

Michał Wawrzonek

Katedra Ukrainoznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

PRAWOSŁAWIE JAKO ELEMENT KULTURY POLITYCZNEJ NA WSPÓŁCZESNEJ UKRAINIE

*Artykuł zawiera wyniki badań sfinansowanych
przez Narodowe Centrum Nauki
na podstawie decyzji DEC-2011/03/B/HS5/00926*

The aim of the article is to analyse the place and importance of the Orthodox Church in the political culture of Ukraine after 1991. The term "political culture" is understood in accordance with the approach suggested by Kenneth Jowitt. It allows for a fairly good understanding of the reasons for which institutions and symbols associated with the Orthodox religion are so heavily involved in the political life of Ukraine. The article briefly characterizes the most important factors that make up the specificity of Ukrainian post-Soviet political culture. These are: the system of nomenclature (at the level of the elites), neopatrimonialism (at the level of the regime) and the consequences of Sovietization (at the level of the community). The way that Orthodoxy is present in behaviour and social practice which make up political culture at each of these levels is analysed in the subsequent part of the article. It seems that its effect on the political culture of Ukraine is ambivalent. This means that in some areas Orthodoxy is conducive to maintaining fixed patterns and mechanisms characteristic of post-Soviet reality, while in others it is a catalyst for change, which means implementing practices and social elements of the Western European model of political culture.

Key words: Orthodox Church; political culture; Kenneth Jowitt; system of nomenclature; neopatrimonialism; Sovietization.

Wstęp

Celem artykułu jest analiza miejsca i znaczenia prawosławia w kulturze politycznej Ukrainy po 1991 r. Pojęcie „kultura polityczna” autor rozumie tu zgodnie z koncepcją zaproponowaną przez Kennetha Jowitta. Pozwala ona dość dobrze zrozumieć przyczyny, dla których w ukraińskich realiach instytucje i symbolika związane z religią prawosławną są tak mocno uwikłane w życie polityczne. W obecnym artykule pokrótce scharakteryzowano najważniejsze czynniki, które składają się na postsowiecką specyfikę ukraińskiej kultury politycznej. Są to: system nomenklatury (na poziomie elit), neopatrymonializm (na poziomie reżimu) oraz konsekwencje sowietyzacji (na poziomie wspólnoty). Następnie przeanalizowano, w jaki sposób prawosławie jest obecne w zachowaniach i praktyce społecznej, które tworzą kulturę polityczną na każdym z tych poziomów. Jak się okazuje, jego wpływ na ukraińską kulturę polityczną ma charakter ambiwalentny. To znaczy, że w jednych obszarach sprzyja konserwacji utrwalonych w niej wzorców i mechanizmów charakterystycznych dla rzeczywistości postsowieckiej i jednocześnie w innych jest katalizatorem zmian, które polegają na implementacji do praktyki społecznej elementów zachodnioeuropejskiego modelu kultury politycznej.

Kultura polityczna

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat pojawiło wiele różnych propozycji konceptualizacji pojęcia „kultura polityczna”. Żadna z nich nie okazała się uniwersalnym narzędziem, które pozwoliłoby zapełnić lukę pomiędzy wymiarem mikro i makro w teorii polityki¹. W odniesieniu do rzeczywistości postsowieckiej – w tym także ukraińskiej – szczególnie inspirująco wygląda koncepcja „kultury politycznej”, którą zaproponował Kenneth Jowitt. W tej konstrukcji kluczowe miejsce zajmują wzajemne relacje, napięcie pomiędzy „niesformalizowanymi sposobami adaptacji postaw – zachowań i sądów” a sformalizowanym sposobem definiowania porządku instytucjonalnego oraz kwestii ideologicznych i politycznych (inaczej mówiąc, pomiędzy polityczną strukturą a kulturą)².

¹ G. Almond, G.B. Powell, *Comparative Politics: a Developmental Approach*, Boston 1966, s. 51–52, szerzej na temat zalet i wad różnych koncepcji kultury politycznej, S. Chilton, *Grounding Political Development*, Boulder 1991, s. 59–71.

² K. Jowitt, *New World Disorder. The Leninist Extinction*, Berkeley 1992, s. 55.

W tym ujęciu kultura polityczna jawi się jako pochodna obowiązującego reżimu politycznego. Przyjmujemy, że reżim polityczny oznacza „zbiór zasad i reguł formalnych i nieformalnych, które określają działania władzy i jej interakcje ze sferą społeczną i ekonomiczną, wokół których powstają oczekiwania i motywacje poszczególnych aktorów politycznych”³. Zgodnie z przyjętymi założeniami reżim definiuje sposób, w jaki „władczo uprzywilejowany aktor rozumie wykonywanie władzy państwowej i jej legitymizację w oczach wspólnoty politycznej”⁴.

Z teoretycznego punktu widzenia model kultury politycznej zaproponowany przez Jowitta nie jest zapewne doskonały. Stephen Chilton zgłaszał zastrzeżenia co do deterministycznych założeń, na których ów model został zbudowany. Podkreślał jedynie hipotetyczny charakter stwierdzenia, że kultura polityczna kształtuje się i funkcjonuje wyłącznie poprzez adaptację do istniejącego reżimu. W związku z tym takie stanowisko nie dawało odpowiedzi na kluczowe pytanie o pochodzenie kultury politycznej. Jego zdaniem kwestia, na ile jest ona skutkiem, a na ile przyczyną działania reżimu, nadal wymagać miała empirycznej weryfikacji⁴.

Należy jednak pamiętać, że proponowana koncepcja kultury politycznej powstała jako narzędzie do badania konkretnego typu rzeczywistości społecznej i politycznej – komunizmu. W warunkach totalitaryzmu co do zasady struktura polityczna konstruowała i porządkowała tę rzeczywistość. Miała więc także określać pożądane i możliwe sposoby adaptacji postaw do zbudowanego porządku. Zachowania i sądy niezgodne (lub tylko odmienne) od narzuconego szablonu, niezależnie od intencji jednostek i grup, które je prezentowały, stanowiły dla totalitarnej struktury politycznej zagrożenie i jako takie były zwalczane. Z tych to względów ujęcie kultury politycznej zaproponowane przez Jowitta wydaje się bardzo adekwatne w odniesieniu do postsowieckiej Ukrainy.

Zdaniem Jowitta kulturę polityczną należy rozpatrywać na trzech poziomach: elit, reżimu i wspólnoty⁵. Na pierwszym z wymienionych poziomów analiza dotyczyć powinna „niesformalizowanych sposobów zachowań jednostek, które są konsekwencją i reakcją na doświadczenia, jakie kształtowały tożsamość elit”⁶. Z kolei kulturę polityczną reżimu kształtowałyby zachowania będące reakcją na zinstytucjonalizowane formy definiowania życia społecznego, gospodarczego i politycznego⁸. Natomiast na poziomie wspólnoty kultura polityczna opierałaby się na doświadczeniach historycznych związanych z relacjami między reżimem a wspólnotą i na postawach wynikających z tychże doświadczeń.

Kultura polityczna na Ukrainie

W kulturze politycznej postsowieckich elit na Ukrainie trudno byłoby przecenić znaczenie tzw. systemu nomenklatury, czyli specyficznego modelu zarządzania i doboru kadr praktykowanego przez rządzące partie w państwach komunistycznych. Według podręcznikowej definicji w ZSRS „nomenklatura to zestaw najważniejszych stanowisk, na które kandydatury są uprzednio rozpatrywane, rekomendowane i zatwierdzane przez dany komitet partyjny (rejonowy, miejski, obwodowy itd.)”⁷. W bardziej uniwersalnym ujęciu nomenklatura oznacza krąg stanowisk, których obsadzanie leży w kompetencji „jakiegoś wyżej umiejscowionego organu”⁸, czy też może ściślej: struktury, która konstytuuje reżim polityczny.

Wykształcone w tych warunkach reguły w dość trwałe sposoby ukształtowały postsowiecki model elitarności. Zawarte w nim niesformalizowane wzory zachowań i postaw w znacznym stopniu zdają się determinować kulturę polityczną postsowieckiej Ukrainy. Zgodnie z nomenklaturowym paradygmatem, o pozycji danej jednostki w społeczeństwie decydowało określone stanowisko, które zajmowała. System ten premiował takie cechy osobowościowe, jak przeciętność i uległość wobec instancji zwierzchniej. Opierał się on na wertrykalnym sposobie organizacji.

³ J. Holzer, S. Balik, *Postkomunistyczne reżimy niedemokratyczne. Badania nad przemianami teorii politycznej w okresie po transformacji ustrojowej*, Kraków–Nowy Sącz 2009, s. 31. ⁴ Ibidem, s. 32.

⁴ S. Chilton, *Grounding...*, s. 63–64.

⁵ K. Jowitt, *New World...*, s. 55.

⁶ Ibidem, s. 56. ⁸

Ibidem, s. 56.

⁷ Podają za: Ренальд Х. Симонян, *Элита или все-таки номенклатура? (Размышления о российском правящем слое)*, „Общественные науки и современность” 2009, nr 2, s. 117.

⁸ Ibidem, s. 117.

Ukształtowane w takich warunkach kadry znacznie odbiegały od powszechnie przyjętego w tradycji europejskiej wzorca elitarności. Bowiern w klasycznym ujęciu termin „elita” oznacza grupę ludzi, co do których panuje powszechne przekonanie o ich „przyzwoitości”. Chodzi tu o osoby postrzegane jako „uczciwe”, które cieszą się „autorytetem moralnym w społeczeństwie” oraz posiadają „poczucie sprawiedliwości”. Dzięki temu są one zdolne do określenia „strategii oraz celów polityki” danej wspólnoty⁹. Podsumowując więc, z pojęciem „elity politycznej” ściśle związana jest kwestia „społecznej reputacji”¹⁰.

Członków nomenklatury wyłaniano według klucza „urzędowo-hierarchicznego”¹³. Dlatego wspomniana „społeczna reputacja” przysługiwała im „z urzędu”, tzn. niezależnie od tego, kim byli w rzeczywistości i co sobą reprezentowali. Biorąc to wszystko pod uwagę, wypada stwierdzić, że w warunkach postsowieckich miejsce elit (w klasycznym tego słowa znaczeniu) zajęły w znacznej mierze „antyelity lub grupy antyspołeczne”¹¹.

Z naszego punktu widzenia szczególnie interesującymi elementami dziedzictwa okresu sowieckiego na poziomie reżimu, które można zaobserwować na Ukrainie, są: neopatrymonialny charakter relacji między reżimem (władzą) a społeczeństwem oraz skłonność do uzasadniania tychże relacji, jak i całego porządku społecznego¹², przy pomocy argumentów o charakterze dogmatycznym i irracjonalnym.

Neopatrymonializm bazuje na zachowaniach i postawach właściwych dla społeczeństw zhierarchizowanych, czyli takich, w których strukturze „wyższe warstwy rządzące” wyraźnie dominują¹³. Chodzi o to, że nie tylko kontrolują one najważniejsze podsystemy, ale także swoimi „zdolnościami komunikacyjnymi” wyznaczają „faktyczne granice społeczeństwa”¹⁴. W jaki sposób część „elity” zbankrutowanego systemu sowieckiego zdołała przejąć rolę owej „wyższej warstwy”?

Otóż według pierwotnych założeń ustroj sowiecki miał zastąpić liberalny, kapitalistyczny (czyli zachodnioeuropejski) model nowoczesności. W tym ostatnim rzeczywistość społeczną konstytuowały zdepersonalizowane procedury. Natomiast zdaniem Kennetha Jowitta system sowiecki miał się opierać na zdepersonalizowanej charyzmie, której nosicielem miała być partia – zbiorowy bohater¹⁵.

Charyzmatem, który dawał partii sens istnienia i który uzasadniał jej wyjątkową pozycję w całości struktury politycznej, miała być działalność na rzecz dobra wspólnego¹⁶. Zakładano, że w ten sposób powstanie „partia nowego typu”¹⁷. Z upływem czasu stawało się coraz bardziej oczywiste, że urzędowo zadekretowana charyzma nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości. Pod pozorem działań na rzecz dobra wspólnego członkowie partii zaczęli realizować swoje partykularne (osobiste lub grupowe) interesy. Według Jowitta w ten sposób partia została „skorumpowana”, tzn. stała się narzędziem zaspokajania partykularnych interesów¹⁸.

Z czasem, wobec grzęznącej w korupcji partii umacniała się pozycja KGB jako „zdrowej siły”, która może skutecznie przeciwstawić się postępującej degeneracji sowieckiego reżimu. Jak zauważył Jowitt, znaczenie KGB rosło nie tylko ze względu na coraz większy wpływ na życie polityczne, ale także dlatego, że Komitet zaczął uchodzić za nową charyzmatyczną siłę, wzór sowieckiej moralności oraz przykład „osobistej i organizacyjnej prawości”¹⁹.

Peter Beyer zauważył, że w tradycyjnych, hierarchicznych społeczeństwach, złożonych z różnych wspólnot, religia była ważnym czynnikiem determinującym przynależność jednostki do konkretnej wspólnoty. W tym układzie „dominujące grupy statusowe”, aby utrzymać swoją uprzywilejowaną pozycję i związaną z nią kontrolę nad pozostałymi grupami, starały się „narzucić społeczeństwu

⁹ Ibidem, s. 119.

¹⁰ Ibidem, s. 119. ¹³

Ibidem, s. 116.

¹¹ Ibidem, s. 116.

¹² O. Фисун, К переосмыслению постсоветской политики: неопатримональная интерпретация, „Политическая концептология” 2010, nr 4, s. 158–187.

¹³ P. Beyer, Religia i globalizacja, Kraków 2005, s. 78.

¹⁴ Ibidem, s. 78.

¹⁵ K. Jowitt, New World..., s. 125.

¹⁶ Ibidem, s. 140–141.

¹⁷ Ibidem, s. 125.

¹⁸ Ibidem, s. 140–141.

¹⁹ Ibidem, s. 157.

własną religię, zwykle w formie uniwersalnej kosmologii, która z norm i wartości klas wyższych [...] czyniła standard zachowań mający obowiązywać wszystkich²⁰. Warto zwrócić uwagę na fakt, że przytoczony opis jest także adekwatny do sowieckiego modelu społeczeństwa. Oczywiście chodzi tu o model realizowany w praktyce, a nie ten, który został zapisany w formie pustych deklaracji. Jego kluczowym elementem była warstwa, która posiadała charakter „dominującej grupy statusowej” – nomenklatura partyjna. Status elitarnej religii uzyskał marksizm-leninizm^{21,22}.

Doświadczenia rewolucji październikowej, czy też może raczej mitologia, którą one obrosły, potęgowały immanentnie obecną w marksizmie pokusę do ucieczki od rzeczywistości i zamknięcia się w eschatologicznej frazeologii. Z naszego punktu widzenia istotny jest fakt, że w konstrukcji sowieckiego reżimu politycznego marksizm-leninizm stał się źródłem charyzmy na podobnej zasadzie jak w tradycyjnym, uwarstwionym społeczeństwie religia.

W charakterystyce tradycyjnego, zhierarchizowanego społeczeństwa, którą zaproponował Beyer, znajdujemy jednocześnie bardzo cenne zastrzeżenie: wprawdzie grupa panująca narzucała odgórnie swoją „wszechogarniającą ideologię religijną”, ale nie chodziło tu o nawracanie na nią członków podporządkowanych bądź kontrolowanych klas niższych. Istota sprawy polegała na „obligatoryjnej normatywności” elitarnej religii²³. Tylko ona mogła być oficjalnie propagowana. To, na ile „lud” rzeczywiście ją przyjmował, miało w tym kontekście drugorzędne znaczenie. Istotny był monopol.

Jak się wydaje, marksizm-leninizm funkcjonował także na zasadzie „obligatoryjnej normatywności” nie tylko wśród ludu, ale również wśród przedstawicieli sowieckiej „grupy statusowej”, czyli nomenklatury. Możemy zakładać, że poza nielicznymi wyjątkami w świadomości nomenklaturowych elit pierwotny marksistowski wielki projekt budowy raju na ziemi został zredukowany do poziomu pustej frazeologii. Pustej w tym sensie, że nie znajdowała ona potwierdzenia w rzeczywistości. Co nie zmieniało faktu, że owa frazeologia nabrała charakteru rytualnego i systemowego. Odwołania do marksizmu-leninizmu odgrywały kluczową rolę w budowaniu charyzmy zbiorowego podmiotu władzy, czyli partii i jej przywódców. W ten sposób marksistowsko-leninowska frazeologia stała się ważnym elementem kultury politycznej sowieckiego reżimu. Jego rozpad wynikał z utraty przez komunistyczną ideologię monopolu na budowanie charyzmy władzy. Jednak samo zapotrzebowanie i przyzwyczajenie do panowania charyzmatycznego przetrwało upadek Związku Sowieckiego. I jak się wydaje, nadal pozostaje ono jednym z kluczowych elementów kultury politycznej reżimów postsowieckich. Stąd właśnie wynika rola, jaką w tejże kulturze zyskało prawosławie. Podobnie jak w przypadku marksizmu-leninizmu jego wymiar eschatologiczny został zredukowany do poziomu rytualnej frazeologii. Zajmuje ona dość trwałe miejsce w ukraińskiej kulturze politycznej na poziomie reżimu. Bowiem odpowiada na wciąż silne zapotrzebowanie na charyzmę jako źródło legitymacji władzy.

Niewątpliwie najważniejszym doświadczeniem historycznym, które wpłynęło na kulturę polityczną na poziomie wspólnoty na Ukrainie, był proces sowietyzacji. Opierał się on na określonym kształcie relacji między reżimem a społeczeństwem. Relacje te miały charakter jednostronny – społeczeństwo było przedmiotem władzy. Reżim sowiecki zakładał ponadto konieczność przekształcania podległej mu wspólnoty zgodnie z aksjomatycznie przyjętym celem – budowy nowego porządku komunistycznego. Jednym z jego elementów było wykreowanie nowej wspólnoty – „narodu radzieckiego”. Usiłowano go stworzyć przez „denacjonalizację, rozbijanie wewnętrznej spójności grup narodowych, neutralizację ich duchowej tożsamości”. Józef Smaga podkreślał, że strategia sowietyzacji „niekoniecznie musiała oznaczać rusyfikację w stalinowskim stylu i hegemonię Rosjan”. Chodziło w niej raczej o „roztopienie wszelkich odrębności w jednym kotle”²⁴. Wydaje się jednak, że z ukraińskiej perspektywy proces rusyfikacji był nieodłącznym elementem konstytuującym nową sowiecką rzeczywistość. Być może dlatego właśnie, mimo wielu „sukcesów” w zacieraniu świadomości odrębności ukraińskiej tożsamości, nie udało się zniwelować charakterystycznego napięcia na linii „kraj (sowiecka Ukraina) – ludzie Moskwy”. Dotyczyło to zresztą nie tylko poziomu wspólnoty, ale także nomenklaturowych elit. Różnice etniczne, a przede wszystkim kulturowe, czy

²⁰ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, s. 148.

²¹ Szerzej na temat eschatologicznego charakteru marksizmu-leninizmu: E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, Warszawa 2011, s.

²² –368; R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007.

²³ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, s. 148.

²⁴ J. Smaga, *Narodziny i upadek imperium. ZSRR 1917–1991*, Kraków 1992, s. 272.

wręcz cywilizacyjne okazały się zbyt głębokie. W konsekwencji to właśnie napięcie między „krajem” a ludźmi „Moskwy” stało się katalizatorem rozpadu ZSRS i odegrało kluczową rolę w procesie kształtowania ukraińskiej wersji postkomunizmu. Jest ona odmienna od rosyjskiej, natomiast posiada szereg cech charakterystycznych dla środkowoeuropejskiego modelu postkomunizmu²⁵.

Na poziomie wspólnoty kluczowym elementem dziedzictwa postsowieckiego, który należy brać pod uwagę, jest zjawisko tzw. homo sovieticus (lub postsovieticus)²⁶. Jest to kategoria kulturowoantropologiczna, która służy do opisu typu osobowości społecznej, jaki dość powszechnie można zaobserwować także na Ukrainie²⁹. Serhij Hrabowskyj określił ludzi radzieckich jako specyficzny typ wspólnoty – „socjoetnos”. Ukraiński badacz w dość przekonujący sposób przeciwstawił się wydawałoby się naturalnej pokusie, by tę wspólnotę traktować jako przykład urzeczywistnienia projektu budowy „narodu radzieckiego”. Hrabowskyj podkreślił, że naród to jest wspólnota ludzi wolnych. Tymczasem człowiek sowiecki został ukształtowany przez totalitaryzm, gdzie „wolny obywatel jako taki był oficjalnie nieobecny” i obowiązywała jedna słuszna idea oraz przymusowa jednomyślność. Pojęcie „narodu radzieckiego” należy traktować jako część wspomnianej wcześniej rytualnej frazeologii, niezbędnej dla funkcjonowania reżimu sowieckiego, a nie jako kategorię pojęciową, która dotyczy realnego bytu społecznego.

Jakie cechy są charakterystyczne dla owego szczególnego socjoetnosu, zwanego „homo sovieticus”? Przede wszystkim „człowiek sowiecki” jest całkowicie zewnątrzsterowny. W wersji modelowej miał reprezentować typ zupełnie bezrefleksyjnego „idealnego wykonawcy”, który potrzebował „impulsów z zewnątrz nawet dla wypełniania najprostszych funkcji życiowych”²⁷. Murab Mamardaszwili określił ten stan jako „atrofię mięśnia samodzielności”²⁸. W konsekwencji osobowość ukształtowana przez sowiecki totalitaryzm reprezentuje typ wyznawcy, w przeciwieństwie do obywatela.

„Człowiek sowiecki” to jednostka „totalnie zsocjalizowana”. To znaczy, że cała jego egzystencja jest określona, zdeterminowana i ograniczona do wymiaru społecznego²⁹. Innymi słowy, całe jego „życie wewnętrzne sprowadzało się w końcu do funkcjonowania świadomości określanej przez byt”³³.

Natura homo sovieticus była plastyczna i bierna. Dlatego właśnie nie było potrzeby, by wierzył on w prawdziwość i słuszność reguł, które kształtowały sowiecką rzeczywistość społeczną i które mu zostały narzucone. Wystarczyło, by się im podporządkował, by właśnie uznał ich „obligatoryjną normatywność”.

O tyle łatwiej było to osiągnąć, że osobowość człowieka sowieckiego kształtowano w ścisłej izolacji od świata zewnętrznego. W jego świadomości pielęgnowano wrogie nastawienie do tego, co jest „na zewnątrz”. Zmitologizowany obraz świata został podzielony na dwie przeciwstawne części: na „ludzi (swoich) i nieludzi (imperialistów, Żydów [...] banderowców”.

Człowiek sowiecki żył w „czasach ostatnich”, jego rzeczywistość konstituowało „ostateczne starcie prawdy z fałszem, dobra ze złem”³⁴.

Serhij Hrabowskyj zwracał także uwagę na typowe dla „człowieka sowieckiego” „oddzielenie myślenia i działania”, albo też – inaczej mówiąc – „rozdźwięk między słowem i czynem”. Zauważył on, że w tym przypadku słowa służą do „uśmierzenia w magiczny sposób ewentualnych zaburzeń w rzeczywistości społecznej”³⁵, a działania w praktyce mogą stanowić zupełne przeciwieństwo wypowiedzianych treści.

²⁵ M. Wawrzonek, Postkomunizm na Ukrainie w świetle koncepcji „trzech początków”, „Politeja” 2011, nr 1 (15), s. 161–192.

²⁶ Ю. А. Левада, Homo Post-Soveticus, „Общественные науки и современность” 2000, nr 6, s. 5–24; idem, „Человек советский”: проблема реконструкции исходных форм, „Мониторинг общественного мнения” 2001, nr 2 (52), s. 7–16; idem, „Человек советский” 1989–2003 гг. Размышления о „большинстве” и „меньшинстве”, „Вестник общественного мнения” 2004, nr 5 (73), s. 9–18; Размышления о „большинстве” и „меньшинстве”, „Вестник общественного мнения” 2004, nr 5 (73), s. 9–18. ²⁹ С. Грабовський, „Советська людина” як культурно-антропологічний тип, http://www.universum.lviv.ua/archive/book/2001/grab_2.html (dostęp: 5 maja 2015).

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem. ³³

Ibidem. ³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

Prawosławie jako element kultury politycznej

Proces, w wyniku którego „ludzie kształtują się w działające społeczeństwo” Eric Voegelin nazwał „artykulacją społeczeństwa”³⁰. Prawosławie i szerzej rzecz biorąc – chrześcijaństwo wschodnie jest jedną z tych „wiar”, które potencjalnie powinny spajać ukraińskie społeczeństwo, jednym z tych czynników, które mogłyby pozytywnie stymulować przebieg artykulacji tegoż społeczeństwa. W podziałach wewnątrzprawosławnych jak w soczewce skupiają się najistotniejsze problemy, które komplikują przebieg tego procesu. Ich analiza w wydatny sposób powinna więc pomóc w opisie transformacji współczesnej rzeczywistości społecznej na Ukrainie, w tym także jej politycznej składowej.

W nieuchronny sposób artykulacja wiąże się – zwłaszcza w przypadku społeczeństwa ukraińskiego – z koniecznością zapełnienia luk historycznych w swojej tożsamości. Proces ten odbywa się w warunkach neotradycjonalizacji. To znaczy, że poszczególne składniki tradycji zostają oderwane od swoich pierwotnych konotacji i są dostosowywane do nowych funkcji, czy też wręcz im podporządkowywane. W konsekwencji prowadzi to do „pastiszu oryginalnej tradycji”. Poza tym w ramach neotradycjonalizacji następuje „wyostrzenie” znaczenia arbitralnie wybranych składników oraz ich „ideologizacja”. Rezultatem tego procesu jest też radykalne złamanie zasady sekwencyjności, która stanowi istotę tradycji i źródło jej prawomocności³¹.

Zjawisko neotradycjonalizacji można doskonale zaobserwować przy okazji renesansu prawosławia (rozumianego jako powrót do pewnej tradycji oraz instytucjonalizacja tejże tradycji jako elementu życia społecznego). Np. Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna (UACP) „odrodziła się” w Galicji, a więc na terenach, gdzie jej nigdy wcześniej nie było. Z kolei symbolika związana z chrztem Rusi Kijowskiej stała się narzędziem legitymizacji współczesnej rzeczywistości zarówno w sferze religijnej, jak i politycznej³².

Poziom elit

Prawosławie i reprezentujące je na Ukrainie Cerkwie zajmują dość istotne miejsce w kulturze politycznej zrekonstruowanej zgodnie z paradygmatem zaproponowanym przez K. Jowitta. Jeśli chodzi o poziom elit, to wypada stwierdzić, że elity Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (RCP), z których wywodzi się znacząca część zwierzchnictwa wszystkich trzech najważniejszych Cerkwi prawosławnych na Ukrainie, były kształtowane według nomenklaturowego paradygmatu. Mogły one funkcjonować w systemie sowieckim praktycznie wyłącznie jako część reżimu politycznego. Ich przedstawiciele musieli reprezentować postawy adekwatne do oczekiwań władzy. Legitymizowali ją – choć brzmi to paradoksalnie zważywszy, że władza ta programowo propagowała ateizm, a reżim zakładał budowę społeczeństwa bezreligijnego. Można przypuszczać, że taka sytuacja utrzymywała nawyk oddzielania indywidualnie wyznawanych wartości i uznawanych reguł od postaw i zachowań prezentowanych publicznie, oficjalnie. Podstawową cnotą elit cerkiewnych musiała być gotowość do spełniania oczekiwań władzy. W ich mentalność zostało, jak się wydaje, dość trwale wpisane przeświadczenie o ścisłym związku pomiędzy własnym losem a wsparciem ze strony władzy świeckiej.

System cerkiewnej nomenklatury miał oczywiście swoją specyfikę. Decydował o niej m.in. rodzaj „nadrzędnej instancji”, która reglamentowała jego funkcjonowanie. W systemie „świeckiej” nomenklatury była to partia. Natomiast w przypadku Cerkwi tę funkcję pełniły struktury bezpieczeństwa. Należy zaznaczyć, że to jest hipoteza, która wymaga dalszej weryfikacji. Niemniej w świetle tego, co do tej pory wiadomo na temat mechanizmów funkcjonowania RCP, wydaje się ona uzasadniona³³.

³⁰ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 45.

³¹ J. Staniszkis, *Postkomunizm. Próba opisu*, Gdańsk 2005, s. 137.

³² Янукович розпорядився провести святкування з нагоди 1025-річчя Хрещення Русі в кожному населеному пункті України, http://dt.ua/UKRAINE/na-svyatkuvannya-1025-richchya-hreshchennya-rusi-z-derzhbyudzhetu-pishlo-mayzhe-50-mln-grn-125645_.html (dostęp: 5 maja 2015).

³³ Świadczyć o tym może ścisłe powiązanie z NKWD i KGB szefów Rady ds. RCP (Rady ds. Religii) Georgija Karpowa i Władimira Kurojedowa, zob. też: M. Wawrzonek, *Religion and Politics in Ukraine. The Orthodox and Greek Catholic Churches as Elements of Ukraine's Political System*, Newcastle upon Tyne 2014, s. 120–121.

Poziom wspólnoty

Cerkwie prawosławne odgrywają niezwykle istotną rolę na poziomie wspólnoty. W ukraińskich realiach pełnią one swoistą rolę instytucji zaufania publicznego. W życiu społecznym cieszą się autorytetem o wiele większym niż podstawowe instytucje państwowe³⁴. Wydawałoby się też, że w naturalny sposób są predestynowane do przewyższania skutków sowietyzacji przede wszystkim poprzez przywrócenie wertykalnego wymiaru ludzkiej egzystencji – zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Niestety trudno przy pomocy badań empirycznych określić skuteczność, z jaką Cerkwie prawosławne wypełniają tę misję. Natomiast da się wychwycić działania, które z pewnością nie służą jej realizacji. Byłyby to przede wszystkim te sytuacje, w których odwołania do transcendencji są ewidentnie podporządkowane doraźnym, doczesnym celom.

Doskonałym przykładem takich działań były chociażby decyzje soborów Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Kijowskiego Patriarchatu (UCP KP) o kanonizacji takich postaci, jak bp Hiob Borecki³⁵, książę Konstanty Ostrogski³⁶ czy ostatni ataman koszowy Siczy Zaporoskiej Petro Kalnyszewskyj³⁷. W tych przypadkach trudno pozbyć się wrażenia, że mamy do czynienia z próbą sakralizacji wybranych elementów ukraińskiego dziedzictwa historycznego i kulturowego, uwiarygodnienia podstaw odrębności własnej wspólnoty oraz ewentualnie skorelowania jej z procesem kształtowania współczesnej ukraińskiej tożsamości narodowej. Można zaryzykować stwierdzenie, że jeśli chodzi o konsekwencje takich działań w społecznej świadomości, to raczej prowadzą one do „zaczarowania” doczesnej rzeczywistości niż do rozbudzenia wrażliwości na transcendencję.

Z całą pewnością temu celowi nie służy też udział duchowieństwa Cerkwi prawosławnych w kampaniach wyborczych, zwłaszcza jeżeli polega on na promocji poszczególnych kandydatów. W trakcie batalii o urząd prezydenta w 2004 r. szczególnie jaskrawo było widoczne zaangażowanie w takim właśnie charakterze przedstawicieli UCP MP na rzecz Wiktora Janukowycza. Wysocy dostojnicy UPC Moskiewskiego Patriarchatu (MP) przekonywali wówczas, że Janukowycz będzie „prawosławnym prezydentem”, jest „Bożym kandydatem”, a jego osoba „zasługuje na uwagę Boga i ludzi”³⁸. Jeszcze 9 listopada 2004 r., już po tym, jak pojawiły się poważne zarzuty co do sfałszowania wyników I tury głosowania, zwierzchnik UPC MP metropolita Wołodymyr (Sabodan) podkreślał, że w Janukowyczu widzi „prawdziwie wierzącego prawosławnego człowieka, godnego tego, by stanąć na czele naszego państwa”³⁹. Należy zauważyć, że niektórzy hierarchowie UPC MP do samego końca aktywnie angażowali się w kampanię na rzecz kandydata obozu władzy, pomimo kolejnych fałszerstw i faktów łamania ordynacji wyborczej, które wychodziły na światło dzienne. Przykładowo, dwa dni po tym, jak Rada Najwyższa Ukrainy przyjęła uchwałę na temat masowych naruszeń ordynacji wyborczej, wysoki dostojnik UPC MP metropolita doniecki i mariupolski Ilarion wystosował posłanie „do rodaków”. Przekonywał w nim, że Janukowycz jest kompetentny „we wszystkich sprawach”, „zna i szanuje prawa cerkiewne, trzyma się kanonicznej cerkwi”⁴⁰. Wypowiedzi te nabrały szczególnej wymowy z perspektywy kilku lat, po krwawych wydarzeniach z przełomu 2013 r. i 2014 r. Przedstawione sytuacje dość dobrze pokazują, że w procesie przywracania wymiaru wertykalnego jednostkowej i społecznej egzystencji na obszarze postsowieckim rola Cerkwi prawosławnych ze względu na ich uwikłanie w czysto doczesne zależności natury politycznej może być niejednoznaczna.

Jak to już zostało powiedziane, jednym z istotnych elementów sowietyzacji ukraińskiej kultury politycznej był proces rusyfikacji i związane z tym napięcie pomiędzy ludźmi, wzorcami zachowań i wartościami postrzeganymi jako „swoje” a tymi o „moskiewskiej” proveniencji. Dzięki podziałom w

³⁴ Українці довіряють лише Церкві та журналістам – опитування, http://gazeta.ua/articles/life/_ukrajinci-doviryayut-lishe-cerkvita-zhurnalistam-opituvannya/457337 (dostęp: 5 maja 2015).

³⁵ Діяння освяченого помісного собору Української православної церкви Київського патріархату „Про канонізацію святого Іова Борецького, митрополита київського, галицького і всієї Русі (+1631 р.)”, http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34663/ (dostęp: 5 maja 2015).

³⁶ Канонізація святого благовірного Князя Костянтина Острозького, <http://old.cerkva.info/2008/07/11/kostiantyn.html> (dostęp: 5 maja 2015).

³⁷ Ibidem.

³⁸ Канонізація святого праведного Петра Калнишевського, <http://old.cerkva.info/2008/07/11/kalnyshevsky.html> (dostęp: 5 maja 2015).

³⁹ Олег Турій, Церква і вибори: уроки 2004 року, http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/33861/ (dostęp: 5 maja 2015).

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Митрополит Донецкий и Мариупольский Иларий выступил с обращением к соотечественникам, http://pravoslavnye.org.ua/2004/11/29112004_donetsk_mitropolit_donetskiy_i_mariupolskiy_illarion_vistupil_s_obrashcheniem_k_sootechestvennikam/ (dostęp: 5 maja 2015).

lonie prawosławia na Ukrainie ten kluczowy w strukturze ukraińskiego postkomunizmu konflikt został zaktualizowany i zinstytucjonalizowany.

Jak się wydaje, w ukraińskiej kulturze politycznej przez długi czas przynależność do „ludzi z Moskwy” traktowano jako atut, jako źródło prawomocności własnego znaczenia w rzeczywistości społecznej. Bardzo wymownie ten typ postawy ilustruje wypowiedź zwierzchnika diecezji lwowskiej UCP (MP) arcybiskupa Augustyna (Markewycza) z połowy lat dziewięćdziesiątych. Wówczas bezskutecznie zabiegał on u miejscowego gubernatora o wsparcie w realizacji planu budowy soboru katedralnego we Lwowie. Szczerze wzburzony hierarcha postanowił ukraińskiemu urzędnikowi wyjaśnić krótkowzroczność takiej polityki lokalnej administracji wobec struktur Moskiewskiego Patriarchatu. „Proszę sobie wyobrazić – zwrócił się do gubernatora – że rosyjski prezydent Borys Jelcyn wysłał do Lwowa desant z żołnierzami. Zapewniam Pana, że dyskryminowani wierni kanonicznej Cerkwi prawosławnej ich przechowają, będą ich strzec, żywić i pomagać. Bo przecież ci żołnierze nie będą nas gorzej traktowali, niż Pan”⁴². Warto nadmienić, że od 1996 r. bp Augustyn (Markewycz) odpowiadał za kontakty UPC MP z ukraińskimi siłami zbrojnymi i z MSW.

Badania przeprowadzane jeszcze przed pomarańczową rewolucją pokazywały, że większą sympatią w społeczeństwie cieszy się „swoja” Ukraińska Cerkiew Prawosławna Kijowskiego Patriarchatu (UCP KP) niż jej „moskiewska” odpowiedniczka⁴³. Casus wyborów 2004 r. bardzo wyraźnie uwidocznił, że taka „moskiewska afiliacja” sama z siebie przynajmniej przestaje być atutem w staraniach zarówno o władzę, jak i wpływy w społeczeństwie. Nieprzypadkowo więc proces „ukrainizacji” UPC MP nabrał tempa po pomarańczowej rewolucji. Jego dokładna analiza wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Przywołałyśmy więc tu tylko kilka symptomów tego niezwykle interesującego zjawiska. W grudniu 2007 r. Sobór UPC MP potępił zjawisko tzw. politycznego prawosławia⁴³. Choć nie zostało to powiedziane wprost, jasne było, że w ten sposób zostały napiętnowane różne „okołoprawosławne” organizacje, które pod pretekstem haseł religijnych szerzyły rosyjskie neoimperialne idee. Niełatwy i złożony proces poszukiwania swojej tożsamości poza formułą „ludzi Moskwy” trwał w następnych latach. W pewnym sensie na chwilę obecną za zwieńczenie tego procesu można uznać wypowiedź jednego z prominentnych przedstawicieli UCP MP Georgija Kowalenki, bliskiego współpracownika zmarłego w 2014 r. metropolity Wołodymyra (Sabodana). W październiku 2014 r., komentując opinie na temat licznego udziału w tzw. Euromajdanie wiernych należących do moskiewskiego patriarchatu, powiedział: „Patriarchatu Moskiewskiego na Majdanie nie było. Na Majdanie była Ukraińska Cerkiew Prawosławna. Bo to właśnie UPC jest Cerkwią narodu Ukrainy, a Patriarchat Moskiewski niestety pozostaje Cerkwią Związku Sowieckiego”⁴⁴.

Trudno byłoby traktować tę wypowiedź jako wierne odzwierciedlenie rzeczywistych sympatii wspomnianego „narodu Ukrainy”. Przeprowadzane dość często badania socjologiczne pokazują nieco bardziej złożoną rzeczywistość. Faktycznie w 2012 r. więcej respondentów wskazało na swoją przynależność (cokolwiek by to miało w praktyce oznaczać) do UPC MP niż do UPC KP. Jednak ta przewaga nie była zbyt wielka (27,7% wobec 25,9%)⁴⁵. Natomiast od wielu już lat największą kategorię stanowią ci, którzy nie utożsamiają się z żadną z wymienionych wspólnot i deklarują się jako „po prostu prawosławni”. W 2012 r. było ich aż 40,8%⁵². Tak więc przynajmniej w świetle badań socjologicznych stwierdzenie o Kowalenko o UCP MP jako ogólnonarodowej wspólnotie należy traktować jako mocno na wyrost. Jednocześnie jednak można zakładać, że wyraża ona aspiracje zwłaszcza młodszej części elit tejże Cerkwi, której przedstawiciele nie czują się „ludźmi Moskwy” i nie chcą być tak postrzegani. Można się spodziewać, że w miarę przedłużania się konfliktu z Rosją te nastroje będą się umacniać.

⁴² Августын, Архиепископ Львовский и Галицкий, Церковная жизнь на территории оккупированной Украины в годы Великой Отечественной войны, w: За други своя: Русская православная церковь и Великая Отечественная война, Москва 2005, s. 103. ⁴³ А. Биченко, Н. Дудар, Релігійність українського суспільства: рівень, характер, особливості, „Національна Безпека і Оборона” 2002, nr 10, s. 16.

⁴³ Нагадуємо: „політичне православ'я” засуджене Українською Православною Церквою, <http://orthodoxy.org.ua/data/nagaduemo-politichne-pravoslavuya-zasudzhene-ukrayinskoju-pravoslavnoyu-cerkvoju.html> (dostęp: 5 maja 2015).

⁴⁴ Екс-Спікер УПЦ: „Московський Патріархат, на жаль, залишається церквою Радянського Союзу”, http://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc/58022/ (dostęp: 5 maja 2015).

⁴⁵ Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державноконфесійних відносин, „Національна Безпека і Оборона” 2013, nr 1, s. 18. ⁵² Ibidem, s. 18.

Poziom reżimu

Rozpatrując wpływ prawosławia na ewolucję ukraińskiej kultury politycznej na poziomie reżimu, warto przywołać wypowiedź deputowanego do Rady Najwyższej z ramienia Partii Regionów Wołodymyra Zubanowa. Stwierdził on, że wielowyznaniowość, w tym wewnętrzna różnorodność prawosławia na Ukrainie, są jednym z „naturalnych zabezpieczeń”, które chronią ukraiński system polityczny przed dryfem w kierunku dyktatury i autorytaryzmu⁴⁶. Oczywiście nie należy przeceniać wpływu sfery religijnej zwłaszcza na bieżące życie polityczne. Jednak – jak się wydaje – podziały wewnątrz ukraińskiego prawosławia siłą rzeczy muszą utrzymywać przywiązanie do pluralizmu w ukraińskiej kulturze politycznej. Szczególnie że natura i geneza tych podziałów nie wynika z kontrowersji natury dogmatycznej, ze sporów dotyczących sposobu rozumienia transcendencji, ale ma czysto „doczesne”, kulturowe i polityczne podłoże.

Oczywiście pozostaje jeszcze kwestia jakości tego pluralizmu. Mniej więcej przez pierwszych piętnaście lat w sferze wyznaniowej – szczególnie w prawosławiu – można było zaobserwować zjawisko, które Thomas Carothers określił jako pluralizm jałowy⁴⁷. Podziały wewnątrz Cerkwi prawosławnej na Ukrainie podobnie jak na ukraińskiej scenie politycznej następowały na zasadzie wzajemnego wykluczania się. Były ukierunkowane na wzajemne wyniszczanie się, a nie na poszukiwanie konsensusu. Odzwierciedlały one procesy zachodzące wewnątrz cerkiewnej nomenklatury i ze względu na jej alienację nie do końca pokrywały się z rzeczywistością na poziomie wspólnoty. Może o tym świadczyć stały, duży odsetek osób, które nie utożsamiają się z żadnym z konkurencyjnych patriarchatów i deklarują się jako „po prostu prawosławni”.

Jak się wydaje, mniej więcej po pomarańczowej rewolucji prawosławny pluralizm wewnątrz zaczął tracić swój dotychczasowy dysfunkcyjny charakter – przynajmniej w warstwie deklaratywnej. W 2007 r. UCP MP odcięła się oficjalnie od tzw. politycznego prawosławia. Rok później w czasie swojego wykładu wygłoszonego w trakcie Soboru Arcybiskupiego RCP w Moskwie metropolita Wołodymyr (Sabodan) zdefiniował kulturowe i cywilizacyjne położenie Ukrainy. W tym ujęciu jego kluczową determinantą jest różnorodność, którą symbolizuje podział ziem ukraińskich wzdłuż biegu Dniepru. Według zwierzchnika UCP MP o duchowym i mentalnym obliczu ziem na lewym brzegu Dniepru zadecydowały „twórcze interakcje” z Rosją, podczas gdy kulturowe dziedzictwo regionów na prawobrzeżu zdeterminowały relacje ukraińsko-polskie, rumuńskie, austriackie, węgierskie czy litewskie. Metropolita Wołodymyr (Sabodan) podkreślił wyraźnie, że obydwie części Ukrainy są różne, ale jednocześnie „nierozdzielne”, gdyż bardzo wiele je łączy – przede wszystkim zaś chrześcijaństwo, któremu dał początek Włodzimierz Wielki⁴⁸. Zdaniem metropolity misja Ukrainy miałaby polegać na twórczym syntezyowaniu dziedzictwa Wschodu i Zachodu. Szczególnie Cerkiew prawosławna powinna inicjować procesy, dzięki którym antagonizmy pomiędzy wschodnimi i zachodnimi elementami kultury zostaną twórczo przekształcone „w syntetyczną całość opartą na tradycji prawosławnej”⁴⁹. W jego ocenie ziemie ukraińskie stanowią „samowystarczającą przestrzeń społeczną i kulturową”. Pluralizm kulturowy, historyczny i społeczny jawi się w wystąpieniu cerkiewnego dostojnika jako źródło wewnętrznej siły, swoiste *raison d'être* Ukrainy.

Po pomarańczowej rewolucji przedstawiciele Cerkwi prawosławnych, zwłaszcza dwóch dotychczasowych „ontologicznych” antagonistów, którzy afiliowali się przy kijowskim i moskiewskim patriarchacie, coraz częściej zaczęli wspólnie wypowiadać się w kluczowych dla życia społecznego sprawach. Taka postawa sprzyjała implementacji do ukraińskiej kultury politycznej na wszystkich jej trzech poziomach nowego, produktywnego modelu pluralizmu.

Przykład dała Wszechukraińska Rada Cerkwi i Organizacji Religijnych (WRCiOR). Zasadniczy wpływ na jakość jej pracy miała postawa przedstawicieli wspólnot prawosławnych. Chodzi tu zarówno o ich zdolność do funkcjonowania zgodnie z pluralistycznym i demokratycznym ustrojem wewnętrznym tejże instytucji, jak i ich odporność na naciski władz państwowych. Doskonale to było widać w trakcie wydarzeń związanych z wyborami prezydenckimi w 2004 r. Polaryzacja stanowisk

⁴⁶ Українська багатоконфесійність – запобіжник від диктатури, – політик, http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_society/45906/ (dostęp: 5 maja 2015).

⁴⁷ T. Carothers, The End Of The Transition Paradigm, „Journal of Democracy” 2002, vol. 13, nr 1, s. 10.

⁴⁸ Украинское Православие на рубеже эпох. Вызовы современности, тенденции развития, <http://www.patriarchia.ru/db/text/427267.html> (dostęp: 5 maja 2015).

⁴⁹ Ibidem.

wewnątrz Rady oraz ingerencje z zewnątrz sprawiły, że dla zachowania autonomii wspólnot religijnych (oczywiście tych, których reprezentantom na tym zależało) konieczne okazało się ukonstytuowanie „równoległej” struktury (Narada Przedstawicieli Kościołów Chrześcijańskich)⁵⁰. Natomiast sytuacja radykalnie zmieniła się w okresie bezpośrednio poprzedzającym wydarzenia związane z Euromajdanem.

30 września 2013 r., tj. na kilka tygodni przed szczytem w Wilnie, w trakcie którego miała się rozstrzygnąć kwestia stowarzyszenia Ukrainy z UE (a więc jednocześnie pośrednio także jej akcesji do konkurencyjnego „projektu integracyjnego” z Moskwą jako hegemonem), przedstawiciele ukraińskich wspólnot religijnych – w tym także zwierzchnicy dwóch konkurujących ze sobą Cerkwi prawosławnych (UPC MP i UPC KP) – opublikowali pismo „w sprawie dyskusji wokół europejskich wartości na Ukrainie”⁵¹. Podkreślili w nim znaczenie europejskich korzeni ukraińskiej tożsamości. Stwierdzili, że „nasze życie społeczne i państwowe” kształtowało się „w związku z Europą, jej tradycją duchową, kulturalną, oświatową i prawną”⁵². Autorzy pisma podkreślili, że obecnie Ukraina stoi przed „wybojem dalszego rozwoju”. Jednocześnie jasno dali do zrozumienia, że tylko jedna opcja jest w naturalny sposób zgodna z ukraińskimi „korzeniami historycznymi” – niezależny byt państwowy „w kręgu wolnych narodów europejskich”.

Kontekst dla tej deklaracji stanowi propaganda „ruskiego miru”. Jej rzecznicy – przede wszystkim prezydent Putin, związani z nim przedstawiciele rosyjskiego establishmentu i zwierzchnictwo Patriarchatu Moskiewskiego – lansują wizję odrębnej „prawosławnej” cywilizacji. Ukraina też miałaby do niej należeć⁵³. Jednym z elementów owej cywilizacji miałaby być odrębna, odmienna od zachodnieuropejskiej kultura polityczna. Na poziomie elit konstytuowałyby ją zachowania właściwe dla modelu neopatrymonialnego, a więc oparte na schemacie patron – klient. Z kolei na poziomie wspólnoty zawarty w koncepcji „ruskiego miru” model kultury politycznej opiera się na radykalnym rozgraniczeniu pomiędzy tym, co „swoje” (w domyśle dobre, właściwe) – czyli „ruskie”, a tym, co „obce” (w domyśle złe, szkodliwe) – czyli „zachodnie”. Dotyczy to np. sposobu interpretacji przeszłości, a także znaczeń przypisywanych takim pojęciom, jak „prawa człowieka”, „sekularyzacja” czy „demokracja”. Natomiast na poziomie reżimu pożądanym modelem „prawosławnej” kultury politycznej opiera się m.in. na charyzmatycznym typie panowania, etatyzmie oraz państwowym paternalizmie.

W konsekwencji należy stwierdzić, że koncepcja „ruskiego miru” polega przede wszystkim na adaptacji, uzgodnieniu bądź syntezie elementów określanych jako „prawosławne dziedzictwo” z kluczowymi fragmentami kultury politycznej, która ukształtowała się w warunkach postsowieckiej Rosji i która jak się okazuje, w wielu punktach wprost nawiązuje do – przynajmniej na pozór zupełnie odmiennego – sowieckiego dziedzictwa. Skrojony według jej szablonu typ „prawosławnego” człowieka niewiele różni się od opisanego w literaturze fenomenu „człowieka sowieckiego”.

Zgodnie z założeniami koncepcji „ruskiego miru”, rzeczywistość społeczna „prawosławnej” Ukrainy powinna pozostawać w ontologicznej sprzeczności z zachodnioeuropejskim systemem wartości oraz z wzorcami życia społecznego, które aktualnie uosabiać ma UE. W tej sytuacji zwierzchnicy dwóch najważniejszych ukraińskich Cerkwi prawosławnych, składając swoje podpisy pod „proeuropejskim” pismem z 30 września 2013 r., podważyli sens koncepcji „ruskiego miru”, a przede wszystkim zakwestionowali prawomocność wysiłków, których celem była inkorporacja Ukrainy do tak pojmowanej „prawosławnej” wspólnoty.

Struktury patriarchatu moskiewskiego miały być instytucjonalną emanacją „ruskiego miru”, miały jakoby w naturalny sposób spajać wewnętrznie obszar „prawosławnej cywilizacji”. Tymczasem ich nominalny zwierzchnik na ziemiach ukraińskich, metropolita Wołodymyr (Sabodan), znalazł się w gronie sygnatariuszy wspomnianej deklaracji. Należy podkreślić, że taka postawa nie wynikała z

⁵⁰ Народа Представників Християнських Церков України, http://theology.in.ua/article_print.php?id=33310&name=major_religions&lang=ua& (dostęp: 5 maja 2015).

⁵¹ Звернення Церков і релігійних організацій щодо дискусії про європейські цінності в Україні, http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1281%3A1&catid=50%3AZv&Itemid=78&lang=uk (dostęp: 5 maja 2015).

⁵² Звернення Церков і релігійних організацій щодо дискусії...

⁵³ Szerzej na ten temat: M. Wawrzonek, Місце та роль православ'я у концепції „русского мира”, in: „Схід/Захід” 2013, No 16–17, s. 308–322; M. Wawrzonek, Ukraine in the „Gray Zone”: Between the „Russkiy Mir” and Europe, „East European Politics & Societies” November 2014, vol. 28, No 4, s. 758–780; N.E. Denysenko, Fractured Orthodoxy in Ukraine and Politics: The Impact of Patriarch Kyrill's “Russian World”, „Logos” 2013, vol. 54, No 1–2, s. 33–67.

jakiegoś doraźnego koniunkturalizmu prawosławnego hierarchy. Swoje „europejskie credo” metropolita Wołodymyr sformułował publicznie w czasie jednego wykładów już pięć lat wcześniej. Podkreślił wówczas swój krytyczny stosunek wobec kulturowej i duchowej kondycji współczesnej Europy. Napiętnował dominujący – jego zdaniem – na Starym Kontynencie relatywizm w sferze wartości. Za szczególnie destrukcyjny uznał postmodernizm. Według kijowskiego hierarchy stanowi on dla religii jeszcze większe zagrożenie niż komunizm⁵⁴.

Jednocześnie jednak ukraiński hierarcha docenił pozytywne rezultaty procesu integracji europejskiej, która w jego ocenie stanowi źródło stabilności politycznej. Zauważył też, że „złożona dystrybucja władzy pomiędzy instytucjami narodowymi i ponadnarodowymi zmniejsza pokusę panowania jako takiego”. Metropolita przyznał, że być może proces decyzyjny w UE nie jest tak sprawny, „jak by tego można sobie życzyć”, ale też podejmowane w tym reżimie decyzje „są rezultatem złożonego kompromisu i nie zależą od woli jednego człowieka, który z natury swej może się mylić”⁵⁵. Kijowski hierarcha pozytywnie ocenił fakt, że „koncept technokratyczny”, według którego jest sprawowana władza w UE, wyklucza „mesjanistyczny paradygmat władzy”, który – jak dodał – „w rzeczywistości często okazuje się fałszywym mesjanizmem”⁶³. Innymi słowy, metropolita Wołodymyr skrytykował charyzmatyczny sposób legitymizacji władzy, właściwy dla kultury politycznej na obszarze postsowieckim i uświęcony w koncepcji „russskiego miru”. Jeśli chodzi o pożądaną model kultury politycznej, zwierzchnik UPC MP wyraźnie opowiedział się za jego zachodnioeuropejskim wariantem. Warto zauważyć, że wykazał się przy tym głębokim zrozumieniem jego istoty i w swojej analizie wniósł się wysoko ponad często bardzo prymitywne stereotypy, przy pomocy których zwolennicy „ruskiego miru” zwykli konceptualizować swojego zasadniczego wroga: Zachód. Zarówno w przywołanej wypowiedzi kijowskiego hierarchy prawosławnego z 2008 r., jak i w świetle podpisanej m.in. przez niego deklaracji z 30 września 2013 r. UE jawi się jako pozytywny punkt odniesienia, źródło wzorców zachowań w kulturze politycznej, które są właściwe także dla Ukrainy.

Należy zauważyć, że wspomniana deklaracja była owocem rozwijanych od dłuższego czasu kontaktów pomiędzy zrzeszonymi w WRCiOR zwierzchnikami ukraińskich wspólnot religijnych, w tym także prawosławnych, a przedstawicielami UE. Owe relacje można potraktować jako rodzaj „diplomacji społecznej”, a Cerkwie i związki religijne występowały w nich jako przedstawiciele ukraińskiego społeczeństwa. Świadczy o tym wypowiedź unijnego komisarza ds. rozszerzenia UE Stephana Fülego, który po spotkaniu z delegacją WRCiOR stwierdził, że reprezentują oni „najważniejszą siłę w społeczeństwie obywatelskim”, która jest „oddana europejskiej przyszłości Ukrainy”⁵⁶. Jak się wydaje, ta konstatacja nabrała szczególnego znaczenia w związku z obecnością w gronie ukraińskich rozmówców przedstawicieli dwóch najważniejszych wspólnot prawosławnych: UP MP i UPC KP. Wprawdzie nie znamy dokładnej treści rozmów, ale po ich zakończeniu Stephan Füle oświadczył z satysfakcją, że znacznie pogłębił swoją wiedzę na temat sposobu, w jaki wierni wspólnot reprezentowanych przez delegację „postrzegają Unię Europejską”⁵⁷. Chociaż nie wyróżnił on wyraźnie żadnej ze wspólnot, to wydaje się jasne, że szczególnie istotne było w tym względzie stanowisko zaprezentowane przez przedstawicieli Cerkwi prawosławnych.

Wnioski

Należy podkreślić, że kontakty pomiędzy WRCiOR a instytucjami UE nawiązano niezależnie od ukraińskich władz państwowych i bez ich pośrednictwa. Jest to dość symptomatyczny fakt, który zdaje się świadczyć o erozji modelu oligarchiczno-państwowego patronatu nad życiem społecznym. Odnosząc opisany stan rzeczy do przyjętych na wstępie założeń, można stwierdzić, że ta erozjanastępuje pod wpływem ewolucji kultury politycznej na poziomie reżimu – od neopatrymonializmu ku społeczeństwu obywatelskiemu. I na tym właśnie poziomie działania przedstawicieli UCP MP i UCP KP zdają się być ważnym katalizatorem zachodzących zmian.

Podobnie na poziomie wspólnoty w praktyce społecznej zdają się oni utrzymywać zachowania właściwe dla społeczeństwa obywatelskiego. To w nieuchronny sposób musi prowadzić do konfliktu

⁵⁴ Украинская Православная Церковь: день нынешний и перспективы <http://orthodox.org.ua/node/2559> (dostęp: 5 maja 2015).

⁵⁵ Ibidem. ⁶³

Ibidem.

⁵⁶ Meeting religious leaders from Ukraine, http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-13-183_en.htm (dostęp: 5 maja 2015).

⁵⁷ Ibidem.

z władzą, która pozostaje zdeterminowana, by kontynuować dotychczasowy neopatrymonialny model relacji ze społeczeństwem. W trakcie konfrontacji Cerkwie prawosławne aktywizują swoją „proobywatelską” postawę. Podczas ostatnich wydarzeń związanych z odsunięciem od władzy Wiktora Janukowycza ze sceny Euromajdanu oraz za pośrednictwem mediów przedstawiciele UPC KP i UPC MP (oczywiście nie wszyscy) promowali wartości i zachowania właściwe dla społeczeństwa obywatelskiego, takie jak pluralizm (w jego produktywnej formule), wolność przekonań, upodmiotowienie społeczeństwa, zdolność do samoorganizacji⁵⁸.

Nieco odmiennie wygląda sytuacja na poziomie elit. W tym przypadku, jak się wydaje, na sposobie postępowania zwierzchnictwa wszystkich Cerkwi prawosławnych ciąży nomenklaturowa proweniencja jego najważniejszych przedstawicieli oraz uwikłanie w sieć różnych nieformalnych powiązań osobistych ze strukturami oligarchicznymi. Naturalnie te kwestie wymagają dokładniejszej analizy, która wykracza poza ramy tej publikacji⁵⁹.

⁵⁸ Szerzej na ten temat: Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка, red. Л.О. Филипович, О. В. Горкуша, Київ 2014.

⁵⁹ Jako wskazówkę do dalszej analizy tego problemu można potraktować wypowiedź byłego rzecznika UPC MP Georgija Kowalenki, który stwierdził, że na sposobie działania tak ukraińskiego państwa, jak i Cerkwi – nie tylko zresztą UPC MP – wciąż bardzo ciąży sowieckie dziedzictwo. Wynika to – jego zdaniem – m.in. z faktu, że „większość naszego duchowieństwa wstąpiło do Cerkwi jeszcze w czasach sowieckich” i ci ludzie przywykli do „sowkowego getto cerkiewnego” – Екс-Спікер УПЦ: „Московський Патріархат, на жаль, залишається церквою Радянського Союзу”, http://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc/58022/ (dostęp: 5 maja 2015).