

Michał Głuszkowski  
Instytut Filologii Słowiańskiej UMK

### **Asymilacja wyspy językowo-kulturowej. Przypadek młodego pokolenia polskich staroobrzędowców**

Początkowo skupiska staroobrzędowców, którzy na terytorium Rzeczypospolitej pojawili się już w II poł. XVII wieku, znajdowały się w stosunkowo niewielkiej odległości od rosyjskiej granicy, jak np. Wietka (dzisiejsza Białoruś), więc ich wspólnoty można było określić jako wyspy religijne w związku z oderwaniem od współwyznawców na terenie Rosji oraz społeczno-polityczne – w związku z odseparowaniem od rosyjskiej administracji. Ciągłe osłabianie się pozycji Rzeczypospolitej, a pod koniec XVIII stulecia także rozbiory sprawiły, że pierwsze osady starowierców znalazły się pod jurysdykcją władz rosyjskich. W celu uniknięcia represji migranci przemieszczali się w kierunku zachodnim na tereny zamieszkane przez Polaków, a w XIX wieku, kiedy dotarli na Mazury – również przez Niemców i ludność niemieckojęzyczną. W przypadku staroobrzędowców mazurskich o sytuacji wyspowej pod względem wyznaniowym, kulturowym, etnicznym i językowym można było mówić od samego początku istnienia diaspory. Natomiast w regionie suwalsko-augustowskim osady starowierców tworzyły część pasa skupisk starowierskich rozciągającego się od Suwalszczyzny i Białorusi po kraje bałtyckie (Grzybowski, Głuszkowski 2008: 201; 205). Ich sytuację jako wyspowa można określić dopiero w XX w., po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, kiedy granica państwowa oddzieliła staroobrzędowców z okolic Augustowa, Suwałk i Wileńszczyzny od ich współwyznawców na Litwie, Łotwie, w Estonii oraz w ZSRR.

Wyspy staroobrzędowe w Polsce cechowało nie tylko oderwanie od ich ojczyzny, ale również izolacja od otoczenia, która ograniczała zarówno dostęp osób z zewnątrz do wspólnoty, jak i jej członków na zewnątrz (Grek-Pabisowa 1999b: 292). Starowierców przed integracją z Polakami powstrzymywały różnice wyznaniowe i po części wynikająca z poglądów religijnych, a po części wzmocniona na skutek wcześniejszych prześladowań obawa przed światem zewnętrznym. Ograniczeniu kontaktów staroobrzędowców z ludnością polską i niemiecką służył cały system tradycji i obyczajów, jak choćby instytucja *paganej krużki* – naczyń, z których podawano napoje i pożywienie nie-starowiercom (Iwaniec 1977: 230–236). W ten sposób relacje ze światem zewnętrznym były ograniczone do minimum i nie przekraczały określonego niskiego progu zażyłości. Było to możliwe również ze względu na profesje staroobrzędowców – do

początków XX w. zajmowali się oni głównie zbieractwem, wyrębem lasu, budownictwem i uprawą roli. Tylko niektórzy członkowie wspólnoty mieli okazję do kontaktów z otoczeniem – wynikało to z ich zadań, np. konieczności sprzedaży zbiorów w mieście. W przypadku kobiet-starowierek aż do zakończenia I wojny światowej i objęcia wszystkich mieszkańców ziem polskich obowiązkiem kształcenia, relacje z Polakami były ograniczone do minimum. Taka sytuacja powodowała, że dopiero w latach 20. XX w. możemy mówić o powszechnej dwujęzyczności w badanej przez nas wspólnocie (Grzybowski, Głuszkowski 2008: 204–205).

Pomimo nieustannie zwiększającego się udziału staroobrzędowców w życiu społecznym międzywojennej Polski, trudno mówić o ich integracji z otoczeniem. Gwałtowne zmiany w tej kwestii nie nastąpiły również po II wojnie światowej. W nowej rzeczywistości zwiększyła się dostępność edukacji, dokonano elektryfikacji wsi, rozwinęła się komunikacja autobusowa i kolejowa, a do wspólnot staroobrzędowych dotarły massmedia, co oczywiście sprzyjało integracji grup mniejszościowych. Jednak czynniki zapobiegające asymilacji również były silne. Oprócz wcześniejszego systemu samoizolujących norm i zakazów integrację z otoczeniem osłabiała pamięć wydarzeń wojennych. Na zajmowanych przez siebie terenach władze radzieckie powierzały staroobrzędowcom stanowiska w administracji, a Niemcy inspirowali Polaków do grabieży oraz dewastacji mienia należącego do wywiezionych na przymusowe prace staroobrzędowców lub co najmniej ułatwiali tego typu działania. Swoiste status quo, w którym ścierały się wyżej wymienione czynniki cywilizacyjne z jednej strony, a tradycyjne i historyczne z drugiej, trwało przez około ćwierć wieku.

Spółeczność polskich staroobrzędowców od dawna stanowi przedmiot zainteresowań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych (Grek-Pabisowa 2010: 21). W kontekście analizy procesu asymilacji wyspy językowo-kulturowej najbardziej istotne wydaje się być porównanie stanu z początku okresu narastających zmian cywilizacyjnych, czyli z połowy XX w., z sytuacją współczesną. W latach 50. i 60. ubiegłego stulecia ukazały się pierwsze teksty najbardziej znanych polskich badaczy języka, kultury i historii starowierców: Irydy Grek-Pabisowej, Ireny Maryniakowej i Eugeniusza Iwańca (Grek-Pabisowa 1999c [1958]; Iwaniec 1964; Grek-Pabisowa, Maryniakowa 1968). Opracowania z tamtego okresu, jak również nieco późniejsze, z lat 70. XX w. (m.in. Iwaniec 1977), potwierdzają hipotezę o silnej i wyrazistej tożsamości kulturowej starowierskiej wyspy przed kilkudziesięciu laty. W różnych, w znacznej mierze zgodnych ze sobą, definicjach tożsamości kulturowej wymieniane są jej najważniejsze składniki:

wyznanie, narodowość, język i dziedzictwo kulturowe (por. Kwaśniewski 1990: 351-352; Olechnicki, Zalecki 1998: 228). W przypadku polskich staroobrzędowców można mówić o budowaniu wspólnoty wokół wszystkich tych elementów oprócz narodowości. Jedynie nieliczni potomkowie rosyjskich migrantów sprzed kilku wieków uważają siebie za Rosjan; najczęściej ich związek z Rosją ogranicza się do świadomości korzeni oraz przynależności do określonego kręgu kulturowego (Głuszkowski 2009a: 38–39). Dlatego było to i jest nie tyle poczucie rosyjskiej narodowości, ile etniczności. Na tej podstawie można określić polską diasporę starowierców w trzecim ćwierćwieczu XX w. jako wspólnotę wyznaniową, etniczną, językową, kulturową. Od otoczenia odróżniało ich wyznanie, w oparciu o które funkcjonował system tradycji i obyczajów. Według relacji naszych informatorów, w środowisku wiejskim starowiercy starali się przestrzegać restrykcyjnych postów obowiązujących przed ważniejszymi świętami, a także w środy i piątki w ciągu całego roku (Głuszkowski 2009a: 37). Choć wszyscy członkowie wspólnoty byli dwujęzyczni, w miejscowościach zamieszkałych przez starowierców językiem komunikacji wewnątrzgrupowej był rosyjski dialekt. Posługiwano się nim także często w sferze rodzinnej w środowisku miejskim (zwłaszcza w przypadku osób, które wyemigrowały ze wsi).

Nie bez znaczenia był też fakt rozmieszczenia staroobrzędowców na terenie Polski, pozwalający określić ich również jako wspólnotę terytorialną. W Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej skupiska starowierców występowały w trzech regionach: augustowskim, suwalsko-sejneńskim i mazurskim. Wspólnota miała w dużej mierze charakter wiejski, ponieważ oprócz miast Suwałki i Augustów, przedstawiciele badanej przez nas społeczności mieszkali w kilkunastu wsiach, spośród których kilka było zamieszkałych praktycznie wyłącznie przez starowierców (Gabowe Grądy, Bór, Wodziłki, Buda Ruska, Głuszyn), natomiast w kilku kolejnych starowiercy stanowili znaczny odsetek ogółu mieszkańców (m.in. Wojnowo). Jednolite pod względem etycznym wioski stanowiły tradycyjne wspólnoty terytorialne. Osoby zamieszkujące w miastach oraz miejscowościach, w których starowiercy byli w mniejszości, były jednak zrzeszone w jednej ze staroobrzędowych parafii i często utrzymywały kontakt z pozostałymi członkami wspólnoty. Należy również zwrócić uwagę na pochodzenie wielu staroobrzędowców z Suwałk i Augustowa; często byli to wychodźcy ze staroobrzędowych wiosek, przede wszystkim Gabowych Grądów, Boru oraz Wodziłek (zob. m.in. Głuszkowski 2011: 307–325). Dlatego nawet jeśli ponad połowa przedstawicieli diaspory mieszkała poza homogenicznymi starowierskimi wioskami, ze względu na ich bliskie więzi z rodzinnymi

miejscościami można ich również traktować jako członków wspólnot terytorialnych, z których się wywodzili.

Na podstawie opracowań na temat sytuacji społeczno-kulturowej staroobrzędowców w drugiej połowie XX w., potwierdzonych informacjami pozyskanymi podczas badań terenowych prowadzonych w latach 2004-2011<sup>1</sup>, możemy stwierdzić, że różnice międzypokoleniowe kilkadziesiąt lat temu były znacznie mniejsze niż obecnie. Oddziaływanie najstarszych członków wspólnoty, którzy wychowywali się jeszcze w tradycyjnych społecznościach, było jeszcze wówczas na tyle duże, że wpływy zewnętrzne dokonujące się za pośrednictwem młodszego pokolenia nie były w stanie od razu zmienić charakteru wspólnoty (Ibidem: 127–149). Oczywiście, izolacja w stosunku do otoczenia u osób urodzonych po II wojnie światowej, uczęszczających do polskich szkół na poziomie ponadpodstawowym, była znacznie mniejsza niż u ich rodziców i dziadków, jednak scharakteryzowane powyżej poczucie tożsamości grupowej odnosiło się wówczas do wszystkich pokoleń.

Sytuacja na początku XXI w. znacznym stopniu różni się od stanu z połowy ubiegłego stulecia, a nawet sprzed 2-3 dekad. Jest kilka przyczyn takiego stanu rzeczy. Pierwszą i najważniejszą są zmiany cywilizacyjne, które zaczęły oddziaływać na wspólnotę starowierców po II wojnie światowej. Początkowo pokolenia wychowane w izolowanej społeczności i hołdujące tradycjom przodków stanowiły większość, a zmiana postaw najmłodszych członków wspólnoty, coraz więcej czasu spędzających w otoczeniu polskich rówieśników, nie miała większego wpływu na grupowy system norm i wartości (Ibidem: 132–141). Dostępność ogólnokrajowych mediów, w których przedstawiany był zupełnie inny styl życia niż tradycyjny, wspólnotowy, wpływały na zmianę dotychczasowego systemu wartości. Przyczyniły się do tego również kontakty młodych starowierców z polskimi rówieśnikami, zintensyfikowane w wyniku wydłużenia czasu edukacji<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Autor artykułu w latach 2004-2011 był uczestnikiem 9 ekspedycji do miejscowości zamieszkałych przez staroobrzędowców w regionie suwalsko-augustowskim i mazurskim. Głównym celem badań zespołu pod kierownictwem prof. S. Grzybowskiego była analiza sytuacji językowej starowierców i zmian, jakim ulega ich rosyjski dialekt pod wpływem kontaktu z polszczyzną. Równoległe z badaniami lingwistycznymi prowadzone były analizy o charakterze socjolingwistycznym i socjologicznym, przede wszystkim w oparciu o obserwację uczestniczącą oraz swobodnych wywiadów. Łącznie badaniami objęto 137 informatorów (spośród ok. 900 wszystkich starowierców w Polsce) – byli to wszyscy przedstawiciele opisywanej wspólnoty, do których udało się dotrzeć toruńskim badaczom, i którzy zechcieli wziąć udział w badaniach.

<sup>2</sup> O ile w przypadku osób urodzonych przed II wojną światową edukacja trwała do 6 lat (a często była przerwana w wyniku wybuchu wojny bez późniejszej kontynuacji), o tyle ich dzieci kończyły pełne 7 lub 8 klas szkoły podstawowej, a następnie uczęszczały do szkół zawodowych i średnich (osoby decydujące się na studia prawie nigdy nie wracały do rodzinnych wiosek); (Głuszkowski 2011: 141–145; 307–325).

Oprócz czynników cywilizacyjnych bardzo ważne były zmiany demograficzne, jakich wspólnota polskich staroobrzędowców doświadczyła po II wojnie światowej. Na skutek działań wojennych, ale przede wszystkim z powodu przesiedleń i wywózek, z których większość starowierców nie wróciła już do Polski, zmniejszyła się liczebność wspólnoty. W największym stopniu dotyczyło to Suwalszczyzny – z ok. 10 tys. w roku 1939, po wojnie pozostało zaledwie 1,5 tys. osób (Baranowski, Potaszenko 2005: 386). Z kolei starowiercy z Mazur wyjeżdżali do Niemiec wraz z wieloma innymi mieszkańcami tych terenów z obawy przed komunistycznymi służbami bezpieczeństwa interesującymi się służbą starowierców w szeregach Wehrmachtu<sup>3</sup> (Pietruszkiewicz 2004: 176–177). W najmniejszym stopniu zmniejszyła się liczebność augustowskiej części wspólnoty, której przedstawiciele, wywiezieni na przymusowe prace do Prus Wschodnich, najczęściej wracali do swoich rodzinnych miejscowości. Niemniej jednak wspomniane zmiany w skali całej diaspory oznaczały poważne zmiany w jej strukturze społecznej. Najistotniejszym skutkiem było zawieranie przez staroobrzędowców małżeństw mieszanych z katolikami i prawosławnymi, podczas gdy do II wojny światowej występowały prawie wyłącznie związki homogeniczne. W społecznościach mniejszościowych związki z osobami spoza wspólnoty mogą mieć zróżnicowany charakter, ale w przypadku naszych informatorów oraz całej społeczności starowierców były to najczęściej związki mężczyzny-staroobrzędowca z kobietą-katoliczką. Jeśli para wybierała jako miejsce zamieszkania jedną ze staroobrzędowych wiosek, współmałżonka zgadzała się na wychowanie dzieci w wierze ojca, a niekiedy sama zmieniała wyznanie (Głuszkowski 2011: 123). Sytuacje, w których kobiety-starowierki wybierały partnerów spoza diaspory najczęściej dotyczyły osób porzucających rodzinne miejscowości. W ich przypadku dzieci przyjmowały wyznanie nie-staroobrzędowe. Małżeństwa heterogeniczne, którym towarzyszyła migracja do miast lub miejscowości, w których nie było staroobrzędowców nasiliły niekorzystny trend starzenia się wspólnoty. W chwili obecnej na podstawie danych ze spisów ludności oraz statystyk podawanych przez samych starowierców liczebność diaspory można szacować na nie więcej niż 1000 osób, z czego 90% zamieszkuje w regionie suwalsko-augustowskim (Grzybowski, Głuszkowski 2008: 205). W naszym wypadku szczególnie istotna jest sytuacja staroobrzędowców z terenów wiejskich, ponieważ w miastach, żyją oni rozproszeni wśród ludności polskiej i w coraz większym stopniu się do niej upodabniają pod wszelkimi względami. O ile zachowanie tradycyjnych postów lub uroczyste obchodzenie

---

<sup>3</sup> Jako mieszkańcy Prus Wschodnich, a więc obywatele Rzeszy byli oni objęci poborem do niemieckiej armii

święt cerkiewnych nie budzi niczyjego zdziwienia w tradycyjnej i homogenicznej wiejskiej społeczności, o tyle w środowisku miejskim jest to bardzo trudne lub wręcz niemożliwe. Regionalne tendencje demograficzne nie są korzystne dla wiejskiej części starowerskiej diaspory. Od pewnego czasu Podlasie ma ujemne saldo migracji, np. w roku 2005 z regionu wyjechało o 1914 osób więcej, niż się w nim osiedliło, a w roku 2006 – o 2838 osób (RSWP 2007: 94). Przyczyną migracji do innych regionów kraju oraz za granicę jest niski stopień uprzemysłowienia woj. podlaskiego oraz jedne z najniższych średnich zarobków w Polsce (Dubis, Potoczny 2010). Zjawisko to dotyczy przede wszystkim ludzi w wieku 20-40 lat oraz rodzin z małymi dziećmi (RSWP 2007: 94). Regionalne tendencje migracyjne w całej rozciągłości dotyczą młodych starobrzędowców z okolic Suwałk i Augustowa, którzy licznie opuszczają swoje rodzinne miejscowości. O powszechności tego zjawiska mogą świadczyć przykładowe wypowiedzi naszych informatorów:

*Chaczu wyjechać za granicu, szto porabotać i zarobić siebie<sup>4</sup>.*

*Wsio padupadajet uże.*

*Już jej na pewno nie puściut. Choczet obywatelstwo amerykańskie dostać.*

W badanej przez nas wspólnocie zjawisko migracji do miast dotyczy w znacznie większym stopniu kobiet niż mężczyzn. W jedynym obecnie względnie dużym homogenicznym skupisku starobrzędowców – sąsiadujących ze sobą wsiach Gabowe Grądy i Bór koło Augustowa, proporcje kawalerów w wieku 20–40 lat do niezamężnych kobiet wynoszą ok. 10:1. Mieszkańcy tych miejscowości są świadomi takiego stanu rzeczy, co również wpływa na ich decyzje o migracji:

*U nas dziewczat w ogóle nietu [...] żadnej przyszłości tu nietu.*

Trudno miarodajnie porównać dane statystyczne w skali województwa podlaskiego z dwoma niewielkimi wsiami, ale na podstawie informacji GUS oraz danych zebranych od naszych informatorów możemy stwierdzić, że roczna średnia małżeństw we wspólnocie starobrzędowej jest mniejsza od wojewódzkiej o 1/2. Brak małżeństw powoduje zmniejszenie liczby narodzin, która jest w Gabowych Grądach i Borze mniejsza od średniej w regionie o ok. 1/4, natomiast średnia zgonów – większa o 15% (RSWP 2007: 85; 88; 90). Społeczność starobrzędowców w Gabowych Grądach, Borze i Augustowie ma większy ujemny przyrost naturalny, niż jej

---

(Baranowskij, Potaszenko 2005: 386).

otoczenie. Miejscowości te różnią się od okolicznych wsi strukturą wieku. Podczas gdy w powiecie augustowskim osoby w wieku poprodukcyjnym stanowią około 17% ogółu ludności, dla Gabowych Grądów i Boru ten wskaźnik jest dwa razy większy (Ibidem: 28).

Kolejnym czynnikiem wpływającym na sytuację społeczną staroobrzędowców były przemiany społeczno-ekonomiczne w Polsce, które przyspieszyły rozwój miast i doprowadziły do zmiany charakteru polskiej wsi. Ani we wsiach Gabowe Grądy i Bór, ani w najbliższej okolicy nie było PGR-u, ale na początku XXI w. w odniesieniu do tych wsi możemy mówić o zjawiskach typowych dla syndromu postpegeerowskiego. Wielu mężczyzn w wieku produkcyjnym, najczęściej nie ma stałej pracy, a ich źródłem utrzymania są różnego rodzaju zasiłki, renty (także renty i emerytury rodziców) oraz prace dorywcze lub sezonowe, m.in. zbieractwo w okresie letnim. W obydwu wsiach są obecnie tylko dwa gospodarstwa domowe, których głównym źródłem utrzymania jest rolnictwo. Gabowe Grądy i Bór w latach 90. XX w. pełniły dla pracujących w Augustowie funkcję sypialni, ale obecnie dotyczy to niewielu starowierców, ponieważ wiele osób w wieku produkcyjnym opuściło wieś. Sytuacja staroobrzędowych miejscowości pod względem demograficznym i ekonomicznym przedstawia się gorzej niż sąsiednich wiosek, o których nie da się powiedzieć, by dobrze zniosły transformację ustrojową. W innych wiejskich miejscowościach gminy Augustów ponad połowa gospodarstw domowych utrzymuje się przede wszystkim z rolnictwa, a więc zachowały one swój wcześniejszy rolniczy charakter (por. Ibidem: 33). Taka sytuacja wpływa na postawy młodych staroobrzędowców wobec kolejnych zmian, w tym również wobec akcesji Polski do Unii Europejskiej. Jedna z informaterek, mająca w momencie przeprowadzenia wywiadu 24 lata, mówiła o swoich obawach związanych z Unią Europejską i związaną z nimi decyzją podczas głosowania w referendum:

*Takije wymogi tiazkije [...] Nikto nie chatiel w Uniu. Kak bylo głosowanie, głosowała na nie.*

W wyniku migracji staroobrzędowców trudno byłoby dziś nazwać wspólnotą terytorialną. To określenie odnosić się może tylko do starszego i średniego pokolenia w ostatnich zwartych skupiskach starowierców, natomiast przedstawiciele młodzieży są w większości rozproszeni wśród polskiej ludności. Obcowanie z osobami spoza wspólnoty i oderwanie od tradycyjnej wiejskiej wspólnoty, którą młodzi staroobrzędowcy z Suwałk lub Augustowa odwiedzają przy okazji wizyt u dziadków nie częściej niż kilka razy w roku, zaowocowało w ich przypadku

---

<sup>4</sup> Ze względu na socjologiczny charakter artykułu zastosowano w nim ortograficzny zapis zarejestrowanych wypowiedzi. Informacje na temat cech charakterystycznych języka staroobrzędowców w Polsce można znaleźć w innych publikacjach (zob. m.in. Paško-Konecniak 2011; Głuszkowski 2011).

przyswojeniem polskiej kultury jako podstawowej oraz wtopieniu się w otoczenie. Oddziaływanie nie-starowerskich rówieśników jest również silne u nielicznej młodzieży z Gabowych Grądów i Boru. W ich wypadku można jednak mówić o pewnej ciągłości staroobrzędowych tradycji i wyraźnym poczuciu odrębności w stosunku do otoczenia. Źródłem tego poczucia jest odmienne wyznanie:

*Nu w nas, gawariu, w nas oczeń silna krasywa jeścia i silna dobra. Drugoj wiery by nie chacieł mieniać. Ja by wieru nie smienił, bo wiera to nie jeścia rukawiczyna – adzieł, skinuł i następuju adzieł. Jetawa uże nie skiniesz i nie adzieniesz.*

Słowa „w nas” i „w katolikach” wyrażają pewien dystans, jaki młodzi starowiercy odczuwają w stosunku do polskich sąsiadów. Opozycja na ogół tworzona jest na osi wyznaniowej, ale zdarzają się także wypowiedzi, w których nie-staroobrzędowcy określani są nie jako katolicy, czyli przedstawiciele innego wyznania, ale jako „Polacy”, jak np. w opowieści o różnicach w zwyczajach pogrzebowych i obowiązkach względem wspólnoty:

*Za miasta [na cmentarzu] my toż nie płocim, kak w Palakach płociut.*

Według relacji naszych informatorów jeszcze 20-30 lat temu życie towarzyskie młodzieży z Gabowych Grądów i Boru skupiało się na polanie w pobliżu molenny, gdzie staroobrzędowcy palili ogniska i spotykali się, by pośpiewać oraz potańczyć. Kalendarz świąt cerkiewnych wyznaczał rytm życia, a kolejnym świętom towarzyszyły związane z nimi obyczaje. Dzisiaj zachowała się właściwie tylko tradycja kaszczunów, żartów robionych przez młodzież sąsiadom w okresie Bożego Narodzenia<sup>5</sup>:

*Wleziat na kryszu i szybu pałożyt na komin.*

*Bramki, bramy chawajem.*

Istotnym elementem rosyjskiej obyczajowości, który odróżnia młodych staroobrzędowców, zwłaszcza mieszkających na wsi, od ich polskich rówieśników jest kąpiel w baniach parowych stanowiąca cotygodniowy rytuał w starowerskiej wspólnoty:

*U nas w abyczajowości, u nas w tradycji sadzierzałoś takoje, szto subotu my wsiegda parim bajniu, mojemsia w bajni [...] imiejem swai, można skazać łazienki, [...] no staraabriadcy w subotu wsiegda żgut palut bajniu.*

Zmniejszyła się rola rosyjskiej gwary, która dla pokoleń urodzonych do lat 50. XX w. była pierwszym językiem, który dzieci ze staroobrzędowych wsi poznawały w rodzinnym domu. Informatorzy urodzeni w tym okresie przyznawali, że pierwszym poważnym kontaktem z



polszczyzną był dla wielu z nich początek nauki szkolnej. Jednak ich dzieci uczyły się już obydwu języków równolegle z naciskiem na poprawne opanowanie polskiego jako języka większości, potrzebnego w procesie kształcenia i w późniejszym życiu poza wspólnotą. Ewolucja dyglosji w społeczności staroobrzędowców sprawia, że rosyjski dialekt jest wypierany z kolejnych sfer przez polszczyznę. W młodym pokoleniu gwara jest używana w takim samym lub większym stopniu jak polszczyzna tylko w sferze religijnej, gdzie jest używana wraz z językiem liturgicznym cerkiewnosłowiańskim, a także w rodzinnej i sąsiedzkiej. W pozostałych domenach podstawowym lub jedynym językiem jest polski (Głuszkowski 2009b: 122–123). Znajomość gwary w środowisku miejskim ma jedynie bierny charakter, choć tradycyjny język przodków wciąż jest postrzegany przez część młodego pokolenia jako jeden z elementów ich tożsamości grupowej.

Na podstawie powyższych rozważań możemy dokonać próby zestawienia czynników kształtujących tożsamość grupową młodego pokolenia staroobrzędowców i określić, w jakim stopniu dokonała się ich asymilacja z otoczeniem.

**Tabela 1.** Ewolucja tożsamości grupowej młodych starowierców w połowie XX w. i na początku wieku XXI.

Czynniki budujące tożsamość młodego pokolenia staroobrzędowców w połowie XX w.	Czynniki budujące tożsamość młodego pokolenia staroobrzędowców w XXI w.
<i>wyznanie (wraz z obyczajowością)</i>	<i>wyznanie (szczątkowa obyczajowość)</i>
<i>poczucie przynależności etnicznej</i>	<i>świadomość pochodzenia etnicznego</i>
<i>odrębna kultura, system norm i wartości, system obyczajowy i tradycje</i>	<i>elementy obyczajowości, pamięć o odrębności kulturowej przodków</i>
<i>dwujęzyczność – czynna znajomość rosyjskiej gwary</i>	<i>czynne posługiwanie się rosyjską gwarą w określonych sferach lub bierna znajomość języka przodków</i>
<i>terytorium – funkcjonowanie w zamkniętych wspólnotach terytorialnych lub bliski związek z nimi</i>	<i>rozproszenie terytorialne wśród ludności polskiej</i>

Wspólnota, którą od asymilacji z otoczeniem powstrzymywały czynniki o różnorodnej naturze: wyznaniowej, etnicznej, językowej, kulturowej i demograficzno-geograficznej, zmieniła

<sup>5</sup> Podobne zarty były lub są nadal popularne również w innych podlaskich miejscowościach.

swój wcześniejszy charakter. Na przełomie XX i XXI w. badacz sytuacji mniejszości na terenie Polski określił badaną przez nas społeczność jako mniejszość etnokonfesjonalną zwracając uwagę na znaczenie wyznania i tradycji religijnej oraz odrębność kulturową (Wicherkiewicz 2000). Porównanie czynników budujących tożsamość współczesnych młodych staroobrzędowców i ich rodziców pozwala stwierdzić, że właściwie w każdym aspekcie nastąpiło zbliżenie do polskiego otoczenia. Nie oznacza ono jeszcze całkowitej asymilacji. Wciąż możemy mówić o wieloaspektowej odrębności. Choć najważniejszym wyróżnikiem młodych staroobrzędowców jest według nich samych ich wyznanie, nie stanowi ono już osi dla wszystkich sfer życia i nie wyznacza jego rytmu. W społeczności starowierców obserwujemy zjawisko, na które w odniesieniu do religii katolickiej zwracała uwagę Irena Borowik – następuje prywatyzacja religii i sekularyzacja życia codziennego (por. Borowik 1996: 24). Niemniej jednak to religia jest wciąż najważniejszym czynnikiem podtrzymującym staroobrzędową tożsamość i jednym z głównych czynników zapobiegających asymilacji. Pozostałe czynniki są już słabsze – poczucie przynależności etnicznej zostało u większości młodych staroobrzędowców mieszkających w miastach zastąpione przez świadomość własnych korzeni, odmiennych od polskiego otoczenia. Nieco inaczej wygląda sytuacja na wsiach, ale w Gabowych Grądach i Borze oraz Budzie Ruskiej i Wodziłkach liczebność młodzieży z roku na rok spada, więc przy utrzymaniu się aktualnych tendencji wkrótce wielu z nich opuści rodzinne miejscowości. Ucieczka młodzieży ze wsi powoduje również jej odejście od tradycji i obyczajów, które były kultywowane jeszcze 20-30 lat temu, a także redukuje do minimum funkcje rosyjskiej gwary. Aktualne rozproszenie terytorialne oznacza zerwanie tak bliskich jeszcze niedawno więzi społecznych. Choć młodzi staroobrzędowcy wciąż w wielu aspektach różnią się od swoich polskich rówieśników, szczątkowość wielu czynników powstrzymujących asymilację będzie się wiązała z brakiem ich transmisji do następnych pokoleń. Dlatego też należy przypuszczać, że w najbliższych dekadach staroobrzędowcy z mniejszości etnokonfesjonalnej staną się mniejszością wyznaniową. Dalsza prywatyzacja sfery religijnej może jednak doprowadzić do asymilacji również w tej sferze, ale przypadki niewielkich wspólnot, które w niesprzyjających warunkach potrafiły przetrwać zachowując swoją tożsamość grupową sugerują wstrzeźliwość we wszelkiego typu prognozach (zob. m.in. Haim 2004).

## **Bibliografia**

- Baranowski, Potaszenko 2005 – В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши*, Вильнюс: Aidai.
- Borowik 1996 – I. Borowik, Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność [w:] I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru: religia a przemiany społeczne w Polsce*. Kraków: Nomos, s. 17–33.
- Dubis, Potoczny 2010 – M. Dubis, M. Potoczny, *Mazowsze i co dalej? Zarobki w poszczególnych województwach*,  
[http://www.wynagrodzenia.pl/arttykul.php/typ.1/kategoria\\_glowna.228/wpis.551/drukuj.1](http://www.wynagrodzenia.pl/arttykul.php/typ.1/kategoria_glowna.228/wpis.551/drukuj.1) [data dostępu 10.01.2010]
- Głuszkowski 2009a – M. Głuszkowski, Miejsce religii i sacrum w życiu mieszkańców w Polsce staroobrzędowców, „Literatura Ludowa” 6 (53)/2009, s. 31–46.
- Głuszkowski 2009b – M. Głuszkowski, Dyglosja w społeczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego, „Socjolingwistyka” 22–23, s. 115–131.
- Głuszkowski 2011 – M. Głuszkowski, Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Grek-Pabisowa 1999a – I. Grek-Pabisowa, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*. Warszawa: SOW.
- Grek-Pabisowa 1999b – I. Grek-Pabisowa, Zmiany w tradycyjnej kulturze i obyczajowości staroobrzędowców w Polsce, [w:] Grek-Pabisowa 1999a, s. 291–299.
- Grek-Pabisowa 1999c [1958] – I. Grek-Pabisowa, Niektóre informacje o starowierach zamieszkałych na terenie Polski, [w:] Grek-Pabisowa 1999a, s. 35–51.
- Grek-Pabisowa 2010 – I. Grek-Pabisowa, Staroobrzędowcy poza granicami Rosji – niesłabnące zainteresowanie tematem badawczym, [w:] *Staroobrzędowcy za granicą*, M. Głuszkowski, S. Grzybowski (red.), Toruń 2010, s. 21–30.
- Grek-Pabisowa, Maryniakowa 1968 - I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, Rzeczowniki zdrobniałe w gwarze starowierców ośrodka mazurskiego, „Slavia Orientalis” XVII, nr 3, s. 305–309.
- Grzybowski, Głuszkowski 2008 – С. Гжибовский М. Глушковский, Социоллингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур, [w:] Касаткин Леонид Л. Русские

старообрядцы. Язык. Культура. История. Сборник статей к Международному съезду славистов. Москва: Языки славянских культур, s. 200–214.

Haim 2004 – A. Haim Socjolingwistyczny opis języka mówionego sarajewskich Żydów sefardyjskich w okresie międzywojennym [w:] L. Dacewicz (red.), Pogranicza. Kontakty kulturowe, literackie, językowe, "Studia Slawistyczne" 5, Białystok 2004, s. 65–75.

Iwaniec 1964 – E. Иванец, Русская баня на Мазурах, „Русский голос” R. 8, № 1-2, s. 5; 12.

Kwaśniewski 1990 – K. Kwaśniewski, Tożsamość kulturowa, w: Słownik etnologiczny. Warszawa: PWN, s. 351–353.

Olechnicki, Załęcki 1998 – K. Olechnicki, P. Załęcki, Słownik socjologiczny. Toruń: Graffiti BC.

Pietruszkiewicz 2004 – E. Pietruszkiewicz, Zamknięte chóry, ustały pokłony. Staroobrzędowcy na Mazurach, „Almanach Sejneński”, nr 3/2004, s.

RSWP 2007 – Rocznik statystyczny województwa Podlaskiego, publikacja elektroniczna CD ROM, Białystok: GUS.

Wicherkiewicz 2000 – T. Wicherkiewicz 2000. Tożsamość mniejszości językowych w Rzeczypospolitej Polskiej; Kongres Kultury Polskiej 2000, Konferencja Przedkongresowa w Poznaniu 19-21 października - "Kultura wobec kręgów tożsamości"; <http://www.wtk.poznan.pl/Orw/Archiwum/20001019/Wicherkiewicz.html> [dostęp 12.05.2008]

### **Assimilation of a language-culture island. The case of Polish Old Believers' young generation.**

After the 1<sup>st</sup> World War the Old Believers community in Poland become a cultural and language island. The Old Believers lived in isolation from outer world and had a strong feeling of group identity. However, due to civilisational and socio-economical changes, their situation has changed. The changes are extremely visible in the young generation. The article is an attempt to show the differences between young Old Believers' situation and identity in the 1950s-1980s and nowadays.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, tożsamość grupowa, asymilacja, zmiana społeczna

Key words: Old Believers, group identity, assimilation, social change