

Głuszkowski M. 2009. *Miejsce religii i sacrum w życiu mieszkających w Polsce staroobrzędowców* – „Literatura Ludowa” 6/2009, ISSN 0024-4708, s. 31-46

Michał Głuszkowski, Toruń

Miejsce religii i *sacrum* w życiu mieszkających w Polsce staroobrzędowców.

Religia była przyczyną rozpoczęcia ruchu staroobrzędowego w rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, a także pierwszym i podstawowym czynnikiem kształtującym tożsamość powstającej wspólnoty. W roku 1652, po śmierci Patriarchy Moskiewskiego Josifa, Patriarchą został mianowany Nikon. Wkrótce po objęciu władzy w Cerkwi, nowy Patriarcha zaplanował szereg reform, które miały za zadanie zlikwidować wszelkie odstępstwa od religijnych źródeł, jakie dokonały się w rosyjskim prawosławiu. Wzorem, do którego dążył Nikon, był obrządek grecki. Wprowadzone reformy polegały na rewizji ksiąg cerkiewnych i ujednoczeniu ich z greckimi oryginałami, a także na dopasowaniu do wzorów greckich sposobu wykonywania znaku krzyża – trzema, a nie jak wcześniej dwoma palcami, ilości chlebów (prosfor) używanych podczas nabożeństw – pięciu zamiast dotychczasowych siedmiu, kierunku procesji, które odtąd miały się odbywać zgodnie z ruchem słońca, a nie naprzeciw oraz pisowni imienia Jezus w formie *Iisus* zamiast *Isus*¹. Reformy Nikona odbywały się przy pełnym poparciu cara Aleksego Michajłowicza i zostały zatwierdzone przez Sobór w roku 1654.

Z dzisiejszego punktu widzenia, zwłaszcza w świetle wielu fundamentalnych wręcz zmian, które dokonywały się przez wieki w zachodnim chrześcijaństwie, jak choćby skutki wystąpienia Marcina Lutera z 1517 r. lub reformy II Soboru Watykańskiego 1962-1965 w kościele rzymskokatolickim, przyczyny schizmy w rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej mogą wydawać się mało istotne, ponieważ dotyczyły jedynie pewnych aspektów obrzędowości oraz korekty ksiąg liturgicznych. Przeciwnicy reform odebrali je jednak nie jako drobne zmiany w ramach dawnego paradygmatu, ale jako zamach na prawdziwą wiarę. Uznawali oni rosyjski obrządek za jedyny słuszny, co pośrednio wiązało się z przekonaniem o szczególnej roli Rosji w dziejach świata, jako „Trzeciego Rzymu”². Staroobrzędowcy przyrównywali reformy Nikona do Wielkiej Schizmy roku 1054, a samego Patriarchę uważali za wcielenie Antychrysta³. Nieposłuszeństwa

¹ L. Bazylow, P. Wieczorkiewicz, *Historia Rosji*. Wrocław 2005, s. 117; E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa 1977, s. 28-29.

² Por. U. Cierniak, *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców*. Częstochowa 1997, s. 87-88; E. Przybył, *W cieniu antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.* Kraków 1999, s. 74-75.

³ U. Cierniak, *Święta Ruś i car w literaturze staroobrzędowców (koniec XVII – początek XVIII wieku)*, w: B. Mucha (red.), *Pisarz i władza. Od Awwakuma do Solżenicyna*, Łódź 1994; E. Przybył, op. cit., s. 86.

wobec Patriarchy nie zmienił nawet fakt objęcia przeciwników reform ekskomuniką przez Sobór w roku 1656. Ze względu na przywiązanie do starych obrzędów i wiary zostali oni nazwani staroobrzędowcami (*старообрядцы*) lub starowiercami (*староверы*), a także schizmatykami (*раскольники*) – od dokonującego się rozłamu w Cerkwi.

Odejście Patriarchy Nikona, związane z utratą przez niego poparcia cara, nie zmieniło jednak sytuacji starowierców. Na Soborze w roku 1666, zatwierdzono zmiany przeprowadzone w roku 1653. Zwołany rok później, w 1667 r. Wielki Sobór z udziałem duchowieństwa greckiego i nowego Patriarchy Joazafa, nie tylko potwierdził wcześniejsze ustalenia, ale również obłożył ekskomuniką tych, którzy nie zaakceptują wprowadzonych reform. Rok 1667 uważany jest za oficjalną datę rozłamu w rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej⁴.

Tak jak religia leżała u podstaw samej schizmy, tak niewiele później spory religijne stały się przyczyną niespójności w ramach ruchu staroobrzędowego, którzy właściwie od samego początku nie byli społecznością jednolitą. Pierwsze podziały zarysowywały się wkrótce po wprowadzeniu reform nikoniańskich i dotyczyły m.in. kwestii duchowieństwa. Część duchownych, podobnie jak i wiernych, nie zaakceptowała wprowadzanych zmian, ale jedynym biskupem, który sprzeciwił się Nikonowi był Paweł Kołomiński. Został on jednak stracony już w roku 1656, w związku z czym staroobrzędowcy stracili możliwość wyświęcania duchownych zgodnie z obrzędem sprzed „herezji nikoniańskiej”, jak określali reformę w Cerkwi⁵. Do początku XVIII wieku wymarli praktycznie wszyscy staroobrzędowi duchowni, co zmusiło wspólnotę do podjęcia decyzji, jak mają wyglądać jej dalsze losy⁶. Kwestia duchowieństwa stała się przyczyną podziału wśród starowierców na popowców i bezpopowców. Popowcy zdecydowali się przyjmować jako swoich duchownych prawosławnych, którzy zdecydowali się odprawiać nabożeństwa w ich wspólnotach według starych zasad. Bezpopowcy nie uznawali duchowieństwa prawosławnego i wobec braku własnych popów, całkowicie zrezygnowali z hierarchii duchowej. Poszczególne wspólnoty wybierały swoich nastawników – nauczycieli i przewodników duchowych, którzy prowadzili nabożeństwa i udzielali sakramentów, ale z racji tego, że nie mieli święceń, nie mogli dokonywać przemienienia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, a także udzielać Komunii Świętej⁷.

Wyodrębnienie się popowców i bezpopowców nie oznaczało bynajmniej końca podziałów wewnątrz społeczności starowierców. W ramach dwu głównych nurtów staroobrzędowstwa

⁴ E. Iwaniec, op. cit, s. 30-31.

⁵ Ibidem, s. 36.

⁶ I. Grek-Pabisowa, *Światowe migracje staroobrzędowców od wieku XVIII do czasów współczesnych* (1998), w: Eadem, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*. Warszawa 1999, s. 16.

⁷ Г. Поташенко, *Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. Исследования, документы и материалы*, Вильнюс 2006, s. 42.

pojawiały się nowe wspólnoty, tzw. *sogłasija*. Popowcy dzielą się na Rosyjską Prawosławną Staroobrzędowską Cerkiew hierarchii białokrynickiej oraz Staroprawosławny Patriarchat Moskiewski i Całej Rusi hierarchii nowozybkowskiej⁸. Wspólnot bezpopowców jest znacznie więcej, do ważniejszych należą: pomorcy, filipowcy, wspólnota teodozjańska (fiedosiejewcy), wspólnota wietkowska, wspólnota diakonowska i spasowcy⁹.

Wrocie oficjalnej Cerkwi stanowisko staroobrzędowców stało się przyczyną ich prześladowań ze strony władz duchownych i państwowych. Traktowano ich jako schizmatyków, a represje, zarówno wobec popowców, jak i bezpopowców, przybierały najostrejsze formy, łącznie z karą śmierci. Szczególnym okrucieństwem wobec starowierców wsławił się Patriarcha Joachim, będący głową Cerkwi w latach 1674-1690.

Staroobrzędowcy cierpliwie znosili prześladowania, ponieważ mieli świadomość, że bronią jedynie prawdziwej wiary, a ich cierpienia zostaną wynagrodzone po śmierci. W ówczesnej ideologii ruchu staroobrzędowego odwoływano się do Biblii oraz innych ksiąg religijnych, aby podkreślić zło reform Patriarchy Nikona oraz prawość jego przeciwników. W tym kontekście znamieny jest cytat z Księgi Przysłów (Prz 22,28) „Nie przesuwaj starej miedzy ustalonej przez twoich przodków” oraz szczególne przywiązanie starowierców do *Księgi o wierze (Khuza o wepe)*, napisanej jeszcze przed schizmą, w 1644 r., przez kijowskiego ihumena Nafanaïła w obronie wiary prawosławnej przed katolikami i unitami, według której wprowadzanie innowacji do wiary równoznaczne jest z anatamą¹⁰. Choć przeprowadzone reformy miały na celu upodobnienie rosyjskiego prawosławia do obrządku greckiego, a nie do łacińskiego, dla ogółu społeczeństwa było to jednakowe zło, w związku z czym w krytykach niejednokrotnie utożsamiano nierosyjskie nurty chrześcijaństwa. W nawiązaniu do kalendarza gregoriańskiego i łacińskich teorii, wśród staroobrzędowców popularne stały się wizje końca świata w roku 1666, co miało nastąpić za sprawą przyścia na ziemię Antychrysta, który jednak miał się objawić nie na Zachodzie, a w Moskwie¹¹. Mnisi z monasteru Sołowieckiego, stanowiącego jeden z głównych bastionów staroobrzędowców, byli przekonani, że drogę dla szatana przygotowują dokonujące się w Cerkwi reformy, a wielu starowierców wprost upatrywało narodzin Antychrysta w Nikonie¹². Apokaliptyczne wizje oraz syndrom „obleżonej twierdzy” konstituowały tożsamość grupową starowierców nie tylko w ciągu pierwszych dekad po schizmie, ale w tamtym okresie nastroje te dodatkowo podsycali wrody reformom myśliciele,

⁸ В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши*. Вильнюс 2005, s. 357-358.

⁹ E. Iwaniec, op. cit., s. 39-46.

¹⁰ U. Cierniak, *Literacki wymiar...*, op. cit., s. 84.

¹¹ E. Przybył, op. cit., s. 56-57; 74-75.

¹² Ibidem, s. 84-86.

spośród których największy wpływ na wspólnotę wywarł protopop Awwakum (1620-1682), autor *Żywotu protopopa Awwakuma, przez niego samego nakreślonego* (*Житие прпотопопа Авакума им самим написанное*). W swoich pismach krytykował zachodnie chrześcijaństwo, np. twierdząc, że łaciński krzyż nie posiada mocy Krzyża Chrystusowego, a także nawiązywał do teorii „Trzeciego Rzymu”¹³, podkreślając przy tym świętość starej ruskiej wiary¹⁴.

Awwakum, a także inni duchowi przywódcy ruchu staroobrzędowego zginęli śmiercią męczeńską – on sam i jego towarzysze zostali spaleni na stosie w roku 1682, bojarynia Morozowa została zagłodzona na śmierć, a mnisi sołowieccy – zamęczeni¹⁵. Okres panowania Piotra I (1689-1725) dodatkowo wzmógł prześladowania staroobrzędowców, nie tylko na tle religijnym i politycznym, ale również obyczajowym. Wprowadzane przez cara zmiany kulturowe, związane z europejską modą i stylem życia, a powszechnie kojarzone z przymusowym goleniem bród, były niemile widziane przez tradycjonalistów, w tym oczywiście i staroobrzędowców. Okres najbardziej dotkliwych prześladowań staroobrzędowców trwał do początku lat sześćdziesiątych XVIII wieku, kiedy Katarzyna II zaczęła wprowadzać bardziej elastyczną politykę społeczno-wyznaniową¹⁶. Dopiero ostatnie czterdziestolecie XIX wieku przyniosło znaczące zmiany polityczno-prawne sytuacji staroobrzędowców. Podjęto działania ustawodawcze, mające na celu równouprawnienie starowierców w życiu społecznym i politycznym, czego wyrazem było przywrócenie im większości praw obywatelskich w roku 1883¹⁷.

W związku z prześladowaniami i brakiem wolności religijnej wielu starowierców decydowało się na ucieczkę i życie w ukryciu w głębi Rosji lub poza granicami kraju. Poza Rosją najczęstszym kierunkiem migracji staroobrzędowców były ziemie ówczesnej Rzeczypospolitej – Inflanty, Kurlandia i Białoruś, a później także inne państwa i kontynenty: m.in. Ukraina, Bułgaria, Rumunia, Stany Zjednoczone, Ameryka Południowa, Australia¹⁸. Pierwsi starowiercy pojawili się w Wielkim Księstwie Litewskim (ziemie białoruskie), Kurlandii i Inflantach już w XVII wieku. Kolejni osadnicy zajmowali się wyrębem lasu, budownictwem, a także zbieractwem i żyli we wspólnotach odizolowanych od świata zewnętrznego. Nie pomogło

¹³ Twórcą teorii był niechętny zachodniemu chrześcijaństwu pskowski mnich Filoteusz (1450-1525). Uważał, że w historii świata są trzy Rzymy, a po upadku pierwszego Rzymu (starożytnego) i drugiego (Konstantynopola), trzecim i ostatnim Rzymem, a zarazem centrum świata, miała stać się Moskwa.

¹⁴ E. Przybył, op. cit., s. 64; 116-117.

¹⁵ E. Iwaniec, op. cit., s. 32-33.

¹⁶ Г. Поташенко, op. cit., s. 116-117.

¹⁷ Ibidem, s. 117.

¹⁸ Zob. Ibidem, s. 142; I. Grek-Pabisowa (red.). *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji, i Ameryce: ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, Warszawa 1994; J. Holdeman, *Language Maintenance and Language Shift Among the Russian Old Believers of Erie, Pennsylvania*, Columbus 2002 (Niepublikowana praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Stanowym w Ohio).

im to jednak uchronić się przed prześladowaniami ze strony władz rosyjskich. Na terenach coraz bardziej osłabionej wewnętrznie i zewnętrznie Rzeczypospolitej często przebywały rosyjskie wojska, które bez większych przeszkód ścigały staroobrzędowców i najeżdżały ich osady.

Historia osadnictwa staroobrzędowego na ziemiach Rzeczypospolitej, podobnie jak sam fakt prześladowań, jest również w znacznej mierze uwarunkowana czynnikami religijnymi. Wasilij Baranowski oraz Grigorijus Potašenko wyróżnili trzy etapy, nazwane od wspólnot, których przedstawiciele w danym okresie stanowili główny nurt migracji: a) „fiedosiejewski”, obejmujący ostatnie trzy dekady XVIII wieku do początków wieku XIX, b) „fiedosiejewsko-pomorski” – od lat dwudziestych XIX wieku do lat dwudziestych wieku XX oraz c) „pomorski”, obejmujący okres od trzeciej dekady XX wieku do chwili obecnej¹⁹. W pierwszym wyróżnionym okresie na ziemi polskiej przybywali starowiercy-bezpopowcy, ze wspólnoty fiedosiejewskiej, którzy osiedlali się w okolicach Suwałk i Sejna. Rozpoczynający się od lat dwudziestych XIX wieku okres „fiedosiejewsko-pomorski” różnił się od pierwszego etapu osadnictwa staroobrzędowców na ziemiach polskich kierunkiem migracji, a także pod względem społeczno-ideologicznym. Do początków XIX wieku mieszkający na Suwalszczyźnie, Litwie i w Inflantach bezpopowcy-fiedosiejewcy nie akceptowali małżeństw, ponieważ jako zawierane bez udziału duchownych były one uznawane za nieświęcone (*бессвященнословные браки*). W XIX wieku zaczęli oni bardziej tolerancyjnie odnosić się do zawieranych we wspólnocie małżeństw, co zbliżało ich do doktryny pomorców²⁰. Drugi okres staroobrzędowego osadnictwa został określony jako „fiedosiejewsko-pomorski” ze względu na mieszaną ideologię, zawierającą elementy zarówno wcześniejszego, „fiedosiejewskiego” okresu, jak również późniejszego – „pomorskiego”. Ostateczne przejście doktryny pomorców, oznaczające początek ostatniego z wyróżnionych przez Baranowskiego i Potašenkę okresów, miało miejsce w latach dwudziestych XX wieku²¹.

Poczucie odrębności i potrzeba izolacji od świata zewnętrznego, spowodowane przez prześladowania i konieczność ciągłej ucieczki, zostało u polskich staroobrzędowców dodatkowo wzmocnione przez uwarunkowania społeczno-kulturowe i historyczne. Żyjąc na ziemiach polskich, najczęściej wśród katolików, starowiercy nie mieli problemów z określeniem własnej tożsamości, ponieważ różnili się od otoczenia pod względem wyznaniowym, etnicznym, językowym i kulturowym. Praktyki religijne staroobrzędowców nie ograniczały się do sfery liturgicznej, ale znacząco wpływały na ówczesny styl życia wspólnoty. Stan ten można określić

¹⁹ В.Барановский, Г. Поташенко, op. cit., s. 378.

²⁰ Ibidem, s. 379.

²¹ Ibidem, s. 382.

nawet jeśli nie jako wszechobecność *sacrum*, to z pewnością jako jego funkcjonalną dominację nad *profanum*. Poszczególne elementy obyczajowości, a także kultury materialnej staroobrzędowców świadczą o dążeniu do „uświęcenia” jak największego obszaru ich życia. Ścisłe zalecenia co do ubioru, zwłaszcza podczas nabożeństw, wynikały nie tylko z tradycjonalizmu tej społeczności, ale uzasadniano je również przy pomocy argumentów religijnych, np. motywujących skromny strój i nakrycie głowy u kobiet koniecznością naśladowania zachowaniem i strojem Matki Boskiej²², co ilustruje wypowiedź osiemdziesięcioletniej kobiety:

My się wzorujemy na Matce Boskiej. To nigdzie nie narysowana Matka Boska z gołą głową, tylko zawsze ma przykrytą (K1926)²³.

Ważniejsze święta poprzedzane były wielotygodniowymi postami, podczas których zakazane było spożywanie nie tylko mięsa i nabiału, ale również produktów mącznych i ryb. Ze sfery religijnej wywodzono także ascetyzm, przejawiający się chociażby w zakazach palenia tytoniu i spożywania alkoholu, które mimo przypadków łamania można było uznać za powszechne. Kontakty z nie-staroobrzędowcami nie były zakazane, ale małżeństwa zawierano wyłącznie wewnątrz wspólnoty. Osoby z zewnątrz uważano za „nieczyste”, w związku z czym podawano im wodę w specjalnych naczyniach, które nie były używane do picia przez starowierców – była to tzw. *paganaja krużka*²⁴. Ponadto starowiercy mieszkali w izolowanych wspólnotach na terenach mało zaludnionych lub wręcz w głębi puszczy, co wzmagało poczucie wyobcowania w stosunku do polskiej ludności. Podczas I Wojny Światowej staroobrzędowcy z okolic Suwałk, Sejny i Augustowa byli ewakuowani do Rosji, w okolice Saratowa²⁵. Pobyt w Rosji po około dwustu latach, które minęły od migracji ich przodków na terytorium Rzeczypospolitej, uświadomił polskim starowiercom, że są w dużej mierze obcy także wśród swoich rodaków. Rosjanie traktowali ich z dystansem nie tylko jako przedstawicieli grupy religijnej zwalczanej przez władze cerkiewne, ale także z powodu polskich elementów kulturowych, przejętych mimowolnie przez społeczność staroobrzędowców podczas wieloletniego pobytu na obczyźnie²⁶. Na początku lat dwudziestych XX wieku wielu z wywiezionych powróciło do Polski²⁷.

²² Por. E. Iwaniec, op. cit., s. 217-220.

²³ Przy cytowanych wypowiedziach w nawiasie znajduje się symbol informatora/informatorki, w którym został zakodowany rok urodzenia oraz płeć.

²⁴ Zob. I. Grek-Pabisowa, *Staroobrzędowcy-Rosjanie w kulturowym i językowym krajobrazie Polski*, w: Eadem, *Staroobrzędowcy...* op. cit., s. 281-288.

²⁵ E. Iwaniec, op. cit., s. 102-103.

²⁶ Relację na temat przekazywał prof. Stefan Grzybowski, inicjator i kierownik serii ekspedycji naukowych, organizowanych w latach 1999-2009 w regionie suwalsko-augustowskim przez pracowników i studentów Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w celu badania języka i kultury polskich

Okres II Wojny Światowej był dla polskich staroobrzędowców szczególnie ciężki nie tylko ze względu na sam przebieg działań wojennych, ale także z powodu nienajlepszych stosunków z polską ludnością w czasie wojny i wkrótce po jej zakończeniu w regionie augustowskim. Najpierw, zgodnie z ustaleniami paktu Ribbentrop-Mołotow, po zajęciu Polski przez wojska niemieckie i radzieckie, społeczność staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce została podzielona: starowiercy z okolic Suwałk i Sejn znaleźli się w granicach Trzeciej Rzeszy, podczas gdy ich współwyznawcy z okolic Augustowa byli na terenach zajmowanych przez ZSRR. W latach 1939-1941, do rozpoczęcia wojny z Niemcami, władze radzieckie na okupowanych przez siebie terenach chętnie powierzały staroobrzędowcom funkcje administracyjne, co wzmagало napięcia na tle narodowościowym z polskimi sąsiadami. Po zajęciu Augustowszczyzny przez Niemców, w 1943 r. staroobrzędowcy z regionu augustowskiego zostali wywiezieni jako przymusowi robotnicy do Prus Wschodnich, na ogół na tereny dzisiejszego Obwodu Kaliningradzkiego²⁸. Polscy sąsiedzi przy współudziale Niemców rozgrabili majątek wysiedlonych starowierców i spalili ich zabudowania. Z ustnych relacji mieszkańców staroobrzędowych wsi Gabowe Grądy i Bór wynika, że kiedy wrócili oni do swych miejscowości po zakończeniu wojny, tylko nieliczni otrzymali z powrotem część swojego dobytku, a wszyscy zmuszeni byli do życia w ziemiankach do czasu wybudowania nowych domów. Staroobrzędowcy są w stanie zrozumieć nieuchronność zagrabienia ich majątku przez okoliczną ludność, a nawet usprawiedliwić takie działania warunkami wojennymi, ale niektóre zachowania polskich sąsiadów wywołały do dziś budzą emocje. Niespełna siedemdziesięcioletnia kobieta, najprawdopodobniej bardziej na podstawie opowieści rodziców, niż własnych obserwacji, relacjonowała, że po powrocie z Niemiec starowiercy spostrzegli, że ich świątynia (tzw. molenna od ros. *моленная*) została zbezczeszczona przez mieszkańców okolicznych wsi: *s maliennaj szdzietana chliaw dlia skata* (K1941)²⁹.

starowierców. Najstarsi mieszkańcy staroobrzędowych wsi Gabowe Grądy i Bór koło Augustowa twierdzili, że wywieziona z polski grupa ich współwyznawców różniła się pod względem obyczajowym i kulturowym od ludności rosyjskiej w regionie saratowskim.

²⁷ E. Iwaniec, op. cit., s. 102-103.

²⁸ Ibidem, s. 104.

²⁹ Fonetyczny zapis wypowiedzi w gwarze staroobrzędowców. Opisywana społeczność jest dwujęzyczna; oprócz języka polskiego posługuje się rosyjskim dialektem z grupy środkowielkoruskiej, obecnie poddanej silnemu wpływowi polszczyzny. W przytaczanych wypowiedziach widoczne są liczne zapożyczenia i kalki z języka polskiego. Zmieniona została także wymowa poszczególnych głosek, np. zamiast rosyjskiego paltalizowanego *s'* lub *dz'* w większości przypadków wymawiane jest polskie palatalne *ś* i *ź*. Szerzej na temat sytuacji językowej polskich staroobrzędowców m.in. w: I. Grek-Pabisowa, *Staroobrzędowcy...*, op. cit.; I. Maryniakowa, *Imiastowy w rosyjskiej starowierców mieszkających w Polsce*, Wrocław 1976; D. Paško, *Językowy stan gwary staroobrzędowców w ośrodku augustowskim (wsie Bór i Gabowe Grądy)*, w: M. Nadel-Czerwińska, A. Zych (red.) *Проблемы описания разговорной речи Т.1*, Katowice 2007, s. 40-50; С. Гжибовски, М. Глушковски, *Социолнгвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур*, w: Л. Л. Касаткин (red.), *Русские старообрядцы. Язык. Культура. История. Сборник статей к Международному съезду славистов*, Москва 2008, s. 200-214.

Opisane powyżej oraz podobne zdarzenia wywoływały wzajemną niechęć i nieufność między staroobrzędowcami i ich polskimi sąsiadami. Przedstawiciele mniejszości wiedzieli, że wśród przyczyn tego stanu rzeczy leży m.in. ich odmienność etniczna i religijna. Powojennych lokalnych niechęci nie da się porównać do wcześniejszych prześladowań ze strony władz cerkiewnych i carskich, ale u wielu, zwłaszcza starszych osób wzmogła się w ten sposób potrzeba izolacji dla ochrony tożsamości i religii. W czasach PRL zdarzały się przykłady dyskryminacji staroobrzędowców ze strony władz administracyjnych. Stanowisko urzędników wyraźnie dotyczyło religii starowierców poprzez ingerencję w ich antroponimie. Tradycyjnie jest ona uzależniona od kalendarza cerkiewnego, jednak podczas rejestracji dzieci w urzędach nie zezwalano na umieszczanie w dokumentach takich imion jak Jewdokia, Serafima, Martinjan, Anisja, Wasilij, a także innych, które pochodziły od staroobrzędowych świętych. Dlatego staroobrzędowcy zmuszeni byli do nadawania dziecku dwóch imion: jednego zgodnego z tradycją, a drugiego oficjalnego, co zmuszało ich do poszukiwania mniej lub bardziej bliskich odpowiedników, np. Martinjan – Mariusz, Anisja – Anita, Serafima – Sylwia³⁰. Tego typu formy przemocy symbolicznej oraz świadomość, że w oczach okolicznej ludności staroobrzędowcy funkcjonują jako „kacapy” zniechęcały do częstych i zażyłych kontaktów ze światem zewnętrznym, a zarazem wpływały na rozwój aktywności wewnątrz wspólnoty.

Czynniki sprzyjające izolacji i skupieniu się na kultywowaniu tradycji to jednak tylko jedna strona medalu, odnosząca się głównie do starszych członków opisywanej grupy. Ludzie w wieku średnim, a przede wszystkim młodzież byli znacznie bardziej podatni na działanie zupełnie odmiennych czynników, związanych z postępującymi zmianami o charakterze społeczno-kulturowym i cywilizacyjnym, które obejmowały ogół społeczeństwa. Zmiana społeczna w rozumieniu Piotra Sztompki jest utożsamiana nie tyle z ewolucyjnym, stopniowym przeobrażaniem się systemu kulturowego, ile z zauważalną jednoczesną transformacją wielu elementów danego systemu, pod wpływem nowozaitniałych procesów lub wydarzeń³¹. We współczesnym społeczeństwie zmiana społeczna jest najczęściej kojarzona z postępem technicznym, industrializacją, urbanizacją i globalizacją, a w krajach Europy Środkowo-Wschodniej – także z transformacją systemu politycznego. Pierwsze dekady po zakończeniu II Wojny Światowej stanowiły w Polsce okres masowej urbanizacji i industrializacji. Dokonującym się zmianom w strukturze ekonomicznej państwa i stylu życia jego mieszkańców sprzyjał rozwój

³⁰ Por. E. Kosiedowska, *Антропонимическая система в говоре старообрядцев деревень Габове Гронды и Бур*, niepublikowana praca magisterska, Toruń 2000; M. Głuszkowski, *Tożsamość kulturowo-językowa staroobrzędowców na tle innych grup mniejszościowych w Polsce. Możliwe płaszczyzny przemilczeń*, w: J. Goszczyńska, G. Szwat-Gyłybowa (red.), *Przemilczenia w relacjach międzykulturowych*, Warszawa 2008, s. 429-430.

³¹ P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany*. Warszawa 2000, s. 17-20.

masowej komunikacji i informacji, co oznaczało początek końca tradycyjnych społeczności w ich wcześniejszej postaci³². Pod koniec XX wieku w wyniku przemian ustrojowych i otwierających się nowych możliwości mobilności społecznej destrukcja niewielkich lokalnych wspólnot nabrała tempa³³. Wobec zwiększającego się tempa życia tradycyjne wartości straciły na znaczeniu, a dla wielu dawnych obyczajów zabrakło wręcz miejsca. Według Alвина Tofflera przejście od względnie izolowanych społeczności tradycyjnych, opartych na więzi wspólnotowej i utartej od wieków hierarchii pokoleniowej, do otwartych nowoczesnych społeczeństw przemysłowych, wiązało się z całkowitą przebudową systemów wartości³⁴.

Zauważona przez Irydę Grek-Pabisową zmiana stosunku staroobrzędowców nie tylko do świeckich tradycji, ale również do życia religijnego jest właśnie jednym z efektów dokonującej się redefinicji systemu wartości³⁵. Jeszcze w I połowie XX wieku, kiedy większość polskich staroobrzędowców mieszkała w środowisku wiejskim i zajmowała się rolnictwem, hodowlą, wyrębem lasu i ciesielką, życie opisywanej społeczności nie różniło się szczególnie od życia jej przodków. O ile jeszcze kilkadziesiąt lat temu kwestia przywiązania starowierców do ich religii i obrzędowości nie ulegała żadnym wątpliwościom, o tyle w ostatnim czasie możemy mówić o postępującej sekularyzacji ich kultury, a co za tym idzie – pojawieniu się różnicowań stopnia religijności we wspólnocie³⁶. Aktualne tempo życia podyktowane pracą w ściśle wyznaczonych godzinach i potrzebą częstego przemieszczania się sprawia, że wielogodzinne nabożeństwa i częste surowe posty są przez młodszych staroobrzędowców coraz częściej odbierane jako niepotrzebne utrudnienie życia. Religijność rodziców i dziadków nie jest wystarczającą przeciwwagą dla coraz bardziej laicyzującego się środowiska miejskiego; nawet jeśli młodzi ludzie z szacunku dla starszych członków wspólnoty od czasu do czasu biorą udział w nabożeństwach w molenie, wśród polskich kolegów w szkole i w pracy raczej ukrywają swoją odmienność wyznaniową³⁷. Zmiany cywilizacyjne i społeczne, zdaniem Ireny Borowik, prowadzą do prywatyzacji religii, co oznacza wyparcie jej z większości dotychczasowych sektorów funkcjonowania³⁸. Niejednokrotnie proces ten idzie jeszcze dalej i oznacza

³² Zob. m.in. A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1997.

³³ Por. K. Górny, *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji*. Wrocław 2003, s. 117-118; B. Janiak, *Polsko-ukraińskie związki językowe na przykładzie gwary Niemirowa nad Bugiem. Fonetyka. Fonologia. Słownictwo*. Łódź 2005, s. 120-121.

³⁴ A. Toffler, op. cit., s. 68-69.

³⁵ I. Grek-Pabisowa, *Zmiany w tradycyjnej kulturze i obyczajowości staroobrzędowców w Polsce*, w: Eadem, *Staroobrzędowcy...*, op. cit., s. 291-299.

³⁶ Ibidem; E. Iwaniec, op. cit., s. 232-250.

³⁷ M. Głuszkowski, op. cit., s. 427; 433.

³⁸ 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 1996, s. 24.

sekularyzację³⁹. Powoduje to zredukowanie religii oraz tradycji do roli zbędnego balastu o znikomej, jedynie sentymentalnej wartości, co w przypadku wielu osób wiąże się z odejściem od wspólnoty. Taką sytuację ilustruje wypowiedź kobiety w średnim wieku, która po ukończeniu szkoły wyjechała do dużego miasta, gdzie wyszła za nie-starobrzędowca:

mogliśmy z mężem wziąć ślub kościelny – ja bym tylko asystowała, jako starowierka, ale nam na tym specjalnie nie zależało (...) starsi ludzie może i tej religii potrzebują (K1964).

K1964 i jej mąż po części ze względu na wygodę, a po części z chęci uniknięcia sporów na tle wyznaniowym w małżeństwie, praktycznie wyparli religię ze swojego życia, czyniąc ją w dużej mierze tematem tabu. Taka postawa jest też spotykana u innych starobrzędowców, którzy opuścili wspólnotę i zawarli mieszane małżeństwa, ale można również znaleźć wiele kontrprzykładów, świadczących o tym, że możliwe są inne rozwiązania. Rówieśniczka wspomnianej informatorki, K1965, również opuściła rodzinną miejscowość i przeniosła się do miasta, a także tworzy związek małżeński z katolikiem. Oboje nawzajem szanują swoje poglądy religijne i choć dzieci ochrzczili w wierze ojca, to nic nie stoi na przeszkodzie, by cała rodzina modliła się razem w katolickim kościele lub starobrzędowej molennie. Różnica między obydwoma przypadkami nie polega na wzajemnej tolerancji, bądź jej braku, ale na stosunku do religii jako takiej. K1964 i jej mąż, choć nie deklarują niechęci ani w odniesieniu do katolicyzmu, ani do wyznania starobrzędowego, zostawili religię na marginesie swojego życia, podczas gdy dla drugiej opisanej pary duchowość pozostaje ważną sferą życia.

Zarówno K1964, jak i K1965, reprezentują starobrzędowców żyjących poza wspólnotą, przez co ich oddziaływanie na pozostałych członków społeczności jest znikome. Przykład K1965 oraz innych starowierców dzielących jej poglądy, świadczy o tym, że nawet w miejskim i obcym kulturowo środowisku jest możliwe zachowanie mniejszościowej tożsamości wyznaniowo-kulturowej. Postawy obydwu kobiet dotyczą znacznej liczby starobrzędowców, ponieważ zwłaszcza w ostatnich dwóch dekadach migracje do miast są wśród nich zjawiskiem masowym. Jednak zmianę miejsca religii w życiu polskich starowierców oraz przesunięcie granicy między *sacrum* i *profanum* nie tylko w stosunku do sytuacji z początków XX wieku, ale nawet do stanu sprzed kilkudziesięciu lat, najlepiej uwidaczniają opinie osób żyjących na wsiach oraz w miastach, w których starobrzędowa mniejszość stanowi większą grupę (co najmniej 100 osób). Informatorzy, których wypowiedzi zostały wykorzystane w tekście, pochodzą przede wszystkim ze wsi Gabowe Grądy i Bór (łącznie około 150 mieszkańców), z leżącego w pobliżu miasta Augustów, a także z Suwałk oraz okolicznych wsi, niegdyś w całości zamieszkałych przez starowierców, jak np. Wodziłki lub Buda Ruska.

³⁹ A. Boniecki, *Tak zwana sekularyzacja*, „Tygodnik Powszechny” 35/2009, s. 2.

Niezależnie od pokolenia, polscy staroobrzędowcy są świadomi swojej odrębności w stosunku do otoczenia i że najważniejszą przyczyną tej odrębności jest ich wyznanie. Nawet młode osoby twierdzą, że staroobrzędowe wyznanie jest nieodłączną częścią ich tożsamości: *sa mnoj razym, s korniami* (K1984). Niektórzy wiążą odmiennosć wyznaniową z etniczną, kulturową lub narodowościową. Podobnie jak przedstawiciele innych mniejszości, staroobrzędowcy od czasu do czasu stają przed koniecznością samookreślenia w sytuacji publicznej, co mam miejsce np. przy wypełnianiu różnego rodzaju kwestionariuszy osobowych, a także podczas Spisu Powszechnego⁴⁰. Zdecydowane sądy, jak w przypadku informatora M1925, który stwierdził: *jak pisał narodowość ruska, wyznanie staroobrzędowiec*, wśród polskich staroobrzędowców zdarzają się bardzo rzadko. Kwestia określania narodowości na ogół nastęrcza im wiele trudności:

Nie Palaki i nie Ruskyje. Czort znajet kto. Zajediesz w Rasieju – Palaki, w Polszcze – kacapy, kurde (M1959).

Ciażka skazać. Gdzie żywiom? No żywiom w Polsce, Palaki jeścia. Obywatel polski, ale w duszy to jeścia starawier. No bo wiadomo, idziom w malennuju, chatia molenna eta nie wsio, gawaritsa. [...] Grażdanstwo polskoje, nacjonalność polskaja, jeta może płocha, jeta może aszybka jeścia – s adnoj starany, no s drugoj, kak eta można skazać? Jeścia my ruskyje i żywiom w Polsce? My majem dakumenty polskyje. My możem siebie gawarić, szto my jeścia grażdanstwo polskaje, narodowość eta ruskaja. Eta tak i tak, Nie znaju, kak eta skazać (M1956).

W drugiej z przytoczonych wypowiedzi wątpliwości, co do przynależności narodowościowej kontrastują z ukształtowanym przekonaniem, co do tożsamości wyznaniowej. O tym, że najtrafniej przedstawiciele opisywanej społeczności charakteryzuje określenie ‘polski staroobrzędowiec’, świadczy kolejna wypowiedź, w której sprawy wyznaniowe i narodowościowe zostały wyraźnie oddzielone:

Ja wam skażu atkrawienna. Nie znaju, prawilna eta, ili nieprawilna. Ja kagda zapołniał błanki, kagda pastupał na rabotu, ja pisał – nacjanalnaść polskaja [...] nie skrywja, szto ja starawier i wieru ispowieduju staroobriadczeskuju. W chram s dietstwa chadił i syna k etamu priuczył, i żena maja. Ja dumaju, szto nacjonalność eta dieła drugoje, a wiera drugoje dieła, patamu szto mogut być, pa naszymu zakonu i wieru priznawać staraabriadczeskuju daże i bywszyje katoliki, katoryje pieriechodziut i prinimajut krieszczeńje. Nie gawaria ab etam, szto grażdanstwa nie imiejat k etamu nikakich atnaszenij. (M1947)

Rola religii, jako głównego wyznacznika tożsamości grupowej staroobrzędowców nie zmieniła się przez wieki, ale w odróżnieniu nie tylko od lat prześladowań ze strony władz cerkiewnych i państwowych wkrótce po schizmie, ale również przemocy symbolicznej ze strony urzędników w czasach PRL, przyznanie się do wyznania staroobrzędowego nie wiąże się już z poczuciem zagrożenia. Nie tylko młodzież, ale i osoby w wieku średnim, które nie doświadczyły

⁴⁰ Por. P. Wróblewski, *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007, s. 11-12; 380-387.

osobiście międzykulturowych i międzywyznaniowych animozji w latach II Wojny Światowej, są zdania, że stosunki ich społeczności z polskim otoczeniem układają się dobrze, a ewentualne nieporozumienia w konkretnych sytuacjach zależą od zachowania obydwu stron. Powszechnie przekonanie o potrzebie wzajemnego wycucia i taktu ilustrują następujące wypowiedzi:

Ja wobec katolików jeścia czelawiek i katoliki wobec mnie toże jeścia narmalnyje ludzi [...] W majej siemji nie była takoj prablemy, szto by kto-nibudź skazał... ale zawsze nada zarabotać. Nada być narmalnymczelawiekiem, katoryj by szto-nibudź wnios swajowa, swoj udział, szto eta jeścia narmalnyj czelawiek [...] Ja nie miał takowa prablema, szto by kto-nibudź na moj temat szto płachowa skazał. (M1956)

Tak szto ja dumaju, kto wiedziot siebia niepłocha, eta nikakaja prablema (M1947)

Zarówno M1947, jak i M1956 wyznają, że religia zajmuje ważne miejsce w ich życiu. Obydwaj starają się przestrzegać jej zasad, choć nie jest to łatwe, choćby ze względu na konieczność pogodzenia pracy zawodowej w obcym środowisku z bogatym kalendarzem staroobrzędowych świąt. Obydwaj informatorzy, a także wiele osób podzielających ich poglądy, nie epatują otoczenia swoją odmiennością, ale dbają o możliwość swobody praktyk religijnych, co jest możliwe przy zachowaniu obustronnej dobrej woli:

S wami gawariu pa rusku, ja znaju, szto wy jeścia normalnyj czelawiek, to ja z wami narmalna pagawarić magu. W innych usłowiach by nie sgawariwał [...] No ja rabotaju w takoj gosudarstwiennoj firmy, oni toczno znajut, szto jeść inostraniec, szto innoj wiery jeścia i niet prablemy, szto tam otpusk, czy tam prażnik. Nikto nie skazał mnie jeszcze priama w głazy, poza głazy możet szto innowa gawariat, w głazy nikto mnie nie skazał, szto ty jeścia takoj nie-takoj (M1956).

Obecne stonowane i wyrozumiałe postawy osób dorosłych nie oznaczają, że w ich młodości lub dorosłym życiu nie dochodziło do mniej lub bardziej niezyczliwych komentarzy ze strony rówieśników, którzy chcieli podkreślić inność staroobrzędowców. Według większości relacji przedmiotem ataku było nie wyznanie starowierców, a ich rosyjskie korzenie:

Tiepier-ka drugoj czas. Uże nikawo tam nie dziwit, czy kacap, czy szto, to uże nikawo nie dziwit, nie szokujet. Może jeść takije, ale to uże ułamki. Ale iścinnno, to faktycznie, sam znaju, kak w szkołu prichadziłoś, nawet ze względu na nazwisko, nie? Byli koledzy, toże tam: kacap. Ale koledzy byli takije, ja jemu skazał, szto on żadnowa odkrycia nie zdzietał [...] byli dorośli i doroślejsi (M1952).

Prichodzit ka mnie, ty, gawarit, kacap. Brodę masz. A ja mówię: to szto, szto ja baradu imieju – do jakiego Boga się modlisz? Na ołtarzu. Jaki Bóg jest? Z brodą. To ja mówię: to ja kacap, a ty do kacapa się modlisz. I było po dyskusji (M1948)

Opisane powyżej przypadki miały charakter słownych utarczek, w których dodatkowym argumentem dla jednej ze stron była etniczna odmienność. Autorzy obydwu wypowiedzi potrafili wybrnąć z niekorzystnej dla nich sytuacji, w czym pomogło im przekonanie o własnej wartości. Z pewnością osoby mniej pewne siebie były o wiele bardziej narażone na podobne ataki i dziś mogą ich nie wspominać w kategorii nieznaczącego zajścia, jak to czynią M1952 i M1948. W drugim z przytoczonych fragmentów wypowiedzi przedstawiona została ofensywna strategia obrony własnej społeczności. W tym przypadku miała ona charakter żartu, ale niektórzy

staroobrzędowcy uciekają się do tej strategii z pełną powagą na płaszczyźnie teologicznej. Nie są to postawy częste, ponieważ dotyczą jedynie nielicznych przedstawicieli starszego pokolenia. Pierwszym elementem takiego podejścia jest obrona poprzez podkreślanie znaczenia religii staroobrzędowej, polegającego na ukazaniu jej powiązań z Pismem Świętym, np.

Trzeci psalm może, jest napisane: bo jak przyjdiesz do króla ziemskiego, co robisz? pokłon mu oddajesz. A ja jestem Bóg, napisane będzie, że będą pokłony mu oddawać. I my tak robimy. I tak jak napisano, i my tak robimy (K1926)

Drugim zasadniczym składnikiem strategii ofensywnej jest deprecjonowanie innych wyznań i obnażanie niewiedzy rozmówcy. Informatorka K1926 krytykuje katolików jako nieświadomych słabości własnej religii, jednocześnie zaznaczając, że po schizmie 1054 r. drogą wyznaczoną przez Chrystusa podążało tylko chrześcijaństwo wschodnie, a po rozłamie w prawosławiu w 1666 r. jego jedynymi spadkobiercami są staroobrzędowcy:

Natomiast my się żegnamy - wy uczone ludzie, wy kończyli uniwersytety, w Toruniu, czy tam gdzie, to wy wiecie historię, wy jesteście katolicy, to też znacie historię katolicką może. A może i nie znacie, bo jak ja się zapytałam, ile ludzi się zapytałam [...] i się zapytałam kierownika szkoły: Czym pan się żegna? [...] Pan wie, czym pan się żegna? Dłonią? Co to znaczy? Ta dłoń [...] Wot widzicie. Uczonyje ludzi [...] I pan kończył uniwersytet, i pan nie wie, czym się żegna? I chodził do komunii, i bierzmowanie przyjmował, i nikt panu nie powiedział, czym pan się żegna? Panie, a to nie wstyd? Wstyd! [...] Pan się żegna pięcioma ranami Chrystusowymi. Tak? Który odszedł od wiary jedynej apostołskiej – to jeszcze powiem: było pięć papieży – wiara jedyna apostołska Chrystusowa. W Jerusolimie, bo trzeba Jerusolim pierwyj [...], w Konstantynopolu, w Efezie, w Rimie i jeszcze w jakim mieście, już zapomniałam. Pięciu było ich i wszystko poszli apostołowie na cały świat głosić jedną wiarę. Chrystusową. A ten w Rzymie co siedział, powiedział tak: ja zrobię sobie sam wiarę i nie będę nikomu się, znaczy, padczyniatsa, podporządkowywać się i sam sobie będę Pan. I tak zrobił. I wiecie, w którym to roku było? Nie wiecie. To wy mało wiecie. A to było i Biblia napisała. [...] A to wiara ta powstała katolicka, który się sprzeciwił też wszystkim. Było tysiąc pięćdziesiąty czwarty rok [...] ten, który odszedł w pięćdziesiątym czwartym roku od jedynej apostołskiej wiary. Ona miała nazwę prawosławna, nazywała się. Bo głosiła tylko prawo i sławę miała. [...] jak się sprzeciwił – i napisał prorok Daniel; „i pójdzie za nim cały Zachód” [...] już później w tej katolickiej wierze też był rozłam, jak i u nas w prawosławnej wierze. To stara prawosławna wiara [...] Bo ja jestem starowierka (K1926).

Stanowisko K1926 jest wyjątkowo ortodoksyjne w kwestiach wiary, a w dodatku jej stanowisko nie uwzględnia kompromisów i tolerancji dla innych poglądów. W zdecydowanej większości przypadków staroobrzędowcy, którzy podkreślają znaczenie swojej religii, nie czynią tego w opozycji do katolicyzmu, prawosławia lub innych wyznań. Jednak niektóre z poglądów K1926 przejawiają się także w wypowiedziach mniej radykalnych osób. Przywołana kwestia sposobu czynienia znaku krzyża była jedną z przyczyn sprzeciwu wobec reform Patriarchy Nikona. Dlatego staroobrzędowcy podkreślają wagę żegnania się przy pomocy dwóch palców: wskazującego i środkowego, oznaczających Bożą Pieczęć, w której palec środkowy, jako dłuższy, jest zgięty i symbolizuje przybliżenie Boga do człowieka – obrazowanego przez palec wskazujący, tak jak Chrystus zstąpił na ziemię i stał się człowiekiem. Powszechnym sposobem legitymizacji staroobrzędowego krzyża jest odwołanie do wspólnych korzeni chrześcijaństwa i

mniej lub bardziej bliskich skojarzeń z ikonografią lub tekstem Biblii. W ten sam sposób przedstawiany jest również obrzęd chrztu:

Proszę pana, religia taka liczyt sama, tylko że zmieniony krzyż. Po polsku całą ręką, tak? Taka religia też. A u nas już taka religia, jak nawet iść do polskich kościołów, też tak trzyma Jezus. A już my się trzymamy starej religii (K1922).

A czewo w nas chriest ważnyj? Kak chrieściut w wady – wot i on silna ważnyj. Nas nikto nie budziet chrieścić. Jak naszymy pieriechodziut na katolika, nas nie nada chrieścić uże, nie nada kropić. W wady chto chrieszczen, to zbawien budziet ot wiecznych muk. Kak w wady zanurzanyj tri raza, to budziet zbawlien. Tak piszet Pisańje. Nu tak ja gawariu, kak piszet. Knigi naszymy nabożnyje. Chriest nasz silna ważnyj, eta každyj chriest ważnyj, tolka ja gawariu pro swoj [...] Kak z waszej, katoliczeskoj wiery pieriechodziat na nasz u wieru, any chrieszczaut, ani tak i żywut. Ani muszut być chrieszczeny w wady (K1941).

Wszystkie przytaczane wypowiedzi potwierdzają, że religia jest obecna w życiu staroobrzędowców i pełni w nim ważną rolę. Jednocześnie dają się zauważyć zmiany w religijności staroobrzędowców, chociażby w przestrzeganiu licznych i surowych postów.

Niekataryje, no zakidywajut, paczemu by pościć, czy szto, ali Gaspodż w Światam Pisańji skazał: Kagda ja był mieźdu wami, nie była nakinuta na uczenikow poszczeńje, nie była toj abiazanności poszczeńja, no kagda ja atajdu at was, pajdu i wazniesusia na Niebiesa s adu, pa poprawoj staranie Gospoda, Swajewo Atca, tagda budziecie musieli atniesti post i etat post jest zato ustanowlien (M1979).

My już nie trzymamy, jak to mówią, zacięcie. My już też poszli za tym światem obłudnym (K1926).

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie, do jakiego stopnia posunęła się w społeczności polskich starowierców opisywana przez I. Borowik prywatyzacja religii i gdzie obecnie znajduje się granica między *sacrum* i *profanum*⁴¹. Osoby starsze, zwłaszcza w wiejskim środowisku, są w o wiele mniejszym stopniu narażone na ciągłą konieczność wyboru między nowoczesnością i tradycją, co ma miejsce w młodszych pokoleniach. Młodzi staroobrzędowcy wiążą kwestie wyznaniowe i przywiązanie do religii z szacunkiem wobec rodziców i dziadków:

Drugoj wiery by nie chacieł mieniać. A jeszcze jakby miał, o tak o, choćby i żeniłsa, to by wiery nie smienił, bo eta nie jeścia rukawiczyna: adzieł, skinuł i następnuju adzieł. Etawa uże nie skiniesz i nie adzienesz. Kak at riebionka mnie matka nauczyła s bat'kaj, tak da śmierci. Tak, szto by nie mieniać jetawa (M1977).

Wyznanie i rosyjska gwara są w rodzinach staroobrzędowych przekazywane z pokolenia na pokolenie. Wiedzę na temat religii dzieci i młodzież czerpią od starszych członków rodziny, a także podczas lekcji religii, które odbywają się w salkach katechetycznych przy molennach w Gabowych Grądach i Suwałkach⁴². Religia ma więc dla nich przede wszystkim rodzinny charakter i wiąże się w dużej mierze z obyczajowością:

Dzied i babka, kak żyli, bo w etaj chwili ani nie żywut, to nas uczyli at maława, szto pawinna tak: utram wstał – priechrieściłsa, zaczął wadu pić – priechrieściłsa, zaczął jiść – toż pawinien achrieścicsa. Wsio pawinny dziełać s malitwaj [...] Kak my trocha padraśli i zaczęli w szkołu chadzić, to zaczęli nas na religii uczyć. Wsiakich cerkownych etych pieśniew, malitwych wsiakich, tak szto idziosz spać – moliszsia, wstajosz – pośle moliszsia, wsio idziosz dziełać s malitwaj (M1977).

⁴¹ Por. I. Borowik, op. cit., s. 24.

⁴² W latach dziewięćdziesiątych XX wieku lekcje religii odbywały się także w jednej ze szkół w Augustowie.

Wyczone od dzieciństwa zasady wyraźnie określają sferę *sacrum*, która powinna być wyłączona spod wpływów zewnętrznych i pozostać w niezmienionej formie. Miejscem świętym jest dla staroobrzędowców molenna i odbywające się w niej nabożeństwa. W nabożeństwie można uczestniczyć tylko w ściśle określonym stroju, niezmiennym od wieków:

Radziciel każdyj swajowa riebionka uczyt, mienieje-bolieje, kak pałożeno (M1937).

Wszyscy tak się starają w dłuższych spódnicach, z długim rękawem i chusteczkę potrzeba (K1939).

No i u nas w cerkwi ženszczyny imiejut asobnuju adiožu, mužczyny innuju, tak szto, ženszczyny dažny być w dałgich sarafanyw, abiazatielno pawinna mieć kałgotki, eta abiazatielna pawinna być – mieć no, tak rajstopy, pawinny mieć, nie dažny idti gołymi nogami w Cerkow' Gaspodniu. Ruki dažny być nakrytyji, ibo my idziom w chram Bożyj pamalicsa i nie dažny ani smuszczać [...] nie dažny muszczyzny, nie imieli zrieńja na ženszczyn, patamu, szto ženszczyna dažna nakryt' swajo tieta [...] To samo i s mužczynym. I mužczyny tož dažny mieć dlinnoje adziejańje (M1979).

Regulacje dotyczące wyglądu stroju związane są z koniecznością odpowiedniego przygotowania do wejścia w sferę *sacrum*. Zalecenia dotyczą nie tylko ubioru, ale również innych aspektów wyglądu zewnętrznego. W przypadku kobiet za grzech poczytywane jest krótkie strzyżenie włosów, farbowanie oraz trwała ondulacja. Nieprzestrzeganie tych zasad w społeczności starowierców jest dziś na tyle powszechne, że nie wyklucza kobiety z udziału w nabożeństwie, jednak ogranicza jej dostęp do *sacrum* – nie wolno jej stać na *kryłusie* (od gr. *kliros* w grupie czytających święte księgi. W podobny sposób traktowany jest nakaz noszenia brody przez mężczyzn. Wielu młodych staroobrzędowców goli się, nie chcąc odróżniać się od otoczenia, ale są oni pomijani przez nastawnika w momencie okadzania podczas nabożeństwa. Dopóki nie zastosują się do obyczajowo-religijnego zalecenia naśladowania wyglądem Chrystusa, pewien stopień kontaktu z *sacrum* pozostanie dla nich niedostępny.

*Nastawnik powie tak: kruczenyje, striženyje, mazanyje – to wam sześć leścinek*⁴³ (K1939).

Bo w naszej wiery tož nie pawinny ani kurić, ani s drugoj wiery zaczynaćsa, ali gawariu, my żywiom w takich warunkach, szto musim [...] Pawinna bradu nasić, ali nu, gawariu, nu nie nosim – małodyje, bo pawinna, kak ona zaczęła rosnać, nie pawinna galić, a golim, brojemśa, bo dla etowa, szto kak Isus Christos, zaczęła rość – On nie galiśa. A my golimśa, bo w takich rabotach rabotajem, szto musim. (M1977).

Udział w nabożeństwie, na które składa się wieczernia, odbywająca się w sobotę lub w dzień poprzedzający święto oraz *czasy* – w niedzielny lub świąteczny poranek, wymaga nie tylko odpowiedniego stroju, ale także obmycia ciała poprzez kąpiel w łaźni parowej – tzw. *bajni*. Pierwotne znaczenie rytualne, związane z potrzebą zmycia brudów codzienności przed kontaktem z *sacrum*, zostało w dużej mierze zastąpione przez praktyczną stronę użytkowania

⁴³ Informatorka K1939 nawiązuje do sytuacji spowiedzi, w której za niewłaściwy wygląd zewnętrzny nastawnik może w ramach pokuty zalecić określoną ilość *leścinek*. Leścinka (inaczej *liestowka*) jest używanym przez staroobrzędowców sznurem modlitewnym, porównywanym z różańcem; *Ot mamy taką o, różaniec. Po polsku różaniec. U nas to liestowka się nazywa* (K1922).

łaźni parowej. Tradycyjne *bajnie* funkcjonują do dzisiaj we wszystkich staroobrzędowych wsiach i są znakiem rozpoznawczym gospodarstw zamieszkałych przez starowierców. W miarę potrzeb łaźnia jest używana także w dni powszednie, np. do kąpieli podczas żniw lub po innych ciężkich pracach i nic nie stoi na przeszkodzie, by skorzystali z niej również nie-staroobrzędowcy. Choć *bajnia* nie należy do sfery *sacrum*, pomaga w odpowiednim przygotowaniu do spotkania z nim i dlatego również obejmują ją określone reguły. Przestrzegany jest nakaz, by mężczyźni i kobiety kąpali się osobno, przy zachowaniu pierwszeństwa mężczyzn⁴⁴. Kąpiel powinna odbyć się przed zachodem słońca, co tłumaczone jest godziną śmierci Chrystusa.

U nas w abyczajowości, u nas w tradycji sadzierzałoś takoje, szto subotu my wsiegda parim bajniu, mojemsia w bajni, mima szto, no każdyj starawier mojetsa każdyj dzień, imiejem swaji, można skazać, łazienki, imiejem komnaty, gdzie mojemsia, no staraabriadcy wsiegda sabie żgut, palut bajniu [...] No toże bajnia imiejjet znaczeńje religijnaje. Z zakonam pałożena, szto każdyj iz nas dołžen być czyst, pamyt wchadzić w cerkow' [...] eta oczień ważnaje znaczeńje, bo kak idziom w bajniu, my dałżny sniać Kriest Gaspodni sa swajewo tiela, ibo my amywajem griaż' i griaż' nie dałżna pływ pa Krieście Gaspodnim (M1979).

Oprócz molenny, do sfery *sacrum* zaliczany jest także *swiatyj ugoł* – domowy ołtarzyk; miejsce, w którym umieszczone są ikony, znajdujące się pod sufitem w kącie jednego z pokoiów lub kuchni. Obecność ikon uświęca całą przestrzeń domową. Choć zwyczajowy zakaz palenia tytoniu już dawno był przez staroobrzędowców łamany, do dziś jest on bezwzględnie przestrzegany w pomieszczeniach. Starowiercy nie tylko sami nie palą w swoich domach, ale nie pozwalają na to również swoim gościom, niezależnie od ich wyznania. Domowa sfera *sacrum* obejmuje także starsze kobiety: matki oraz babki. Zakaz palenia w ich obecności nie ma bezpośredniego uzasadnienia religijnego, ale obowiązuje on także na zewnątrz:

Kakoj pan, katolik i choczet zakurić, ja gawariu, że przepraszam, u mnie w domu się nie pali i nikto w mienia doma jeszcze nie kurit (K1961).

Kurisz, to paczujet, kak pridziosz damoj [...] Ja pri matkie i pri babkie nie kurit. To dzied toż kurit i wychadził. I toż tak wyszeł na ulicu, to miał szesnadczać god, no itam dzieda nie widał za ugłom. I wyszeł, tak o, wziął papierosa, a dzied iszoł s kluczka. Kak dał kluczkaj, to tri dni czuł. Pośle prichodzim damoj i on gawarit: zakurisz tiepier pri mnie, ili niet? I pri dziedu nie kurit. U nas tak nie było, szto by na dzieda, czy na babku, czy na baćku, czy na matku ruku padnios (M1977).

Wypowiedź M1977 potwierdza decydującą rolę rodziców i dziadków w przekazywaniu tradycji zarówno w sferze religii, jak i obyczajowości. Religijny zakaz korzystania z tytoniu i innych używek nie przetrwał próby czasu i zderzenia z cywilizacją, jednak dzięki postawie starszego pokolenia zachował się on w sferze domowego *sacrum*. Jak się okazuje, sfera ta obejmuje nie tylko miejsce na ikony, ale również osoby matek i babek.

⁴⁴ Por. E. Iwaniec, op. cit., s. 208-215.

Zakaz palenia tytoniu jest wciąż przestrzegany na terenach w pobliżu molenny oraz na cmentarzach i obejmuje również nie-starobrzędowców. Wnętrza molenn oraz cmentarze są miejscami, gdzie obowiązuje inny zwyczajowe prawo – zakaz fotografowania, który już od dawna nie jest przestrzegany przez starowierców w innych miejscach⁴⁵. Obwarowanie świątyń i cmentarzy nie obowiązującymi gdzie indziej nakazami i zakazami zarysowuje granicę między *sacrum* i *profanum*.

Jaskrawym przykładem prywatyzacji religii i przeżyć religijnych jest odejście od tradycji *gołoszenija* – lamentu po śmierci bliskiej osoby. Jeszcze trzydzieści-czterdzieści lat temu starobrzędowym pogrzebom towarzyszyły lamentsy, będące formą publicznego wyrażania rozpaczy i jednocześnie czyniące obrządek pochówku przeżyciem grupowym, dotyczącym całej wspólnoty. Obecny brak lamentów spowodowany jest nie tylko brakiem kobiet, znających tę sztukę, ale przede wszystkim tendencją do wewnętrznego przeżywania bólu. Powszechność kontaktów i konfrontacji własnej obrzędowości z katolicyzmem sprawia, że niektóre zachowania traktowane są przez samych starobrzędowców jako przestarzałe lub w myśl niepisanego nakazu ukrywania emocji⁴⁶ – „niekulturalne”.

Tiepier nie gałosiuł. Ci co umieli – poumierali. Tiepier nie w modzie gałasić. Nada umieć [...] kak uže w magiłku zakapywajut to tak aj ja jaj [...] Kagda s tietom praszczajutsa, tagda gałosiuł [...] Kak kamu płocha, to pa cichu pagałosił [...] Mużczyzna, znajecie, mużczyzna, on – śliozy paciekut, ale małczyt. A ženszczyzny niekatoryje lubili. A tiepier uže – kulturalna, pa cichu papłaczet (M1937).

Obrzędy pogrzebowe należą do sfery *sacrum*, ponieważ mają charakter religijny i odbywają się w miejscach uświęconych poprzez system nakazów i zakazów: w molennie i na cmentarzu. Sama tradycja *gołoszenija* nie należy jednak do *sacrum*, ale do jego obyczajowej otoczki, która niegdyś była bardzo szeroka i poprzez tradycje i zwyczaje obejmowała większość dziedzin aktywności opisywanej wspólnoty, a obecnie została zredukowana do minimum. Starobrzędowcy, przede wszystkim żyjący w większych społecznościach, skupionych wokół molenn w Gabowych Grądach i Suwałkach, nie rezygnują z praktyk religijnych i nie wyrzekają się swojego wyznania. Zmiany cywilizacyjne i społeczno-kulturowe odbiły się przede wszystkim na systemie tradycji, zakorzenionych na pograniczu sfery *sacrum* i *profanum*, a także obyczajów nie związanych z religią:

Naszy staraabriadcy możet tiepier’, no nie sadierżywajut takoj tradycji świeckaj. Kagda-ta sabiraliś wsie wmieście, pieli pieśni duchownyje, daże takije i, można skazać, świeckije, takije życiejnije pieśni [...] Tiepier uže staraabriadcy, nie znaju, możet, możet nie choczet, możet stydna (M1979).

Kiedyś to kak z opowiadania, no jeszcze i pomniu, to chadzili wabszcze, tancewali na etaj paliankie, ad razu wsie z maliennyji. Wiesieła była i karawody pieli, i uchali, silna wiesieła była, a siejczas, to ety telewizory, eta wsio, káždyj pa kutam, pa damach (K1951).

⁴⁵ Por. Ibidem, s. 230-236.

⁴⁶ Por. J. Życiński, *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996, s. 215.

Niektóre tradycje wciąż są przez staroobrzędowców zachowywane. Należą do nich żarty robione przez młodzież z okazji zbliżającego się Bożego Narodzenia, tzw. *kaszczyuny*, ale mają miejsce tylko w Gabowych Grądach i Borze, wsiach stanowiących jedyną względnie dużą i homogeniczną społeczność staroobrzędowców. Ze sferą religijną obyczaj ten wiąże jedynie termin, oznaczający zakończenie postu *roździeństwieńskiego*. Sama tradycja *kaszczyunów* nie jest znana ani w innych wsiach, gdzie mieszka niewielu starowierców, ani wśród staroobrzędowców zamieszkujących w miastach Augustowie i Suwałkach.

Pieried Raźdiestwom Christowym u nas jest' tak zwanyj kutiejnik, kada maładioż moźet chadzić i dziełać inym liudziom, no moźe nie moźna tak skazać, na zło, no ali dziełać kaszczyuny takije, pliaski moźna skazać, no i maładzioż eta sadierżywajet (M1979).

Staroobrzędowcy zapytani o swoje tradycje, na ogół wspominają o kulinariach, spośród których część jest wspólna dla całego regionu suwalsko-augustowskiego, jak np. kakory, czyli babka ziemniaczana, natomiast inne należą do dziedzictwa kuchni rosyjskiej, np. bliny lub *skancy*, będące rodzajem drożdżowej bułki. Z pewnością staroobrzędowa kuchnia, bogata w potrawy bezmięsne, zawdzięcza swój profil licznym postom, a więc w pewnym sensie jest uzależniona od sfery religijnej. Jednak w ostatnich dziesięcioleciach coraz mniej osób ściśle przestrzega postów, przez co potrawy mączne i warzywne wpisują się obecnie przede wszystkim w sferę wiejskiego folkloru. Drugim ważnym elementem rozpoznawczym kultury opisywanej grupy, wspomnianym przez samych starowierców, są ich pieśni w wykonaniu żeńskiego zespołu wokalnego „Riabina” z Gabowych Grądów. Śpiewane przez „Riabinę” pieśni a’capella były doceniane na wielu festiwalach w kraju i za granicą, na których zespół występował w swojej 25. letniej historii. Choć „Riabina” jest szeroko znana w społeczności staroobrzędowców, jej działalność nie powoduje masowego zainteresowania dziedzictwem kulturowym ze strony pozostałych członków wspólnoty. Ponadto w środowisku wiejskim starowierców wciąż charakteryzuje posługiwanie się rosyjskim dialektem w sferze rodzinnej i sąsiedzkiej.

Poczucie wspólnoty kulturowej w oparciu o zachowane tradycje i obyczaje, a także używanie rosyjskiej gwary na staroobrzędowych wsiach, nie zmieniają faktu, że głównym wyznacznikiem tożsamości starowierców jest niezmiennie ich religia. Jeszcze w połowie XX wieku staroobrzędowcy byli przede wszystkim społecznością wiejską, podczas gdy obecnie na wsiach mieszka jedynie około 1/3 z nich. W środowisku miejskim tolerancja kojarzona jest głównie z brakiem manifestacji religijności, w związku z czym jest ona redukowana do sfery prywatnej. Nie można powiedzieć, by prywatyzacja religii wśród staroobrzędowców z Suwałk, Augustowa lub innych miast, dokonywała się kosztem związanej z religią obyczajowości, ponieważ z natury rzeczy miała ona charakter wiejski i nie miała szans na przetrwanie w

warunkach miejskiego stylu życia. Większość obyczajów o charakterze wspólnotowym nie mogła się też zachować na wsiach, w których mieszkają pojedyncze staroobrzędowe rodziny, nie tyle ze względu na otaczającą ich polską większość, ile z powodu zbyt małej liczebności starowierców w tych miejscowościach⁴⁷. Mimo, iż w Gabowych Grądach i Borze wciąż funkcjonuje narosła wokół *sacrum* otoczka religijno-świeckiej obyczajowości, ulega ona ciągłemu pomniejszaniu. Przyczyną redukcji sfery *sacrum* do czynności i miejsc ściśle związanych z religią, takich jak domowy ołtarzyk, molenna i cmentarz, są z jednej strony ogólne tendencje związane z procesem prywatyzacji religii i wypieraniem jej z innych sfer życia, z drugiej zaś – niekorzystne trendy demograficzne i społeczno-ekonomiczne, powodujące odejście od tradycyjnych zajęć rolniczych i odpływ młodzieży, a tym samym – zmniejszenie potencjału ludzkiego wspólnoty. Mimo zanikających tradycji o podłożu religijnym, sama religia ma duże szanse na przetrwanie w nowych, zmniejszonych granicach, ponieważ przy okazji ważniejszych świąt w nabożeństwach regularnie biorą udział także osoby, żyjące na co dzień poza wspólnotą.

The position of religion and *sacrum* in the life of Old Believers in Poland.

Summary

Religion constituted the basis of the Old Believers' identity from the very beginning of the movement. After the reforms in the Russian Orthodox Church in 1652, some of the followers did not accept the changes, introduced by Nikon, the new Patriarch. They were punished and persecuted by church and state authorities because of their loyalty to the old rituals and beliefs. The Old Believers escaped from Russia to other countries, and most of them chose the Commonwealth of Poland and Lithuania. Living among Catholics, they tried to preserve their religion, which was the cause of migration. The Old Believers were living in isolated forest clusters, so their contacts with the non-Old Believer surroundings were limited. However, in the 20th century, and especially after the Second World War, their communities underwent socio-economic and civilisational changes and the former stable system of tradition, religion and beliefs, was unsettled. Though religion was still the most important component of the Old Believers' identity, the zone of *sacrum* has been limited to the time and place of services, the building of church, the churchyard and cemetery. Most of former customs were forgotten and the religion is undergoing the process of privatization and secularisation. However, the religion is still functioning in its new, limited boundaries, and can be preserved in this stage under certain circumstances for many years.

Streszczenie

Religia stanowiła podstawę staroobrzędowej tożsamości od samego początku tego ruchu. PO reformach w rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w roku 1652, niektórzy wierni nie zaakceptowali zmian wprowadzonych przez nowego Patriarchę Nikona. Ze względu na swoje przywiązanie do dawnych rytuałów i wierzeń byli karani i prześladowani przez władze cerkiewne i państwowe. Staroobrzędowcy uciekali z Rosji do innych krajów, najczęściej wybierając Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Żyjąc wśród katolików próbowali zachować swoją religię, z powodu której wyemigrowali. Starowiercy żyli w izolowanych leśnych wspólnotach, więc ich kontakty z nie-staroobrzędowym otoczeniem były

⁴⁷ W leżącej na terenie Suwalskiego Parku Krajobrazowego wsi Wodźliki mieszka niewielu katolików, jednak znane z Gabowych Grądów i Boru *kaszczy* nie są tam praktykowane, a w miejscowej molennie nie odbywają się już regularne nabożeństwa. Przyczyną stagnacji nie jest jednak obecność we wsi nie-starowierców, ale zmniejszająca się z roku na rok wspólnota, licząca obecnie kilkanaście osób.

ograniczone. W XX wieku, a szczególnie po II Wojnie Światowej, ich wspólnoty doświadczyły ekonomicznych i cywilizacyjnych zmian, a dotychczasowy stabilny system tradycji, religii i wierzeń uległ zachwianiu. Choć religia była wciąż najważniejszym komponentem staroobrzędowej tożsamości, sfera *sacrum* została ograniczona do czasu i miejsca nabożeństw, budynku świątyni i terytorium dookoła niej, a także do cmentarza. Wiele z dotychczasowych obyczajów zostało zapomnianych, a religia podlega procesowi prywatyzacji i sekularyzacji. Religia funkcjonuje jednak w nowym, ograniczonym wymiarze, a stan ten może zostać zachowany w sprzyjających okolicznościach przez wiele lat.