieś tam Żydou Polaki do stodoły zahnali i spalili, nie? A babka: Małczy, jeszcze z nami toje zrobiać! [...] To wreszcie kiedyś babcia też każe: Tyje Palaki przysli i nam astatniu każuchu zabrali, astatnie palto, wybrali usiu kartoflu. I kazali się wynieść z tej ziemi (G55/07).

Ojciec mój został zabity [...] przez bandy te Łupaszki, ta która [...] tutaj właśnie mordowała całe wioski. No, bo wie Pani, tu dużo ludzi jest pochodzenia białoruskiego, prawosławnych, tu kiedyś to było Księstwo Litewskie. No więc AK, które właśnie szło tam z okolic Wilna, no to chcieli, żeby tych ludzi zastraszyć, żeby wszyscy wyjechali do Związku Radzieckiego. [...] Poza tym chcieli, żeby w Polsce mieszkali tylko Polacy, a nie inne narodowości. [...] Powiedzieli do ojca, żeby szedł do lasu, walczył z tym ustrojem obecnym [...]. Ojciec powiedział, że [...] on nie będzie walczył, ma troje dzieci. No to przysli, go zabili. [...] No i wtedy brat mojego ojca, miał pięćoro dzieci, zabrał je i wyjechali do Związku Radzieckiego. [...] Bardzo dużo wyjechało ludzi, bo się bali po prostu (G70/09).

– Oni przyjeżdżali i kazali: albo do ziemi, albo do raju. A raj to Związek Radziecki. I kto nie wyjechał, to tu rozstrzelali. O, i to mojego brata jednego to te, te właśnie, że albo do ziemi albo do raju. A drugiego – banda taka była. To było AK? To nie było AK, tylko banda taka leśna. I ta banda robiła, co chciała. I tak moi bracia obydwu (G91/01).

Dlaczego oni jechali? [...] Bo tamte ruszyli do swojej Polski. Ruszyli. No, a że he-tyje... A agentau stul przysłali, kab namawiali tudy, popełnić. [...] Tam od nas też musi z pieńć rodzin pojechało. Chyba tak. A stamtod przyjechali i u nas sie osiedlili. [...] Tych stul Palakau siudy, da Polski, a naszych brali tudy (G74/08).

Ze wszystkich relacji wynika, że przymusowe wyjazdy do Związku Radzieckiego były zjawiskiem masowym, które w jakiś sposób dotknęło niemalże każdą rodzinę. Ludzie nie chcieli wyjeżdżać; byli wśród nich tacy, którym udało się uniknąć przesiedlenia:

Sonsiad na majego ojca mówi: I ty musisz jechać. Albo po dobroci, albo po złości. Alie to w grudniu od nas wyjeżdżali. Ojciec mówi: Nie. Ja na wiosne pojade, nie na zimu, mierznucci. [...] A my uże i nie pajechali. I tak prażyli (G74/08).

Koniecznie należy podkreślić fakt, że nie były to wyjazdy dobrowolne. Z kilku powodów. Po pierwsze, prawosławna społeczność Białostoczyny zetknęła się już wcześniej – dwukrotnie, bo w okresie 1917–1921 i 1939–1941 – z realiami Związku Radzieckiego, nie była więc zbyt podatna na propagandę, szerzoną przez „agentau stul”. Po drugie zaś – a właściwie przede wszystkim – była to, jak już zostało powiedziane wcześniej, społeczność chłopska, zakorzeniona w swojej integralnej lokalności i izolującej od szerszego świata mentalności, niezainteresowana tworzeniem więzi szerszych niż lokalne. Społeczność, która nie miała żadnych wewnętrznych (endogennych) powodów, by opuszczać swoją „tutejszą” małą ojczyznę.

Bo przecież stąd, czy emigracja stąd była? Nie, emigracji stąd nie było. Była ucieczka i wysiedlenie. Nie było emigracji stąd, ponieważ nasi ludzie byli tam w czternastym roku, po czternastym, w ruskich wojskach, wszędzie byli. Wszędzie byli, wszystko widzieli. Wiedza była jasna, nie budząca żadnych wątpliwości. Tylko ci, którzy bali się tu za współpracę z Niemcami, którzy z Ruskimi kogoś rozwalili razem, czy nadal, i wiedzieli, że mogą ich tam później ścigać, ważnymi jakimiś tam figurami tymi brudnymi za Ruskiego byli, mieli prawo się bać – to ci uciekali. Natomiast emigrować nikt nie miał gdzie. Gdzie można emigrować ze swojego? (G55/07).

Emigrować ze swojego, dopowiedzmy, to dobrowolnie porzucić swoje dla obcego, nasze dla cudzego, znane dla nieznanego. To – zgodnie z logiką fundamentalnej dla tradycyjnego światopoglądu opozycji swój–obcy – podciąć korzenie swojej identyfikacji jako człowieka tutejszego, wystawiając się na niebezpieczeństwo dezintegracji i chaosu. „Nasz świat, świat swoich – pisał Ludwik Stomma – jest jedynie rzeczywisty, *jest*. Poza jego granicami znajduje się już tylko «nieznany i pozbawiony kształtu bezmiar [...], rozciąga się tajemniczy i straszny świat demonów [...] i obcych – chaos, śmierć i noc»” (Stomma 1986, s. 35).

Dlatego też nie tak trudno spotkać przypadki odwrotne – przypadki migrantów „do swojego”, szukających okazji, by porzucić obce otocze-

nie, w które trafili wskutek niesprzyjającego im „nadgórnego ustanowienia”. Wśród naszych rozmówców było dwóch repatriantów z terenów dzisiejszej Białorusi. Urodzeni na wschód od Świsłoczy, pod Gródkiem i Wołkowyskiem, czyli pochodzący, jak mówi się w Gródku, „stąd”, nie opuszczając wsi rodzinnej, znaleźli się po 1945 r. w innym państwie. Historie ich rodzin mówią o długoletnim, a nawet definitywnym rozerwaniu więzi rodzinnych w następstwie ustanowienia granicy i powstania dwóch nowych organizmów państwowych. „Przez te [...] lata to ojciec matki nie widział przez siedemnaście lat. I nie zobaczył” (G54/05) – opowiada syn mężczyzny z podgródeckich Mieleшек, wyzwolonego przez armię radziecką w 1944 r. z niewoli niemieckiej i wywiezionego do Białoruskiej SRR. Jego ojciec – prawosławny Białorusin – reprezentuje postawę niezgody na „emigrację ze swojego”; czyni wieloletnie wysiłki, by na to „swoje” wrócić. Udaje mu się to dopiero po 1958 r. Drugi z rozmówców (G60/20) – Polak i katolik, przesiedlony w okresie tużpowojennym spod Wołkowyska na Ziemię Zachodnie, korzysta z nadarzających się okoliczności, by przenieść się w strony rodzinne, do nieodległego od Wołkowyska Gródka.

Zarówno zmuszani do wyjazdu na Wschód przymusowi emigranci, jak i przesiedlani czy przenoszący się na Zachód repatrianci, pragną być na swoim. Być u siebie. Więcej światła na ich postawę rzuca kolejny element kontekstu, w jakim występują zanotowane w Gródku relacje o ustanowieniu powojennej granicy polsko-radzieckiej.

Wrócili na swoją ziemię...

„Nasi ludzie byli tam w czternastym roku...” (G55/07). Mowa oczywiście o „bieżeństwie” – masowym exodusie w głąb Rosji, jaki przeżyli mieszkańcy zachodnich terenów imperium w sierpniu 1915 roku, kiedy wycofujące się przed Niemcami rosyjskie wojska ewakuowały na wschód większą część ludności prawosławnej, pozostawiając za sobą spalone wioski (Matus 2001; Pawluczuk 1972, s. 145–146). Wydaje się, że wspomnienia z okresu „bieżeństwa” (w przypadku najstarszej z rozmówczyń, urodzonej w 1912 r., osobiste, w pozostałych – reprezentujące pamięć rodzinną) nieprzypadkowo aktualizują się w czasie rozmowy o powojennym terrorze, przemianach politycznych i trudnych warunkach życia. Przeżycia wojny i okresu powojennego są bowiem swoistą „powtórką z historii” dla mieszkańców tego regionu, drugą już XX-wieczną traumą, obecną w ich pamięci historycznej równie żywo jak pierwsza i przeżywaną poprzez odniesienie do tej pierwszej. Zanotowane w Gródku opowieści o „bieżeństwie” nie zawierają żadnych faktów, które byłyby nieznanne czy

nowe, uderzając natomiast silnym ładunkiem emocjonalnym, co jest niewątpliwym świadectwem ich wagi i znaczenia dla rozmówców.

W ogóle, jak to się mówi, nie chce się wspominać. Ale zapomnieć ja tego nie dam rady [...]. Ja dwa lat miałam, jak ta wojna zaczęła się. I jak uciekali, to ja pamiętam. Bo mówili, że będą znęcać się nad ludźmi, będą piersi obrzynać dla kobiet. [...] I my uciekali. Pociągami jechaliśmy. [...] Ojciec mój i babcia umarli tam – z głodu i z cholery, bo na cholera tak chorowali. [...] Sześcioro dzieci, nas sześcioro wtedy było, i matka zachorowała na cholera... To tak: ludzie umierali i kopali doły, kto został się. I ponad kolejną zakopywali, ni krzyżków, nikt nie wiedział nazwiska ni imię... I tak jechali. [...] I my przeżyliśmy tam ze sześć lat na Ukrainie. I dla mamy nawet, bo ojciec zmarł, kandydat był, żeby poszła za jego za męż. Mama mówi: nie, nie, sześcioro dzieci wiozę na rodzinu. [...] Przyjechali – nasza wieś spalona do szczętu. [...] I na spalenisku mama ubita kija, uwiązała te konie, a tylko wiśnia, taki wiśniak porósł... Założyła tak ręce za głowę i płacze. [...] I ja mówię: nasz pies dzisiaj trochę lepiej ma, jak my wtedy mieliśmy (G91/01).

A w Rosji, jak dziadek był, to oni byli w Kujbyszewie, czyli w Samarze dzisiejszej. I tam dziadek pracował burłakom, na Woldze. Ciągał. Jeszcze śpiewał *Dubinuszka, uchniem*. [...] Ale w tym znowu bieżeniście, wie Pani, to to był taki rozrzut duży – no, bo ci byli w Samarze, dziadka rodzina, a już mamy gdzieś tam nad Oką. Ja pamiętam, to znaczy jak oni opowiadają, to chodzili po tych zżętych polach i zbierali kłosa, żeby to jakoś przeżyć. [...] No, to tam była już biedota (G71/12).

Dziadkowie ze strony mojej mamy to w czternastym roku wyjechali, jak wszyscy, w tak zwane bieżeniście [...]. No więc zawędrowali aż do Murmańska i w dwudziestym pierwszym roku, kiedy Polska już wróciła, no i kto chciał, to wracał. No więc tam dziadka chcieli zatrzymać, a dziadek powiedział: nie, tu moja ojczyzna, ja tu urodzony. I w dwudziestym pierwszym roku wrócił (G70/09).

Kiedy pierwsza wojna światowa wybuchła, nasza ludność została wysiedlona stąd w głąb całej Rasiji, której zresztą wtedy byli obywatelami. Rozśrodkowana totalnie. Spotkała się, no, nowe doświadczenia życiowe były doświadczeniami życiowymi, ale to też były nowe okresy biedy, i to drukowanymi literami, przeżyć takich, jakich nie tylko swoim, ale i obcym porządni ludzie nie życzą. Tak, jak tu czasami cytuje teściowa, [...] ona używa określenia, którym ludzie to komentowali, że [...] jak jechali do Pińska, to wyrzucali łupińska (czyli obierki), kiedy wracali z Pińska, to zbierali te swoje łupińska. I jest to właśnie, myślę, takie podsumowanie tego okresu. [...] Wszystkie rodziny pozostawiły swoich bliskich, część tych bliskich gdzieś tam, często nie wiedząc, gdzie. Wrócili dziesiątkowani tamtymi czasami, wrócili stamtąd – do niczego. Do niczego. Wracali, tak jak moja rodzina, na wiosnę. Przez całe lato szczaw, lebioda, gdzieś tam od kogoś jakieś tam jare żyto, żeby cokolwiek posiać, cokolwiek w ten ugór, w to... Żeby tymi kilkoma końmi, które na wieś z powrotem wróciły, żeby przyorać te sosenki i brzózki, które zdążyły wyrosnąć. [...] I tak to było (G55/07).

Warto zwrócić uwagę na jeden z powtarzających się w tych opowieściach motywów: motyw powrotu na swoją ziemię, do swojej chaty, do swojej wioski. „Na rodzinu” (G91/01), czyli na ziemię rodzinną, na ojcowiznę, do ojczyzny. „A mama nie chciała zostać na Ukrainie? – Nie. Ojcowizna ją wabiła” (G91/01). „Wrócili, tak jak moi rodzice wrócili.

Wrócili na swoją ziemię” (G74/08). „Tam dziadka chcieli zatrzymać, a dziadek powiedział: nie, tu moja ojczyzna, ja tu urodzony. I [...] wrócić” (G70/09). „Wracali na swoje hektary. Jakie one tam były, takie one tam były...” (G55/07). „Bieżeńcy” wracali bez względu na to, że zastawali spalone gospodarstwo i zarośnięte lasem pole. Przyorywali, z braku zwierząt pociągowych, sami ciągnąc prymitywne sochy, sosenki i brzoźki, wykopywali prowizoryczne ziemianki i zaczęli wszystko od początku. Przez pierwsze lata żyli w niezwykle trudnych warunkach – ale byli na swoim. U siebie.

Jeśli wsłuchać się w relacje z „bieżeństwa” i powrotu, można usłyszeć w nich także inny wyraźny leitmotyw – celem „bieżeńców” jest przeżyć. „Zbierali kłosa, żeby to jakoś przeżyć” (G71/12); „I ot, prażyli!” (G74/08). Przeżycie, przetrwanie pojedynczego człowieka, jego rodziny i jego wiejskiej wspólnoty to niezbędny warunek trwania tutejszego świata – chłopskiego kosmosu. Walka „bieżeńców” o powrót na swoją ziemię była zarazem walką o istnienie ich kosmosu; jej „sens skupiał się w idei trwania, w mityczno-sakralnym stosunku do świata. Trwanie jest aspektem wieczności, której naoczną i bezpośrednią postacią jest «mała ojczyzna»” (Sulima 2001, s. 165) – chłopski *orbis interior*, w którym czas płynie według związanego z cyklami przyrody rolniczego kalendarza, rządzącego się rytmem przemiennych cykli pracy i święta. Tak jak wiosna przychodzi po zimie i dzięki chłopskiej pracy rodzi się nowy chleb, tak powracający z „bieżeństwa” tutejsi – dzięki temu, że wrócili do siebie – „rozrywają” się na nowo i na nowo realizują stare – i odwieczne – „ideały małej chłopskiej wspólnoty, z charakterystyczną dla niej skrzętnością, zapobiegliwością, niepozornością, kruchością, ale też stałą odnawialnością i niezniszczalnością, a więc trwałością nawet w obliczu przewalającej się historii” (Sulima 2001, s. 167).

Opowieści o „bieżeństwie” i powrocie na ojcowiznę, z ich odniesieniami do mitycznych treści kultury, pełnią, jak się wydaje, w prawosławnej społeczności Białostoczczyzny funkcję swoistego mitu założycielskiego, „mitu początku”. Kształtują się one nieodmiennie według tego samego schematu fabularnego: przymusowe wysiedlenie – okupiona ofiarami śmiertelnymi podróż – niosący ze sobą doświadczenia biedy, głodu, choroby, śmierci i wreszcie chaosu rewolucji dramatyczny pobyt w dalekim kraju – długa i trudna droga powrotna do swojej wsi – zaczynanie wszystkiego od nowa u siebie, a zarazem w nowym i obcym, polskim państwie.

Tu trzeba na jedną ważną rzecz zwrócić uwagę – ci ludzie wrócili do obcego państwa. Do totalnie obcego. Kim byli? – My tutejsi, tak? Tyle wiadomości i świadomości było, i tyle wystarczyło. Chto pan? – Car pan, tak? A tu przyjechali i okazało się, że oni już teraz są, czy mają być – obywatelami Polski. I trzeba po polsku rozmawiać. A jak to

się w ogóle rozmawia po polsku? [...] Później wojna druga światowa rozwalila to wszystko, jak to się mówi, do ten... Przyszedł nowy pan, który znowu czego innego chciał, czy wymagał. I to jeszcze częściej pod ścianę stawiał. Poprzedni tylko kija czy bata używał, a ten i karabina. Tak, że przyszli Ruscy, zabrali do swojego wojska, przyszli Polacy, zabrali do swojego wojska, no i to znowu tak... (G55/07).

Trauma „bżeźństwa” w niezwykle silny sposób wpłynęła na kształtowanie się poczucia tożsamości tej społeczności: społeczności, która w swoim przekonaniu jest przedmiotem, nie zaś podmiotem dziejów. I jako ów przedmiot znajduje się zawsze po stronie słabszej, uciskanej, prześladowanej, mając po stronie przeciwnej wrogą sobie, obcą władzę. Taki wizerunek własny wpisuje się w szerszy kontekst „chłopskiego wzoru bycia w świecie”, określonego przez Rocha Sulimę celną formułą „krzywdzona chłopskość” (Sulima 2001: 158).

Były w Gródku i okolicach rodziny, które przeżyły w okresie drugiej wojny światowej swoistą powtórkę z „bżeźństwa” – to rodziny wywiezione do Związku Radzieckiego w latach 1940–1941. Relacja, jaką na ten temat usłyszałyśmy, zawiera zarówno bardzo znamienne powtórzenie schematu fabularnego „mitu podstawowego”, jakim jest mit „bżeźństwa” i powrotu, jak i wyrażoną wprost afirmację wartości bycia u siebie, bycia na swoim:

Wywieźli ich w czterdziestych latach. [...] [Babcia] straciła jedno dziecko w transporcie [...], drugi syn zginął w bitwie pod Stalingradem, a potem przeszli z armią Andersa cały ten..., i w czterdziestym ósmym wrócili z Anglii. Wrócili, bo mieli do czego – kawałek ziemi, tu troszkę było tego. [...] Dzięki Bogu, że jakoś nas los tak nie ciskał po świecie. [...] Niby też czasy nie były najspokojniejsze, ale nie musieliśmy przejść tych Wschodów – Zachodów (G50/13).

Najlepiej to być na swoim podwórku...

Powojenne ustanowienie granicy polsko-radzieckiej w pobliżu Gródka i związane z nim przemiany polityczne, terytorialne i społeczne miały – jak wynika ze słów rozmówców – charakter destrukcyjnej ingerencji wielkiej historii politycznej w codzienne, płynące ustalonym od wieków rytmem życie jednostek, rodzin i społeczności lokalnych. W życie, które jest zakorzenione w jednym miejscu, „tu”, „u siebie”: w swojej wsi, w swoim miasteczku; życie, którego zasadą naczelną jest, jak sformułował to jeden z rozmówców, „być na swoim podwórku” (G67/02). Była to ingerencja, która owym lokalnym, swojskim światem bardzo silnie wstrząsnęła; nie zdołała jednak go zniszczyć. „W obliczu przewalającej się historii” (Sulima 2001, s. 167) świat ów zachował swoją trwałość.

Bez względu na to bowiem, jakie wichry wielkiej historii wieją nad głowami ludzi, tutejszy człowiek trzyma się swojej chaty, swojej ziemi

i swojej wioski. Trzyma się, bo: „ptaszek wije gniazdo po to, żeby w nim być stale. Tak samo to. Najlepiej to być na swoim podwórku” (G67/02). Konkretyzująca pojęcie „bycia u siebie” metafora „swojego podwórka”, która zawiera w sobie kategorie rodziny, domu, rodzinnego gospodarstwa i pracy na swojej ziemi, bardzo dobrze wyraża wpisane w tutejszy system wartości pojęcie swojego miejsca na ziemi – lokalnej, „rodzinno-domowej ojczyzny” (Bartmiński 1993, s. 35). Jak pokazała jedna z analiz białoruskiego materiału językowego z Białostoczczyzny, ojczyzna ta sprowadzana jest przez prawosławnych mieszkańców wsi do wyobrażenia domu rodzinnego (chaty), zagrody, wsi z cerkwią i cmentarzem, swoich pól i najbliższej okolicy (Sajewicz 1993, s. 134–139). Wielu naszych rozmówców z Gródka potwierdza ten obraz – obraz, którego podstawą jest archaiczna, ludowa koncepcja ojczyzny.

„Ojczyzna rodzinno-domowa – pisał Jerzy Bartmiński – określana jest metaforycznie jako gniazdo rodzinne, kolebka [...]. Dominującą wartością jest poczucie bycia u siebie, poczucie bezpieczeństwa, poczucie jedności i przynależności do rodziny, akceptacja, miłość i szczęście, przywiązanie, a w przypadku rozłąki – tęsknota i chęć powrotu. Tę wersję ojczyzny tworzy wspólnota rodzinna, przede wszystkim matka, w drugiej kolejności ojciec, dziadkowie i «przodkowie». [...] Oparciem tej wspólnoty jest mała przestrzeń: [...] dom rodzinny, [...] o którym mówi się, używając zaimka *mój*. Podstawowa relacja urodzenia, pochodzenia, wyznacza szczególną pozycję matce jako rodzicielce. [...] W ojczyźnie rodzinno-domowej obecny jest również ojciec i ojcowizna, tj. przekazywane przez niego dzieciom ziemia i mienie [...], dające podstawę dla poczucia bezpieczeństwa i bycia u siebie. [...] Ojczyzna rodzinna jest koncepcją najbardziej archaiczną [...] i zarazem najtrwalszą [...]. Zachowuje się w obiegu potocznym, bazuje na pamięci małej grupy i przekazie ustnym. Nawiązuje do miejsc oswojonych i bliskich” (Bartmiński 1993, s. 35–36).

Związany z taką, *swoją* ojczyzną więziami pochodzenia i zamieszkania, mającymi głębokie odniesienia mitologiczne, człowiek tutejszy, pozostając, mocą własnej decyzji, na swoim podwórku, może, wskutek odgórznej decyzji znaleźć się albo w Polsce, albo w Związku Radzieckim. Ale to nie Polskę bądź Związek Radziecki wybiera on jako miejsce do życia. Tym, co wybiera, jest bycie u siebie – swoje podwórko. Uniwersum człowieka tutejszego jest to, co lokalne: своя земля, czyli tożsama z ojczyzną ojcowizna, do której wracali „bieżeńcy” po pierwszej wojnie światowej i wywiezieni na Wschód po drugiej. Dla niego liczy się tylko ojczyzna rodzinno-domowa, nie narodowa, państwowa czy kulturowa, by odwołać się do zastosowanej przez Jerzego Bartmińskiego terminologii (Bartmiński 1993), będącej uszczegółowieniem klasycznej dychotomii Sta-

niśława Ossowskiego: ojczyzna prywatna (korelat „węższej zbiorowości terytorialnej o więzi spontanicznej”) *versus* ojczyzna ideologiczna („jednakowa dla wszystkich, bo jest całemu narodowi przyporządkowana w całości”) [Ossowski 1984, s. 27, 30].

- Jak wioska przyjmowała tę zmianę granicy? Czy ludzie woleli do Związku Radzieckiego czy do Polski?
- No, to wniosek jest bardzo prosty: skoro większość tu została, to znaczy, że woleli tutaj być.
- Pan mówił, że zostawali dlatego, żeby być na swoich korzeniach, na swojej ziemi, prawda?
- Tak, to jest jeden powód, najważniejszy (G67/02).

Dlatego właśnie migracja (obecna w gródeckich wariantach lokalnych jako „bieżeństwo”, wywózka, ucieczka bądź wysiedlenie) jest taką tragedią. I dlatego nie może być dobrowolna. Bo ze swojego się nie emigruje.

Współczesne, aktualne afirmacje wartości „bycia u siebie”, czyli w rodzinno-domowej ojczyźnie słyszałyśmy z ust niejednego rozmówcy. I, co należy podkreślić, niezależnie od pokolenia:

- Wszyscy szli do miasta, co ja uważałem za wielką karę. [...] Miałem wiele propozycji do miasta [...], [ale] nie zgadzałem się. [...]
- A dlaczego nie chciał Pan do miasta?
- [...] Bo ja w mieście nie widzę sobie w ogóle żadnego..., jakiejś pracy. [...] Zawodowa tak. Ale co ja będę robić po godzinach pracy zawodowej? W tej klatce będę siedzieć, jak szpak? [...] I co? [...] Człowiek się obudzi i patrzy na ulicę jak sroka w stołce. Ani pójść gdzieś, ani nic. Po tym bazarku czy rynku będę szwendać się? I co mi to da? Nic (G67/02).
- Czy Pan jest zadowolony z tego, że mieszka w Gródku?
- Tak. [...] Bo stąd pochodzę i cieszę się, że wróciłem. Kilka też lat w Warszawie zmarnowałem. W miastach, powiedzmy. I nie widzę tam siebie. [...]
- Czyli mieszkał Pan i urodził się tu, a potem?
- Studia w Warszawie, [...] troszkę po Polsce, powąchałem Śląska. Warszawy miałem dość, Śląska szczególnie [...]. [Tu] mamy dom i gospodarstwo.
- Czyli nie zamierza Pan zmieniać miejsca zamieszkania?
- Nawet na cmentarz. Najchętniej to bym u siebie był pochowany (G50/13).

Nasza decyzja o zapuszczeniu tu korzeni nie była zupełnie związana jeszcze z jakąkolwiek pracą [...]. My po prostu postanowiliśmy, że tu zostaniemy. Ja zawsze byłam, muszę to podkreślić, zawsze byłam silnie związana z tym miejscem. [...] Wiedzieliśmy, że chcemy zbudować dom. [...] Zawsze byłam związana, zawsze podkreślałam, i w szkole średniej, i na studiach, że jestem stąd. Nigdy też nie ukrywałam, że jestem prawosławna, no bo jestem prawosławna. Jesteśmy Białorusinami. Więc nigdy tego nie ukrywaliśmy. [...] My jesteśmy dumni, że jesteśmy stąd, że tu mieszkamy i na pewno nie chcielibyśmy miejsca zmienić (G32/18).

Wśród rozmówców był tylko jeden (przyjezdny z innych stron Podlasia, katolik), który deklarował chęć wyprowadzenia się z Gródka. Wszys-

cy pozostali, bądź „z urodzenia”, które stało się świadomie zaakceptowanym losem (są tu i chcą tu być), bądź z wyboru (są tu, bo chcą tu być) afirmują swoje gródeckie „podwórko”. Wydaje się, że z tego punktu widzenia można powiedzieć, że są kimś więcej niż tylko mieszkańcami swojej małej, rodzinno-domowej ojczyzny. Są jej gospodarzami i obywatelami.

Część 2

Po obu stronach granicy: między ruskością a białoruskością

Ruskie to Ruskie...

Jaki jest dzisiaj, po 60 latach od ustanowienia granicy, stosunek naszych rozmówców do kraju po jej drugiej stronie, oddalonym od Gródka o 17 km? Czy „rozdzieleni brat z siostrą” utrzymują kontakty? Co ich łączy, co dzieli?

Zadawałyśmy rozmówcom pytanie, czy interesuje ich to, co się dzieje po drugiej stronie granicy. Odpowiedź, jaką słyszałyśmy najczęściej, brzmiała: „Nie za bardzo”. Na przykład:

Nie za bardzo. Muszę przyznać się, że owszem, słucham radia, widzę to, co jest w telewizji, czasem czytam w prasie, natomiast nie jestem tak bardzo zaangażowana (G44/11).

Nie bardzo. Może jedynie w kontekście rodziny, bo jest tam jakaś. To było rodzeństwo mojego dziadka. Rodziny podzielone granicą, ale niespecjalnie utrzymujemy kontakty. Kiedyś to było w prostej linii 3 km, a teraz żeby tam dojechać, trzeba jechać przez Grodno 150 km (G31/19).

– A w ogóle interesujesz się tym, co się dzieje na Białorusi?

– Jeżeli sytuacja polityczna, no to tak nie za bardzo... Wiem, kto to jest Łukaszenka i tak dalej. [...] Ale czy tak bliżej, tak dokładnie, to nie. [...] Biedniej ludzie żyją, tak to sobie wyobrażam, ale wydaje mi się, że większych różnic nie ma właśnie. Że mają biedniej, no, ale żyją sobie (G22/16).

– A czy macie Państwo jakąś rodzinę po drugiej stronie granicy?

– Nie, praktycznie bliższej, nawet i dalszej, może gdzieś... Pourwały się te kontakty. Babcia miała w Moskwie brata, ale czy tam jest jakaś rodzina? Chyba nie, chyba... [...] Korzenie jakieś, jakieś tam dalekie pociotki zostały, ale nie mamy kontaktów ze sobą. Poginęło to wszystko (G50/13).

– Czy [...] ludzie stąd mają rodziny po tamtej stronie?

– [rozmówczyni:] Oczywiście. O, Wala jedzie.

– [sąsiadka:] Mam. Ja jutro mam jechać. Jutro, czy w środę, nie wiem, do rodziny. Mój... brata dzieci są i siostra jeszcze mamy, jeszcze ciocia jest tam, po tamtej stronie.

– I tak swobodnie można jeździć, ich odwiedzać?

– [sąsiadka:] No tak, można na razie, ale... A kto to jeździ za często. Ja byłam chyba dwadzieścia lat temu (G70/09).

Kontakty rodzinne mieszkańców Gródka z dzisiejszą Białorusią nie są bynajmniej tak żywe i powszechne, jak mogłoby się wydawać patrzącemu z oddalonej perspektywy obserwatorowi. Dziś już nikt nie przerzucą przez Świsłocz listów w chlebie. Przytoczone fragmenty rozmów świadczą przede wszystkim o bardzo pragmatycznej postawie rozmówców wobec rzeczywistości po drugiej stronie granicy. Ich więzi rodzinne rozluźnił upływ czasu i trudności komunikacyjno-paszportowe. Ich wiedza o Białorusi jest niewielka, zainteresowanie nią słabe. Przejawiają brak ciekawości wobec sąsiada zza miedzy.

Jedynym wyjątkiem na tle „niespecjalnych” kontaktów rodzinnych z Białorusią „nie za bardzo” zainteresowanych nią gródczan był rozmówca-repatriant, utrzymujący żywe, częste i liczne kontakty rodzinne z „drugą stroną”. Z tego, co mówi, widać, że opiera się na osobistym doświadczeniu, nie na stereotypie; nie dziwi więc jego znajomość problemów obszaru postsowieckiego i emocjonalny stosunek do nich:

Ja sam przecież mam tam rodzinę. Matki rodzina mojej to wszystko tam. Tutaj nikogo. [...] Wszystko tam zostało. Rozrzucone [...] po całym tym byłym Związku Radzieckim, bo i w Kazachstanie, i na Syberii, i tu, i w Łotwie, i w Estonii. To całą rodzinę. Bo w zasadzie tak: jak nastąpiły kolchozy, ktoś się wyrwał do wojska, bo z kolchozu nie było można wyjechać, bo człowiek w tym czasie nie miał dowodu osobistego jeszcze. [...] I jedynie tak było, że jak poszedł do wojska gdzieś służyć, to starał się już nie wracać. [...] No i tak [...] wujek został w Tallinie. Służył tam w porcie, tam Tallin, Estonia i tam został. Z kolei ciotka [...] wyszła za Łotysza. No i też u nich tam teraz im się trochę nie układa, bo jak był Związek Radziecki, to było dobrze, [...] a teraz te Łotysze oddzielili się, to oni mówią: po rusku nie rozmawiaj do mnie, tylko rozmawiaj [po łotewsku]... To musieli zmieniać się. [...] W tamtym roku z ojcem jeździłem. Odwiedzam tam, chrzestna mieszka jeszcze... (G54/05).

Kto – według przeważającej większości naszych rozmówców – mieszka po drugiej stronie granicy?

– Jak się mówi na tych ludzi ze Wschodu?

– [mąż:] *Ruscy* się mówi, tak jak się mówi od dwudziestu lat, czy tam ilu, wszędzie.

– [żona:] Często się mówi *Ruscy*, to jest takie potoczne. Zresztą sami nawet używamy pomiędzy sobą tego określenia, prawda? (G32,34/18).

– Mówią: O, *Ruskie* przyjechali. Nikt nie powie, że *Białorusini*, chociaż wiedzą, że Białorusini. Ale mówi się tak po prostu, że: O, *Ruskie* przyjechali.

– A Białorusini tutejsi też tak mówią?

– Wszyscy. Nikt naprawdę uwagi nie zwraca. *Ruskie* to *Ruskie*. Mówi się: umalowała się jak ruska baba – no, to wszyscy wiedzą, o co chodzi. *Białorusini*? Ja nie wiem, a może to jest taki skrót? *Białorusini* to długa nazwa powiedzieć, a *Ruskie* szybciej. Ale tak się mówi: *Ruskie* przyjechali. Albo mama pyta, czy są jakieś *Ruskie* na rynku (G22/16).

Mamy tu do czynienia z nieróżniącą się od ogólnopolskiej nomenklaturą stosowaną wobec przybyszy „za Buga” – określa się ich zbiorowym etnonimem (czy, mówiąc precyzyjniej, etnopolitonimem) *Ruscy*, bez wnikania w ich zróżnicowanie narodowe i, co więcej, etnonimem o negatywnym, wybitnie pogardliwym nacechowaniu emocjonalnym (słabszym w jeszcze osobowym wariancie *Ruscy*, silniejszym w nieosobowym *Ruskie*).

Owo pogardliwe nacechowanie nazw sąsiadów to zjawisko, można powiedzieć, „klasyczne”, doskonale opisane przez badaczy relacji swój–obcy, by wymienić Jana Stanisława Bystronia (1980) i Ludwika Stomkę (1986, s. 29–55). Nie będę się więc nad nim zatrzymywać. Chcę natomiast zwrócić uwagę, że wielu rozmówców dobrze zdaje sobie sprawę z tego, iż stereotyp i rzeczywistość to dwa rozłączne porządki.

– Kto to są *Białorusy*?

– To jest takie określenie mieszkańców Gródka i okolic: *Białorusini* to my, a za granicą są *Białorusy*, z takim pejoratywnym naciskiem. To jest w takim znaczeniu właśnie negatywnym, że oni są gorsi. Bo tak się mówi, że są brudni, że są chamscy, że są niesympatyczni. I rzeczywiście, tak się momentami zdarza, prawda? (G44/11).

– Czy jest tu takie poczucie, że my jesteśmy lepsi, a ci tam na wschodzie są gorsi?

– Pokutuje coś takiego. [...] Pojechaliśmy na Łotwę – początkowo nastawienie było takie: a, jedziemy [...] do Ruskich, prawda? [...] I kiedy tam zajechaliśmy, to przywitano nas bardzo gościnnie, było bardzo miło. Okazuje się, że ci młodzi ludzie są tacy sami, jak ci nasi gimnazjaliści. Nawiązały się tam nawet jakieś przyjaźnie. Potem oni przyjechali to do nas, to nie było czegoś takiego, że oni są be (G44/11).

– [żona:] Do tego stereotypu, bo można mówić o stereotypie Białorusina, prawda, do którego ma się ten wrogi stosunek, to przyczynia się [...] zachowanie się kierowców na drogach. [...] Nas po prostu, mówiąc potocznie, krew zalewa, jak patrzemy, jak ci ludzie jeżdżą [...]

– [mąż:] Ale na pewno nie jest to na poziomie narodowości, tylko takich ludzkich, zwykłych odruchów (G32,34/18).

Wydaje się, że tym, co decyduje o przyjęciu takiej a nie innej terminologii sąsiedzkiej, są czynniki natury nie ideologicznej, lecz czysto pragmatycznej: nawyki językowe, które ze swej istoty pozostają bezrefleksyjne i które utrwała brak zainteresowania sąsiednim krajem i obojętność wobec jego kondycji historyczno-politycznej. Owe żywe skamieliny językowo-mentalne na swój sposób odzwierciedlają też historię polityczną regionu. Kiedyś była tu *Rasieja*, potem przyszły *Sowiety*, ostatnio pojawiła się *Białoruś*:

– Czy tamtą stronę nazywało się *Związek Radziecki*, czy raczej *Białoruś*, czy *Republika Białoruska*?

– To znaczy poprzednio, tak w gwarze tutejszej, to *Sowiety*. Ludzie starsi, którzy byli bliżej – to *do Rasiei*. Ale to w gwarze tutejszej. A teraz według przyzwyczajęń – tak samo, wiele tak mówi. A już wiele to: *Białorusini*, *na Białoruś* tam pojechać, czy coś

takiego, bo już to samodzielne wszystko – to *na Białoruś, czy na Litwę, na Ukrainę* i tak dalej (G67/02).

A zatem – Sowiety czy Białoruś? Rusczy czy Białorusini? Swoi czy obcy?

Dzieli nas więcej, niż nas łączy...

Było wśród naszych rozmówców kilka osób, które dostrzegały w granicy polsko-białoruskiej przede wszystkim jej aspekt rozdzielający i różnicujący, a kraje po obu jej stronach traktowały jako dwa całkowicie odrębne i przeciwstawne światy. „Ta granica dzieliła, dzieli i będzie dzielić” (G42/17). „Z tymi [sąsiadami], którzy są na wschodzie, raczej nigdy się łączyć nie będziemy. Od nich się separujemy. [...] To jest po prostu zupełnie inny świat. Różnica jest kosmiczna” (G31/19).

Przytoczone sformułowania padły z ust osób, które identyfikują się jako Polacy i katolicy; były to zarazem osoby najmniej spośród wszystkich rozmówców związane z Gródkiem (urodzone gdzie indziej, nie mieszkające tu przez całe życie). Ich postawę cechuje nie tylko brak zainteresowania sąsiednią Białorusią, lecz również – zwłaszcza w wypadku jednej z tych osób – nieskrywana niechęć wobec wschodniego sąsiada, łącząca się z polonocentrycznym poczuciem wyższości:

Wyjdzie się na rynek i słysząc inną mowę, i człowiek zastanawia się, czy jeszcze jest w Polsce. [...] Prawosławni prowadzą politykę roszczeniową. Ciągłe narzekają, że czegoś im brak, a jest odwrotnie (G42/17).

Zapytany o perspektywy Gródka po wejściu Polski do Unii Europejskiej, rozmówca ów stwierdził:

Może będzie i lepiej. Z tamtej strony tyle osób nie przyjedzie, a stąd to tam ludzie nie jeżdżą, bo i po co. Takie myślenie, żeby tam coś zwiedzać, to jeszcze tu nie jest popularne. A kupić coś, to wszystko i tu można (G42/17).

To dość typowy przypadek ksenofobicznego stosunku Polaków do inności i obcości.

O wiele ciekawszy wydaje się drugi wariant opcji „inne światy”: wiza głębokich różnic między obu krajami, jaka była reprezentowana przez dwóch innych rozmówców – Białorusinów, głęboko świadomych swojej tożsamości narodowej. „Jestem stuprocentowym Białorusinem. Wszędzie i zawsze” (G55/07) – deklaruje jeden z nich. Obaj, związani z opiniotwórczymi środowiskami białoruskimi, którym bliska jest idea niezależnego i demokratycznego państwa białoruskiego, przynależą do białoruskiej elity w Polsce. W ich wypadku silne poczucie dystansu wobec Białorusi nie wynika z obojętności czy niewiedzy. Przeciwnie – doskonale

się orientują w problematyce historyczno-kulturowej i społeczno-politycznej sąsiedniego kraju, a istotnym kontekstem ich zainteresowania Białorusią jest osobista, jednoznacznie białoruska, identyfikacja i tożsamość narodowa.

To jest po prostu przepaść. [...] To jest cywilizacyjna przepaść, naprawdę. Pojechać tam i trochę pomieszkać, zobaczyć, jak ludziom się żyje i porównać z tym, co jest tutaj [...] – to są dwa różne światy (G34/18).

Pomiędzy nami a tamtymi ludźmi nie było kontaktów żadnych. [...] I my przez te pięćdziesiąt lat wyrosliśmy już w zupełnie innych ludzi. Stąd nasze kontakty rzeczyste, które zaczęły mieć miejsce w latach dziewięćdziesiątych, ja myślę, że dla wielu były przerażające. Dla mnie też. [...] Tak, jesteśmy tyłem. [...] Jesteśmy inni ludzie. Dzieli nas więcej niż nas łączy (G55/07).

Co przede wszystkim, ich zdaniem, dzieli Białorusinów z Polski i Białorusi? Mówią o odmiennym stosunku do wartości narodowych, państwowych i demokratycznych. Do języka i symboliki białoruskiej, do historii i do idei niepodległości. Obaj za „papierek lakmusowy” białoruskości uważają posługiwanie się językiem białoruskim.

Ja nie wiem, czy tam jacyś Białorusini w ogóle są, chyba że ci, którzy mieszkają gdzieś na wsiach. [...] Usłyszeć język białoruski na Białorusi w mieście to praktycznie graniczy z cudem (G34/18).

Obaj nie akceptują obowiązującego na Białorusi systemu politycznego, tym bardziej że aktywnie współprzeżywali odzyskanie niepodległości przez Białoruś po upadku ZSRR:

Do Łukaszenki jestem wściekły, bo nigdy [...] nie wybaczę za zmianę flagi i języka. To dla mnie było ważne, drogie i miało jakieś tam znaczenie (G55/07).

Białoruś jest niestety [...] z tych zachodnich państw dawnego Związku Radzieckiego chyba w najgorszym położeniu. Jest to państwo po dyktatorsku rządzone, w którym demokratyzacja jest bardzo słaba, ekonomicznie też będzie popadać coraz bardziej w ruinę, no bo nie przyjmuje różnych standardów typu podatki, typu prawo, tak jak to powinno być w kraju nowoczesnym (G34/18).

Po Łukaszenkowskiej restauracji poczuli rozczarowanie i zawód, ugruntowało się w nich poczucie odrębności i obcości wobec nowej Białorusi.

– [mąż:] Ja [...] nie czuję wielkiego związku z tą Białorusią, która jest tam. No, niestety.

– [żona:] Mamy tam rodzinę nawet.

– [mąż:] Ja tam jakąś mam, ale nigdy tam nie byłem. Nic mnie tam nie ciągnie, nic, kompletnie (G32,34/18).

Na początku dziewięćdziesiątych lat przynajmniej część z nas łączył język i ta Pahonia i ten biało-czerwonobiały ściah. Natomiast na dzień dzisiejszy, kiedy tego nie ma,

myśle, że we mnie załęgła się bardzo paszkudna sprawa – coś w rodzaju pogardy dla swoich współplemieńców. I pies wam tam..., i tak dalej [...] (G55/07).

Gospodarcze pociągnięcia, one są zrozumiałe. [...] Każdy rządzi na swoją miarę i na swoje wyobrażenie rzeczywistości. [Łukaszenka] jak typowy kołchoźnik rządzi tak, jak tego od niego jego pojęcie wymaga. A że jeszcze na dokładkę to w znacznym stopniu dogadza społeczności lokalnej, [...] wszyscy mówią charaszo... No, jak wam jest charaszo, to co ja tam, o czym mamy rozmawiać? No, nie mamy o czym rozmawiać (G55/07).

„Jeżeli [...] podmiot – pisał Florian Znaniecki – przystępując do zektnięcia z przedmiotem, zasadniczo oczekuje wspólności, dąży do traktowania go jako «swojego», dzielającego z nim te same układy wartości – stwierdzeniu, że jest on w danym zakresie «obcym» towarzyszy poczucie zawodu, którego winę podmiot składa na przedmiot. Antagonizm przychodzi wówczas jako skutek nieoczekiwanej zmiany pierwotnej sytuacji” (Znaniecki 1931, s. 34). Wydaje się, że można tu mówić jeżeli nie o antagonizmie, to bez wątplenia o poczuciu obcości. Co więcej, o wzajemnej obcości Białorusinów z obu stron granicy. U tych z Polski charakteryzuje ją pragnienie odcięcia się od „współplemieńców” i „coś w rodzaju pogardy” wobec nich. Ci z Białorusi z kolei postrzegają swoich ziomków z Polski jako... Polaków:

Część tej społeczności jest nastawiona negatywnie do wszystkich nas – do nas też, to znaczy, jako obywateli [...]. Dla tych ze Wschodu my też jesteśmy Paliaki. [Narodowość] nie ma żadnego znaczenia (G55/07).

Mamy tu do czynienia z odmiennym kategoryzowaniem rzeczywistości etnicznej, a mówiąc precyzyjniej – z różnymi układami komponentów heterogenicznego i hierarchicznego modelu struktury świadomości etnicznej (Tołstoj 1993, s. 72, 74): ci z Zachodu operują przede wszystkim pojęciami z porządku narodowego, ci ze Wschodu – państwowego i wyznaniowego. Wniosek jest oczywisty i jednoznaczny: „Na pewno nie ma czegoś takiego, że Białorusini tutaj i tam to czują się jednym wspólnym jakimś tam narodem” (G34/18).

Konstatacja istnienia dwóch narodów, a w każdym razie dwóch odrębnych społeczeństw białoruskich, wiąże się u cytowanych rozmówców z refleksją historyczną i dążeniem do zrozumienia uwarunkowań różnic między polskimi i postsowieckimi Białorusinami:

Mocno się nawet różnimy, ponieważ ich życie zupełnie inaczej zmieniło niż nas. Oni się tak jakby bardziej poddali pod tego walca historii, dali się przejechać, i nie spróbowali... No, zresztą też można byłoby tłumaczyć, dlaczego (G55/07).

Rozumiejąc uwarunkowania historyczne, polityczne i społeczne, jakim podlegały ziemie białoruskie w ostatnich stuleciach, obaj rozmówcy

odmawiają identyfikowania się z istniejącym współcześnie państwem białoruskim, z Białorusią Łukaszenki. Jeden z nich, dziennikarz, mówi o tym słowami listu do redakcji białostockiego czasopisma białoruskiego:

Młody człowiek [...] pisze: z kim ja mam się utożsamiać? Z tą Białorusią? Z tą Białorusią, która jest tam, za wschodnią granicą? Z tym Łukaszenką tam, takim a nie innym, prawda? Z jakimś tym dziwnym człowiekiem? Z tą całą biedą, która tam jest? Z tym alkoholem podrobionym czy z czymś innym? Ja mam się z tym utożsamiać i mówić, że jestem Białorusinem? Brakuje punktu odniesienia dla tego człowieka młodego, to jest nieszczęście wielkie (G34/18).

Punktem odniesienia dla obu rozmówców-Białorusinów jest, jak można sądzić, wizja niezależnego i demokratycznego państwa białoruskiego – białoruska idea. Nie utożsamiają się oni z Białorusią, jaka istnieje w rzeczywistości politycznej, lecz z Białorusią należąca do sfery idei, do sfery ducha – z wymarzoną wolną Białorusią. Zapewne taką Białoruś można by nazwać ich duchową ojczyzną. Niektóre aspekty tej ojczyzny odnajdują na Białostocczyźnie, w swojej rodzimej lokalności. Jest to ich lokalna, a zarazem duchowa, białostocka Białoruś. I jednocześnie ojczyzna inna niż „autochtonów”, pozostających w kręgu rodzinno-domowym i lokalnym, bo ojczyzna świadcząca o „nowej tożsamości, której już nie otrzymuje się wraz z urodzeniem, ale trzeba ją zdobyć, wywalczyć intelektualnie” (Sulima 2001, s. 157).

Rozmówca-dziennikarz posługuje się obrazem dwóch Białorusi: tej istniejącej w planie politycznym i tej duchowej.

Ta Białoruś, Białoruś nie w sensie państwa, tylko takim mentalnym, świadomościowym sensie... Tutaj – tam. Są dwie różne Białorusie (G34/18).

Czy dwie Białorusie – ta duchowa, idealna, i ta stanowiąca rzeczywistość polityczną, współczesne państwo białoruskie – są całkowicie rozłączne? Przeprowadzone w Gródku rozmowy dają na to pytanie odpowiedź negatywną. Bo i po drugiej stronie granicy, w tej nieakceptowanej Białorusi Łukaszenki żyją mieszkańcy „Białorusi duchowej”. Okazją do ich kontaktu jest m.in. odbywający się corocznie w Gródku (od 1990 roku) festiwal niezależnej białoruskiej muzyki rockowej Basowiszcze.

Na początku to było naprawdę coś zupełnie nowego. Tam było bardzo dużo tej ideologii i tak dalej... [...] Niektóre zespoły są świetne, naprawdę. Polacy mówią, że to jest genialne, u nas już nikt tak nie gra. [...] Teksty mają świetne. Oni jeszcze o coś walczą, no a my już nie wiemy, o co nam chodzi w ogóle. [...] O, mnie się podoba ten białoruski patriotyzm, że oni się tak biją o to swoje (G22/16).

Basowiszcze jest imprezą niezależną, organizowaną przez Białoruskie Zrzeszenie Studentów (BAS), działające przede wszystkim w Warszawie

i w Białymstoku. Inicjatorem i patronem „Basowiszcza” jest znany artysta-malarz Leon Tarasewicz, mieszkaniec sąsiadujących z Gródkiem Walił-Stacji, współuczestnik wielu lokalnych przedsięwzięć społecznych, niewątpliwy autorytet dla wielu gródczan. Festiwal jest opozycyjny zarówno wobec białoruskiego reżimu politycznego, jak i białoruskiej kultury oficjalnej. Wydaje się, że autentycznie łączy młodzież z obu stron granicy, że angażuje ją emocjonalnie i rozbudza ideowo. Na jego gruncie znajdują porozumienie zwolennicy wolnej Białorusi, przy czym nie są to wyłącznie Białorusini. Także Polacy.

Na początku, kiedy byli jacyś ludzie, którzy machali tymi flagami, a ja jeszcze ludzi nie znałam, to mi się wydawało: O, Białorusini, ale patrioci! A potem za parę lat patrzę – przecież ja tą dziewczynę znam, przecież to jest Polka, [...] a macha tu tą flagą białoruską pod sceną, że naprawdę. Nie wiem, może to właśnie w ramach przyjaźni, bo ostatecznie ta flaga zawsze tam jest i ona nie upada. Bo jeszcze się w tym roku przypatrzyłam, jakoś właśnie bardzo dbają o to, rzeczywiście to jest symbol. Ale zupełnie się nie da odróżnić [Białorusinów i Polaków]. Nie ma już tej różnicy. I właśnie fajnie, że to jest taka subkultura. Przyjeżdżają ci, tamci [...], metale, rockowcy. [...] Dresy się trochę boją... (G22/16).

Basowiszcze przyczynia się niewątpliwie do autentycznego poznania się i zbliżenia młodych ludzi z obu stron granicy. Jeżeli można mówić o jakiejś tworzącej się między nimi wspólnotie, to trzeba powiedzieć przede wszystkim, że nie przebiega ona równoległe ani do podziałów narodowych (Białorusini–Polacy), ani państwowych (obywatele Białorusi i Polski), lecz w poprzek nich. Wydaje się, że do owej „Białorusi ducha” należą niektórzy mieszkańcy Białorusi i Polski, wśród których są Białorusini, ale też i Polacy. Łączy ich myślenie kategoriami narodowymi i odwoływanie się do symboli narodowych i wartości patriotycznych. Postawa, jak wynika z przeprowadzonych w Gródku rozmów, bynajmniej tam niepowszechna.

Czy jest ta Białoruś, czy nie jest ta Białoruś...

Znacznie bardziej rozpowszechniona wydaje się tutaj postawa nieodwołująca się do kategorii narodowych i wartości patriotycznych, lecz do rozmaitych aspektów i przejawów swojskości, tutejszości, lokalności. To tak, jakby narodowej białoruskości przeciwstawić lokalną „gródeczkość”.

- [Nasiąka się tą] kulturą, gdzie jesteś i co czynisz.
- Tutejszość?
- Tutejszość.
- Kultura tutejsza.

– Kultura tutejsza. Tu jestem, tutejszość. I żeby się czuć takim zdeklarowanym Białorusinem... U proboszcza zadałam takie pytanie nawet. On się czuje Białorusinem. Ale jak zaczął kazanie mówić w języku białoruskim, to się ludzie zbuntowali. To ma być w języku tutejszym! To ma być w języku takim, jak my rozumiemy! I to niby niewielkie tam różnice. Tak ma być, jak tu rozmawiają.

– Po gródecku, nie po białorusku.

– Po gródecku, a nie po białorusku. To ma być po gródecku (G58/10).

Ale pozostajmy jeszcze przy Basowiszczu, które, jak się wydaje, jest okazją do ujawniania się w lokalnej społeczności różnorodnych postaw wobec „idei białoruskiej”. Festiwal jest wydarzeniem kulturalnym, dzięki któremu Gródek, przynajmniej z nazwy, stał się znany w całej Polsce; to temat dla naszych rozmówców aktualny i budzący w nich zróżnicowane emocje. Był obecny w większości rozmów.

– [Leon Tarasewicz] zapoczątkował te „Basowiszczu” i dzięki niemu to w dalszym ciągu trwa. No, trwa to też dlatego, bo to jest impreza polityczna.

– Polityczna? Dlaczego?

– Dlatego, że tam właśnie przyjeżdżają te zespoły rockowe z Białorusi, potem nasi tu powiewają tą flagą białoruską, nie obecnie obowiązującą, tylko tą białą-czerwoną. [...]

– Ale niektórym ludziom to przeszkadza, że wymachują tą flagą?

– Nie, to nie, to ludziom nie przeszkadza, [...] tylko strasznie jest głośno wtedy. Przyjeżdża tu parę tysięcy osób i plądrują tam i ogrody, i wie Pani, jak to jest. [...] Tam ludzie, czy im taka flaga czy inna, to w ogóle nie zwracają na to uwagi. Ale dzisiaj, no to wie Pani, u nas wszystko w tej chwili jest bardzo polityczne (G70/09).

Bardzo mnie dziwi i jakoś tak wcale nie bawi, że mają tyle krytyki w stosunku do Łukaszenki, kiedy przeciętny człowiek nie chce tego słuchać wcale. To jest to samo „Basowiszczu”, które przechodzi pod, powiedzmy, akcentem ataku na reżim Łukaszenki, a przecież nie ma nic wspólnego. [...] Gdzieś tam pod ambasadą można sobie krzyczeć, ale tutaj, kiedy ludzie żyją swoim życiem i dla nich naprawdę, szczerze powiedziawszy, zależy na tym, żeby ten utrzymać jakiś kontakt? Bo można na tym [ryneczk] czy sprzedać, zahandlować, czy coś podpatrzeć, tak? [...] Ale kiedy ktoś atakuje kogoś, to tamten też nie będzie beczynnienie siedział. I to jest, uważam, problem (G56/15).

Właśnie [...] pan Leon Tarasewicz próbował [...] troszeczkę rozruszać to społeczeństwo, wzmocnić tą aktywność. W każdym bądź razie skutki jego działalności, no, to były krótkotrwałe. Wielu się nie podobało to stawianie właśnie na nacjonalizm, białoruskość. I on się wycofał (G49/04).

„Wielu się nie podobało stawianie na nacjonalizm, białoruskość” (G49/04); „krytyki Łukaszenki przeciętny człowiek nie chce słuchać wcale” (G56/15) – jak widać, białoruska ideologia i symbolika narodowa nie znajduje szerszego oddźwięku czy poparcia w społeczności Gródka. Ale nie chodzi tu tylko o niechęć do opowiedzenia się po stronie niezależnej i demokratycznej Białorusi. Chodzi, jak się wydaje, o niechęć do polityki w ogóle – o całkowite odwrócenie się od idei narodowych i politycz-

nych, kompletny brak zainteresowania tymi obszarami, ich nieobecność w życiu intelektualnym i emocjonalnym. Podejście zarazem antynarodowe i anarodowe. Niechętnie, kiedy te aspekty w ogóle się pojawiają – „stawianie na białoruskość” utożsamia się tu z „nacjonalizmem” (o sposobie myślenia, zgodnie z którym narodowy białoruski patriota to nacjonalista, pisze szerzej Ryszard Radzik [zob. 2002, s. 84–85]) – i obojętne względem ich treści („Tam ludzie, czy im taka flaga czy inna, to w ogóle nie zwracają na to uwagi” [G70/09]). Są to wartości i idee, które pozostają całkowicie poza sferą lokalnych wartości i potrzeb. Nie mieszczą się w katalogu rzeczy ważnych dla zwolenników „opcji pragmatycznej”, czy – mówiąc innymi słowy – świadczą o tym, że zdomowieni w swojej rodzinno-domowej ojczyźnie „tutejsi” nie odczuwają potrzeby posiadania ojczyzny ideologicznej (narodowej czy kulturowej).

Postawa taka ma swoje uzasadnienie historyczne: idea białoruska jest stosunkowo młoda, państwo białoruskie również. Prawosławna wiejska ludność Białostoczczyzny mówiąca gwarami białoruskimi i białorusko-ukraińskimi pozostawała przez dwa ostatnie stulecia w kręgu oddziaływania rosyjskiej i/lub polskiej ideologii narodo-państwowej. W dychotomicznej, rosyjsko-polskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, ugruntowanej przez tradycyjne podziały religijne na prawosławnych („ruską wiarę”) i katolików („polską wiarę”), nie było miejsca na trzecią, nierosyjską i zarazem niepolską opcję. „Więzi łączące masy społeczne z Cerkwią bądź Kościołem, ich zapleczem kulturowym, cywilizacyjnym (utożsamianym z rosyjskością bądź polskością), były na tyle silne, iż możliwość «przebicia się» przez nie białoruskiego procesu narodo-twórczego została znacząco ograniczona” (Radzik 2002, s. 16–17). „Do szpiku kości, do ostatniej komórki świadomości zostało przez pokolenia wpojone, że katolik to Palak, prawosławny to Ruski. Nie Białorusin, a Ruski” (G55/07). Według tradycyjnego na tych terenach ludowego stanowiska istnieją dwie wiary-nacje: *Ruscy* i *Polaki* (Engelking 1996a,b), a zatem – w myśl reguły *ma być tak, jak jest* – ani Białorusini, ani ich osobne państwo, Białoruś, nie mają racji bytu. Nie mieszczą się w powszechnie przyjętej i uświęconej tradycją dychotomicznej siatce pojęciowej. Jedna reprezentantka tego stanowiska, przedstawionego w ujęciu klasycznym, prototypowym, znalazła się także wśród naszych rozmówców. Pojęcia *Białorusin* i *Białoruś* wydają się znajdować całkowicie poza kategoriami, którymi przywykła operować. Używa tradycyjnego, ludowego samookreślenia *narodowość prawosławna*, którego synonimami są *Ruski* i *Kacap* (przy czym ten ostatni nie jest pejoratywny, lecz neutralny).

– Jeżeli chodzi o narodowość, jak Pani siebie określa? [...]

– Kacapka.

- Kacapka? A nie Białorusinka?
- Niecee. [...]
- Kacapka. Co to znaczy?
- Co to znaczy? Bo to nazywają na Ruskich *Kacapy*. A to tam, za hranicaj [...], to Ruskija. A znaczyt, a pa starykousku, to nazywają *Kacapy*. [...]
- A jak był spis powszechny, to co Pani podała? Co wpisali?
- Nu, żywiem u Polszczy, to – polska. A naradowość prawasławna. O.
- Rozumiem. [...] A co to znaczy *Białorusin*?
- Ja tego ci nie moga wytłumaczyć (G74/08).

Czy to oznacza, że białoruskość jest większości mieszkańców Gródka, mienależących do białoruskich elit w Polsce, całkowicie obojętna? Przecież wielu z nich deklaruje narodowość białoruską, wielu potrafi posługiwać się białoruskim językiem literackim (niektórzy nawet piszą wiersze w tym języku), a większość gwarą języka, o którym wiedzą, że nazywa się białoruski. Co zatem u nich zastępuje „ideę białoruską”? Co jest ich wariantem „białoruskości”? Jakie elementy, jakie treści się nań składają?

Jakoś mnie jest w ogóle obojętne, czy jest ta Białoruś, czy nie jest ta Białoruś. – stwierdza jeden z rozmówców – Chętnie oglądam te dzienniki tylko. Przychodzi taka babka i mówi, święta były wielkanocne: no, jak się świętowało? A, mówi tak – chlieb swoj, mięso swaje, tamto swoje, samahonaczka, wszystko, mówi, swoje, kartofla, wszystko... (G71/12).

– po czym następuje szczegółowa, emocjonalna relacja z kilku audycji w telewizji białoruskiej i rosyjskiej.

Wielu mieszkańców Gródka, którzy znają – czynnie bądź biernie – języki wschodniosłowiańskie, ogląda, oprócz polskich, także programy telewizyjne białoruskie i rosyjskie. I, jak wynika z naszych rozmów, przyjmuje ich treści jako swojskie i bliskie. W kilku rozmowach deklarowano nam m.in. sympatię wobec przywódców politycznych Białorusi i Rosji.

- A hety nasz, hety... jak jeho, biełaruski... [...] Łukaszenka – hooo! Adnym padabajetsa, druhim nie. Alie, czort jeho brał, jon chaziajin dobry. Bo jon z kalchozu pachodzić.
- Pani jego słucha czasem w telewizji?
- Tak! Słucham jego. Jak jon gada – słucham.
- I podoba się?
- Podoba sie. Podoba sie. I toj Ruski padabajetsa...
- Putin?
- No (G74/08).

Mój mąż mówi: chodź, włączaj, bo mówi twój przyjaciel. No, nie wiem, ale ja rozumiem Łukaszenkę, jak tłumaczy. [...] No, przecież on tłumaczy normalnie, jak kołchozowy przewodniczący tłumaczył, dokładnie, zrozumiałym językiem. Ostatnio słyszałam wypowiedź... (G58/10).

– i tu znowu szczegółowa relacja z telewizyjnych wystąpień Łukaszenki, komentowana wtrąceniami: „No, mądrze myśli” czy: „Dobrze tłumaczy. Chłopskim rozumem. Dociera do ludzi”.

Co tak bardzo podoba się rozmówcom w wizji świata, jaką prezentuje Łukaszenka czy Putin? Wydaje się, że treści głoszone przez przywódców państw z za wschodniej granicy są spójne z wyznawanym przez gródczan systemem wartości: wartości nie tyle ideologicznych, ile pragmatycznych, zakorzenionych w archaicznym, „mitopoetycznym” chłopskim światopoglądzie – żeby wymienić takie, jak życie/przeżycie, praca, spokój, trwanie, bycie na swoim/bycie u siebie. Obaj przywódcy, a zwłaszcza białoruski, ucieleśniają sankcjonując władzę autokratyczną, pozytywnie waloryzowane przez chłopską tradycję wzory dobrego gospodarza i ojca rodziny (Malewska-Szałygin 2002, s. 185–186). „U władzy ceni się jasność i bezpośredniość wypowiedzi (wręcz paternalizm w stosunku do podwładnych) – zauważa Ryszard Radzik – jej skuteczność, a nie przestrzeganie prawa. W tej wizji władcy tkwią wyraźne pozostałości dawnego chłopskiego oglądu świata” – co można uszczegółowić hasłem „mit cara-batiuszki” – „[oraz] od dwóch wieków napływające z Moskwy wartości i postawy polityczne typu orientalnego” (Radzik 2002, s. 88). Warto uzupełnić to stwierdzenie słowami Eugeniusza Mironowicza: „Łukaszenka jest autentycznym reprezentantem ludu białoruskiego. Myśli, mówi, działa i zachowuje się zgodnie z oczekiwaniami większości obywateli Białorusi [...]. Dla części Polaków prawosławnych [jest] wielkim autorytetem moralnym [...] – uosobieniem mitu bojownika o godność wspólnoty prawosławnej” (Mironowicz 2003, s. 20, 28).

Mamy zatem do czynienia nie tylko z wschodniosłowiańską kompetencją językową naszych rozmówców, ale z fenomenem znacznie szerszym: z ich kompetencją kulturową – „poczuciem przynależności do rusko-bizantyjskiego kręgu kulturowego” (Mironowicz 2003, s. 28) – która zarazem wyrasta z ponadgranicznego, białostocko-białorusko-ruskiego poczucia swojskości, jak i to poczucie generuje. Poczucie, którego ani się w szczególny sposób nie werbalizuje, ani nie poddaje refleksji, lecz które powoduje, że i odbierana z tamtej strony granicy telewizja, i przyjeżdżające zespoły, podobnie jak drobni handlarze spotykani codziennie na ryneczku, są zjawiskiem swojskim, a więc normalnym. Są jednym z wielu elementów składowych gródeckiej codzienności, normalnych zarówno dla tych, którzy deklarują się jako Białorusini, jak i jako Polacy prawosławni. Są elementami sfery, którą można słowami Józefa Obrębskiego określić jako „najszersza sfera adekwatności kulturalnej”, czyli „ekstensja jednorodności własnego otoczenia, [...] w której [jednostka] pewna jest, że zostanie takie same warunki, do jakich dostosowane są jej wszystkie, lub

przynajmniej wszystkie społecznie ważkie, wzory osobiste” (Obrębski 1936b, s. 3). Właściwość tę przypisywał Obrębski przeciwstawianej narodowi grupie etnicznej. A Ludwik Stomma dopowiadał: „Swojska, własna grupa jest tu więc środowiskiem, w którym nic nie razi, nic się jak skrawo nie wyróżnia i nie zmusza do wyjścia poza rutynę, poza zestaw «samo przez się zrozumiałych odruchów», nie skłania do zastanowienia” (Stomma 1986, s. 25).

Stale sami swoi jesteśmy...

Przyjrzyjmy się bliżej kilku aspektom owego wyrażanego w przeważającej większości rozmów lokalnego i zarazem ponadgranicznego poczucia swojskości.

Poczucie to jest między innymi silnie związane z żywo rozwijającą się w Gródku aktywnością zespołów muzycznych, zarówno lokalnych, działających przy domu kultury, jak i przyjeżdżających z Białorusi. Okazji do koncertów i do spotkań jest wiele.

Zespoły u nas często występują z Białorusi. I z Wołkowyska, [...] i z Mińska. Oni chętnie jadą tu i tu jest bardzo dobry odbiór. U nas, jak przyjeżdża zespół z Białorusi, to cała sala (G54/05).

Przyjeżdżają do nas i z Mińska, i nasi Białorusini... Majem hety chor białarucki, i wystupajuć, i wielmi dobro! A ja, znajesz szto – ad radości płaczu prosta. Szto usio taki nie zahinie jeszcze naszaja rodnaja mowa. [...] I ja wielmi zadowolena, bo ja nie nacjonalistka, ale rodnuju mowu tak lublu... (G91/01).

Swoistą manifestacją swojskości wydaje się konkurująca z Basowiszczem organizowana przez gródecki dom kultury impreza Siabrouckaja Biesieda (Przyjacielska Biesiada). Mówi jej organizator:

Zupełnie odmienne dwie imprezy. [...] „Basowiszcze” jest [...] takim spędem [...] młodzieży, która chce się wyszaleć. [...] Ta druga impreza [...] jest [...] taka naprawdę spokojna, piknikowa [...]. Ludzie przychodzą z własnymi kocami, z własnym jedzeniem, [...] rozsiadają się wokół [...] amfiteatru i po prostu jest taka wspaniała atmosfera. Są pieczone barany, piwo darmowe, wszystko takie. [...] To ma charakter białoruski z tego względu, że ideologią moją było to, żeby pokazać gościnność białoruską [...] i pokazać to, że mniejszość białoruska współpracuje z innymi narodowościami, bo staramy się na każdą imprezę zaprosić przynajmniej parę innych mniejszości, litewskich tam, ukraińskich (G30/14).

Natomiast młoda zwolenniczka Basowiszcza ocenia z dystansem:

Jak jest „Siabrouckaja Biesieda”, to można pójść i zobaczyć, jak sobie starzy piją jakieś piwo pod krzakami. [...] Starzy się właśnie wygłupiają, [...] no, właśnie biesiadują. Jest dzik, potem dzika sobie robią. [...] A zresztą nikt już nie patrzy tak mocno,

czy to białoruskie czy polskie. [...] Po prostu nawet dla starszych osób te pieśni białoruskie to są takie zwyczajne, takie zwyczajne disco polo. Oni nie słuchają czegoś z wyższej półki. Dla nich to jest normalne, dla nich nie jest to polskie czy białoruskie i dawno nie ma żadnej różnicy. A pewno i na tej „Biesiedzie” coś tam śpiewali po polsku, a tam to mało ważne (G22/16).

Zabawa. Ludowe święto. Uczestnik takiego święta, podobnie jak nie zwraca uwagi na powiewające w tłumie flagi – na to, czy w ogóle są, i jakie są – tak samo nie przywiązuje wagi do tego, czy piosenki są białoruskie czy polskie. Równie chętnie słucha ukraińskich, litewskich i rosyjskich – byle ładne. Wszystkie one są „takim zwyczajnym disco polo”, przynależącym do „najszerzej sfery adekwatności kulturalnej”. „Oni nie słuchają czegoś z wyższej półki” – czegoś, co reprezentowałoby kulturę wysoką, kulturę narodową. Dlatego też Siabrouskaja Biesieda – święto swojskości utożsamianej z folklorem – cieszy się w społeczności Gródka znacznie większym zrozumieniem i sympatią niż przynależne do nieswojskiego, narodowo-politycznego porządku Basowiszczce.

Ludzie to lubią, bo traktują to jako swój folklor, te „Siabrouskije Biesiedy”. [...] „Basowiszczce” raczej nie, bo szczerze mówiąc, to jest impreza, [że] nawet nasza młodzież niezbyt aktywnie w tym uczestniczy. Owszem, idzie popatrzeć i się podziwić, bo bardzo dziwiąją się zachowaniu tej młodzieży przyjezdnej (G49/04).

Siabrouskaja Biesieda umacnia poczucie zakorzenienia w „ojczyźnie lokalnej”; umacnia tożsamość „swojską”, „tutejszą”, która funkcjonuje niezależnie od możliwych tutaj tożsamości narodowych czy nawet wbrew nim. „Mała lokalna wspólnota może składać się z osób różnych etnicznie. Nie rości sobie prawa do stawiania wymagań, jej «etos powinnościowy» jest [...] dość słabo skryształizowany. Zwykle łączona jest z ojczyzną rodzinno-domową” (Bartmiński 1993, s. 36).

Owa rodzinno-domowa swojskość przekracza obecną granicę państwową nie tylko wtedy, kiedy do Gródka „przyjeżdża zespół z Białorusi”. Ponadgraniczne poczucie swojskości było i bywa obecne również, co oczywiste, w kontaktach indywidualnych, międzyludzkich:

– Jeszcze nawet [...] do zmiany tego systemu politycznego, taka była wymiana. [...] Nauczyciele z tych szkół przygranicznych, to [...] tam do szkoły jednej, do drugiej. [...] Potem oni do nas, z tamtych przygranicznych szkół tutaj przechodzili. Taka jakaś serdeczna atmosfera wytwarzała się, że tak jakby tej granicy nie było. Byliśmy jednakowi, o. Byliśmy jednakowi. [...] Spotkania naprawdę takie jakieś były całkowicie jak rodzinne. [...]

– Tak jakby nie było granicy?

– Tak, to normalne, tak jakby nigdy nic. To tak samo, jakby syn przyjechał do mnie i czuje się tak, jakby on był zawsze z nami. Takie wrażenie jest. Tak samo i tam. To tam było takie wrażenie, jakbyśmy byli stale tutaj. Stale sami sami jesteśmy. [...] Tam

było tak: wolność Tomku w swoim domku. Jak ja miałem tam swoich, to ja: A, Saszka, Sierioża, dawaj, pajechali. Pojechaliśmy tam, czy do Grodna, czy gdzie. O (G67/02).

Poczucie swojskości i swobody w obcowaniu z odziedziczoną wspólczesną granicą dawnymi braćmi i siostrami i poruszaniu się po ich kraju – oparte na więzi nawykowej, nie ideologicznej – ma swoje głębokie historyczne korzenie: wielowiekowe religijne, językowe, kulturowe i polityczne związki. To obejmująca dzisiejszych Rosjan, Białorusinów i Ukraińców ukształtowana w kręgu prawosławia ruska wspólnota kulturowa – „pojęcie *ruskości* jako najszerszego kolektywu narodowo-kulturalnego”, o którym pisał w okresie międzywojennym znawca problematyki białoruskiej, socjolog Konstanty Srokowski, jako o „dominującym wśród ludu białoruskiego” (Srokowski 1924: 9). Dzisiaj obecność tej wspólnoty jest również bardzo wyraźnie zauważalna; wielu badaczy wskazuje na nią jako na jedną z przeszkód na drodze białoruskiego procesu narodotwórczego (Mironowicz 2003; Radzik 2002, s. 89–96). „Kategoria myślenia «my-Białorusini» – pisze Ryszard Radzik – wydaje się być pod niektórymi względami podrzędna w stosunku do [kategorii «my-Słowianie»], łączącej Białorusinów z dwoma sąsiadami [Rosją i Ukrainą – A.E.] we wspólnotę wschodniosłowiańską, prawosławną, nasyconą wartościami sowieckimi, przeciwstawną «obcemu» Zachodowi” (Radzik 2002, s. 93). Wspólnota owa funkcjonuje, po pierwsze, na poziomie anarodowym („przednarodowym”), przez co utrwała w ludziach pozostających w kręgu rosyjskiego prawosławia poczucie przeciwstawianej „nacjonalizmowi”, etnicznej więzi wyznaniowo-językowej, powodując, że „deklarowana przynależność narodowa może tu zmieniać się w zależności od konstelacji politycznych. I nie jest to wynik jakiegoś, jakby się mogło zdawać, «cynizmu» w tej kwestii; po prostu nie widzi się tu żadnego problemu. Wrodzona, niezmienna pozostaje jedynie przynależność do grupy etnicznej, do owej *ruskości*, *prawosławia*, *tutejszości*, czy – według nowszej terminologii – *białoruskości*” (Pawluczuk 1968, s. 48). Drugi poziom funkcjonowania wspólnoty ruskości można by określić jako ponadnarodowy, na którym jest ona realizowana m.in. w formie oficjalnej ideologii jedności słowiańskiej, propagowanej przez współczesne państwo białoruskie, jak również rosyjskie.

Wyrazistym reprezentantem owej ruskiej tożsamości kulturowej był jeden z naszych rozmówców, muzyk, określający się narodowo formułą „mniejszość białoruska”, który swoje kulturowe *credo* sformułował następująco:

Ja w ogóle lubię kulturę białoruską, lubię po prostu. I to nie jest tak do końca, że tylko i wyłącznie kulturę białoruską. Kulturę wschodnią. Ja, na przykład, wydając swoje

kasety, nie wydałem żadnej kasety czysto na przykład białoruskiej, czy czysto na przykład ukraińskiej. Ja po prostu na tej kasecie zawsze umieszczam piosenkę rosyjską, ukraińską i białoruską. Z tego względu, że wszystkim chcę też powiedzieć, dla tych którzy proszą mnie o to, żeby wydać samą tylko białoruską, to ja im mówię, że nie jestem za tym, żeby mniejszości jeszcze bardziej rozdrabniać, bo do niczego nie dojdziemy absolutnie (G30/14).

W pamięci historycznej mieszkańców Białostoczczyzny ważną rolę odgrywają aktualizacja i umocnienie tej szczególnej wspólnoty „ludzi ruskich”, jakie wiążą się z doświadczeniami z okresu „bżeństwa” i okupacji sowieckiej w latach 1939–1941:

– Ludzie nas przytulili, nakarmili, przyjęli bardzo, bardzo, bo to Ukraińcy bardzo dobre ludzie, i my tam u nich żyli.

– A czy było takie poczucie, że ci ludzie tam na Ukrainie są tacy jak swoi, że są bliscy?

– Bardzo, bardzo. Tak nas prynimali, tak nas... Prynosili, toż any na miejscu żyli. I prynosili, i nawarać, i napiekuć, i pryniesuć, i kormiać – bo bieżency. Nam spouczuwali (G91/01).

– Jaka była atmosfera w czasie okupacji sowieckiej? Czy wyście się bali?

– Nie, myśmy nie czuli, że to była okupacja sowiecka, nie. Żołnierze bardzo dobrze do nas się odnosili. Bo to co innego NKWD, a co innego wojsko. Wozili nas samochodami, karmili grochówką, dawali nawet zapalić – no, to była frajda (G71/12).

Pamięć, świadomość i poczucie owej wspólnoty są obecne u przeważającej większości naszych rozmówców, określających się jako prawosławni (bez względu na deklarowaną narodowość). Wspólnota ruskości – jako sfera pochodzenia i codziennej swojskości, a więc znajdująca swój korelat w pojęciu ojczyzny domowo-rodzinnej i lokalnej, bądź pewnych aspektów kulturowej, ale nie narodowo-państwowej – jest bez wątpienia żywą więzią, łączącą gródczan zarówno między sobą, jak i z „Ruskimi” z drugiej strony granicy.

Zakończenie

Społeczność Gródka, jak wynika z przeprowadzonych badań, jest przede wszystkim silnie zakorzeniona. Jest i chce być „u siebie”, w swojej rodzinno-domowej i lokalnej ojczyźnie. Tożsamość lokalna mieszkańców miasteczka wydaje się ugruntowana i stabilna. To stabilne „swoje podwórko” jest natomiast sceną dynamicznych procesów powstawania i kształtowania się rozmaitych tożsamości ponadlokalnych, przede wszystkim narodowych.

Białoruska tożsamość narodowa gródczan oscyluje między świadomą historycznie i politycznie, ideologiczną białoruskością, do której po-

czuwają się jednostki, a praktykowaną przez większość folklorystyczną „tutejszością”, która czuje się swojsko w „ruskości”, jest prawosławna i dwujęzyczna: polsko-białoruska. Ogromny wpływ na kształt owej tożsamości ma polityczna, społeczna i kulturowa rzeczywistość za pobliską granicą, z którą społeczność lokalna powiązana jest złożoną, wielopoziomą, niejednoznaczną, często ambiwalentną siecią związków i odniesień.

Różne warianty, jak również uwarunkowania tej tożsamości są przedmiotem wartym głębszych badań, podobnie jak polska tożsamość narodowa mieszkańców Gródka, która przejawia się między innymi w identyfikacji państwowej i poczuciu tożsamości kulturowej. Nie można przy tym pominąć problematyki awansu społecznego, akulturacji i asymilacji narodowej. Przy uwzględnieniu skomplikowanej historycznej, politycznej, kulturowej i językowej specyfiki polsko-białoruskiego pogranicza jest to niemałe wyzwanie badawcze.

Literatura

- Bartmiński, Jerzy (1993) *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, w: J. Bartmiński (red.), *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Bystroń, Jan Stanisław (1980) *Megalomania narodowa*, w: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wyb. i oprac. L. Stomma, Warszawa, PIW.
- Engelking, Anna (1996a) *Każda nacja swoju wieru ma*, „Konteksty”, 3/4.
- Engelking, Anna (1996b) *Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1.
- Gródek... (1997) *Gródek. Przewodnik turystyczno-informacyjny po gminie*, oprac. Wiadomości Gródeckie. Haradockija Nawiny, Gródecki Ośrodek Kultury, Gródek.
- Malewska-Szałygin, Anna (2002) *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa, DiG.
- Matus, Irena (2001) *Bieżeństwo 1915 roku w relacjach mieszkańców wsi Dawidowicze w powiecie bielskim*, w: „Zaharoddzie”, 3 (Materiały naukowe-krajoznawcze kanferencyi „Palessie u XX stahoddzi” (1–4 czerwieca 2000, Bielastok), Minsk, Tiechnaŭhija).
- Mironowicz, Eugeniusz (1993) *Białorusini w Polsce 1944–1949*, Warszawa, PWN.

- Mironowicz, Eugeniusz (1999) *Historia państw świata w XX wieku. Białoruś*, Warszawa, Trio.
- Mironowicz, Eugeniusz (2003) *Współczesne idee białoruskości*, w: R. Tra-ba (red.), *Tematy polsko-białoruskie. Historia. Literatura. Edukacja*, Olsztyn, Wspólnota Kulturowa Borussia.
- Obrębski, Józef (1936a) *Dzisiejsi ludzie Polesia*, „Przegląd Socjologiczny”, 4 (3–4).
- Obrębski, Józef (1936b) *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe”, 10 (1–2).
- Ossowski, Stanisław (1967) *Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, w: *Dzieła*, t. 3, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa, PWN.
- Ossowski, Stanisław (1984) *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa, PWN.
- Pawluczuk, Włodzimierz (1968) *Białorusini jako grupa etniczna*, „Studia Socjologiczne”, 2.
- Pawluczuk, Włodzimierz (1972) *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa, PWN.
- Radzik, Ryszard (2000) *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia*, Lublin, UMCS.
- Radzik, Ryszard (2002) *Kim są Białorusini?*, Toruń, Adam Marszałek.
- Sajewicz, Michał (1993) *Wyobrażenie „małej ojczyzny” w białoruskojęzycznych wspólnotach wiejskich na Białostocczyźnie*, w: J. Bartmiński (red.), *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Srokowski, Konstanty (1924) *Sprawa narodowościowa na kresach wschodnich*, Kraków.
- Stomma, Ludwik (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa, PAX.
- Sulima, Roch (2001) *Małe ojczyzny*, w: *Głosy tradycji*, Warszawa, DiG.
- Tołstaja, Swietłana N. (1993) *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej*, w: J. Bartmiński (red.), *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Tołstoj, Nikita I. (1993) *Etniczneskoje samopoznanije i samosoznanije Niestora Letopisca, awtora „Powiesti wriemiennych let”*, w: J. Bartmiński (red.), *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Tomicki, Ryszard (1987) *Mit*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań, PWN.

Wiśniewski, Jerzy (1980) *Zarys dziejów osadnictwa na Białostocczyźnie*, w: S. Glinka, A. Obrębska-Jabłońska, J. Siatkowski (red.), *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny*, 1, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, Ossolineum.

Znanecki, Florian (1931) *Studia nad antagonizmem do obcych*, odcitek z „Kwartalnika Socjologicznego”, 2–4.