

LATOPISY
AKADEMII SUPRASKIEJ
8

CERKIEW A ASYMILACJA
— SWÓJ I OBCY

Pod redakcją
Marzanny Kuczyńskiej

Białystok 2017

Rada Naukowa

Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub (Białystok),
ks. Henryk Paprocki (Warszawa), Antoni Mironowicz (Białystok),
Aleksander Naumow (Wenecja), Ivan Charota (Mińsk)

Kolegium Redakcyjne

ks. Jarosław Józwiak (redaktor naczelny),
Jakub Oniszczyk (sekretarz), Marzanna Kuczyńska,
Jarosław Charkiewicz

Recenzenci

prof. Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew

Adres Redakcji

Fundacja „Oikonomos”
ul. Św. Mikołaja 5, 15-420 Białystok, e-mail: fundacja@oikonomos.pl

Redakcja techniczna, skład i projekt okładki

Jarosław Charkiewicz

ISSN 2082-9299

Wydawca

Fundacja „Oikonomos”

Druk i oprawa

Orthdruk Sp. z o.o., Białystok

SPIS TREŚCI

<i>Od redakcji</i>	7
Elżbieta Czykwin <i>Swój i obcy w świetle teorii opanowania trwogi (TMT)</i>	9
Andrzej Sadowski <i>Wyznanie prawosławne jako podstawowa bariera procesów asymilacyjnych (na przykładzie mieszkańców wyznania prawosławnego województwa podlaskiego)</i>	17
Igor Habura <i>Swój i obcy. Biblijny Izrael w walce o tożsamość</i>	31
Андрей Горбачкий <i>Антропологическое и историческое измерение религиозной идентичности (на примере избранных территорий Великого Княжества Литовского в XV–XVII вв.)</i>	39
Sergiusz (Bogdan Matwiejczuk) <i>Łemkowie i prawosławie w XX wieku</i>	49
Георгий Бирюков <i>Православие на территории Калининградской области в период запрета (1945–1985 гг.)</i>	57
Зоран Неделькович <i>Страдания Сербской Православной Церкви (исторический обзор)</i>	75
Paweł (Karczewski) <i>Święci Zachodniej Europy z pierwszego tysiąclecia</i>	85
Mikołaja (Aleksiejuk) <i>Prawosławie we Francji i ogólnie w Europie Zachodniej</i>	97
Marcin Abijski <i>Problematyka adaptacji i recepcji monodii liturgicznej w dobie dominacji polifonii na przykładzie Polskiej Cerkwi Prawosławnej</i>	115
Лариса Густова-Рунцо <i>Традиционные и заимствованные элементы в современной православной певческой практике</i>	123

Krystyna Stawecka	
<i>Najważniejsze zmiany w wyposażeniu cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy w Supraślu po wprowadzeniu unii brzeskiej</i>	131
Ольга Баженова	
<i>Неизвестный рисунок супрасльского храма. Архитектура на пограничье культур Востока и Запада</i>	151
Jerzy Uścińowicz	
<i>Typologia konwersji świętyń lemkowych po akcji „Wisła”</i>	159
Agnieszka Groniek	
<i>„Nie mogę się w cerkwi modlić, bo to takie ruskie”. Wkład duchownych rzymskokatolickich w zachowanie zabytków cerkiewnych na południu Polski</i>	179
Ewa Zalewska	
<i>Nowosielski – ikony – Podlasie. Kanon – czy zawsze oczywisty?</i>	187
Antoni Mironowicz	
<i>Swoi czy obcy. Prawosławni w dawnej Rzeczypospolitej</i>	207
Teresa Chyczewska-Hennel	
<i>Swój czy obcy. O prawosławnych obywatelach Rzeczypospolitej w liście nuncjusza do króla Władysława IV (19 kwietnia 1638 roku)</i>	225
Marcin Mironowicz	
<i>Grecy w Akademii Ostrogskiej i Bractwie Lwowskim na przełomie XVI i XVII wieku</i>	233
Aleksander Naumow	
<i>Powroty do prawosławia</i>	243
Jerzy Ostapczuk	
<i>Druki ewangeliarzy pełnych w tradycji wschodniosłowiańskiej</i>	257
<i>Sprawozdanie z działalności Akademii Suprańskiej</i>	265

OD REDAKCJI

Starożytne maksyma brzmi: *varietas delectat*, co oznacza: odmiana (różnorodność) sprawia przyjemność. Gdy odnosi się ona do środowiska, w którym żyjemy, nie jest już jednak tak oczywista. Szczególnie, gdy dotyczy współżycia ludzi, wywodzących się z odmiennych środowisk narodowościowych, religijnych bądź obyczajowych. Człowiek wobec drugiej osoby jest kimś obcym, często budzącym lęk. Ten lęk to ksenofobia, a więc lęk przed obcością. Zauważmy, że w niektórych językach słowa, określające obcego, posiadają zawsze zabarwienie negatywne. Obcość reprezentuje zagrożenie, które przybywa z zewnątrz i które dokonuje zmian w dawno już zdefiniowanym świecie. Jest ona przyczyną wielu konfliktów często kończących się tragediami, nieraz mającymi na celu eksterminację całego narodu.

Problem obcości istnieje również w Piśmie Świętym. Obcość jest definiowana na cztery sposoby: obcy, który robi wszystko, aby zasymilować się w kraju, w którym żyje; obcy, który przybywa do innego kraju, aby tam pozostać na zawsze; obcy, który przyjmuje praktyki religijne kraju, w którym się osiedlił; obcy, dla którego życie doczesne jest przebywaniem na obczyźnie zaś niebo to jego prawdziwa ojczyzna.

Stosunek do obcości w Starym Testamencie zależał od sytuacji narodu wybranego. Otwartość na cudzoziemców, obecna w trakcie tworzenia państwowości, gdy wspomnienie bycia cudzoziemcem jest jeszcze silne, zmienia się gwałtownie po powrocie z niewoli babilońskiej. Problem obcego, cudzoziemca w Starym Testamencie skupia się głównie na życiu doczesnym.

Nowy Testament definiuje obcość w sensie metaforycznym. Każdy z nas jest tylko przechodniem, gdyż „Nasza ojczyzna jest w niebie” (Flp 3, 20). Życie ziemskie jest tylko pielgrzymowaniem do prawdziwej ojczyzny, która znajduje się w niebie. Najpełniejszym wyrażeniem tego jest stwierdzenie z Listu do Hebrajczyków:

Siebie samych uważali za gości i pielgrzymów na tej ziemi, co oznacza, że ciągle poszukiwali swojej ojczyzny. Nie można przypuszczać, że myśleli o tej ojczyźnie, z której wyszli, bo przecież znaleźliby niejedną sposobność, by do niej wrócić. Tymczasem oni zdążają do lepszej, to jest do niebieskiej ojczyzny. Dlatego Bóg pozwala nazywać się ich Bogiem, bo rzeczywiście przygotował im ojczyznę (Hbr 11, 13–16).

Problem obcości zna literatura XX wieku. Albert Camus twierdził, że człowiek w świecie jest cudzoziemcem. Obcym we własnej ojczyźnie i dlatego nie czuje się w niej jak u siebie. Jednak również nie może żyć poza nią. Nie zgadza się na taki świat, jednak nie chce go również porzucić. Miejsce człowieka jest zawsze „pomiędzy”. Człowiek zawsze wyobraża sobie, że jest jakiś „świat” poza tym realnym, a na ziemi jest tylko przez chwilę. Dlatego często próbuje go zdominować, aby zaznaczyć w ten sposób swoją obecność.

Autorzy tekstów ósmego już tomu „Latopisów Akademii Supraskiej”, specjaliści w różnych dziedzinach nauki, próbują odpowiedzieć na wiele pytań dotyczących obcości

ANDRZEJ SADOWSKI
UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU

**WYZNANIE PRAWOSŁAWNE JAKO PODSTAWOWA
BARIERA PROCESÓW ASYMILACYJNYCH**
(NA PRZYKŁADZIE MIESZKAŃCÓW WYZNANIA PRAWOSŁAWNEGO
WOJEWÓDZTWA PODLASKIEGO)

Słowa kluczowe: wyznanie prawosławne, tożsamość społeczna, asymilacja

Wprowadzenie

W artykule zamierzam uzasadnić hipotezę, że w odniesieniu do mieszkańców wyznania prawosławnego, zamieszkujących województwo podlaskie, ułokowanych pomiędzy dwoma systemami kulturowymi, jakimi jest cywilizacja zachodnio- i wschodnioeuropejska, pomiędzy dużymi państwami, jakimi były i są Polska i Rosja, pomiędzy dużymi narodami: polskim i rosyjskim, wyposażonymi w historycznie trwałe i mające dużą siłę przyciągania kultury, to właśnie wyznanie prawosławne stanowi wciąż podstawową barierę procesów asymilacyjnych oraz podstawowe źródło odczytywania siebie i innych jako swoich lub innych, obcych.

Pomijam spory o to, jak najtrafniej określić wyróżnioną zbiorowość z punktu widzenia przynależności narodowej, językowej, czy nawet cywilizacyjnej. Pomijam także rozstrzygnięcia, który rodzaj wspólnoty jest najważniejszy z punktu widzenia tożsamości poszczególnych mieszkańców i ich najbliższych wspólnot, narodowy, religijny, językowy, terytorialny (lokalny, subregionalny, regionalny), polityczny, ideologiczny, co byłoby bardzo ważne przy ustalaniu tożsamości społecznej mieszkańców. Tutaj interesuje mnie przynależność wyznaniowa mieszkańców oraz jej odzwierciedlenie w poczuciu tożsamości osobniczej. Za Grzegorzem Babińskim zakładam, że religijność jednostki w zasadniczy sposób określa jej tożsamość i zachowania¹.

Hipoteza druga dotyczyłaby procesów asymilacyjnych. Moim zdaniem w warunkach współczesnych nie wystarcza jedynie stosowanie dychotomii w postaci twierdzenia, że jednostka ulega bądź nie ulega procesom asymilacyjnym, ponieważ w warunkach intensywnych zmian społecznych i kulturowych powodowanych przez procesy globalizacji, poprzez złożone kontakty międzykulturowe, migracje, jednostki niejako nieuchronnie ulegają wpływom asymilacyjnym. Problem więc nie polega na tym, czy jednostki ulegają, czy też nie ulegają procesom asymilacyjnym, ale jeżeli ulegają, to do jakiego stopnia, jakich etapów procesów asymilacyjnych jednostki doświadczają,

¹G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004, s. 241.

a na jakim etapie procesów asymilacyjnych następują zahamowania. Czym są powodowane? Przez wybór jednostek, czy przez określone działania społeczeństw przyjmujących? Hipoteza druga dotycząca procesów asymilacyjnych zakłada, że przedstawiciele społeczności prawosławnych na ogół ulegają procesom akulturacji oraz asymilacji strukturalnej do większości polskiej, a procesy asymilacyjne niejako zatrzymują się na etapie asymilacji identyfikacyjnej i osobowościowej. Jedną z podstawowych przesłanek, ograniczających dalsze procesy asymilacyjne ku polskości, jest niemożliwość sprostania konwersji religijnej, a także narodowej definiowanej według wzorca polsko-katolickiego.

Hipoteza trzecia zakłada, że procesy asymilacji do narodu polskiego dokonują się nie poprzez rezygnację ze swojej dotychczasowej kultury etniczno-religijnej, ale poprzez wejście do narodu polskiego wraz ze swoim wyposażeniem wyznaniowym. Przedstawiciele społeczności prawosławnej, przejmując polską tożsamość narodową, wnoszą do niej swoje wyznanie prawosławne, w ten sposób wpływają na przemiany tożsamości narodowej społeczeństwa polskiego, czyniąc ją pluralistyczną wyznaniowo.

Aby kompleksowo uzasadnić przedstawione hipotezy, należałoby przedstawić przynajmniej tradycyjny, przyjęty w rozważaniach jako wyjściowy, ład kulturowy oraz ukształtowaną w jego obrębie tożsamość mieszkańców, następnie wskazać, jakie dokonywały się podstawowe przeobrażenia wewnętrzne oraz jakie wpływy zewnętrzne powodowały, że mieszkańcy ulegali procesom asymilacyjnym ku zewnętrznym układom kulturowym. Czy były to procesy dobrowolne, będące przejawami wyborów samych mieszkańców, czy były to raczej procesy przymusowe, narzucane przez sąsiadów. Taka struktura pracy zasadniczo przewyższa ramy referatu, w którym wskażę jedynie na podstawy teoretyczne, na okres wyjściowy i docelowy proponowanych rozważań. Z konieczności troski o zachowanie oczekiwanych ram objętościowych artykułu, wiele wątków merytorycznych zostanie przedstawionych jedynie w formie hasłowej. Pragnę jednak podkreślić, że wszystkie wątki i uogólnienia znajdują swoje bliższe odzwierciedlenie w moim dotychczasowym dorobku naukowym.

Asymilacja i tożsamość społeczna

Artykuł wymaga przynajmniej skrótowej podbudowy teoretycznej. W pracy odwołam się do dwóch podstawowych pojęć: tożsamości społecznej i asymilacji. Mianowicie pod wpływem procesów asymilacyjnych podważana zostaje tożsamość dotychczasowa, a następnie w dłuższym okresie czasowym tworzy się tożsamość nowa lub respondent przez długi okres czasowy znajduje się w sytuacji pomiędzy dwoma lub więcej systemami kulturowymi, które powodują tworzenie się różnych postaci tożsamości niepełnych, hybrydowych, które zmieniają tak zbiorowość wyjściową, jak i będące przedmiotem aspiracji zbiorowości nowe.

Za Antoniną Kłoskowską przyjmuję, że należy wyróżnić tożsamość oraz identyfikację. Tożsamość oznacza „samoistne świadomościowe ujęcie siebie przez jednostkę”. Na tożsamość jednostki składa się przynajmniej kilka identyfikacji. Identyfikacje

„odnoszą jednostkę do różnych elementów kultury intranarodowej i internarodowej”². Zatem identyfikacje odnoszą jednostkę do różnych systemów kulturowych, wspólnot, z którymi jednostka się utożsamia. Można mówić przeto o identyfikacji narodowej, religijnej, językowej, a nawet cywilizacyjnej, które zwykle oznaczają kierunki utożsamiania się poszczególnych jednostek. Identyfikacje jednostek tworzą hierarchiczne struktury identyfikacyjne, z których jedne są ważniejsze, a inne im podporządkowane. Realne struktury identyfikacyjne mieszkańców można odtworzyć jedynie w następstwie badań empirycznych. Naturalnie byłoby interesujące ustalenie, jakie jest miejsce identyfikacji religijnej w szerszej strukturze identyfikacyjnej wyznawców prawosławia w województwie podlaskim.

Najogólniej, asymilacja jest to proces inkorporacji jednostki lub grupy społecznej przez inną grupę społeczną wyposażoną w kulturę. Przez wiele lat w socjologii stosunków etnicznych był przyjmowany paradygmat asymilacji jako podstawowa kategoria do badania procesów przystosowawczych przybyszów do nowych warunków pracy i życia w nowych miejscach (krajach) zamieszkania³. Od początku lat 70-ch, w związku z narastającymi kłopotami z asymilacją przybyszów, coraz częściej zrywano z teorią asymilacji na rzecz koncepcji integracji, pluralizmu kulturowego⁴ lub wielokulturowości⁵. Mniej uwzględniano, że asymilacja jest procesem, który cechuje się swoją złożoną i interesującą poznawczo strukturą wewnętrzną. Mianowicie na procesy asymilacji składają się przynajmniej następujące etapy pośrednie: procesy akulturacji (przystosowanie zewnętrzne), procesy asymilacji strukturalnej (przybysze wstępują do struktur formalnych i nieformalnych społeczeństwa przyjmującego), asymilacja behawioralna (nie występują działania dyskryminacyjne), asymilacja identyfikacyjna (przybysze nabywają poczucie wspólnoty (łączności) z mieszkańcami nowego kraju zamieszkania), asymilacja osobowościowa (przybysze stają się częścią nowego społeczeństwa, zanikły uprzedzenia i przejawy dyskryminacji po obu stronach procesów przystosowawczych)⁶. W praktyce procesy asymilacji mogą osiągać różne stadia; od zupełnego braku procesów przystosowawczych do innych zbiorowości i ich kultur do przystosowania kompleksowego.

W literaturze procesy asymilacji społecznej najczęściej wyjaśniano na przykładzie asymilacji narodowej⁷. Natomiast procesy asymilacji religijnej w perspektywie socjologicznej ujmowane są poprzez szerszą kategorię konwersji⁸, której bliższą analizę pomijam w artykule utrzymując kategorię asymilacji religijnej. Najogólniej asymilacja religijna jest to proces inkorporacji jednostki lub grupy społecznej jednej wspólnoty

² A. Kłoskowska, *Konwersja narodowa i narodowe kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 4, s. 12.

³ Por. R. Park, *Race and Culture*, III, Glencoe 1950, s. 424-427; M. Gordon, *Assimilation in American Life*, New York 1964; J. Mucha, *Stosunki etniczne we współczesnej myśli socjologicznej*, Warszawa 2006, s. 215 i inne.

⁴ G. Babiński, *Społeczeństwo pluralistyczne – płaszczyzny analizy*, „Przegląd Polonijny”, R. XIII, z. 2, s. 59-72.

⁵ N. Glazer, *We are all multiculturalists now*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

⁶ Por. M. M. Gordon, *Assimilation in American Life*: [w:] *The Race, Religion and National Origin*, Oxford University Press, New York 1964; R. Luthman, S. Gilman, *Race and Ethnic Relations*, Belmont, California 1980.

⁷ Por. O. Bauer, *Warunki asymilacji narodowej*, „Socjaldemokrat” 1912; L. Wasilewski, *Sprawy narodowościowe w teorii i w życiu*, Warszawa-Kraków 1929, s. 17-33 i inne.

⁸ Por. E. Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa 2007.

wyznaniowej (religijnej) przez inną. Najczęściej byłyby to procesy konwersji religijnej (wyznaniowej).

Mniejszość prawosławna w województwie podlaskim

Na ogół powszechnie wiadomo, że województwo podlaskie jest zamieszkiwane przez społeczność zróżnicowaną kulturowo, to znaczy terytorialnie (lokalnie, subregionalnie), narodowo, religijnie, językowo, a procesy zróżnicowania kulturowego utrzymują się nadal, mimo, wydawałoby się, istnienia przemożnych procesów przystosowawczych do polskiej kultury narodowej lub do różnych postaci kultur ponadnarodowych, do kultury „uniwersalnej”.

Interesująca mnie społeczność prawosławna na Podlasiu liczy nieco ponad 120 tysięcy mieszkańców, chociaż spory dotyczące jej liczebności nie ustają, pomimo danych na ten temat pozyskanych w wyniku Spisu Powszechnego z roku 2011. Ponad połowa ogółu populacji wspólnoty prawosławnych zamieszkuje społeczności miejskie, w tym miasto Białystok (około 60 tysięcy mieszkańców).

Wspólnota prawosławnych jest wewnętrznie zróżnicowana z punktu widzenia przynależności narodowej. Na społeczność prawosławną w województwie składają się Polacy, Białorusini, Ukraińcy, Rosjanie, akcydentalnie inne postaci przynależności narodowych oraz przynależności podwójne, takie jak: Polacy prawosławni, Polacy i Białorusini, Ukraińcy i Polacy i inne.

Występuje złożona struktura językowa mieszkańców wyznania prawosławnego. Najczęściej używanym zarówno w sferze publicznej, jak i w stosunkach nieformalnych w miastach stał się język polski, a w środowiskach małomiasteczkowych i wiejskich w sferze publicznej także język polski, ale w sferach nieformalnych utrzymują się dialekty polsko-białoruskie, białoruskie, północno-ukraińskie i inne, zależnie od badanych miejscowości. Godne podkreślenia jest wysoki poziom tożsamości terytorialnej mieszkańców. Trwała jest ojczyzna prywatna, którą stanowi wieś rodzinna lub szerzej miejsce urodzenia i zamieszkania, ale w obrębie województwa podlaskiego. Jest to fenomen kulturowy, że w wyniku złożonych procesów społeczno-kulturowych związanych z migracjami województwo podlaskie stało się ojczyzną regionalną dla większości mieszkańców wyznania prawosławnego.

Elementarne dane na temat struktury i rozmieszczenia wspólnoty prawosławnych w województwie podlaskim wskazują, że jest niezmiernie trudno ustalić jakieś prawidłowości w zakresie procesów asymilacyjnych w stosunku do tak zróżnicowanej zbiorowości wyznaniowej. Jednakże przynajmniej jedno uogólnienie wydaje się prawdziwe. Społeczności prawosławne zachowują swoją specyfikę, określony stopień poczucia łączności i odrębności w stosunku do innych, nie tylko w środowiskach wiejskich, ale także w miastach, w tym w Białymstoku. Inaczej mówiąc, w dłuższej perspektywie czasowej przynależności narodowe ulegają zmianom, zmienia się struktura językowa mieszkańców, zmianom ulegają więzi terytorialne, ale w miarę stabilna pozostaje struktura wyznaniowa mieszkańców, przynajmniej od początku okresu powojennego do czasów współczesnych, chociaż rodzaj i natężenia wierzeń i praktyk religijnych ulegają zmianom.

Prawosławie i „tutejszość” jako podstawowe czynniki łączności grupowej w pierwszych latach powojennych

Podzielałam stanowisko tych autorów, którzy konstatowali, że bezpośrednio w okresie powojennym podstawowym kryterium odrębności obiegowo określanej jako białoruskiej grupy etnicznej (Białorusinów) nie była białoruska autoidentyfikacja, ani język, ale przede wszystkim prawosławie. Na prawosławie jako zasadnicze kryterium łączności i poczucia odrębności badanej grupy wskazywał między innymi Włodzimierz Pawluczuk. Jego zdaniem

[...] w zasięgu prawosławia ukształtowała się na wschodniej Białostocczyźnie grupa etniczna istniejąca zarówno w świadomości własnej, jak i w świadomości grup sąsiednich. W świadomości własnej istnieje jako grupa „swoich”, „prawosławnych”, „ruskich”, „białoruskich”. Określenia te są używane zamiennie i traktowane jako synonimy, przy tym z pojęciem „prawosławny”, „ruski”, częściej spotykamy się wśród ludzi starszych, szczególnie u kobiet, pojęcia „białoruski” używa młodzież, zwłaszcza z pewnym wykształceniem. Świadomość białoruskości na tym terenie jest więc jedynie świadomością nazwy. Z określeniem – jestem „Białorusin”, jestem „ruski” lub „jestem tutejszy” nie wiąże się jakiegokolwiek poczucie związku z ponadlokalnymi wartościami białoruskimi, białoruską kulturą narodową⁹.

Badania Włodzimierza Pawluczuka dotyczyły procesów rozkładowych, zachodzących w wiejskich społecznościach prawosławnych Białostocczyzny okresu międzywojennego i pierwszych dekad lat powojennych, mogą być więc traktowane jako etap wyjściowy przeobrażeń tej społeczności w okresie powojennym.

Zdaniem Eugeniusza Mironowicza, istniejąca dokumentacja pozwala uogólnić,

„że tuż po zakończeniu wojny na Białostocczyźnie mieszkało 150–160 tysięcy Białorusinów (prawosławnych – A.S.), zaś po zakończeniu repatriacji (wyjechało około 38 tysięcy osób) pozostało około 125 tysięcy, w tym w powiecie bielskim – 86 tysięcy, białostockim – 25 tysięcy, sokólskim – 14 tysięcy”¹⁰.

Dane cytowane przez Mironowicza wydają się relatywnie najbardziej wiarygodne przy ustalaniu liczebności mieszkańców wyznania prawosławnego tuż po II wojnie światowej.

Prawosławie i „tutejszość” były podstawowymi czynnikami łączności grupowej badanej wspólnoty do początku okresu powojennego. Uwzględniając strukturę wewnętrzną tożsamości rusko-prawosławnej, składały się na nią: zasadnicze przywiązanie do swojej wsi, społeczności lokalnej wraz z jej kulturą traktowaną jako swoją, co oznacza silną tożsamość miejsca wyrażaną w badaniach w postaci określenia „jestem tutejszy”, „prosty” i inne. Drugim elementem struktury tożsamości było poczucie przynależności do społeczności prawosławnej wraz ze złożonością wartości, wzorów zachowań świątecznych i codziennych, zwyczajów, obyczajów, mitów, legend itp. Trzecim elementem tożsamości rusko-prawosławnej było odczuwane w różnym zakresie poczucie łączności z ruskim światem, który historycznie był uosabiany przez Rosję, a następnie w jakimś

⁹ W. Pawluczuk, *Białorusini jako grupa etniczna*, „Studia Socjologiczne” 1968, nr 2, s. 46.

¹⁰ E. Mironowicz, *Polityka narodowościowa PRL*, Białystok, 2000, s. 40.

stopniu przez Związek Radziecki. Naturalnie elementem tożsamości etnicznej była też Polska i Polacy, ale najczęściej traktowana jako najbliższy umiejscowiony świat inny, obcy – jako lepszy i nieosiągalny świat, który tworzył najróżniejsze bariery dostępu do dóbr i wartości pożądaných (miasto, praca, zarobki, szacunek, pozycja społeczna i inne).

Zmiany powojenne w Polsce powodowane rozwojem przemysłu w połączeniu z wycofaniem ze sfery publicznej kryterium etnicznego i wyznaniowego jako ważnego czynnika dostępu (lub braku) do dóbr społecznie pożądaných, akcent skierowany na rozwój szkolnictwa i kultury, bezpłatne leczenie, ograniczenie przypisania do ziemi, do gospodarstwa, szeroko rozumiane procesy modernizacji, powodowały między innymi masowe migracje ze wsi do miasta także przedstawicieli mniejszości prawosławnej oraz jakościowe przemiany ich dotychczasowej tożsamości społecznej.

Ograniczanie tożsamości prawosławnej przez nową tożsamość – bycie miastowym

Podstawowy charakter procesów asymilacyjnych społeczności prawosławnej zapoczątkowany został w miastach województwa. Należałoby wydzielić przynajmniej kilka etapów dokonujących się procesów asymilacyjnych. Etap pierwszy obejmował okres do końca lat 60. W okresie tym asymilowały się przeważnie jednostki, które uzyskały wykształcenie, odpowiedzialne stanowiska, osoby, które przyswoiły język polski, co pozwalało łatwo ukryć swoje pochodzenie etniczne. Z kolei osoby, których język i zachowania zdradzały odmienne pochodzenie etniczne, na ogół zamykały się we własnych grupach pochodzenia, w małym zakresie wchodząc w interakcje z większością polską. Istotny awans społeczny związany z przejściem do miasta współlistniał ze stereotypowym przekonaniem, iż wchodzi się do społeczeństwa nowoczesnego, lepszego, cechującego się wyższą kulturą, w którym nie ma miejsca na wartości „proste”, „wiejskie”, „prawosławne”, ani „białoruskie”. Zewnętrzne przystosowanie do życia miejskiego w tym okresie wiązało się z rozproszeniem terytorialnym mniejszości w mieście, a jednocześnie z narastającym oderwaniem od społeczności i jej kultury tradycyjnej. W nawiązaniu do koncepcji asymilacji, w miastach realizowane były procesy asymilacji strukturalnej traktowanej jako włączanie przedstawicieli mniejszości prawosławnej do struktur pracy i życia polskiej większości narodowej. Asymilacja strukturalna wiązała się ze znacznym stopniem akceptacji mniejszości prawosławnej przez dominującą większość w województwie i kraju. Była to jednak akceptacja zewnętrzna, związana z jakimś stopniem akceptacji przez mniejszość prawosławną reguł gry większości polegających na tym, aby nie ujawniać publicznie swojej odmienności religijno-etnicznej. Postawom ukrywania swojej tożsamości etniczno-wyznaniowej bardzo sprzyjała kształtująca się tożsamość „nowoczesna” w postaci bycia miastowym.

Moim zdaniem, wskazany etap kształtowania się tożsamości mieszkańców prawosławnych wsi województwa białostockiego, którzy migrowali przeważnie do najbliż-

szych miast wiązał się z narastaniem poczucia bycia miastowym¹¹. Przekonałem się o tym, odwołując się do mojej rozprawy doktorskiej¹² oraz wielu publikacji białoruskiego pisarza Sokrata Janowicza i innych. W świetle wyników moich badań z początku lat 70. świadomość społeczna migrantów ze wsi do Białegostoku uległa głębokim przeobrażeniom i zróżnicowaniu w porównaniu z sytuacją we wsiach prawosławnych ówczesnej Białostoczczyzny. W pracy wskazałem następujące typy tożsamości badanych migrantów do Białegostoku: utrzymywanie się tożsamości rusko-prawosławnej, następnie silna tożsamość państwowa, a słaba narodowa (ten, kto zamieszkuje w Polsce, jest Polakiem), Polak prawosławny, Białorusin (nazwa wynikająca z wyznania prawosławnego), Polak pochodzenia białoruskiego, polski Białorusin¹³. Obecnie uważam, że niemal wszystkie wyróżnione w latach 70-ch typy (poza pierwszym) łączy jeden podstawowy – bycie (jestem) miastowym.

Typ ów obecnie można przedstawić jedynie w sposób opisowy w nawiązaniu do wielości wyników badań i doświadczeń z lat 60-ch i 70-ch. Dodam, że miasta bezpośrednio po II wojnie światowej można za Robertem Redfieldem i Miltonem Singerem określić jako miasta moralnego porządku¹⁴.

Ówczesne miasta wymagały od przybyszów realizacji procesów przystosowawczych do określonego wzorca miasta. Przeważnie był on wyobrażony przez samych migrantów, zasymilowany jeszcze przed migracją do miast, ale jednocześnie zasadniczo wspierany, tak przez „rodowitych” mieszkańców miast, jak i wcześniejszych przybyszów. Przede wszystkim w mieście wypadało być miastowym, to znaczy kim? W miastach wypadało mówić jedynie po polsku, najlepiej w języku literackim. Wszelkie odstępstwa były represjonowane głównie poprzez normy typu satyrycznego (wsiowy, prowincjonalny, zacofany, „ruski” i inne). W miastach wypadało być Polakiem, spełniać wzór Polaka, ewentualnie można być katolikiem, ale nie Białorusinem, ani prawosławnym. Białoruskość i prawosławie „zostało” na wsi jako przejaw zacofania, gorszości, wartościowanej negatywnie wiejskości, jako wartości niemającej akceptacji w mieście. Bycie Białorusinem w społecznej świadomości sprowadzano typologicznie do pracowników BTKS (Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne) oraz redaktorów „Niwy”, a więc do tych, którzy muszą lub powinni być Białorusinami.

Bycie miastowym nierzadko wiązało się z przyjmowaniem statusu niewierzącego. Szerokie uzewnętrznianie się statusu niewierzącego w sferze publicznej szczególnie Białegostoku może być także wskaźnikiem, iż wyznanie prawosławne stanowiło skuteczną barierę wobec ewentualnych konwersji wyznaniowych na wyznanie rzymskokatolickie. Status niewierzącego (obok bycia rzymskokatolikiem i prawosławnym) był wymuszoną przez okoliczności panowania politycznego komunistów trzecią formą

¹¹ Por. A. Sadowski, *Kształtowanie się tożsamości transnarodowych na wschodnim pograniczu RP na przykładzie białoruskiej mniejszości narodowej*, [w:] *Region a tożsamości transgraniczne. Literatura-miejsca-translokacje*, red. M. Mikołajczak, D. Zawadzka, K. Sawicka-Mierzyńska, Kraków 2016, s. 37–53.

¹² A. Sadowski, *Przemiany świadomości białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia do miasta*, Warszawa 1974 (maszynopis powielony, Biblioteka IS UW).

¹³ Ibidem, s. 327–332.

¹⁴ R. Redfield, M. Singer, *City and Countryside: The Cultural Independence*, [w:] *Peasant and Peasant Societies*, red. T. Shanin, Great Britain 1971, s. 342.

stosunku do religii i wyznań. Z braku innych danych odwołam się do wyników badań dotyczących stosunku do wierzeń i praktyk religijnych, jakie uzyskałem w połowie lat 70-ch w trakcie badań nad przemianami świadomości białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia ze wsi do miasta. Na postawione pytanie, jak określiłbyś swój stosunek do wierzeń religijnych 3,4% określiło siebie jako głęboko wierzących, 56,9% – jako wierzących, 27,6% – jako niezdecydowanych (wątpiących) oraz 16,3% jako niewierzących przy braku przeciwników religii. W sumie więc około 40% udzielających wywiadu określiło siebie jako tych, którzy w zasadzie nie mogą być zaliczani do kategorii „wierzący”. Wskaźnik ów może być podstawą do powierzchownego wniosku o szybkim procesie upadku religijności osób wyznania prawosławnego w mieście. Czy możliwa jest w krótkim okresie czasowym radykalna zmiana postaw religijnych, od uczestnictwa w społeczności sakralnej do uczestnictwa w społeczeństwie laickim, pozbawionym religii?¹⁵ Moim zdaniem była to jedynie postawa kreowana na użytek publiczny, podczas gdy rzeczywiste postawy religijne były ukrywane w mieście, a realizowane w warunkach wiejskich.

Bycie miastowym zobowiązywało do formalnego zrywania więzi i kontaktów ze środowiskiem wiejskim. Wiązało się z konstruowaniem życia miejskiego jako przeciwstawnego pozostawionym wzorcom życia wiejskiego. Nieodłącznym elementem bycia miastowym były postawy wyższości, patronactwa względem wsi i jej mieszkańców. Nadto bycie miastowym wiązało się z przyswojeniem statusu pracownika, jako tego, który zarabia, pracuje za wynagrodzenie w porównaniu z mieszkańcami wsi, chłopami, których znojny wysiłek nie był określany jako praca, nie wiązał się bowiem z wynagrodzeniem. Miasta wymagały uczestniczenia (spełniania) we wszelkich ważnych uroczystościach czy wydarzeniach o charakterze publicznym, masowym. Wpadało uczestniczyć w pochodach pierwszomajowych i innych wydarzeniach publicznych organizowanych przez władze miasta, których decyzje (jako odrębnego świata władzy, któremu należy się posłuszeństwo) były w zasadzie poza krytyką. Nie dlatego, że takie mianowicie były przekonania ideologiczne, nakazy, ale głównie dlatego, że tak trzeba z punktu widzenia postrzeganego ładu społeczno-obyczajowego w mieście.

Zatem nieprawdą jest stwierdzenie, że migranci ze wsi do miasta tylko tracili dotychczasową ukształtowaną w warunkach wiejskich tożsamość etniczno-prawosławną. Zasadniczo ją nie tyle tracili, co ukrywali, ale równoległe, a może przede wszystkim, nabywali nową – bycie miastowym – Polakiem. Bycie miastowym na pewien czas zdominowało więc wszelkie inne rodzaje tożsamości, w tym także etniczną i wyznaniową.

Można zatem postawić pytanie o strukturę wewnętrzną tożsamości określanej jako bycie miastowym. Bycie miastowym wypełniało podstawową część potrzeb w zakresie tożsamości prawosławnych migrantów ze wsi do miast. Określali siebie Polakami, mówili po polsku, nie zgłaszali potrzeb kształcenia ani szerszego kontaktu z językiem i kulturą białoruską oraz z wyznaniem prawosławnym w mieście.

¹⁵ Podobne wyniki struktury postaw religijnych mieszkańców Nowej Huty pod wpływem migracji uzyskano w badaniach zrealizowanych przez H. Kubiaka. H. Kubiak: *Religijność a środowisko społeczne*, Wrocław 1992.

Tożsamość w postaci bycia Polakiem nie usunęła całkowicie dotychczasowej tożsamości bycia prawosławnym i Białorusinem (ruskim). W tej fazie religia i ewentualnie naród znalazły się w sferze prywatnej jako wartości, które można było kultywować przede wszystkim w trakcie powrotów do rodzinnych wsi. W środowiskach wiejskich wytworzyły się złożone wzorce nagradzania miastowych za ich nową tożsamość. Powiedziałbym, że mieszkańcy wsi uwierzyli w swoją gorszość, w swoją pozycję podporządkowania względem migrantów do miast. Używając określenia Michela Foucaulta: na mieszkańcach wsi dokonywał się gwałt symboliczny realizowany przez migrantów z miasta. Kontakty z rodzinnymi wsiami zaspakajały potrzeby tożsamości w zakresie wyznania i poczucia łączności grupowej z mieszkańcami wsi (tożsamości lokalnej, regionalnej).

Mniejszość prawosławna (przynajmniej początkowo) z aprobatą przyjęła zjawisko łączności ideowo-politycznej Polski ze Związkiem Radzieckim, co przynajmniej niektórym jej przedstawicielom rozwiązywało historyczny dylemat w postaci wyboru pomiędzy krajem zamieszkania oraz krajem łączności emocjonalnej (prawosławie, ruskość).

Migracje ze wsi do miast w przypadku społeczności prawosławnej powodowały głębokie powikłania (przemiany) tożsamościowe, skutki których będziemy obserwować w wymiarze kilkupokoleniowym.

Odrodzenie wspólnoty prawosławnych w miastach od początku lat 80-ch

Nowy etap kształtowania się tożsamości mniejszości prawosławnej, szczególnie skupionej w miastach, rozpoczynał się od początku lat 80-ch. Etap ów wyznaczyły przynajmniej trzy wydarzenia zewnętrzne: wybuch ruchu społecznego „Solidarność”, wstąpienie Polski na drogę przemian demokratycznych oraz rozpad Związku Radzieckiego. Zjawiska wymagają głębszych analiz, ale skrótkowo tu wspomniane wydarzenia spowodowały zasadnicze przeobrażenia tożsamościowe mniejszości prawosławnej w mieście.

Ruch społeczny „Solidarność” utrwalił przekonania, że swoje potrzeby tożsamościowe można i należy kształtować w nowych realiach polskich, w których istotne znaczenie jest przypisywane przynależności i praktykom wyznaniowym (religijnym). Zaowocowało to między innymi zasadniczym wzrostem znaczenia wyznania prawosławnego i praktyk religijnych w zachowaniach mniejszościowych. Od początku lat 80-ch Białystok zaczął tętnić prawosławnym życiem religijnym. Wyznawanie wiary prawosławnej oraz uczęszczanie do Cerkwi prawosławnej przestało być traktowane jako zjawisko wstydlive, gorsze, a przeciwnie – sukcesywnie stało się czynnikiem zasadniczo dowartościowującym tożsamość prawosławnych mieszkańców miasta. Można powiedzieć, że wyznanie prawosławne przywróciło wspólnocie tożsamość w mieście zagubioną pod postacią bycia miastowym lub niewierzącym.

Po drugie, stosunkowo szybko upodmiotowiło się nowe pokolenie zbiorowości prawosławnych w postaci nabywania (wyboru) przynależności narodowych, co unarodowiło prawosławie w Polsce. Trzeba podkreślić, że czasy nowoczesne stały się okresem dominacji przynależności narodowych, co obliżowało także mniejszość prawosławną do samookreślenia narodowego. Przynależność religijna i narodowa stały się nieodłączną potrzebą z punktu widzenia struktury tożsamości mieszkańców wyznania prawosławnego.

Na związek wyznania i narodu można skrótowo wskazać poprzez odpowiedź na pytanie, po co religii naród oraz po co religia narodowi?¹⁶ Naród legitymizuje religie w warunkach modernizacji i racjonalizacji życia zbiorowego. Przynależność narodowa nadaje religii wymiar narodowy, a więc uwalnia religie (wyznania) od bezpośredniego kontaktu z uniwersalnymi trendami sekularyzacji, a także uwalnia religie od jej powiązań z państwami imperialnymi. Dopiero naród zorganizowany w państwo zapewnia religii instytucjonalne warunki do funkcjonowania i rozwoju. Naród wprowadza religię do życia polityczno-państwowego. Naród wreszcie może być traktowany jako instrument do prowadzenia działalności ewangelizacyjnej. A po co jest potrzebna religia narodowi? Religia stanowi jeden z podstawowych czynników narodotwórczych. Jest ważnym czynnikiem integracji społecznej tak ważnej w przypadku procesów narodotwórczych. Religia dostarcza narodowi wartości wspólnych. Umacnia spójność społeczną narodu. Nadaje narodowi wymiar religijny. Wyznacza granice narodowe. Religia jest realnym hamulcem procesów asymilacyjnych. W nawiązaniu do tytułu referatu ostatnią tezę bliżej uzasadnię. Religia ogranicza procesy konwersji narodowej. Mianowicie, jeżeli jakaś jednostka orientuje się na przynależność do innego narodu, to między innymi musi sobie poradzić z przynależnością religijną, szczególnie w warunkach, kiedy ona ma znaczenie w zakresie tożsamości narodowej narodu aspiracji. Następnie religia ogranicza nabywanie przywiązania do innych wartości narodowych, ponieważ mają one w dużym stopniu charakter religijny. Następnie zmiana przynależności narodowej powoduje konieczność wyjścia ze swojej wspólnoty religijnej, w tym z wielości obrzędów i innych form organizacji życia, także codziennego. Zmiana przynależności narodowej wiąże się z rozluźnieniem lub z całkowitym zerwaniem więzi rodzinnych, lokalnych i regionalnych, ponieważ ich trwanie w dużym zakresie jest wyznaczane poprzez więzi typu religijnego. Religia (wyznanie) łącząc się z określoną wspólnotą narodową bardzo więc ogranicza realne procesy asymilacyjne, konwersje narodowe.

Dzięki wynikom Spisu Powszechnego przeprowadzonego w 2011 roku dysponujemy danymi w zakresie liczebności mieszkańców wyznania prawosławnego zarówno w kraju, jak i w województwie podlaskim. Mianowicie w 2011 roku w Polsce zamieszkiwało 156,6 tysięcy mieszkańców wyznania prawosławnego, w tym w województwie podlaskim – około 120 tysięcy¹⁷. Liczebność wiernych wyznania prawosławnego w województwie podlaskim (białostockim) w zasadzie nie zmieniła się przez cały okres powojenny. Wyznanie prawosławne okazało się trwałym wyposażeniem sakralno-kulturowym mieszkańców urodzonych w prawosławnych rodzinach. W praktyce mieliśmy do czynienia ze znaczącym przyrostem naturalnym, ale „nadwyżki” znajdziemy szczególnie w województwie mazowieckim, śląskim, warmińsko-mazurskim oraz ostatnio także w krajach Europy Zachodniej, do których przez cały okres powojenny skierowane były główne strumienie migracyjne.

¹⁶ Por. P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Kraków 2000; U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1998; G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004, s. 241-260 i inne.

¹⁷ Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski, opr. Grzegorz Gudaszewski, *Narodowy Spis Powszechny Ludności i mieszkań 2011*, Warszawa 2015, s. 95 i 102.

Wyznanie prawosławne w Polsce w związku z wielonarodową strukturą wiernych staje przed kolejnymi bardzo ważnymi wyzwaniami. Po pierwsze, powstaje pytanie, w jakim języku prowadzone powinny być obrzędy religijne, w jakim prowadzone kontakty z wiernymi, w jakim języku powinny być przygotowywane wszelkie publikacje o charakterze wyznaniowym? Na te pytania nie ma prostych odpowiedzi. Generalnie język powinien być zrozumiały dla wiernych. W warunkach, kiedy w szkołach na ogół nie odbywa się nauka języka rosyjskiego, w warunkach, kiedy także znajomość języka białoruskiego i ukraińskiego jest coraz mniejsza, nieuchronnie podstawowym językiem kontaktów z wiernymi staje się język polski.

Rozpadł się mit o jedności prawosławnego, Białorusina oraz sympatyka Związku Radzieckiego. Prawosławni w mieście stawali się głównie Polakami, Białorusinami, Ukraińcami, Rosjanami, a także (wprawdzie akcydentalnie) narodowcami radykalnymi. Ukształtowane wybory przynależności narodowej zostały utrwalone wielością instytucji i organizacji o charakterze narodowym. Upadek Związku Radzieckiego i powstanie Republiki Białoruś, Ukrainy, Federacji Rosyjskiej i Polski jako suwerennego podmiotu politycznego ostatecznie rozwiązały mit przynależności instytucjonalnej do prawosławnego świata, a zapoczątkowały proces wyboru swojej przynależności narodowej.

Dokonujące się zróżnicowanie wewnętrzne stwarza przesłanki do wyznaczenia przynajmniej kilku typów zbiorowości narodo-etnicznych mieszczących się w obrębie stereotypowo rozumianej mniejszości prawosławnej w województwie podlaskim:

- a) Białorusini prawosławni w Polsce jako odłam narodu białoruskiego (pomijając ocenę stanu zaawansowania procesów narodotwórczych w Republice Białoruś),
- b) Ukraińcy prawosławni w województwie podlaskim jako część mniejszości ukraińskiej w Polsce,
- c) Rosjanie prawosławni jako część narodu rosyjskiego,
- d) Polacy wyznania prawosławnego jako część narodu polskiego (o różnym zakresie akceptacji przez „prawdziwych” Polaków),
- e) autonomiczna, ukształtowana w warunkach Polski oraz województwa podlaskiego, na katolicko-prawosławnym pograniczu kulturowym, zbiorowość etniczna, którą można określić jako białorusko-prawosławna grupa etniczna. Moim zdaniem przy dalszym spełnianiu się scenariusza kształtowania się procesów narodotwórczych, ta część białoruskiej mniejszości ma szansę stać się w przyszłości białoruskim narodem kulturowym w Polsce.

Pragnę podkreślić, że w każdym przedstawionym typie przynależności narodowej mniejszości prawosławnej znajduje się czynnik religijny, który powoduje, że tożsamość narodowa jest współokreślana także poprzez wyznanie prawosławne. Można więc przyjąć hipotezę, że każdy wyróżniony typ przynależności narodowej mniejszości prawosławnej odbiega od typowego wzoru danej narodowej przynależności (Polaka, Białorusina, Ukraińca, Rosjanina) i jest modyfikowany tak, aby w jego ramach mieściło się wyznanie prawosławne. Wyznanie prawosławne stało się wyznaniem wielonarodowym, wyznaczającym przynajmniej kilka typów tożsamości narodowych.

Wyznanie prawosławne jest ważnym czynnikiem określającym przywiązanie do miasta i województwa podlaskiego. Przywiązując mieszkańców do regionu tym samym

opóźnia potencjalne i rzeczywiste procesy asymilacyjne w wymiarze lokalnym i regionalnym. Podkreślam, że przywiązanie do Białegostoku i województwa motywowane jest tym, że są to ich „ojczyste strony”, że jest to swój region. Przywiązanie do Białegostoku i województwa wiąże się także z możliwością kontaktów w ramach swoich, z definiowaniem ich jako prawosławnych. Białystok i region są traktowane jako swoje, w którym respondenci żyją i czują się jak u siebie. Nastąpiły zaawansowane procesy udomowienia miasta i regionu przez mniejszość prawosławną, co skutkuje także tym, że stają się oni autentycznymi podmiotami życia publicznego, szeroko włączają się w nurt życia miasta i regionu.

Prawosławie w mieście i w regionie stworzyło szerokie możliwości do aktywności społecznej mieszkańców. Obok poszczególnych cerkwi pojawiło się szereg instytucji i organizacji o charakterze religijnym, które stwarzają autentyczne ramy i możliwości do działalności społecznej, charytatywnej, czy *stricte* religijnej. Mam na myśli takie instytucje jak: „Eleos”, bractwa prawosławne, Stowarzyszenie Cyryla i Metodego, wspólne pielgrzymowanie, włączanie się do realizacji różnych inicjatyw proponowanych przez Cerkiew, tworzenie nowych miejsc świętych (np. kult skitu w Odrynkach i inne.).

Próba uogólnień

Mieszkańcy wyznania prawosławnego województwa podlaskiego w podstawowej mierze ulegają asymilacji językowej, w znacznym zakresie narodowej, terytorialnej, ale w bardzo małym zakresie wyznaniowej. Asymilacja wyznaniowa dotyczy bowiem przede wszystkim konwersji w sferze osobowości jednostki i jej wewnętrznej identyfikacji. Procesy asymilacji wyznaniowej w społecznościach prawosławnych województwa podlaskiego w zasadzie nie dokonały się. Świadczy o tym między innymi utrzymująca się na podobnym poziomie liczebność mieszkańców przez cały okres powojenny. Małżeństwa mieszane, które zwykle traktowane są jako ważny wskaźnik dokonujących się procesów asymilacyjnych, nie przekraczają poziomu kilkunastu procent ogółu prawosławnych¹⁸. Wprawdzie brak jest danych, dotyczących odsetka małżeństw mieszanych zawieranych w kościołach rzymskokatolickich, ale szacunkowo nie przekraczają one wskazanych kilkunastu procent wiernych wyznania prawosławnego. Przeciwnie, zawierane są także małżeństwa mieszane biorące śluby w cerkwiach Białegostoku i województwa, co oznacza narastającą dwustronność konwersji wyznaniowych. Coraz częściej zawierane są także małżeństwa, w których małżonkowie pozostają przy swoim wyznaniu. Oddzielenie przynależności wyznaniowej od narodowej w społecznej świadomości utrwaliło stabilność wspólnoty prawosławnych w nowych warunkach dominacji idei państw narodowych, ponieważ asymilacje narodowe nie powodowały konieczności konwersji wyznaniowych. Z wielości obserwacji wynika, że warstwa behawioralna zachowań odrywa się od warstwy afiliacyjnej. Inaczej mówiąc, identyfikacjom religijnym nie zawsze towarzyszą zachowania religijne, pełne respektowanie norm i uznawanych wartości. Identyfikacje wyznaniowe bardziej

¹⁸ A. Sadowski, *Przemiany świadomości białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia do miasta*, Warszawa 1974 (maszynopis powielony, Biblioteka IS UW), s. 292–308.

świadczą o manifestacji przynależności grupowej do wspólnoty prawosławnych, do identyfikacji ze wspólnotą pochodzenia, aniżeli o głębokiej akceptacji i identyfikacji kanonów doktrynalnych wyznania prawosławnego oraz gotowości do szerszego respektowania norm i religijnych zachowań.

SUMMARY

Andrzej Sadowski

**Orthodox confession as a fundamental barrier
to assimilation processes**
(on the example of the inhabitants
of the Orthodox religion of Podlaskie Province)

Key words: Orthodox, social identity, assimilation

The paper justified the hypothesis that, as regards the Orthodox inhabitants living in the Podlaskie voivodship, it is the Orthodox faith that is still the primary barrier to assimilation processes and the primary source of self and others. Taking into account the structure of assimilation processes, representatives of Orthodox communities generally undergo acculturation processes and structural assimilation to most of Poland, and assimilation processes stop at the identification and personality assimilation stage. In the Orthodox communities of Podlaskie Voivodship, the process of religious assimilation has not in principle taken place. The reasons for this include, among other things, the rapid decline of the identity of "being urban", a fundamental increase the importance of Orthodoxy in identifying human identities, especially since the early 1980s, the processes of empowerment of individuals and return to Orthodoxy in cities as an important criterion for group identity; separation of religion from nationality.

