

EUGENIUSZ IWANIEC

Z DZIEJÓW STARO- OBRZĘDOWCÓW NA ZIEMIACH POLSKICH



Z DZIEJÓW STAROBRZĘDOWCÓW

NA ZIEMIACH POLSKICH

XVII-XX W.

Białostockie Towarzystwo Naukowe

EUGENIUSZ IWANIEC

Z DZIEJÓW
STAROBRZĘDOWCÓW
NA
ZIEMIACH POLSKICH
XVII-XX W.

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Warszawa

1971

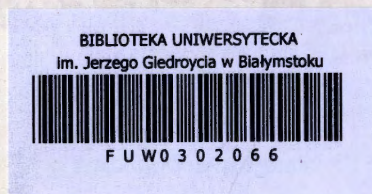
PRACE
BIAŁOSTOCKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
NR 23

Białostockie Towarzystwo Naukowe

EUGENIUSZ IWANIEC

Z DZIEJÓW
STAROOBRZĘDOWCÓW
NA
ZIEMIACH POLSKICH
XVII-XX W.

Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa
1977



Opracowanie graficzne: Anna Kozłowska

Redaktor Wydawnictwa: Lidia Wiśniakowska

03231/23

Ozdobniki w tekście zaczerpnięte
z druków staroobrzędowców mazurskich

Copyright by Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1977

Printed in Poland



Spis treści

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I	
Rozłam w Kościele prawosławnym w Rosji i geneza ruchu staroobrzędowego	21
Rozdział II	
Formowanie się głównych wspólnot staroobrzędowych i ich zasady wiary	35
ROZDZIAŁ III	
Osiedlanie się staroobrzędowców na terenach dawnej Rzeczypospolitej	49
ROZDZIAŁ IV	
Staroobrzędowcy w województwie białostockim	77
ROZDZIAŁ V	
Staroobrzędowcy na Mazurach w województwie olsztyńskim	107
ROZDZIAŁ VI	
Elementy tradycyjnej kultury religijnej	149
ROZDZIAŁ VII	
Elementy tradycyjnej kultury materialnej	201
BIBLIOGRAFIA	249
KРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ	271
SUMMARY	277
INDEKS OSOBOWY	283



Celem niniejszej rozprawy miało być początkowo przedstawienie kultury materialnej fenomenu etniczno-społecznego, jaki stanowią zamieszkali w Polsce staroobrzędowcy — Rosjanie z pochodzenia. W toku badań okazało się jednak, że opracowanie tego tematu wymaga gruntownego zapoznania się z problematyką staroobrzędowców w szerszej historycznej perspektywie. Dlatego pierwotny temat pracy został znacznie rozszerzony; wydawało się bowiem celowe pokuszenie się o próbę całościowej monografii tej pod wieloma względami bardzo interesującej grupy ludności naszego kraju. Niniejsza rozprawa jest więc pracą z pogranicza kilku tradycyjnych dyscyplin humanistycznych, takich jak szerzej rozumiana historia, etnografia, religioznawstwo, historia literatury i sztuki (staroruskiej) oraz językoznawstwo.

Dokonując analizy historycznej usiłowałem wyjaśnić te elementy kultury staroobrzędowców na ziemiach polskich, które swymi korzeniami tkwią w odległej nieraz przeszłości. Poza przedstawieniem historii staroobrzędowców, mieszkających aktualnie w granicach Polski, starałem się również ukazać główne cechy ich kultury materialnej. W pracy uwzględniłem podział administracyjny kraju, istniejący do stycznia 1974 r. Po reformie administracyjnej (1 VI 1975 r.) wszystkie omawiane osied-

la staroobrzędowców znalazły się w granicach województwa suwalskiego. Nazwy wsi i osiedli podaje w dawnym i obecnym brzmieniu. Przy opisywaniu stosunków religijnych staram się posługiwać terminologią obowiązującą w Polsce Ludowej. W niniejszej pracy nie podaję pełnego wyjaśnienia dawnej nazwy staroobrzędowców — filiponi (piliponi, philipoviani), używanej na terenach polskich w stosunku do wszystkich staroobrzędowców bez względu na ich przynależność do poszczególnych „sogłasij” (wspólnot), zagadnieniu temu zamierzam poświęcić osobne opracowanie.

Problem staroobrzędowców ma już swoją bogatą literaturę, której początki sięgają czasów niewiele późniejszych niż ich osiedlanie się na terenach polskich. Nie zawsze jest to literatura o dużej wartości dla dzisiejszego badacza. Wyraźnie zarysowująca się odrębność tej grupy wyznaniowej powodowała zainteresowanie nimi jako zjawiskiem w pewnym sensie egzotycznym. Stąd liczne, czasami o niewielkiej wartości informacyjnej, wzmianki i opisy ich życia. Przeważająca część tej literatury koncentruje się na wierzeniach religijnych. Natomiast w mniejszym stopniu zajmuje się ona innymi problemami, zwłaszcza kulturą materialną, którą traktuje raczej marginesowo.

Dotychczasowa literatura poświęcona staroobrzędowcom w Polsce jest w zasadzie trójjęzyczna: rosyjska, niemiecka i polska. Do połowy XIX w. opracowania rosyjskie posiadały na ogół charakter polemiczny i dotyczyły głównie problematyki dogmatycznej. Najważniejszą pozycją z tego okresu jest obszerna praca byłego staroobrzędowca — fiedosiejewca, Andrieja Ioannowa (właściwe nazwisko Żurawłow 1751—1813) *Połnoje istoričeskoje izwiestije o driewnich strigolnikach i nowych raskolnikach, tak nazywajemych staroobriadcach, sobrannoje iz potajennyh staroobriadczeskich priedanij, zapisok i pisiem*, wydrukowana po raz pierwszy w Petersburgu w 1794 r., która doczekała się potem wielu wydań (piąte w 1855). Pozycja ta jest dla nas szczególnie cenna, gdyż nie tylko pozwala zorientować się w ogólnej problematyce staroobrzędowej, lecz również zawiera wiele wiadomości o pierwszych osiedlach staroobrzędowców na terenach dawnej Rzeczypospolitej. Do ukazania się *Istorii russkogo raskoła, izwiestnogo pod imieniem staroobriadstwa* Makarija (Michaił Bułgakow — 1816—1882) wydanej w Moskwie w 1855 r., była ona najpoważniejszą pracą o staroobrzędowcach. Opracowanie Makarija nosiło jeszcze cechy rozprawy polemicznej, zawierało jednak w zasadzie wszystko, co mogło być dostępne w tym czasie badaczowi zagadnień staroobrzędowych. Po jego ukazaniu się znacznie wzrosło w Rosji zainteresowanie problematyką staroobrzędową.

Duże znaczenie posiadają również prace Afanasija Szczapowa, szczególnie *Ruskij raskoł staroobriadstwa, rassmatrywajemyj w swiazi s wnut-*

riennim sostojaniem russkoj cerkwi i graždanstwiennosti w XVII wiekie i pierwoj połowinie XVIII, dzieło wydane w Kazaniu w 1859 r.¹ Po raz pierwszy w literaturze rosyjskiej zwrócono tu uwagę na problematykę staroobrzędową z punktu widzenia społeczno-ekonomicznego.

Najwięcej wiadomości dotyczących staroobrzędowców zamieszkałych na terenach południowo-wschodnich dawnej Rzeczypospolitej zawiera praca Michaiła Lilejewa *Iz istorii raskoła na Wietkie i w Starodubje XVII—XVIII ww.*, wydana w Kijowie w 1895 r., oraz rozprawa Pawła Mielnikowa (Andrieja Pieczerskiego) *Oczerki popowszcziny*, zamieszczona w t. VII *Połnogo sobranija soczinienij* tegoż autora, wydanym w 1909 r. w Petersburgu. Oba te dzieła zostały oparte na licznych archiwaliach i opracowaniach. Ich autorzy zwracają uwagę na znacznie lepsze warunki materialne staroobrzędowców na terenach dawnej Rzeczypospolitej niż w Rosji, podkreślają, że spotkali się oni tu z większą tolerancją, dostrzegają również poparcie ze strony właścicieli dóbr, jakiego uciekającym ze swej ojczyzny wyznawcom starej wiary udzielano na terenach Rzeczypospolitej. Ponadto szereg interesujących informacji znajdujemy w artykule Iwana Rubanowskiego, zamieszczonym w pracy zbiorowej pod redakcją A. Dembowieckiego².

Wiadomości dotyczące osiedlania się staroobrzędowców na terenach dawnych Inflant Polskich zaczerpnąłem z olbrzymiej pracy Grigorija Jesipowa, *Raskolniczi diela XVIII stoletija*³, wydanej w Petersburgu w 1861 r., oraz z dwóch opracowań P. Iustinowa. Pierwsze z nich *Fieodosiejewszczina pri żyzni jeja osnowatiela* zostało ogłoszone w czasopiśmie „Christianskoje Cztenije” w 1906 r.⁴, drugie zaś *K istorii fieodosiejewskogo tolka* zamieszczone we wrześniowym numerze t. II (rok XIX) oraz w numerze listopadowym i grudniowym t. III (rok XIX) miesięcznika „Bogosłowski Wiestnik”, wydanych w Siergijewym Posadzie (Zagorsk) w 1910 r. Opracowania Iustinowa posiadają dla nas szczególnie duże znaczenie, gdyż zawierają szereg gdzie indziej nie spotykanych informacji dotyczących przodków tych staroobrzędowców, którzy do dziś mieszkają na terenie Polski. Ponadto dzieła te informują, skąd przybyli staroobrzędowcy na tereny dawnych Inflant Polskich i jaki charakter miały zakładane tu przez nich na początku osiedla oraz jak przedstawiał się sto-

¹ Ponadto: A. Szczapow, *Ziemstwo i raskoł*, Sanktpietierburg 1862; tenże *Socjalno-pedagogičeskie usłowija umstwiennogo razwitija russkogo naroda*, S.-Pietierburg 1870.

² I. Rubanowski, *Wielikorussy — staroobriadcy*, w: *Opyt opisania mogiłowskoj gubernii*, ried. A. Dembowieckij, kn. I, Mogiłow na Dnieprze 1882, s. 653-678.

³ G. Jesipow, *Fieodosiejewcy. Riapinskije raskolniki*, w: tenże, *Raskolniczi diela XVIII stoletija*, Sanktpietierburg 1861, s. 87-103.

⁴ P. Iustinow, *Fieodosiejewszczina pri żyzni jeja osnowatiela*, „Christianskoje Cztenije” 1906, R. LXXXVI, t. CCXXI, s. 256-281, 391-414, 604-615.

sunek właścicieli dóbr polskich do nich. Dużo cennych wiadomości dostarczają również nieco wcześniejsze opracowania, mianowicie Wasilija Wołkowa *Swiedienija o raskolnikach witebskiej gubernii* zamieszczone w t. I „Wiestnika Zapadnoj Rosii”, wydane w 1865—1866 r., i tegoż autora *Swiedienija o naczale, rasprostranienii i razdielenii raskoła i o raskole w witebskiej gubernii*, wydane w 1866 r. w Witebsku. Z nowszych badań zasługują na uwagę prace Olgi Ganckiej⁵ i Antoniny Zawariny — uczestniczek kompleksowej bałtyckiej ekspedycji etnograficzno-antropologicznej, zapoczątkowanej w 1952 r. przez Instytut Etnografii AN ZSRR. W dysertacji kandydackiej „Siemja i siemiejnyj byt russkiego starożyłczego nasielenija Łatgalii wo 2-oj połowinie XIX i w naczale XX wiekow”, obronionej w 1955 r. w Instytucie Etnografii AN ZSRR im. Mikłucho-Makłaja w Moskwie (nie ogłoszona drukiem), Zawarina bardzo interesująco przedstawiła stosunki rodzinne oraz niektóre elementy kultury materialnej staroobrzędowców, przeprowadziła też wiele ciekawych porównań z regionem ich poprzedniego zamieszkania, tj. ziemią nowogrodzko-pskowską.

Autorzy opracowań rosyjskich z drugiej połowy XIX w. wiele miejsca poświęcają staroobrzędowcom zamieszkającym na terenie Mazur, w szczególności zaś działalności istniejącego tam klasztoru w Wojnowie. Większość tych prac wyszła spod pióra profesora historii Moskiewskiej Duchownej Akademii, Nikołaja Subbotina, a zamieszczały je takie czasopisma, jak: „Sowriemiennaja Letopis’”, „Russkij Wiestnik”, „Duszepoleznoje Cztenije”, „Bratskoje Słowo” i „Moskowskije Wiedomosti”. Informacje podawane przez Subbotina były przeważnie oparte na bezpośrednich relacjach przeora Pawła Pruskiego oraz jego uczniów, którzy po 1866 r. opuścili klasztor w Wojnowie i powrócili do Rosji. Prace Subbotina umożliwiają odtworzenie bogatej historii tego klasztoru, o którym liczne opracowania w języku niemieckim na temat staroobrzędowców prawie wcale nie informują.

Jedyny w swoim rodzaju barwny opis (z 1862 r.) życia wojnowskich mnichów zawiera *Ispowied’* Wasilija Kielsijewa przebywającego w Wojnowie, zamieszczona w t. 41—42 „Litieraturnogo Nasledstwa”, wydane w Moskwie w 1941 r.

Problematyką staroobrzędową na Mazurach zajmował się również J. Kuzniecowa — współpracownik Imperatorskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. Koniec 1871 i początek 1872 r. spędził on wśród

⁵ O. Ganckaja, *Niekotoryje matieriały po etnografii starożyłczego russkiego nasielenija Litowskoj SSR*, Trudy Instituta N. N. Mikłucho-Makłaja AN SSSR, Matieriały Bałtijskoj Ekspedicii (1952 god), Nowaja sierija, (1954), t. XXIII, s. 78-88; także, *Matierialnaja kultura nasielenija siewiero-zapadnych obłastiej Rossii w XIX i naczale XX w. Kratkije soobszczenija*, Institut Etnografii AN SSSR, 1955, t. XXII, s. 36-53.

kolonistów, a swoje obserwacje i wiadomości, zaczerpnięte bezpośrednio od nich, zamieścił w obszernym artykule *O staroobriadcach w Prussii*, opublikowanym w 13 numerze rocznika wileńskich „Litowskich Jeparcialnych Wiedomostiej” z 1872 r. Znaczną część tego opracowania autor poświęcił stosunkom ekonomiczno-społecznym oraz kulturze materialnej staroobrzędowców.

Interesujących informacji o staroobrzędowcach na Mazurach w latach międzywojennych dostarcza opracowanie Aleksandra Laskowskiego *Russkije kolonii w Giermanii*, zamieszczonego w *Statji i matieriały. Iz cztienij w krużkie lubitielej russkoj stariny*, wydawnictwie ogłoszonym w 1932 r. w Berlinie.

Dla wszechstronniejszego zapoznania się z przyczynami powstania męskiego klasztoru staroobrzędowców na Mazurach skorzystałem z cennej pozycji, jaką stanowi praca Pawła Ryndziunskiego *Staroobriadczeskaja organizacija w usłowijach razwitija promyszlennogo kapitalizma*, zamieszczona w t. I wydawnictwa *Woprosy istorii rieligii i atieizma*⁶ z 1950 r. Autor, opierając się na danych archiwalnych z lat 1844—1848, omawia środowisko staroobrzędowców moskiewskich, z którego to nie tylko wyszła inicjatywa założenia klasztoru w Wojnowie, ale które sfinansowało całe przedsięwzięcie.

Wiele wiadomości o historii ośrodka staroobrzędowców wileńskich zaczerpnąłem z interesującego opracowania Pawła Kisielowa *Stoletije wilenskoj staroobriadczeskoj obszcziny*, wydane w 1930 r. w Wilnie. W pracy tej autor przedstawił wzrost znaczenia tego ośrodka i objaśnił, w jaki sposób zdołał on wokół siebie skupić niemal wszystkich staroobrzędowców osiedlonych w Polsce.

Wiele cennego materiału zawierają opracowania publikowane w języku niemieckim. Pierwsze z nich ukazały się w miesięczniku „Neue Berlinische Monatsschrift”. Dotyczyły one przede wszystkim staroobrzędowców na ziemi suwalsko-sejneńskiej tuż po zajęciu tego regionu przez Prusy (1795 r.). Autorami ich byli: von Knobloch, von Rochow, Jackstein (von Stein)⁷ oraz wybitny historyk August Ludwig Schlözer, który ponadto zamieścił szereg wyciągów ze znanej pracy A. Ioannowa⁸.

⁶ P. Ryndziunski, *Organizacja staroobrzędowców w epoce rozwoju kapitalizmu przemysłowego*, w: *Wybrane zagadnienia z historii religii i ateizmu*, Warszawa 1954, s. 191-248 (tłum. z j. ros.).

⁷ Rochow, *Einige Nachrichten über die in Neuostpreussen befindlichen Philipponen*, „Neue Berlinische Monatsschrift” 1799, Bd 1, Junius, s. 403-422; *Erklärung*, loc. cit., 1799, Bd 2, August, s. 160; S., *Die Philipponen in Neuostpreussen*, loc. cit., 1803, Bd 10, August, s. 99-115.

⁸ [A. L.] Schlözer, *Anmerkungen, die Raskolniken überhaupt und die Russischen Filipanen besonders, betreffend*, „Neue Berlinische Monatsschrift” 1802, Bd 8, s. 91-113.

Starobrzędowcami zaczęto interesować się od czasu, gdy pojawili się na Mazurach. Już w 1833 r. w numerze czerwcowym t. 9 bardzo poczytnego miesięcznika „Preussisch Provinzial — Blätter” pojawił się pierwszy artykuł, napisany przez Gotfryda Schulza z Pisz *Einiges über die Philipponen und deren Ansiedelung in der Nicolaicer und Crutinner Forst*. Autor w bardzo pochlebnym dla starobrzędowców tonie podzielił się wrażeniami z pobytu w nowo powstałej kolonii.

Najcenniejsze opracowania zawdzięczamy Marcinowi Gierszowi (Gerss 1808—1895), znanemu działaczowi mazurskiemu, nauczycielowi i kantorowi w Mikołajkach. Był on naocznym świadkiem osiedlania się starobrzędowców na Mazurach, członkiem urzędowej komisji badającej ich środowisko (nauczył się ich języka, a także doskonale radził sobie z tekstami cerkiewnosłowiańskimi)⁹. Wynikiem długoletnich jego studiów były cztery rękopiśmienne opracowania (z 1836, 1839, 1848 i 1849 r.), z których drugie (z 1839 r.), przygotowane do druku, zawierało 38 rozdziałów (XVI + 425 + 5 rycin)¹⁰. Dzieło to pt. *Die Philipponen, oder Darstellung der Entstehung ihrer Sekte, ihrer Einwanderung nach Preussen, ihrer Kolonien, ihrer Lehre, ihrer kirchlichen Zeremonien, ihrer Sitten und Gebräuche, ihrer Lebensart*¹¹ w całości nigdy nie zostało wydane. Ze względu na zbyt dużą drobiazgowość, mimo wielokrotnych przeróbek i uzupełnień, Giersz nie znalazł wówczas wydawcy, a na propozycję dokonania skrótów nie chciał wyrazić zgody. Złożył więc swoją pracę na ręce lipskiego uczonego prof. dra Frantza Tetznera, który najpierw wykorzystał ją w swoich dwóch publikacjach: *Die Philipponen in Ostpreussen*, zamieszczonej w t. 76 czasopisma „Globus” z 1899 r., wychodzącego w Królewcu, oraz w książce *Die Slaven in Deutschland*, w rozdziale *Die Philipponen*, wydanej w 1902 r. w Brunszwiku¹². W publikacjach tych Tetzner rozszerzył wiadomości Giersza o swoje własne spostrzeżenia z 1897 r., kiedy to specjalnie jeździł do kolonii starobrzędowców na Mazurach. Następnie zaczął wydawać w różnych czasopismach niemieckich niektóre rozdziały pracy Giersza, zaopatrując je niekiedy w krótkie komentarze. Do wiadomości publicznej Tetzner podał spis treści wszystkich rozdziałów pracy Giersza dopiero w t. 47

⁹ Por.: niemal bezbłędny zapis grażdanką dwóch tekstów cerkiewnosłowiańskich: M. Gerss, *Mitteilungen über die Philipponen im Kreise Sensburg*, „Neue Preussische Provinzial — Blätter” 1849, Bd 8, s. 61-62.

¹⁰ F. Tetzner, *Der ostpreussische Philipponeneid*, „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde” 1912, Bd 22, s. 398, przypisy.

¹¹ Tytuł tej pracy za: W. Jakubowski, *Z historii kolonij starobrzędowców rosyjskich na Mazurach*, „Slavia Orientalis” 1961, R. X, nr 1, s. 87.

¹² Zob. recenzje o niej A. Brücknera w: „Archiv für Slavische Philologie” 1902, t. 24, s. 616-620; „Kwartalnik Historyczny” 1904, R. XVIII, s. 104-106.

„Altpreussische Monatsschrift” w 1910 r. ukazującego się w Królewcu. Fragmenty prac Giersza były również drukowane jeszcze za życia autora w wielu innych niemieckich czasopismach. Wszystkie one świadczą o rzetelności studiów mazurskiego badacza, jednak bardzo skomplikowana problematyka starobrzędowa nie zawsze była dla niego całkowicie zrozumiała.

Obszerną pracę pt. *Die Philipponen in Kreise Sensburg*, będącą niejako uzupełnieniem dzieła Giersza, zamieścił również rektor z Mrągowa Emil Titius w t. IX, X i XI wychodzącego w Królewcu czasopisma „Der neuen Preussischen Provinzial — Blätter (Dritte Folge)” w latach 1864—1866. Praca ta wnosi wiele cennego materiału historycznego. Autor oparł ją głównie na różnych urzędowych sprawozdaniach i archiwaliach, zamieścił też szereg danych statystycznych. W przeciwieństwie jednak do opublikowanych rozdziałów pracy Giersza uderza w niej bardzo niechętny, nieżyczliwy stosunek autora do zamieszkałych na Mazurach starobrzędowców. Zagadnieniom starobrzędowców na Mazurach nieco uwagi poświęcili również i inni autorzy niemieccy, jak: August Ambrassat, Raimund Kaindl, Fritz Skowronnek, Karl Templin, Max Toeppen, Albert Zweck¹³.

Do XIX w. w literaturze polskiej opracowań naukowych, poświęconych wyłącznie tematyce starobrzędowej, nie spotyka się. Jednym z pierwszych, zainteresowanych tą problematyką, był ks. Franciszek Siarczyński. W jego zachowanym rękopisie, znajdującym się obecnie w Ossolineum we Wrocławiu, w rozdziale X „Rzecz o Filiponach” znajdujemy opis zwyczajów i wierzeń starobrzędowców zamieszkałych w zaborze austriackim na terenie Bukowiny¹⁴. Autor zamieszcza wiele cennego materiału etnograficznego, a szczególnie podkreśla przyzwyczajenie starobrzędowców do używania łaźni parowej. Zważywszy, że starobrzędowcy zamieszkali w Królestwie i na Mazurach utrzymywali żywe kontakty ze swoimi współwyznawcami na Bukowinie, praca Siarczyńskiego posiada dużą wartość poznawczo-informacyjną.

¹³ A. Ambrassat, *Die Provinz Ostpreussen*, Königsberg 1912, s. 214-218; R. Kaindl, *Ostpreussische Lippowaner*, „Globus” 1893, Bd 64, nr 3, s. 48; F. Skowronnek, *Das Masurenbuch*, Berlin 1901, s. 101-105; tenże *Balalaika. Eine Philipponen-Geschichte*, w: *Unsere masurische Heimat. Zum hundertjährigen Bestehen des Kreises Sensburg herausgegeben von Karl Templin*, Sensburg 1926, s. 416-428; K. Templin, *Bei den Philipponen*, w: *Unsere masurische Heimat ...*, Sensburg 1926, s. 411-415; M. Toeppen, *Geschichte Masurens*, Danzig 1870, s. 449-452; tenże, *Die Einwanderung der Philipponen*, w: *Unsere masurische Heimat ...*, Sensburg 1926, s. 267-270; A. Zweck, *Masuren*, Stuttgart 1900, s. 180-189.

¹⁴ Kodeks papierowy pisany ręką X. Kanonika Siarczyńskiego w XIX wieku, Ossolineum, fol. 496/II, s. 73-77.

Nieco później, bo w 1857 r. pojawiają się cenne szkice Benedykta Tykiela pt. *Kilka uwag historyczno-statystycznych o guberni augustowskiej*. Jeden z nich *O tak zwanych Filiponach w guberni augustowskiej zamieszkałych*¹⁵ zawiera sporo danych statystycznych oraz informacji odnoszących się do obyczajów interesującej nas grupy etnograficznej. Wartość tego szkicu podnosi okoliczność, że Tykiel będąc cywilnym gubernatorem augustowskim, rezydującym w Suwałkach, miał nie tylko możliwość stykania się na co dzień ze staroobrzędowcami, zamieszkałymi na ziemi suwalsko-sejneńskiej, ale również korzystał z dostępu do różnych ważnych materiałów źródłowych.

Najwybitniejszą pozycją polską w XIX w., stanowiącą uzupełnienie podanych przez Tykiela materiałów, jest niewątpliwie anonimowe studium *Wiadomość o Filiponach*, zamieszczone w 1861 r. w „Roczniku ces. król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego”, którego autorem jest według Ludwika Finkla profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Karol Mecherzyński¹⁶. Autor dość szczegółowo omawia sytuację wewnętrzną tej społeczności oraz wzajemne stosunki między poszczególnymi przywódcami duchownymi w pierwszych latach po osiedleniu się staroobrzędowców na ziemi suwalsko-sejneńskiej. Mecherzyński pokazuje też, w jaki sposób dokonywała się stabilizacja staroobrzędowców na tym terenie oraz jak przedstawiał się ich stosunek do władz. Wartość tego opracowania podnosi fakt, że oparte jest ono w dużej mierze na materiale archiwalnym. Słabą stroną pracy są nie zawsze trafne wnioski autora, który przypuszczalnie nie przeprowadzał badań wśród staroobrzędowców i dlatego nie zawsze orientował się w specyfice ich życia.

Poza wymienionymi tu nie ma już w XIX w. poważniejszych opracowań polskich na temat staroobrzędowców. Dopiero w 1910 r. w Warszawie ukazał się szkic historyczny ks. Karola Dębińskiego *Raskoń i sekty prawosławnej Cerkwi rosyjskiej*. Autor oparł go na wielu znanych opracowaniach rosyjskich, korzystał również z danych zawartych w rosyjskiej encyklopedii Brockhauza i Jefrona, najczęściej zresztą nieudolnie tłumaczonych. Mimo pewnych nieścisłości w informacjach była to pierwsza w języku polskim praca stanowiąca ogólny historyczny zarys problemu,

¹⁵ B. Tykiel, *Kilka uwag historyczno-statystycznych o guberni augustowskiej. O tak zwanych Filiponach w guberni augustowskiej zamieszkałych*, „Biblioteka Warszawska”, Nowa seria, t. III, 1857, s. 659-671.

¹⁶ [K. Mecherzyński], *Wiadomość o filiponach polskich*, „Rocznik Ces. Król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego”, Poczet trzeci, t. V (Ogólnego zbioru t. XXVIII), Kraków 1861, s. 58-96; autorstwo rozwiązuje L. Finkel, *Bibliografia historii polskiej*, t. I, 1955, s. 781, nr 15889.

zawierająca wiele danych o życiu staroobrzędowców nie tylko w samej Rosji, ale i w Polsce. Praca ta jest jednak naświetlona jednostronnie, z punktu widzenia duchownego rzymskokatolickiego.

W okresie międzywojennym nie było zbyt wielu opracowań poświęconych temu zagadnieniu. Jedyne Wiktor Piotrowicz w Wilnie poświęcił więcej uwagi staroobrzędowcom, mianowicie w latach 1927—1928 wystąpił on z szeregiem artykułów i odczytów w radio¹⁷, a w 1929 r. pisał o społeczności staroobrzędowej w pracy *Z zagadnień wyznaniowych w Polsce*; w 1930 r. znów wrócił do tej sprawy w *Wyznaniach religijnych w województwie wileńskim*. W obu pracach szczególną uwagę zwrócił na sytuację prawną staroobrzędowców w Polsce niepodległej oraz na ich główne centrum w Wilnie.

Pierwsze w języku polskim wiadomości o życiu staroobrzędowców na Mazurach podał ks. Alfons Mańkowski w szkicu podróży pt. *Znad jezior mazurskich*, wydany w 1912 r. Interesujące są również uwagi Jędrzeja Giertycha w książce *Za północnym kordonem*, wydanej w 1933 r. w Warszawie. Jako urzędnik polskiej służby konsularnej autor dużo podróżował, odwiedzał też staroobrzędowców. Swoje obserwacje wykorzystował w rozdziale *Śród Filiponów nad Krutynią*, w którym przedstawił specyfikę ich życia w tym okresie. Autor w szczególności podkreślił przywiązanie staroobrzędowców do języka ojczystego i kultury rodzimej.

Należy wreszcie wspomnieć o głośnej książce Melchiora Wańkowicza *Na tropach Smętka*, wydanej w 1936 r. w Warszawie. Autor, przebywając w 1935 r. na Warmii i Mazurach, odwiedził staroobrzędowców we wsi Wojnowo w pow. mrągowskim, co znalazło odbicie w dziesięciostrońkowym rozdziale, specjalnie im poświęconym, a zatytułowanym *O Filiponach*. Rozdział ten, jak i cała książka, ma charakter reportażu, a zamieszczony w niej opis kolonii rosyjskiej na Mazurach jest powszechnie kwestionowany przez ogół staroobrzędowców.

Staroobrzędowcom w Polsce przedwojennej nieco uwagi poświęcił także ks. Stefan Grelewski w książce *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, wydanej w 1937 r. przez Towarzystwo Naukowe Uniwersytetu Lubelskiego.

W większym niż dawniej stopniu zaczęto interesować się staroobrzędowcami w Polsce Ludowej. Już w 1954 r. zostały zainicjowane przez prof. dra Anatola Mirowicza — kierownika Katedry Filologii Rosyjskiej

¹⁷ W. Piotrowicz, *Staroobrzędowcy w Polsce*, „Słowo”, 1927, R. VI, nr 294 (1607) s. 2 (odczyt w radio 21 grudnia 1927 r.); tenże *Uregulowanie położenia prawnego Kościoła Staroobrzędowego*, „Kurjer Wileński” 1928, R. V, nr 218 (1265), s. 1.

Uniwersytetu Warszawskiego, badania nad gwarą staroobrzędowców zamieszkałych na terytorium Polski. W latach 1955—1958 prowadzono liczne badania w terenie. Kontynuowała je Iryda Grek-Pabisowa, uczennica prof. dra Mirowicza. Podjęła ona próbę przedstawienia ogólnego rysu historyczno-etnograficznego staroobrzędowców w Polsce Ludowej ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień językowych. W czwartym numerze „Slavia Orientalis” z 1959 r. zamieściła ona artykuł *Niektóre wiadomości o starowiercach zamieszkałych na terenie Polski*. Wniosła wiele cennego materiału, jednak nie w pełni wyzyskała literaturę przedmiotu. Grek-Pabisowa przez szereg lat prowadziła nadal badania nad gwarą staroobrzędowców. W 1968 r. Komitet Słowianoznawstwa Polskiej Akademii Nauk wydał drukiem jej rozprawę doktorską pt. *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*. W pracy tej autorka na podstawie danych gwarowych dokładnie ustaliła ojczystą językową zamieszkałych dziś w Polsce staroobrzędowców oraz zwróciła uwagę na szereg zapożyczeń dokonanych przez nich z języka polskiego i niemieckiego. Wnioski językowe wysunięte przez autorkę w pełni pokrywają się z przeprowadzonymi przeze mnie badaniami historyczno-etnograficznymi.

Problematyką staroobrzędowców zainteresowała się również studentka socjologii Uniwersytetu Warszawskiego Maria Lili Szwengrub, która następnie przygotowała na ten temat pracę magisterską. Fragment tej pracy pt. *Filiponi* opublikowano w 1958 r. w 2—3 nr czasopisma „Euheimer. Przegląd religioznawczy”. Wydrukowaną część pracy magisterskiej autorka oparła na dwóch opracowaniach niemieckich oraz na wywiadach przeprowadzonych z przedstawicielami starszej generacji staroobrzędowców i okolicznych Mazurów.

Szczególne wartości dla moich rozważań posiadały dwa artykuły, które ukazały się w 1961 r. Pierwszy to praca Emilii Sukertowej-Biedrawiny *Filiponi na ziemi mazurskiej*, zamieszczona w nr 1(71) kwartalnika „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, ukazującego się w Olsztynie. Opierając się na dokumentach Państwowego Archiwum w Olsztynie oraz na bogatej literaturze, autorka zebrała bardzo dużo nowych wiadomości o życiu staroobrzędowców. Praca ta oparta jest niemal wyłącznie na źródłach niemieckich. Autorem drugiego opracowania, zamieszczonego w „Slavia Orientalis” (t. X, nr 1): *Z historii kolonij staroobrzędowców rosyjskich na Mazurach* jest prof. dr Wiktor Jakubowski. Wykorzystane są tu oprócz opracowań niemieckich również i niektóre rosyjskie.

W pracy wykorzystałem także niezmiernie ważne wyniki badań Jerzego Wiśniewskiego, dotyczące m. in. pierwszych osiedli staroobrzędowców na ziemi suwalsko-sejneńskiej, a zawarte w obszernej rozprawie *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wieku*, zamieszco-

nej w *Materiałach do dziejów ziemi sejneńskiej*, wydanych w 1963 r. przez Białostockie Towarzystwo Naukowe pod redakcją Jerzego Antoniewicza.

Niemalże wpływ na szersze zainteresowanie się staroobrzędowcami w Polsce Ludowej miało wreszcie ukazujące się w latach 1957—1965 w języku rosyjskim, początkowo w Warszawie, a potem w Łodzi, czasopismo „Russkij Gołos”, organ Zarządu Głównego Rosyjskiego Towarzystwa Kulturalno-Oświatowego. Zarząd Główny tego Towarzystwa, rozwijając działalność wśród staroobrzędowców, niejednokrotnie na łamach swego czasopisma zamieszczał reportaże, zarówno w języku rosyjskim, jak i polskim, ze wsi zamieszkałych przez staroobrzędowców, jak również drukował o nich wiele artykułów o charakterze historycznym.

Wykorzystane przeze mnie źródła, w przeważającej większości wydane w języku rosyjskim, podzielić można na trzy grupy. Do pierwszej należy zaliczyć te, które wydano w XIX w. w Rosji. Są to najważniejsze ukazy, zarządzenia, instrukcje zarówno władz carskich, jak i duchownych, poruszające sprawy staroobrzędowców od chwili wyłonienia się tego ruchu. Niektóre z nich wydrukowane także zostały w Londynie przez Wolną Rosyjską Drukarnię.

Drugą grupę źródeł zawdzięczamy naukowcom, „misjonarzom” i miłośnikom starych dziejów, takim jak: Jełpidifor Barsow, Michaił Lilejew, Nikołaj Popow czy Nikołaj Subbotin, którzy je zgromadzili, opublikowali i opatrzyli odpowiednimi komentarzami. Są to uchwały soborów oficjalnego Kościoła prawosławnego z lat 1654—1667, różne supliki oraz liczne prace napisane przez najwybitniejszych przywódców ruchu staroobrzędowego. Zawierają one ponadto wiele danych o osiedlach staroobrzędowców na terenach dawnej Rzeczypospolitej.

Do trzeciej grupy należy zaliczyć wydania staroobrzędowej drukarni w Piszku na Mazurach oraz publikowane przez staroobrzędowców po 1905 r. uchwały licznych zjazdów, różne postanowienia i dyskusje, kalendarze i czasopisma ukazujące się w Wilnie, Rydze, Kownie i innych miejscowościach.

Inną wreszcie grupę źródeł, częściowo przeze mnie wykorzystanych, stanowią wydania naukowców radzieckich Nikołaja Gudzija, Andrieja Robinsona i innych. Wiele cennych materiałów, odkrytych w ostatnich czasach, zawdzięczam wybitnemu znawcy zagadnień staroobrzędowych Władimirowi Małyszewowi, doktorowi nauk humanistycznych z Instytutu Literatury Rosyjskiej Akademii Nauk ZSRR „Dom Puszkowski” w Leningradzie. Ponadto w pracy wykorzystałem niektóre źródła dotyczące staroobrzędowców zamieszkałych w USA. Są to uchwały zjazdów (dyskusje i wspomnienia), w których często staroobrzędowcy powoływali się na dawne zwyczaje, obowiązujące na terenach Polski.



Źródła rękopiśmienne odnoszące się do dziejów staroobrzędowców i ich kultury materialnej rozproszone są po różnych zbiorach archiwalnych i bibliotekach, znajdują się też w posiadaniu osób prywatnych. Spowodowały to zmiany w przynależności politycznej i administracyjnej terenów, na których staroobrzędowcy się osiedlili. Zbierałem więc materiały w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie, w Archiwum Państwowym na Wawelu i Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Olsztynie. Korzystałem również ze zbiorów w Powiatowym Archiwum Państwowym w Suwałkach, gdzie od 1826 r. znajdują się bardzo starannie prowadzone księgi metrykalne staroobrzędowców zamieszkałych na ziemi suwalsko-sejneńskiej. W celu uzupełnienia materiałów sprowadziłem, prawie wcale nie wykorzystane przez autorów dotychczasowych opracowań niemieckich, rosyjskich i polskich, akta z Deutsches Zentralarchiv Merseburg w NRD. Ponadto wykorzystałem częściowo niektóre autografy i odpisy rękopiśmienne, znajdujące się w prywatnych zbiorach Iwana Zawołoko w Rydze (ŁSRR): „Żytije Awwakuma” („redakcja W”), znajdujące się we wspólnym zbiorze napisanym ręką Awwakuma i Epifaniasza (odnaleziony dopiero w 1966 r. w Moskwie)¹⁸, „Sbornik sobornych rieszenij Wygoreckiego obščezetyielstwa”, zawierający autografy wszystkich najwybitniejszych przedstawicieli tej wspólnoty z lat 1703—1837, oraz nieco szerzej wyzyskałem rękopis „Chronograf siriecz letopisiec Kurlandsko-Litowskij” z lat 1652—1834, przepisany przez Daniła Michajłowa z Daugopilis (ŁSRR). Wykorzystałem również listy, szkice, rysunki oraz liczne zestawienia, dotyczące przeważnie kultury materialnej, a otrzymane od staroobrzędowców głównie na drodze korespondencji. Największa ich liczba (około 100) pochodzi od znanego działacza staroobrzędowca Jegora Krassowskiego z Gałkowa w pow. mrągowskim na Mazurach, który od chwili rozpoczęcia moich badań, tj. od 1963 r. systematycznie przysyłał odpowiedzi na zadawane przeze mnie pytania. Bardzo często czynił to po uprzednich konsultacjach ze starszymi od siebie rodakami. Krassowski, jako jeden z nielicznych staroobrzędowców w Polsce, uznał potrzebę przygotowania takiej pracy i w ten sposób pragnął przyczynić się do jej powstania. Z tego regionu należy jeszcze wymienić podobną korespondencję z duchownym prawosławnym ks. Aleksandrem Makalem, pełniącym funkcje kapłańskie, wśród byłych staroobrzędow-

¹⁸ O tym autografie: N. Diemkowa, *Unikalnyj awtograf žytija Awwakuma*, „Woprosy Jazykoznanija” 1969, nr 1, s. 127-130; Ł. Michajłow, *Otkrytiye wtorigo awtografa „Żytija” protopopa Awwakuma i kriesta, kotoryj był u Awwakuma w pustozierskoj ssytkie*, *Starobriadczeskij Cerkownyj Kalendar’* na 1969 god, Wilno—Riga—Moskwa 1969, s. 163-166.

ców — jednowierców, oraz z przewodniczącą Rosyjskiego Towarzystwa Kulturalno-Oświatowego w Wojnowie, Anastazją Makarowską, która w latach międzywojennych przez pewien czas była nowicjuską w żeńskim klasztorze staroobrzędowców w Wojnowie. Z terenu pow. augustowskiego wiele materiałów otrzymałem od znanego w Augustowie działacza społecznego, Piotra Leonowa. Pojedyncze listy nadsyłałi również i inni staroobrzędowcy, zamieszkali w różnych miejscowościach Polski i ZSRR.

Ponieważ opierałem swoje badania w dużej mierze na autopsji, źródłami były dla mnie także zachowane do dziś elementy kultury materialnej, takie jak stare domy, łaźnie, sprzęt gospodarski i domowy. Ponadto wykorzystałem niektóre źródła ikonograficzne, dotyczące głównie przedmiotów kultu religijnego.

Od 1963 do końca 1968 r. corocznie po 4—5 razy odwiedzałem poszczególne wsie i osiedla staroobrzędowców w omawianych regionach. Stykając się na co dzień z mieszkańcami, pragnąłem poznać zachowane przez nich tradycje. Starsze kobiety dobrze pamiętały dawne sposoby przyrządzania potraw czy sporządzania odzieży, co też zostało wykorzystane w niniejszej pracy. Od mężczyzn uzyskałem szereg informacji, dotyczących budownictwa czy tradycji związanych z przedmiotami kultu religijnego. Gorzej przedstawiała się sprawa z danymi historycznymi. Przeważająca większość staroobrzędowców nie zna w zadowalającym stopniu historii swoich przodków. Informacje podawane przez nich były dość sprzeczne. Nieco lepiej orientują się w tych sprawach staroobrzędowcy zamieszkali w regionie mazurskim. Podawane przez nich informacje w większości jednak nie są przekazami tradycji, lecz powtórzeniem za autorami opracowań w języku niemieckim i to tylko tych, którzy w mniejszym lub większym stopniu wyrażają się o nich pozytywnie. Uderza zupełny niemal brak znajomości prac rosyjskich i polskich (nawet powojennych), bez których nie można wyczerpująco nakreślić dziejów ich kolonii.

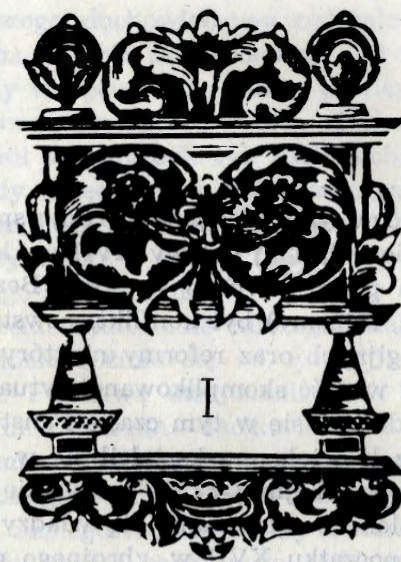
Na podstawie wymienionych tu materiałów został nakreślony obraz rozwoju osadnictwa i kultury staroobrzędowców w Polsce.

*

Pierwsza wersja niniejszej rozprawy pt. „Elementy wschodniosłowiańskiej kultury materialnej u staroobrzędowców na ziemiach polskich” powstała jako rozprawa doktorska na seminarium w Katedrze Historii Polski XVI—XVIII w. Uniwersytetu Łódzkiego pod kierunkiem prof. dra hab. Bohdana Baranowskiego, którego rady, wskazówki i życzliwa pomoc towarzyszyły mi na każdym etapie pracy.

Składam serdeczne podziękowanie wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej pracy, służąc mi niejednokrotnie swoją pomocą i radą,

a mianowicie prof. B. Baranowskiemu, prof. T. Dzierżykrajowi-Rogalskiemu, prof. A. F. Grabskiemu, prof. W. Kuskowowi, prof. J. Wiśniewskiemu, drowi W. Ceranowi i dr I. Grek-Pabisowej. Pragnę podziękować także staroobrzędowcom: J. Krassowskiemu, P. Leonowowi, G. Wróblowi, M. Czuwanowowi, I. Zawołocze oraz ks. A. Makalowi i ks. A. Szelomowowi.



ROZŁAM W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM W ROSJI I GENEZA RUCHU STAROBRZĘDOWEGO

Dzieje staroobrzędowców jako odrębnej grupy społeczno-wyznaniowej sięgają swym początkiem drugiej połowy XVII w., kiedy to nastąpił rozłam w łonie Kościoła prawosławnego w Rosji. Bezpośrednią przyczyną rozłamu (tzw. raskołu, schizmy) był konflikt, powstały w związku z poprawianiem ksiąg religijnych oraz reformy niektórych obrzędów kościelnych. Rozłam powstał w dość skomplikowanej sytuacji ekonomiczno-społecznej, w jakiej znajdowało się w tym czasie Państwo Moskiewskie. To też konflikt wewnątrz Kościoła przekształcił się w szeroki antyfeudalny ruch religijno-społeczny, obejmujący te wszystkie warstwy społeczne, które były niezadowolone z umacniania się władzy nowej szlachty.

Po zdławieniu na początku XVII w. zbrojnego powstania Iwana Bołotnikowa położenie mas ludowych stale ulegało pogorszeniu. W 1649 r. specjalne „Ułożenije” (zbiór praw) ostatecznie usankcjonowało istnienie prawa pańszczyźnianego¹⁹. Pogorszyła się również sytuacja materialna posady (podgrodzia), która w związku z rozwojem miast w XVII w. stawała się coraz silniejszą i ważniejszą grupą społeczną. „Posadskie ludy”, niemilosierdzie wyzyskiwani przez wojewodów, musieli ponadto staczać konkurencyjną walkę z zagranicznymi kupcami, których car Aleksy Michajłowicz (1645—1676) zaczął obdarzać znacznymi przywilejami. Z posadą było powiązane wojsko strzeleckie, częściowo związane również z chłopstwem. W wyniku tego kraj został ogarnięty falą buntów i ruchów chłopskich, które w latach 1667—1671 przekształciły się w nowe potężne powstanie pod przewodem Stiepana Razina²⁰.

Jest zupełnie zrozumiałe, że oficjalny Kościół prawosławny ze swoją feudalną strukturą musiał zajmować jak najbardziej wrogie stanowisko wobec tych wszystkich objawów niezadowolenia, ruchów społecznych i powstań. Problem jest jednak prosty tylko pozornie. W XVII w. rosyjski Kościół prawosławny był również targany wewnętrznymi sprzecz-

¹⁹ *Sobornoje ułożenije caria Aleksieja Michajłowicza 1649 goda*, Moskwa 1907, s. 79-86; A. Nowosielskij, A. Spieranskij, *Gorodskie wosstanija w Russkom gosudarstwie w sieriedinie XVII w. Ziemskij sobor 1648-1649 gg.*, w: *Oczerki istorii SSSR. Pieriod feodalizmu XVII w.*, AN SSSR, Moskwa 1955, s. 224-249; D. Czerska, *Sobornoje ułożenije 1649 roku. Zagadnienia społeczno-ustrojowe*, Wrocław 1970.

²⁰ P. Smirnow, *Posadskie ludy i ich klassowaja bor'ba do sieriediny XVII w.*, t. I-II, Moskwa 1958; A. Nowosielskij, N. Czajew, *Kriestjanskaja wojna pod priwoditelstwom S. T. Razina*, w: *Oczerki istorii SSSR*, op. cit., s. 277-312; Z. Wójcik, *Powstanie Stieńki Razina w XVII w.*, „Problemy” 1952, R. VIII, s. 457-466.

nościami. Do wyższego duchowieństwa należało prawie $\frac{2}{3}$ wszystkich ziem kościelnych, na których zamieszkiwało 440 tys. chłopów pańszczyźnianych²¹. Wybrany w lipcu 1652 r. nowy patriarcha Nikon (1652—1658) w krótkim czasie powiększył liczbę swoich poddanych z 10 000 do 25 000; każdy dzień przynosił patriarsze 20 tys. rubli dochodu, co dawało 7 300 000 rubli rocznie. Każdy urzędujący biskup rozporządzał przeciętnie 10 tys. poddanych, a swoim bogactwem często przewyższał niejednego wojewodę. Z najbiedniejszych nawet cerkwi Nikon i jego biskupi otrzymywali nie mniej niż jednego rubla rocznie²².

Natomiast położenie materialne niższego duchowieństwa, szczególnie popów wiejskich, mało różniło się od sytuacji chłopów oraz prostych, „posadskich” ludzi. Podstawą utrzymania tych księży były najczęściej małe skrawki ziemi. Niższemu duchowieństwu zabroniono handlować i zajmować się rzemiosłem. Od czasu zajęcia przez Nikona stolca patriarchszego położenie niższego duchowieństwa znacznie się pogorszyło na skutek donosicielstwa, szpiegostwa ze strony zwierzchnich władz duchownych i wprowadzania wręcz policyjnego nadzoru, rozciągającego się zarówno na duchowieństwo wiejskie, jak i miejskie. Jedni i drudzy nie mieli też oparcia u władz świeckich. Niższe duchowieństwo często było narażone na samowolę bojarów, najróżniejsze represje aż do wypędzania z parafii włącznie, co z rzadka tylko spotykało się z protestami wyższej hierarchii kościelnej. Dlatego to właśnie środowisko niższych duchownych dawało posłuch głosom sprzeciwu wobec hierarchii feudalnej i wydało najwięcej opozycyjnych ideologów²³.

Już w końcu lat czterdziestych XVII w. w Moskwie wśród światłego duchowieństwa powstał tzw. Krużok riewnitielej driewlego błogocestija (Kółko Obrońców Starodawnych Cnót Kościelnych). Zebrana tu nieliczna, ale bardzo aktywna grupa ludzi, tzw. bratija, postawiła sobie za cel przede wszystkim ujednolicenie obrzędów religijnych i uporządkowanie wielu innych spraw kościelnych, jakie na przestrzeni wieków uległy znacznemu zróżnicowaniu²⁴. Do tego kręgu weszli zarówno późniejsi

²¹ N. Nikolskij, *Istorijskaja cerkiew*, Moskwa 1930, s. 91.

²² L. Ruszczyński, *Religioznyj byt russkich po swiedienijach inostrannyh pisatelej XVI i XVII wiekow*, Moskwa 1871, s. 133-135. A. Kartaszow, *Oczerki po istorii russkoj cerkwi*, t. II, Paryż 1959, s. 140-141.

²³ *Żywot protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony i wybór innych pism*, przełożył oraz wstępem i komentarzem opatrzył Wiktor Jakubowski, Wrocław 1972, s. 143-146; S. M. Sołowjow, *Istorijskaja Rossija s driewniejszych wremion*, t. XI, Moskwa 1961, kn. VI, s. 208-210; A. Szczapow, *Russkij raskoł staroobriadstwa...*, Kazań 1859, s. 390-415; L. Ruszczyński, op. cit., s. 152.

²⁴ N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i jego protivniki w dziele isprawlenija cerkownych obriadow*, Moskwa 1887, s. 114-117; W. Kuskow, *Istorijskaja driewnirusskoj literatury*, Moskwa 1966, s. 203.

reformatory, jak też i przeciwnicy reform. W przeważającej większości byli to najbardziej wykształceni w tych czasach prowincjonalni duchowni (zwłaszcza protopopi), jak: Awwakum z Jurjewca Powolskiego (1620—1682), Daniel z Kostromy, Łazarz z Romanowa, Łoggin z Muroma oraz Iwan Nieronow, przeniesiony do Moskwy z Niżnego Nowogrodu, i wielu innych. Należał tu również i archimandryta klasztoru Nowo-Spaskiego Nikon, który w 1648 r. został wyświęcony na metropolitę nowogrodzkiego. Początkowo wszyscy ci duchowni działali zgodnie i wspólnie rozstrzygali sprawę śpiewu kościelnego. Nic nie wskazywało na to, że wkrótce dojdzie wśród nich do poważnego rozłamu²⁵.

Inicjatorem reform kościelnych był sam car Aleksy Michajłowicz. Chodziło mu o to, by zreformowany Kościół mógł prężniej służyć centralizacji państwa rosyjskiego. Dlatego też faktycznym kierownikiem „bratiji” został zaufany przyjaciel cara Fiodor Rtiszczew oraz spowiednik carski Stefan Wonifatjew²⁶. Reforma Kościoła miała również za zadanie scalenie Kościoła rosyjskiego z prawosławnym Kościołem na Ukrainie zadnieprzańskiej, do niedawna podległym bezpośrednio patriarchsze w Konstantynopolu. Aleksy Michajłowicz zgodnie z oficjalną ideologią uważał się za spadkobiercę bizantyjskich imperatorów. Pod wpływem greckich dostojników kościelnych koła dworskie głosiły, że właśnie na nim spoczywa historyczna misja wyzwolenia Konstantynopola spod panowania Turków. Po przyłączeniu w 1654 r. do Państwa Moskiewskiego lewobrzeżnej Ukrainy koncepcję tę podjęła oficjalna carska polityka państwowa. Aby osiągnąć zamierzony cel, Aleksy Michajłowicz postanowił przede wszystkim, nawet kosztem pewnych ustępstw, usunąć różnice, jakie istniały między Kościołem rosyjskim a prawosławnymi Kościołami Wschodu²⁷. Decyzja przeprowadzenia reform zbiegła się ze śmiercią patriarchy Józefa (1642—1652), głowy Kościoła rosyjskiego. Na jego miejsce „bratija” wysunęła Wonifatjewa, który przyjęcia nominacji stanowczo odmawiał

²⁵ N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i jego przeciwniki...*, op. cit., s. 107-115, 133-134, 155-156; N. Czajew, *Cerkownyj raskol i Sotowieckoje wosstanie*, w: *Oczerki istorii SSSR*, op. cit., s. 314-315; *Zywot...*, op. cit., s. 15-17.

²⁶ O S. Wonifatjewie: N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i jego przeciwniki...*, op. cit., s. 102-107, 142-143; A. Borozdin, *Protopop Awwakum. Oczerk iz istorii umstwiennoj żyzni w XVII wiekie*, S.-Pietierburg 1900, s. 14-17; O Rtiszczewie: N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i jego przeciwniki...*, op. cit., s. 18-19, 97-98, 106-107, 139; L. Ruszczinskij, op. cit., s. 194; Por. N. Sacharow, *Russkoje uczonoje obszczestwo w XVII stoletii*, S.-Pietierburg 1839.

²⁷ N. Kaptieriew, *Charakter otnoszenij Rossii k prawosławnomu Wostoku w XVI i XVII stoletijach*, Moskwa 1885, s. 26-33, 348-381; N. Gudzij, *Istoriija drienziej russkoj litieratury*, Moskwa 1966, s. 479.

i ze swej strony zgłosił kandydaturę metropolity Nikona²⁸. Nowy patriarcha, człowiek bardzo energiczny, o wygórowanych ambicjach, był także zwolennikiem reformy kościelnej, ale pojmował ją zgoła inaczej niż carskie koła rządzące. Pragnął on, wykorzystując autorytet patriarchów wschodnich, wyzwolić się spod carskiej opieki oraz odzyskać utracone już w tym czasie przez Kościół dawne przywileje²⁹.

Zupełnie odmiennie na prawosławny Wschód zapatrywało się niższe duchowieństwo i lud. W świadomości społeczeństwa istniało przekonanie, do niedawna podtrzymywane przez oficjalne czynniki, że Grecy przystępując do unii florenckiej w 1439 r. zdradzili prawdziwą wiarę, za co zostali ukarani przez Boga niewolą i utratą (w 1453 r.) Konstantynopola³⁰. Wiekowa tradycja miała dla prostego ludu o wiele większe znaczenie niż głos wschodnich patriarchów. Po interwencji polskiej na początku XVII w. w Rosji znacznie wzrosła podejrzliwość w stosunku do cudzoziemców, nawet prawosławnych³¹. Nieufność wobec Greków była spowodowana jeszcze tym, że przybywając do Rosji często nadużywali gościnności i szczodrości gospodarzy. Pod postacią bogobojnych mnichów przybywało tu wielu pospolitych oszustów, podających się nieraz za najwyższych dostojników kościelnych. Próżniactwo greckich zakonników, pijaństwo i gorszące awantury, kończące się niekiedy zabójstwami, drażniły Rosjan, u których chęć niesienia pomocy prawosławnym, znajdującym się w niewoli u innowierców, wynikała z pragnienia podtrzymywania prawosławia w ogóle, ale sympatie ludu nie były po stronie obcych. Lud uważał ich przy tym za „oskwiernionych”, tj. zbezczeszczonych, ponieważ przebywając wśród „nieczystych” Turków, musieli się przecież z nimi z konieczności stykać³². Poglądy poszczególnych ugrupowań na prawosławny Wschód tuż przed powzięciem najważniejszych uchwał związanych z reformą były więc w tym czasie w Rosji bardzo zróżnicowane.

Nowo obrany patriarcha Nikon, pozyskawszy całkowite zaufanie cara,

²⁸ *Zywot...*, op. cit., s. 258; I. Zawołoko, *Istoriija cerkwi Christowej*, Riga 1937, s. 106; Por. N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz*, t. I, Siergijew Posad 1909, s. 107; Zob. także legendę o Nikonie: M. Gerss, *Die Philippotten. Herausgegeben von F. Tetzner*, „Zeitschrift der Altertumsgesellschaft Insterburg”, Insterburg 1909, nr 11, s. 59-60 w przypisach.

²⁹ N. Gudzij, op. cit., s. 479; Por. M. Zyzikin, *Patriarch Nikon. Jego gosudarstwiennyje i kanoniceskije idiei*, Warszawa 1931.

³⁰ I. Zawołoko, op. cit., s. 99-100; W. Jakubowski, *Protopop Awwakum na tle walk ideowo-religijnych w Rosji XVII stulecia*, Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności, 1948, t. XLIX, nr 1, s. 7-11; S. Zieñkowski, *Russkoje staroobriadczestwo. Duchownyje dwizenija siemnadcatogo wieka*, „Forum Slavicum”, herausgegeben von Dmitrij Tschizewskij, Bd 21, 1970 s. 27.

³¹ L. Ruszczinskij, op. cit., s. 226, 268.

³² *Ibid.*, s. 247-248, 270-278.

2653
zamierzał zrezygnować ze współpracy z Obrońcami Starodawnych Cnót i pragnął przeprowadzić reformy bez uzgodnienia z nimi³³. Już w lutym 1653 r., tuż przed Wielkim Postem rozesłał on do cerkwi moskiewskich tzw. „pamięć” (pismo okólne), w którym nakazywał ograniczenie pokłonów przy modlitwie św. Efrema Syryjczyka oraz zarządził trójpalcowe żegnanie się, zamiast powszechnie używanego dwupalcowego³⁴. Wywołało to falę protestów, głównie tej części „bratiji”, która reprezentowała pogląd, że jedynie Kościół prawosławny w Rosji zachował nieskażone obrzędy kościelne. Stanowisko takie opierano na uchwałach „Stogławego soboru” („sobór stu rozdziałów”) z 1551 r.³⁵ Awwakum³⁶ będzie później pisał o tym że „Видим яко зима хоцеть быти сер [д] це озябло и ноги задрожали”³⁷ („Widzimy, że zima nadchodzi, serce zdrętwiało i nogi zadrygały”³⁸). Skierowane do Nikona protesty spowodowały jedynie to, iż zaniechał on dokonywania dalszych reform samowolnie, postanawiając przeprowadzać je za zgodą soboru. Sobór taki zwołano w 1654 r. w Moskwie. W obecności cara postanowiono dokonać wielu poprawek w księgach kościelnych, opierając się na starych słowiańskich i greckich rękopisach³⁹. Gdy doszło do zatwierdzenia powziętych uchwał, odmówili złożenia swych podpisów biskup Paweł Kołomiński, dwóch archimandrytów, jeden ihumen i dwóch protopopów. Za tę odmowę narazili się wkrótce na surowe represje⁴⁰.

³³ N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit., t. I, s. 115; S. Zieńkowski, op. cit., s. 207.

³⁴ Zobacz o wcześniejszym dwupalcowym żegnaniu się na Rusi, w Serbii i Grecji: N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i jego przeciwniki...*, op. cit., s. 58-91; I. Zawołoko, op. cit., s. 108.

³⁵ Stogław. Sobór bywszy w Moskwie pri wielikom gosudarie carie i wielikom kniazie Iwanie Wasiljewicze (w leto 7059), London 1860, s. 75-77; I. Zawołoko, op. cit., s. 101-102; N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i jego przeciwniki...*, op. cit., s. 24-27, 146-150; T. Tułupow, *O razdielenii russkoj cerkwi*, „Szcit Wiery” 1914, R. III, s. 848-849.

³⁶ Patrz o nim: W. Małyszew, *Bibliografija soczinienij protopopa Awwakuma i literatury o nim 1917-1953 godow*, Trudy Otdiela drienierusskoj literatury Instituta russkoj literatury (Puszkinskij dom) AN SSSR (dalej TODRL), 1954, t. X, s. 435-446; tenże, *Soczinienija protopopa Awwakuma w sobranii Instituta russkoj literatury (Puszkinskogo doma) Akademii Nauk SSSR*, TODRL, 1957, t. XIII, s. 581-590; W. Jakubowski, *Polscy przyjaciele Awwakuma*, „Ruch Literacki” 1963, R. IV, s. 183-189; Zob. także *Spis literatury*, w: D. Żukow, L. Puszkarijew, *Russkije pisateli XVII wieku*, Moskwa 1972, s. 194-196.

³⁷ *Zytije Awwakuma*, autograf, s. 23 v. (z prywatnych zbiorów I. Zawołoko w Rydze, 1968 r.).

³⁸ *Zywot...*, op. cit., s. 152.

³⁹ N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit. t. I, s. 136-137.

⁴⁰ Makarij, *Istorija russkogo raskola...*, Sanktpietierburg 1855, s. 147; tenże,

Dla powstania opozycji soborowej, zapoczątkowującej rozłam w Kościele prawosławnym w Rosji, nie bez znaczenia była również relacja Arseniusza Suchanowa, przebywającego w latach 1649—1653 na prawosławnym Wschodzie. W swoim dzienniku podróży pt. *Proskinitarij* (*Pokłon*) zwrócił on uwagę na szereg odstępstw w obrzędach kościelnych u Greków, które, jego zdaniem, powstały w wyniku tureckich wpływów⁴¹.

Nikon w związku z uchwałami soborowymi wysłał do patriarchy konstantynopolitańskiego swego przedstawiciela Manuela Greka z 26 pytaniami, dotyczącymi zagadnień kościelnych, potem ponownie wysłał znów na Wschód Suchanowa w celu zakupienia dużej ilości starych rękopisów⁴².

W 1655 r. patriarcha zwołał ponownie sobór w Moskwie, przy czynnym udziale patriarchy antiocheńskiego Makariosa i serbskiego Gabriela. Sobór ten potwierdził uchwały poprzedniego oraz zaakceptował do druku poprawiony *Stużebnik* (*Mszał*), który w tym samym roku został wydrukowany⁴³. Ukazanie się tej książki w znacznej mierze wpłynęło na powiększenie się szeregów opozycji. Krytykowano zarówno dokonane poprawki, jak i osoby, które je wprowadziły. Poprawianiem ksiąg kościelnych w tym czasie zajmowali się mnisi kijowscy na czele z Epifaniszem Sławinieckim oraz specjalnie w tym celu zwolniony z zesłania Arseniusz Grek. Szczególną nieufność wzbudzała osoba tego ostatniego, gdyż był on wychowankiem kolegium jezuickiego, założonego pod koniec XVI w. w Rzymie⁴⁴. Zarzucano mu, że jako uczeń tego kolegium był katolikiem, potem przeszedł na mahometanizm, a w Polsce był unitą, by wreszcie znalazłszy się w Rosji zostać prawosławnym. W końcu posądzony tu o „jezuicką herezję” został zesłany na Sołówki⁴⁵.

Staroobrzędowcy nie bez racji twierdzą, że wbrew uchwałom soborowym z 1654 r. poprawek dokonano bynajmniej nie według starych rękopisów. Jak potwierdziły późniejsze badania, posłużono się przede

Istorija russkoj cerkwi, t. XII, S.-Pietierburg 1910, kn. III, s. 133, 145-146. Por. *Zywot...*, op. cit., s. 30; S. Zieńkowski, op. cit., s. 218.

⁴¹ S. Biełokurow, *Arsenij Suchanow*, Moskwa 1891, cz. I, s. 243-244, 315; N. Kaptieriew, *Charakter otnoszenij Rossii...*, op. cit., s. 388-391; A. Kartaszow, op. cit., s. 131.

⁴² Makarij, *Istorija russkogo raskola...*, op. cit., s. 147-148, 151.

⁴³ *Ibid.*, s. 152-153.

⁴⁴ O tym kolegium: K. Chodyncki, *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, Warszawa 1934, s. 204-206.

⁴⁵ N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit., t. I, s. 246-247; S. Biełokurow, op. cit., s. 189-191; A. Borozdin, op. cit., s. 25, 83; A. Robinson, *Zyznieopisanija Awwakuma i Jepifanija*, Moskwa 1963, s. 289-290; Por.: *Arsenij Griek pri patriarchie Nikonie*, „Prawosławnyj Sobiesiesiednik”, Każań 1858, cz. III, s. 328-353.

wszystkim współczesnymi greckimi tekstami, zwłaszcza *Euchologium* (*Zbiór modlitw*), wydanym przez jezuitów w 1602 r. w Wenecji⁴⁶. Okazało się też, że na 498 greckich ksiąg religijnych przywiezionych przez Suchanowa zaledwie 7—8 nadawało się do wykorzystania dla przeprowadzenia poprawek, inne natomiast były pod tym względem wątpliwej wartości⁴⁷.

Wiadomo jak wielką rolę w prawosławnej religii odgrywała ikona. Tymczasem w 1655 r. Nikon ikony tzw. „franskogo” czy „polskiego pis'ma” (namalowane w Polsce lub na Zachodzie) z wydłubanymi uprzednio oczyma na wizerunkach świętych kazał obnosić po mieście, a potem w Uspieńskim Soborze rozbijał je o podłogę i nakazywał palić. Takie poczynania głowy Kościoła rosyjskiego wywołały wśród prostego ludu i niższego duchowieństwa przerażenie i rosnącą nieufność. Ze zdziwieniem też słuchano w 1656 r. w wielu cerkwiach moskiewskich klątw rzucanych przez patriarchów wschodnich na tych, którzy uznawali dwupalcowe żegnanie się, i porównywania ich do „heretyckich Ormian”⁴⁸. Staroobrzędowcy twierdzą, że było to rzucenie wyzwania całemu narodowi rosyjskiemu, bo jego przodkowie tylko tak się żegnali, a tym samym i wszystkim świętym, których wydała ziemia rosyjska. Wobec tego, że nowy sposób żegnania się nie zyskał aprobaty większości społeczeństwa, postanowiono na soborze w 1656 r. wyłączyć z Kościoła wszystkich żegnających się po dawnemu. Prócz tego na soborze tym zapadła decyzja wydania drukiem przetłumaczonego z języka greckiego dzieła mnicha Jana Nafanailosa pt. *Skriżał* (*Tablica praw cerkiewnych*). W dziele tym poruszone były zagadnienia liturgii, sakramentów i obrzędów, tak jak je rozumiano na prawosławnym Wschodzie. Postanowiono również włączyć do tej księgi

⁴⁶ Silwestra Miedwiediewa *izwiestije istinnoje prawoslawnym i pokazanije swietloje o nowoprawlenii kniżnom i o proczem*. S przedisłowiem i primieczaniami Siergieja Bielokurowa, Cztienija w impieratorskom obszczestwie istorii i drienostiej rossijskich pri Moskovskom uniwersitietie, 1885 (dalej Cz.OIDR), 1886, oktiabr'-diekabr', kn. IV, cz. II, s. 85-86; Por.: J. Gołubinskij, *K naszej polemiki s staroobriadcami*, „Bogosłowski Wiestnik”, Kazań 1892, fiewral, s. 308-309; N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit., t. I, s. 235.

⁴⁷ S. Kniaźkow, *Kak naczasia raskoł ruskoj cerkwi*, Moskwa 1902, s. 56; A. Szmieman, *Istoriczeskij put' prawoslawija*, New York 1954, s. 375-376. O księgach tych szerzej: S. Bielokurow, *Sobranije patriarchom Nikonom knig s Wostoka, „Christianskoje Cztienije”*, 1882, R. LXXII, cz. II, s. 444-494.

⁴⁸ Makarij, *Istoriija ruskoj cerkwi*, t. XII, kn. III, s. 170-171; tenże, *Istoriija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 154-158; N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit., t. I, s. 153-157, 179-180; T. Tułupow, op. cit., s. 1042-1045.

szereg uchwał i pouczeń⁴⁹. Poruszone tu zagadnienia do dziś stanowią kość niezgody między staroobrzędowcami a Kościołem prawosławnym.

Przywódcy opozycji za sprawcę zła uważali jedynie Nikona. Zrozpaczeni tym, co się działo, wielokrotnie oskarżali go wobec cara licząc na to, że osądzi on patriarchę, pozostawi stare obrzędy i wycofa nowo wydrukowane księgi. Nie uzyskiwali jednak odpowiedzi. Poczęli też głośno krytykować umieszczanie czterokończastego krzyża na prosforach oraz używanie w czasie nabożeństwa potrójnego „alleluja” zamiast obowiązującego przedtem podwójnego. Wreszcie zaczęli głosić, że Nikon jest heretykiem, „zwiadunem antychrysta”. Przez to narazili się na zesłanie w różne strony kraju. Na prowincji w oczach uciskanego ludu stali się oni męczennikami za starą wiarę i często znajdowali posłuch. Do tego przyczyniło się jeszcze odbieranie wszędzie przez administrację kościelną starych ksiąg, a na ich miejsce przysyłanie nowych, co wielu duchownych zrozumiało jako próbę wykorzenienia starej wiary i obrzędów, a wprowadzenia na jej miejsce wiary nieprawosławnej, heretyckiej⁵⁰.

Działalność Nikona nie ograniczała się do spraw kościelnych — zaczął on również ingerować w sprawy państwa i jego polityki zagranicznej. Wzbudził obawy u bojarów, którzy ponoć bali się go więcej niż cara. W końcu już otwarcie zaczął głosić zasadę wyższości władzy duchownej nad świecką. Te teokratyczne dążenia musiały wywołać niezadowolenie cara, w wyniku czego w 1658 r. Nikon zmuszony był rzec się godności patriarszej⁵¹. Wówczas to wielu zesłanych przeciwników Nikona mogło powrócić do Moskwy, a wśród nich i Awwakum. Do cara posypały się ze wszystkich stron supliki ze skargami na Nikona i wprowadzone przez niego nowości⁵². W tej sytuacji Aleksy Michajłowicz zwołał w 1666 r. sobór rosyjskiego duchowieństwa, który ku wielkiemu rozczarowaniu obrońców starej wiary uznał wschodnie Kościoły za prawosławne, jeszcze raz potwierdził uchwały soborowe z 1654 r. oraz potępił wszystkie supliki i ich autorów. Na soborze postanowiono ponadto rozesłać do wszystkich

⁴⁹ N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit., s. 193-195; K. Dębiński, *Raskoł i sekty prawosławnej cerkwi rosyjskiej*, Warszawa 1910, s. 19.

⁵⁰ P. Mielnikow, *Oczerki popowszcziny*, w: *Połnoje sobranije soczinienij*, t. VII, S.-Pietierburg 1909, s. 6; A. Borozdin, op. cit., s. 52-53; N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit., t. I, s. 125-127; Makarij, *Istoria russkogo raskoła...*, op. cit., s. 161-162, 166; I. Zawołoko, op. cit., s. 108-109.

⁵¹ L. Ruszczinskij, op. cit., s. 155; I. Zawołoko, op. cit., s. 106-107; S. Zieńkowski, op. cit., s. 242-250.

⁵² *Zytije protopopa Awwakuma im samim napisannoje i drugije jego soczinienija*, pod obszczęj riedakcyjej N. K. Gudzija, Moskwa 1960, s. 185-190; *Zywot...*, op. cit., s. 294-299; Makarij, *Istoria russkogo raskoła...*, op. cit., s. 167-174.

parafii specjalne „pouczenie” dla duchowieństwa, zalecając bezwzględny posłuch dla władz kościelnych. Wydano też nakaz wydrukowania traktatu Symeona Połockiego (1629—1680) pt. *Żeł prawlenija (Laska rządzenia)*, skierowany głównie przeciw suplikom Łazarza i innych⁵³.

W roku następnym Aleksy Michajłowicz jeszcze raz zwołał sobór, tym razem z udziałem patriarchów aleksandryjskiego Paisiosa i antiocheńskiego Makariosa III. Przywieźli oni ze sobą również pełnomocnictwa od dwóch pozostałych patriarchów wschodnich. W grudniu 1667 r. „wielki sobór” grecko-rosyjski zatwierdził uchwały poprzednich soborów, uznając przeprowadzone reformy za słuszne, oraz zagroził anatema tym, którzy ośmieliliby się występować przeciw nim. Na tym soborze potępiono również uchwały „Stogławu”⁵⁴ rzekomo uchwalone przez prostactwa i nieuctwo i *Żytije sw. Jewfrosina (Żywot św. Eufrozyna)* jakoby zniekształcone przez biografa⁵⁴. Oba te utwory do dziś służą staroobrzędowcom za podstawę w polemice z Kościołem prawosławnym. Wszyscy ci, którzy nie godzili się z tymi uchwałami, stali się w oczach oficjalnego kościoła i państwa formalnie „raskolnikami” (rozłamowcami). W ten sposób rozłam w Kościele prawosławnym w Rosji stał się rzeczywistością⁵⁵.

Wroga reakcja wobec reform kościelnych zapoczątkowanych przez Nikona objęła początkowo średnie i niższe duchowieństwo, natomiast wyższe duchowieństwo, za wyjątkiem biskupa Pawła Kołomieńskiego, od samego początku poparło patriarchę⁵⁶. Główną formą protestu niższego duchowieństwa świeckiego było masowe ignorowanie nowo wydrukowanych ksiąg i uporczywe trzymanie się starych obrzędów. Karani grzywną, torturowani w klasztorach, które w przeważającej części przyjęły nowe reformy, duchowni ci stawali się jeszcze bardziej oporni⁵⁷. Za niższym duchowieństwem stała w opozycji posada, a następnie chłopstwo. Do

⁵³ *Diejanija moskowskiego sobora o raznych cerkownych isprawlenijach*, Materiały dla historii raskoła za pierwsze wzmianki jego suszczestwowanija izdawajemyje Bratstvom sw. Pietra Mitropolita pod redakcyje N. Subbotina, t. II, Moskwa 1876, cz. II, s. 49-186. („Diejanija” soboru zapisane były przez Symeona Połockiego alfabetem łacińskim; zawierają dużą ilość polonizmów. Na s. 49-50 N. Subbotin umieścił reprodukcję pierwszej strony autografu Symeona Połockiego).

⁵⁴ *Kniga sobornych diejanij 1667 g.*, Materiały dla historii raskoła..., t. II, cz. II, s. 187-412; Opriedielenije sobora bywszago w 1666 godu w Moskwie [Johannisburg — Pisz] s. 10-11. Uchwały soboru z 1667 r. zostały uchylone dopiero 1 czerwca 1971 r. — Zob.: *Ob otmienie klatw na staryje obriady*. Dokład mitropolita Leningradzkiego i Nowgorodzkiego Nikodima na pomiestnom soborze 31 maja 1971 goda, „Żurnał Moskowskoj Patriarchii”, Moskwa 1971, nr 7, s. 63-73.

⁵⁵ N. Kaptieriew, *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz...*, op. cit., t. I, s. 448.

⁵⁶ L. Ankudinowa, *Socjalnyj sostaw pierwyh raskolnikow*, „Wiesticnik Leningradzkiego Uniwersiteta. Sierija istorii jazyka i literatury” 1956, R. XI, s. 56-58.

⁵⁷ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 5-6.

obronców starej wiary dołączyła się również część bojarstwa, które nie mogło jeszcze w XVII w. otrząsnąć się po klęsce, jaką mu zadał Iwan Groźny w XVI w.⁵⁸ Niezadowolenie z reform nikonowych znalazło odzwierciedlenie także i w samym pałacu kremlowskim. Carowa Maria Iljinična wychowana w duchu starych tradycji, wysoko cenionych przez ród Miłosławskich, z którego się wywodziła, również stanęła w opozycji. W jej otoczeniu prawie nikt nie aprobował nowości Nikona, który w czasie nieobecności cara, zajętego wojną z Polską, korzystał z nieograniczonej władzy we wszystkich dziedzinach życia państwowego. Osobisty doradca carowej, stary Sokownin, jego synowie, dwie córki Teodozja Morozowa i księżna Eudoksja Urusowa, nadworna mniszka Justyna, Miłosławscy, Chowańscy i wielu innych, byli wrogo nastawieni do reform nikonowych⁵⁹.

Po surowym rozprawieniu się władz duchownych ze staroobrzędowcami na soborach (1666—1667) zastosowane zostały wobec nich okrutne represje ze strony władz państwowych. Bitych i torturowanych „raskolników” zaczęto wysyłać na odludne krańce państwa lub zamykać w więzieniach⁶⁰.

Represje ze strony państwa wywołały otwarte wystąpienia obrońców starej wiary przeciw władzy świeckiej, dotąd przeciwstawiających się jedynie władzy duchownej. Na północy doszło do zbrojnego powstania. Dobrze ufortyfikowany klasztor sołowiecki odmówił zdecydowanie przyjęcia reform kościelnych oraz nie zgodził się przyjąć nowo mianowanego ihumena. Przez osiem lat klasztor dzielnie stawiał opór wojskom carskim i dopiero w 1676 r. już po śmierci Aleksego Michajłowicza został zdobyty i to tylko na skutek zdrady jednego z mnichów. Powieszonych, zabitych i zamrożonych na śmierć zakonników sołowieckich lud uznał za męczenników⁶¹.

Po surowej rozprawie z obrońcami starej wiary na Sołowkach, gdzie

⁵⁸ N. Gudzij, op. cit., s. 481.

⁵⁹ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 5; W. Miłowidow, *Staroobriadczestwo w prosztom i nastojaszczem*, Moskwa 1969, s. 10.

⁶⁰ A. Borozdin, op. cit., s. 120, 134-139; Zob. także: W. Małyszew, *Ust'-celem-skoje priedanije o protopopie Awwakumie*, TODRL, t. VI (1948), s. 372-375; A. Robinson, *Awwakum i Jepifanij (K istorii obszczienija dwuch pisatielej)*, TODRL, t. XIV, (1958), s. 391-403; tenże, *Żytije Jepifanija kak pamiatnik didaktičeskoj awtobiografii*, TODRL, t. XV, 1958, s. 203-224; A. Robinson, *Bor'ba idiej w russkoj literaturie XVII wieku*, Moskwa 1974.

⁶¹ *Akty otnosiaszcziesia k istorii sołowieckiego bunta s pridistłowijem J. W. Barsowa*, Cz.OIDR, 1884, cz. V, s. 1-92; I. Syrcow, *Wozmuszczienije sołowieckich monachow-staroobriadcew w XVII wieku*, Kostroma 1888; Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 197-218; N. Barsukow, *Sołowieckoje wosstanie (1668-1676)*, Pietrozawodsk 1954.

tylko czternastu mnichom udało się ocalić od śmierci, przyszła kolej na innych przywódców opozycji. Dnia 14 kwietnia 1682 r. w Pustoziersku spalono żywcem Awwakuma, Fiodora, Łazarza i Epifaniasza „za wielkije na carskij dom chuły” („za wielkie potwarze na dom panujących”) ⁶². Represje te wprawdzie przeraziły staroobrzędowców, ale ich nie złamały. Jeszcze bardziej zaciekle dążyli oni do przywrócenia dawnych porządków. W maju 1682 r., tuż po śmierci cara Fiodora Aleksiejewicza (1676—1682) staroobrzędowcy próbowali wykorzystać bunt strzelców i przywrócić starą wiarę w Moskwie. Początkowo zdołali oni uzyskać silne poparcie przywiązanych do starej wiary pułków strzeleckich i ich naczelnego dowódcy, kniazia Iwana Chowańskiego. Na czele owych strzelców stanęli suzdalski duchowny Nikita Dobrynin („Pustoświat”), wołokołamski mnich Sabacjusz i świeżo przybyły do Moskwy mnich Sergiusz. Dnia 5 lipca 1682 r. zmusili oni patriarchę Joachima (1674—1690) i carównę Zofię do wysłuchania petycji „ot wsiech połkow i czernosłobodcew”, w której wyliczyli wszystkie błędy „nikonianów” (tak staroobrzędowcy nazywają do dziś prawosławnych). Żądano również, by koronacja Piotra i Iwana, jak również i samo nabożeństwo w dniu koronacyjnym, odbywały się według przepisów zawartych w starych księgach. Doszło do formalnej konfrontacji obu stron. Po burzliwych i długotrwałych dyskusjach na Kremlu, połączonych z różnymi ekscesami, Nikita Dobrynin ogłosił zebranemu tłumowi, że staroobrzędowcy na tym soborze zwyciężyli. Pouczył on również, jak należy prawidłowo żegnać się, co zyskało aprobatę prostego ludu. Carównie Zofii tylko podstępem udało się uśmierzyć bunt Nikity Dobrynina. Najpierw spito strzelców, a potem wymuszono na nich obietnicę, że do spraw kościelnych więcej wtrącać się nie będą. Samego Nikitę pojmano i dnia 12 lipca 1682 r. ścięto. Podobny los spotkał 17 kwietnia 1683 r. kniazia Chowańskiego ⁶³. Represje nie ominęły też wielu spośród strzelców, których podobnie jak i innych uczestników zająć zesłano; niektórym udało się zbiec na Ukrainę ⁶⁴.

Po stłumieniu wystąpień staroobrzędowców w Moskwie władze duchowne i świeckie postanowiły energiczniej zająć się likwidacją „raskołu” na prowincji. W tym celu władze duchowne wydały szereg instrukcji i zarządzeń, w których m. in. żądano od podwładnych informowania zwierzchnich biskupów o wszystkich osobach uchylających się od przyjmowania

⁶² D. Lichaczow, *Staroobriadczeskaja litieratura*, w: *Istorija russkoj litieratury*, t. II, cz. II, Leningrad 1948, s. 313.

⁶³ I. Rumiancew, *Nikita Konstantinow Dobrynin* („Pustoświat”), Siergijew Posad 1916; Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 219-236; I. Zawołoko, op. cit., s. 133-137.

⁶⁴ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła na Wietkie i w Starodubje XVII-XVIII ww.*, Kijew 1895, s. 49.

eucharystii. Dnia 20 września 1682 r. wydano też specjalną księgę pt. *Uwiet duchownyj* (*Pouczenie duchowne*), skierowaną przeciw staroobrzędowcom ⁶⁵. Najsurowsze jednak zarządzenia przeciw nim wydała w 1684 r. carówna Zofia. Zarządzenia te ujęte były w dwunastu punktach, z których pierwsze pięć przewidywało karę śmierci za trzymanie się zasad starej wiary (dla przywódców wyznaczone było spalenie na stosie). Dalsze wprowadzały surowy nadzór nad opornymi (p. 6) lub przewidywały dla nich zesłanie (p. 7—9), bicie batogiem, kary pieniężne w wysokości 50 rubli (p. 9) oraz utratę całego mienia na rzecz państwa, z czego dochód miał być przeznaczony na eskortę zesłanych i opłacanie szpiegujących (p. 12) ⁶⁶. Poczynając od dnia 7 kwietnia 1685 r. zaczęto stopniowo wprowadzać w czyn zarządzenia carówny na terenie całego państwa. Wszędzie zaplanował okrutny terror, nikt nie mógł już jawnie wyznawać starej wiary, mógł co najwyżej czynić to tylko po kryjomu. Dlatego to staroobrzędowcy masowo zaczęli opuszczać swoje dotychczasowe siedziby i uciekali w odludne miejsca, jak najdalej od dużych miast i osiedli ⁶⁷.

W krótkim czasie zaroiliły się od nich dalekie pustelnie Pomorja (Pomorza) ⁶⁸, lasy kostromskie i niżnienowogrodzkie za Wołgą, dotarli oni na południowe krańce Donu, nad rzekę Jaik (Ural) i na daleką Syberię. Lecz tu nie zawsze mogli czuć się bezpiecznie. W 1689 r. najbardziej okrutny prześladowca staroobrzędowców, patriarcha Joachim ⁶⁹, nakazywał bacznie pilnować, by staroobrzędowcy nie uciekali do lasów, a tam gdzie się tylko pojawiają i osiedlają, domy ich burzyć, majątek sprzedawać i pieniądze z tego uzyskane przysyłać do Moskwy. W tym najcięższym dla staroobrzędowców okresie gruchnęła wśród nich wieść, że „za rubieżom driewleje błagocestije wo osłabie”, tj. że za granicą starej wiary nie prześladowają. Wtedy to, za przykładem już wcześniej tam osiadłych nie-licznych jeszcze staroobrzędowców, duża ich liczba poczęła udawać się do Szwecji, Kurlandii, Polski i innych krajów ⁷⁰. Falę uchodźców zwiększyły

⁶⁵ Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 329-330.

⁶⁶ *Połnoje sobranije zakonow Rossijskoj impierii* (dalej PSZRI), t. III, SPb 1830, nr 1102, s. 647-650.

⁶⁷ Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 331-332; M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 46; J. Barsow, *Statji o raskolnikach iz strieleckogo prikazu prislannyye w Nowogrodskij prikaz 1686*, w: *Nowyje matieriały dla istorii staroobriadstwa XVII-XVIII wiekow*, Moskwa 1890, s. 25-30; K. Dębiński, op. cit., s. 26-27; W. Jasiewicz-Bordajewskaja, *Bor'ba za wiewu*, S.-Pietierburg 1912, s. 315-316.

⁶⁸ W XVI-XVII w. „Pomorjem” nazywano terytorium nad brzegiem Morza Białego, jeziora Onega i przylegających doń rzek: Onega, Dwina, Mezeń, Peczora i innych.

⁶⁹ P. Smirnow, *Ioakim patriarch moskowski*, Moskwa 1881.

⁷⁰ Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 333; P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 32-33.

następne reformy przeprowadzane w Rosji przez Piotra I, zwłaszcza zaś prześladowania przez władze staroruskiego obyczaju i wprowadzanie siłą zwyczajów wzorowanych na Europie Zachodniej. Staroobrzędowcy przedstawiali się jeszcze dalej — do Turcji, Austrii i Prus. Rozproszyli się właściwie po całym świecie i w wyniku tego można ich spokać dziś jeszcze, podobnie jak Żydów czy Ormian w Polsce, Rumunii, Bułgarii, Turcji, RFN, Kanadzie, w obu Amerykach, w Australii, i w wielu innych krajach.



FORMOWANIE SIĘ GŁÓWNYCH WSPÓLNOT STAROBRZĘDOWYCH I ICH ZASADY WIARY

Niemal od samego początku wśród prześladowanych staroobrzędowców zarysowały się w sprawach wiary pewne różnice, które pod koniec XVII w. rozdzieliły ich na dwie zasadnicze grupy: *popowców* i *bezpopowców*. To co wspólne dla jednych i drugich do dziś, a różniące się od zasad obowiązujących w Kościele prawosławnym, można sformułować następująco:

1) Nabożeństwa można odprawiać jedynie według starych ksiąg wydanych przed 1654 r., jako całkowicie poprawnych i natchnionych przez Ducha świętego.

2) W symbolu wiary, w artykule o Duchu św., winno znajdować się słowo „istinnago” (prawdziwego), wykreślone u prawosławnych, a w artykule o Synu Bożym zamiast „Królestwu zaś Jego nie będzie końca” — mówić należy „Królestwu zaś Jego nie ma końca”.

3) Imię Chrystusa należy pisać Isus, a nie jak u prawosławnych Iisus.

4) Podczas nabożeństwa „*aliflują*” należy powtarzać „*sugubo*” (dwa razy) a nie „*triegubo*” (trzy razy) i dodać „Sława Tobie, Boże” (Chwała Ci, Boże).

5) Przy zegnaniu się znak krzyża winien być czyniony „*dwupierstnyj*” (dwoma palcami), wskazującym i środkowym, dla wyrażenia wiary w dwie natury Chrystusa, a nie „*trojepierstnyj*” (trzema palcami).

6) Używany i czczony może być tylko „*osmiokoniecznyj kriest*” (ośmiokónieczasty krzyż).

7) Chrzest może odbywać się tylko poprzez „*pogrużenię*” (trzykrotne zanurzenie w wodzie), nigdy zaś przez „*poliwanię*” (oblewanie).

8) Procesje wokół świątyń winny chodzić „*posołon*” (za słońcem), a nie „*protiwo solncu*” (przeciw słońcu).

Istnieje cały szereg innych jeszcze zasad, które najdokładniej były wyłożone w suplikach Łazarza, Nikity Dobrynina i Sołowieckiej⁷¹.

Głównym powodem rozdziału staroobrzędowców na dwa zasadnicze odłamy był problem posiadania własnego duchowieństwa. Reform nikonowych nie uznał, jak wiemy, tylko jeden biskup Paweł Kołomienski.

⁷¹ *Materiały dla istorii raskola...*, t. III, Moskwa 1878, s. 217-262; t. IV, s. 1-266; Por.: T. Tułupow, op. cit., s. 1058-1065; K. Dębiński, op. cit., s. 22-23.

Został on jednak dość wcześnie, bo już w 1656 r., stracony⁷². Tym samym staroobrzędowcy utracili możliwość wyświęcania nowych duchownych jak jest on już od dawna niewidzialną głową Kościoła. Część z nich miała według starego obrzędu. Z biegiem czasu duchownych starego wyświęcania, którzy porzucili panujący Kościół, było coraz mniej, a na początku XVIII w. wymarli oni całkowicie. W tej sytuacji część staroobrzędowców z konieczności zdecydowała pozostać bez duchownych. Zaczęli wtedy głosić, że teraz sam Chrystus będzie im niewidzialnym przewodnikiem, tak głębokie przekonanie, że antychryst zapanował nie tylko w oficjalnym Kościele, ale w ogóle na świecie, przez to zniszczone zostały wszystkie sakramenty i „*Blagodat' bożja*” (łaska Boska) przeszła do Nieba⁷³. Ideałem dla nich był stan zakonny, surowy ascetyzm oraz głębokie przywiązanie do dawnych tradycji. W związku z tym propagowali czystość i odrzucali kategorycznie możliwość zawierania związków małżeńskich. Zwolennicy tego „*tołku*” (orientacji) pojawili się najpierw w lasach kostromskich i wiaznikowskich (gub. włodzimierska), w kraju zaoneskim w lasach Północy i na Syberii, czyli w takich regionach, gdzie sama natura sprzyjała zamknięciu i odizolowaniu się ludzi od świata. Wywodzili się oni przeważnie z biednego chłopstwa i dopiero z czasem, w miarę rozwoju, znalazł się wśród nich element kupiecki i przemysłowy. W ten sposób powstał *bezpopowcy*⁷⁴.

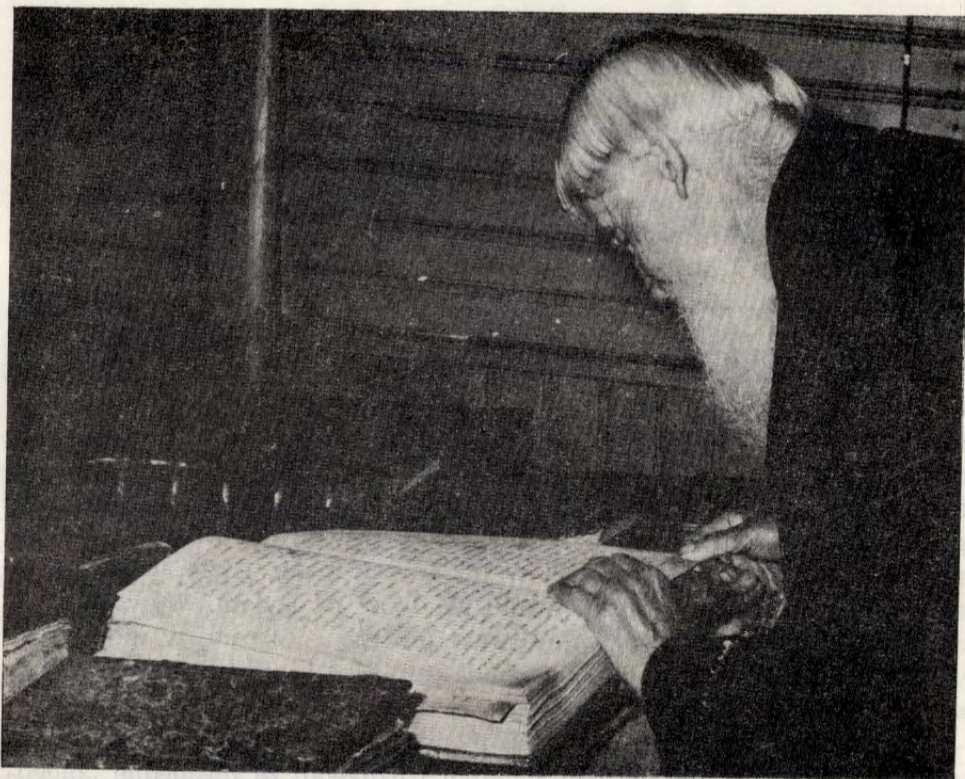
Inni zwolennicy starej wiary — *popowcy* — reprezentowali nieco odmienne poglądy; nie gardzili światem i uznawali za niezbędne „*blagosławieństwo*” kapłańskie, tj. sakrament małżeństwa, a tym samym konieczność posiadania duchownych. Staroobrzędowcy ci, kiedy zabrakło wśród nich duchownych, zaczęli pozyskiwać ich dla siebie z oficjalnego Kościoła, ale tych, którzy uzyskali święcenia kapłańskie jeszcze przed Nikonem. Później z konieczności poczęli starać się o duchownych nowo wyświęconych, lecz chrzczonych „*po staremu*”. W końcu, gdy wymarło już pokolenie ludzi ochrzczonych przed 1654 r., przyjmowali również duchownych z Kościoła panującego, pod warunkiem, że byli to Wielkorusini i to wyświęceni tylko przez biskupów Wielkorusinów. Początkowo takie przejście połączone było z przechrzczeniem, potem tylko z tzw. *isprawą* (nawróceniem), a od 1779 r. dokonywało się wyłącznie przez tzw. *miropomazanię* (namaszczenie krzyżem — *bierzmowanie*)⁷⁵. W ten sposób

⁷² Makarij, *Istoriia russkogo raskola...*, op. cit., s. 164, 239; I. Zawołoko, op. cit., s. 112.

⁷³ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 20.

⁷⁴ O ich wewnętrznej strukturze życia religijnego: Archimandrit Paweł [Pruski], *Kratkije swiedienija o suszczestwujuszczich w raskole siektach, ob ich proischozdenii, uczenii i obriadach, s kratkimi o každoj zamieczanijami*, „*Bratskoje Slovo*”, 1885, s. 423-436; Makarij, *Istoriia russkogo raskola...*, op. cit., s. 243-265.

⁷⁵ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 21.



Fot. 1. Nastawnik podczas modlitwy. Wodźilki, pow. Suwałki

popowcy uznając tzw. heirotonię (nałożenie rąk — ros. rukopolożenije) byli chociaż nie bezpośrednio, lecz pośrednio w pewnym sensie uzależnieni od oficjalnego Kościoła prawosławnego⁷⁶. Dlatego też głównym ich celem w XVIII w. stało się uzyskanie własnej hierarchii duchownej. Popowcy wywodzili się przeważnie z posady, a także z chłopów i kozaków, którzy w niektórych miejscowościach masowo przechodzili do nich. Osiedla swoje zakładali w większych skupiskach. Główne tereny ich początkowego osadnictwa to środkowe Powołże nad rzeką Kierzeniec, Kubań, nad Donem, ukraińskie Starodubie i graniczące ze Starodubiem przygraniczne tereny dawnej Rzeczypospolitej⁷⁷.

Z biegiem czasu na tle różnic wynikłych z niejednakowej interpretacji poszczególnych zagadnień religijnych, zarówno wśród popowców, jak i u bezpopowców (w szczególności u tych ostatnich), powstało szereg

⁷⁶ Makarij, *Istorijskoe raskoła...*, op. cit., s. 241.

⁷⁷ Ibid., s. 288-294; P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 32; Zob. także: W. Drużynin, *Raskoła na Donu w koncu XVII w.*, S.-Pietierburg 1889.

drobniejszych ugrupowań, tzw. „sogłasij” (wspólnot), często nawzajem się zwalczających. Największe znaczenie wśród bezpopowców posiadały trzy wspólnoty: pomorska (pomorian), fiedosiejewska i filipowska.

Wspólnota pomorców — „Pomorskoje sogłasije”. Powstała ona w kraju ołonieckim, tam, gdzie najwyższą działalność przejawiali ci, którzy mieli jakiś związek z powstaniem sołowieckim i z zesłanym biskupem Pawłem Kołomieńskim. W 1695 r. Daniel Wikulin (1653—1733) nad rzeką Wyg założył „Wygorodskoj obszczężytielnyj monastyr” zwany inaczej „Wygowskaja pustyn” (Pustelnia Wygowska). Od imienia założyciela nazwano go również „Daniłowym”. Klasztor ten w 1706 r. podzielono na dwie części: męski „Bogojawlenski” nad rzeką Wyg i żeński „Kriestnyj”, o 20 wiorst dalej nad rzeką Leksa. W reorganizacji klasztoru szczególną rolę odegrali dwaj bracia Andrzej (1664—1730) i Siemion (1682—1741) Dienisowicze z rodu książąt Myszeckich. Pod ich przewodnictwem oba klasztory odegrały wybitną rolę w kolonizacji północnych terenów Rosji. Pracowici mnisi zajmowali się tu wyrębem lasu, uprawą roli, połowem ryb, hodowali również liczne stada bydła i zbudowali młyny. Szybko wzbogaciwszy się, zaczęli prowadzić handel na szeroką skalę. Andrzej jako kupiec często bywał w Moskwie, w Kijowie i wielu innych miastach, propagując wszędzie zasady wyznania swojej wspólnoty. Podróże te przyczyniły się również do wzbogacenia klasztornych zbiorów starych rękopisów, krzyży i ikon. Poza tym mnisi sami poczęli pisać liczne dzieła historyczne, dogmatyczne i obyczajowe. W klasztorze powstały również pracownie przepisywania starych ksiąg, malowania ikon oraz szkoła chórzystów kościelnych. W końcu XVIII w. Pustelnia Wygowska liczyła około 2000 mężczyzn i 1000 kobiet. Wokół niej znajdowało się również wiele prywatnych „skitów” (małych klasztorów)⁷⁸. Główne zasady pomorców, oprócz tych, które były ogólnie przyjęte u bezpopowców, przedstawiały się następująco:

1) Przechodzących z Kościoła prawosławnego przyjmowano jedynie pod warunkiem dokonania ponownego chrztu.

2) Związki małżeńskie, zawarte przed przechrzczeniem, nie były przez nich uznawane za ważne. Toteż po przechrzczeniu małżonków natychmiast rozwodzono na tzw. czyste życie. W drugiej połowie XVIII w. po-

⁷⁸ I. Filipow, *Istorijskoe wygowskoje staroobriadczeskoe pustyni*, Sanktpietierburg 1862, s. 76-95, 134; Makarij, *Istorijskoe raskoła...*, op. cit., s. 249-261; A. Szczapow, *Ziemstwo i raskoła*, op. cit., s. 130-131; P. Lubomirow, *Wygowskoje obszczężytielstwo*, Moskwa—Saratow 1924, s. 21-113; Iw. Nikiforow [Zawołoko], *Istorijskoe Wygorieckoe monastyria*, „Rodnaja Starina”, Riga 1929, nr 7, s. 4-6; R. O. Crumme, *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694-1855*, Madison—Malwaukee—London 1970.

morcy jako pierwsi wśród bezpopowców znacznie złagodili swój stosunek do współzycia obojga płci.

3) Mnichów przychodzących z Kościoła prawosławnego nie pozbawiano tej godności i zezwalano im nawet „postrzygać” innych.

4) Za panującego początkowo nie modlono się. Wprowadzono to dopiero w 1739 r., kiedy na skutek donosu na Wyg przybyła urzędowa komisja pod przewodnictwem O. Kwasznina-Samarina. W modlitwach za panującego nie nazywano go jednak imperatorem, lecz tylko carem.

5) Nie honorowano napisów na krzyżach: ИИЦИ (Исусъ Назаренъ Царь Идейскій) (Jezus Nazareński Król Żydowski). Napis taki traktowano jako herezję, wprowadzoną przez Nikona. Za jedynie słuszny uważano napis: Црь СЛВЫ ІС ХС СНъ Бжій.

6) Zakupione na targu pożywienie nie uważano za „oskwiernionnoje”, tj. zbezczeszczone, i dlatego „oczyszczano” je tylko modlitwą.

7) Uważano również, że należy być gotowym na wielką ofiarę, poświęcenie za prawdziwą wiarę, nie wykluczając samospalenia ⁷⁹.

Wspólnota teodozjańska — „Fiedosiejewskoje sogłasije”. Powstała ona niezależnie od pomorców, na ziemi nowogrodzko-pskowskiej, gdzie jeszcze do czasów „strigolników” ⁸⁰ utrzymał się niechętny stosunek do hierarchii kościelnej. Założycielem tej wspólnoty był Teodozjusz (Fieodosij) Wasiljew, pochodzący z rodu bojarskiego Usowych czy Urusowych ⁸¹. W latach 1692 i 1694 brał on czynny udział w soborach zwoływanych w Nowogrodzie, gdzie postanowiono kategorycznie zrezygnować z usług wszelkich duchownych. Początkowo fiedosiejewcy wyznawali poglądy wspólne dla wszystkich bezpopowców i utrzymywali żywe kontakty z pomorcami. W 1703 r. Teodozjusz odwiedził Wyg, ale już podczas jego drugiej wizyty w 1706 r. doszło do całkowitego zerwania wzajemnych stosunków. Opuszczając klasztor pomorców, fiedosiejewcy postanowili więcej nie łączyć się z nimi na wspólnych modlitwach i na-

⁷⁹ A. Ioannow, op. cit., cz. II, s. 12-13; Makarij, *Istorijskoe znanie o raskolach*..., op. cit., s. 263-264; K. Dębiński, op. cit., s. 44-45.

⁸⁰ O strigolnikach: W. Ałow, *Russkije jerietiki XIV-XVI ww. Strigolniki i żydostwujuszczije*, SPb 1800; N. Kazakowa, J. Łurje, *Antifiodalnyje jerieticheskie dwizenija na Rusi XIV — naczala XVI wieka*, Moskwa—Leningrad 1955, s. 7-73; A. Poppe, *Jeszcze raz o nazwaniu nowgorodsko-pskowskich jerietikow strigolnikami*, w: *Kultura diewniej Rusi*, Moskwa 1966, s. 204-208.

⁸¹ *Zytije Fieodosija Wasiljewa, osnovatiela fiedosiejewskiego soglasija*, napisano je synom jego, Jewstratom w 7250-m godu, w: *Matieriały dla istorii biespopowszczinskich soglasij w Moskwie, fiedosiejewcew Prieobrażenskogo kladbiszcza i pomorskoj moninskogo soglasija sobrannnye Nikołajem Popowym s priloženijem dwóch portrietow*, Cz.OIDR, 1869, kn. II, smies' V, s. 73.

wet posiłkach ⁸². Uczynili to z powodów, które stanowiły o istotnych różnicach między obu wspólnotami:

1) Fiedosiejewcy nie uważali za konieczne rozwodzenie małżonków, którzy zawarli związek wcześniej, przed przystąpieniem do „starej wiary” (zanim przechrzcili się). Taką parę nazwano „starożenami”, a ich związek małżeński zgodnie z 72 punktem postanowień VI Soboru Powsechnego uznawano za ważny. Od „starożenów” wymagano tylko czystości, tj. niepłodzenia dzieci. Naruszenie czystości tzw. czadorodije było karane. Natomiast zezwalano „starożenom” mieszkać pod wspólnym dachem, wspólnie modlić się i spożywać posiłki.

2) Za jedynie poprawny uznawali oni na krzyżu napis: ИИЦИ jako przekazany przez ewangelistów i dopiero w 1780 r. zrezygnowali z tego stanowiska.

3) Zakupione na targu pożywienie „oczyszczali” modlitwą i określoną ilością pokłonów.

Później, gdy pomorcy wprowadzili u siebie modlitwę za cara, fiedosiejewcy zaczęli im to również wytykać, traktując to jako „nowowwodstwo” ⁸³. Wspólnota ta doszła do największego rozkwitu na północno-wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej.

Wspólnota filipowców — „Filipowskoje sogłasije”. Była ona trzecią co do wielkości i powstała w wyniku rozzwiku, do jakiego doszło wśród pomorców. Starzec Focjusz, który po wstąpieniu do zakonu otrzymał imię Filipa, zaczął zarzucać przeorowi Siemionowi Dienisowowi, że nadużywa władzy i nie liczy się z jego zarządzeniami jako ojca duchowego braci w sprawach praktyk religijnych. Pomimo że wysuwał on wiele uzasadnionych zarzutów, nie uzyskał zdecydowanego poparcia soboru przeciw wpływowemu przeorowi ⁸⁴. Na znak protestu Filip wraz z grupą zwolenników (około 40) porzucił po 1737 r. pomorców i w odległości około 50 wiorst od Wyga zorganizował nad rzeką Umbą swój własny „skit”. Kiedy pomorcy od 1739 roku zaczęli modlić się za cara, zwolennicy Filipa kategorycznie tego odmówili. W 1742 r. na wieść o po-

⁸² *O naczale razdora fiedosiejewych s wygoreckim obszczetytelstwom i o przinie togo, czego radi onyj byst'*, w: *Matieriały dla istorii biespopowszczinskich soglasij*..., op. cit., s. 95-96; P. Iustinow, *Fiedosiejewszczina*..., op. cit., s. 274-281.

⁸³ A. Ioannow, op. cit., cz. II, s. 14-17; Makarij, *Istorijskoe znanie o raskolach*..., op. cit., s. 267, 274; Archimandrit Pawieł, op. cit., s. 487-488.

⁸⁴ Sobor po powodu raznoglasij Filipa s Simieonom Dienisowiczem po woprosam bogoslužebnoj praktiki 14 oktiabria 1737 goda, Sbornik sobornych rieszenij Wygorieckiego obszczetytelstwa ot 1703 po 1737 g. s awtografami wsiech wydajuszczichsia diejatielej i ucitielej pomorcew wkluczaja i starca Filipa, s. 264-265, rps (źródło nie opublikowane — z prywatnych zbiorów I. N. Zawołoko w Rydze).

nowym przybyciu na Pomorze urzędowej komisji O. Kwasznina-Samarina, tępiącej tzw. „galilejską jeries” (niemodlenie się za cara), uprzedzeni o tym zwolennicy Filipa postanowili nie wpuścić jej na teren swego „skitu”. Zdając sobie sprawę, że za niewykonanie rozkazu w związku z modłami na intencję panującego będą torturowani, Filip wraz z 38 swoimi zwolennikami postanowili raczej zginąć w płomieniach, niż ulec władzy. Od tego nie zdołano ich powstrzymać, bo gdy pojawili się żołnierze, cały budynek stał już w płomieniach, a po wylamaniu bramy stwierdzono, że i studnia została już zawczasu zasypana. Czyn ten przez wielu staroobrzędowców został uznany za męczeństwo za starą wiarę i niejednokrotnie był naśladowany. Kontynuatorzy nauk Filipa zaczęli siebie nazywać filipowcami lub staropomorcami. Po śmierci Filipa przywódcami ich zostali Terencjusz i Mateusz, którzy również wrogo ustosunkowali się do pomorców⁸⁵. Do swego grona przyjmowali ich początkowo nie inaczej jak przez ponowne dokonanie chrztu. W krótkim czasie filipowcy zyskali wielu zwolenników. Szczególnie popularne w guberni archangielskiej i Finlandii stało się imię Filipa, otoczonego aureolą męczeństwa⁸⁶.

Oprócz ogólnie przyjętych przez bezpopowców zasad wiary filipowcy przestrzegali jeszcze następujących:

- 1) Oddawali pokłony również przed krzyżem bez „titły” (napisu).
- 2) Przechrzczone pary małżeńskie rozwodzili na tzw. czyste życie, mianując ich braćmi i siostrami.
- 3) Nie wahali się przed samospaleniem czy głodową śmiercią, jeśli uznali to za konieczne.
- 4) Nie oddawali honorów przed innymi ikonami prócz własnych.
- 5) W ogóle nie uznawali ikony tzw. „Wsiech skorbiaszczich Radosti”, przed którą jakoby miał się dokonać cud w 1688 r. w Moskwie⁸⁷.

Wśród popowców największe początkowo znaczenie posiadały dwie wspólnoty: wietkowska i diakonowska.

⁸⁵ Podejrzewano pomorców, że naśladali żołnierzy na skit Filipa — N. S. Diemkowa, L. W. Jaroszczenko, *Małoizwiestnoje staroobriadczeskoje soczinienije sieriediny XVIII w. Istorija postradauszych otiec Filippa i Tierientija*, w: *Rukopisnoje nasledije Driewnicz Rusi*, Leningrad 1972, s. 174-191.

⁸⁶ Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 275-276; P. Lubomirow, op. cit., s. 60-61, 94-96; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 76-77.

⁸⁷ Archimandrit Paweł, op. cit., s. 501; Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 276; I. Tokmakow, *Istoriczeskie swiedienija o czudotwornoj ikonie Bogomatieri „Wsiech skorbiaszczich Radosti” prostawiszejsia w Moskwie w 1688 g. i o proczich spiskach s nieja w Rossii s priłożenijem opisania czriezwyczajnogo jawlenija ot ikony Bogomatieri s sim naimienowanijem nachodiaszczejsia w die-riewnie Kłoczki, bliz S.-Pietierburga, bywšieje 23 ijula 1888 g.*, Moskwa 1890.

Wspólnota wietkowska — „Wietkowskoje sogłasije”. Powstała ona i rozwinęła się na terenach dawnej Rzeczypospolitej, graniczących z ukraińskim Starodubiem⁸⁸. Wspólnota ta:

- 1) Odrzucała całkowicie samobójstwo za wiarę.
- 2) Oddawała honory nawet przed ikonami namalowanymi przez innowierców.
- 3) Nie uważała za grzech spożywania posiłków wspólnie z „nikonianami” czy wspólnej z nimi kąpieli w łaźni.
- 4) Posiadała własne „myro” (święte krzyżmo)⁸⁹, sporządzone z braku starego przez ich duchownego Teodozjusza (Wyrpina).
- 5) Duchowni mieli prawo wyznaczać spośród ludzi świeckich swoich zastępców, upoważnionych do przyjmowania zgłaszających się do ich wspólnoty wyznawców, spowiadania umierających, których grzechy spisane na papierze posyłano potem duchownemu, jako mającemu władzę odpuszczania ich.
- 6) Duchowni mieli również prawo zaopatrywania niektórych starców i staruszek w tzw. „zapasnyje dary” (hostie), aby ci mogli nie tylko sami sobie udzielać komunii, lecz także innym.
- 7) Ceremoniał ślubny mógł odbywać się z konieczności w zwykłej izbie lub „kleti” (spichrzu). Zasad tych trzymali się także staroobrzędowcy zamieszkali nad Kierzeńcem i w Starodubiu⁹⁰.

Wspólnota diakonowców — „Djakonowskoje sogłasije”. Wspólnota ta, inaczej zwana wspólnotą „nowokadilników”, powstała w ośrodku staroobrzędowców nad rzeką Kierzeniec za Wołgą. Założycielem jej był diakon Aleksander, który w 1709 r. został mnichem, a w roku następnym już przeorem jednego ze „skitów”. W latach 1716—1719 polemizował on w sprawach wiary ze znanym prześladowcą „raskołu” niżnienowogrodzkim biskupem (od 1719) Pityrymem (ok. 1665—1738). Dnia 21 marca 1720 r. na polecenie władz carskich Aleksander został stracony w Niżnym Nowgorodzie⁹¹. Prześladowania Pityryma skłoniły wielu diakonowców do przesiedlenia się znad Kierzenca do Starodubia

⁸⁸ Przez nazwę Starodubie rozumiemy najbardziej zalesioną część ziemi Czer-niowskiej.

⁸⁹ O krzyżmie świętym: P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 311-312.

⁹⁰ Makarij, *Istorija russkogo raskoła...*, op. cit., s. 297-298; I. Rubanowski, op. cit., s. 675.

⁹¹ G. Jesipow, *Aleksandr-Djakon*, w: tenże, *Raskolniczi diela XVIII stoletija*, t. I, Sanktpietierburg 1861, s. 622-641; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 81-82; Por.: A. Murawjow, *Raskoł obliczajemyj swojemu istorijeju*, Sanktpietierburg 1854, s. 178-204.

i na Wietkę, skąd wpływ ich rozprzestrzeniał się na osiedla staroobrzędowców zamieszkających na Podolu i w Mołdawii. Od wietkowców odróżniali się oni następującymi zwyczajami i zasadami:

1) W czasie nabożeństw nie kadzili kadzidłem dwa razy prosto (w przód), a trzeci raz w poprzek, tylko „kriestooobrazno”, tj. raz prosto i raz w poprzek.

2) Uznawali obok krzyża ośmiokończastego również czterokończasty, jednak w praktyce rzadziej go stosowali.

3) Nie uznawali świętego krzyżma sporządzonego przez wietkowców.

4) „Nikonian” (nikonitów, tj. prawosławnych) uważali za heretyków trzeciej kategorii i dlatego przyjmowali ich do swojej wspólnoty tylko przez tzw. isprawę (wyrzeczenie się herezji). Wietkowcy natomiast zaliczali początkowo prawosławnych do heretyków pierwszej kategorii (obowiązywało przechrzczenie), potem do drugiej (obowiązywało „myropomazanie”)⁹².

Między diakonowcami i wietkowcami bardzo często toczyły się żywione spory, łączyło ich jednak wspólne dążenie do uzyskania własnej staroobrzędowej hierarchii duchownej. Ludność staroobrzędowa, znajdująca się w zasięgu wpływów przywódców obu wspólnot, bardzo często korzystała z usług jednych lub drugich. O wyborze duchownego decydował przede wszystkim jego osobisty autorytet⁹³.

Wspólnota czarnobyłców — „Sogłasije czernobyłcew”. Wspólnota ta zrodziła się w Starodubiu, gdzie po ogłoszeniu przez Katarzynę II (1762—1796) szeregu manifestów tolerancyjnych po pewnym czasie doszło wśród staroobrzędowców do poważnego rozłamu. Trzej prości chłopci (przedtem zamieszkali na Wietce) Hilarion, Nicefor Łarionow i Paweł Grigorjew zaczęli głosić, że wśród szybko bogacących się staroobrzędowców — „słobożan” zaczyna ginać prawdziwa wiara i że część staroobrzędowców, korzystając z nowych uprawnień, zbyt zbliża się do „heretyków” (prawosławnych) i kontaktuje się z nimi. Ci trzej obrońcy starej wiary zyskali wielu zwolenników. Nie mogąc pogodzić się z istniejącym stanem rzeczy opuścili w 1775 r. Starodubie i osiedlili się na terenach Rzeczypospolitej w miejscowości Czarnobyl w woj. kijowskim, gdzie już w 1771 r. właściciel dzierżawy Jan Chodkiewicz⁹⁴ udzielił im poważnych ulg. Głoszone przez czarnobyłców zasady wiary i związane z nią zwyczaje przedstawiały się następująco:

⁹² M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 406-407; Archimandrit Paweł, op. cit., s. 346-347; Makarij, *Istorijskoe opisanie russkogo raskoła...*, op. cit., s. 299-301.

⁹³ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 425; A. Murawjow, op. cit., s. 269-272.

⁹⁴ W. Konopczyński, *Chodkiewicz Jan Mikołaj*, w: *Polski Słownik Biograficzny* (dalej PSB), t. III/4, Kraków 1937, z. 14, s. 368-369.

1) Zdecydowanie odrzucali oni wszelką urzędową formułę przysięgi, twierdząc, że Chrystus zabraniał przysięgać inaczej niż tylko słowami — jej, jej, (tak, tak) — ni, ni (nie, nie).

2) Nie modlili się przed krzyżem — nawet ośmiokończastym, jeżeli nie było na nim wizerunku ukrzyżowanego Chrystusa.

3) Wierzyli święcie w bliski koniec świata.

4) Nie modlili się za cara i całą jego rodzinę. Wygłaszanie za cara modlitw ustalonych przez synod uznawali za zdradę.

5) Uważali za największy grzech golenie bród. Zgubionym był dla nich ten, kto zgodnie z wymaganiami władz pozbył się zarostu przy obejmowaniu służby państwowej. Równie ciężko zawinił, jeżeli kogoś drugiego do tego skłonił.

6) Nie przyjmowali do swego grona ludzi mających paszporty, niszczyli je, głosząc, że jest to „znamie antychrysta”.

Swoimi wpływami czarnobyłcy ogarnęli staroobrzędowców na znacznych terenach Rzeczypospolitej i wpłynęli hamująco na skutki kuszących propozycji Katarzyny II, zachęcających do powrotu do Rosji⁹⁵. Ponadto zasady wiary głoszone przez czarnobyłców znacznie przybliżyły ich do filipowców i fiedosiejewców. Znalazszy się w otoczeniu bezpopowców, a nie mając własnych duchownych, zapewne z biegiem czasu sami stawali się bezpopowcami, przeważnie fiedosiejewcami lub filipowcami.

Tymczasem wydanie przez Katarzynę II w 1762 r. manifestu tolerancyjnego, następnie uchylenie kolejno wielu dotychczasowych ukazów Piotra I, skierowanych przeciwko „raskołowi” zapoczątkowało w Rosji nowy rozdział w historii staroobrzędowców⁹⁶. Kiedy w 1764 r. zezwolono oficjalnie staroobrzędowcom na zapisywanie się do stanu kupieckiego, wielu z nich zaczęło osiedlać się w dużych miastach, a głównie w Moskwie. Dzięki wzajemnej pomocy staroobrzędowcy w bardzo krótkim czasie zaczęli odgrywać coraz to poważniejszą rolę w handlowym i przemysłowym życiu Rosji. W swoich przedsiębiorstwach bogaci staroobrzędowcy zatrudniali znaczną liczbę swoich współwyznawców, przeważnie zbiedłych chłopów, co przyczyniło się również do osiedlania się tychże w miastach⁹⁷.

W 1771 r. w Moskwie podczas epidemii dżumy Ilja Kawylin (1731—

⁹⁵ Jan Mikołaj Chodkiewicz zezwala na osiedlanie się czerncom w swych dobrach (1771 r.), kopia z 1809 r.: Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów, Akta Klucza Czarnobyłskiego (akta w opracowaniu), Archiwum Państwowe w Krakowie na Wawelu (dalej AP—Wawel); A. Ioannow, op. cit., cz. IV, s. 61-64; Makarij, *Istorijskoe opisanie russkogo raskoła...*, op. cit., s. 313.

⁹⁶ P. Lubomirow, op. cit., s. 98-99; N. Iwanowski, *Rukowodstwo po istorii i obliczeniju staroobriadczeskogo raskoła*, Kazań 1889, s. 237-238.

⁹⁷ A. Szczapow, *Russkij raskoł staroobriadstwa*, op. cit., s. 291-292.



Fot. 2. Bicie w dzwony i w biło. Wodzilki, pow. Suwałki

1809) — właściciel wielu podmoskiewskich cegielni — pod pretekstem kwarantanny zorganizował potężny ośrodek fiedosiejewców zwany Priebrażeńskim Kładbiszczem (Cmentarzem Przemienienia Pańskiego), który z biegiem czasu stał się głównym centrum tej wspólnoty⁹⁸. W tymże 1771 r. podobny ośrodek w Moskwie zorganizowali popowcy pod nazwą Cmentarza Rogoskiego⁹⁹. Następnie trzecim co do wielkości ośrodkiem staroobrzędowców w Moskwie stała się „Moninska Czasownia” (Kaplica Monińska) pomorskiej wspólnoty, gdzie w przeciwieństwie do fiedosiejewców zaczęto współwyznawcom swoim udzielać ślubów i modlić się za panującego¹⁰⁰.

⁹⁸ P. Ryndziunskij, *Staroobriadczeskaja organizacyja w ustowijach promyszlennogo kapitalizma (na primierie istorii moskowskoj obszcziny fiedosiejewcew w 40-ch godach XIX w.)*, w: *Woprosy istorii rieligii i atieizma*, t. I, 1950, s. 190-191; K. Dębiński, op. cit., s. 47-48.

⁹⁹ K. Abrikosow, W. Korolow, M. Tiulin, *Driewnije ikony staroobriadczeskogo kafedralnego Pokrowskiego sobora pri Rogożskom kładbiszczu w Moskwie*, Staroobriadczeskaja Archiejepiskopija Moskowskaja i wsieja Rusi, Moskwa 1956, s. 3.

¹⁰⁰ *Matieriały dla istorii biespopowszczinskich sogłasiij...*, 1869, kn. 3, smies' V, s. 13-186; A. Wiszniakow, *Staroobriadczeskaja Pokrowskaja molelnia i filipowskaja czasownia w Moskwie*, Sanktpietierburg 1865, s. 1-48; P. Ryndziunskij, op. cit., s. 217-218.

Okres względnej tolerancji religijnej w drugiej połowie XVIII w. w Rosji przyczynił się do pojednania pewnej części staroobrzędowców z oficjalnym Kościołem prawosławnym, co w konsekwencji doprowadziło do powstania nowej społeczności religijnej, zw. „jedinowierijem”.

Jednowierstwo — „Jedinowierije”. W istocie rzeczy było ono rodzajem unii części popowców z oficjalnym Kościołem. Inicjatywa takiej unii wyszła w 1783 r. ze strony starodubskiego diakonowca Nikodema i była ze wszech miar popierana przez namiestnika Ukrainy hr. Piotra Rumiancewa. Po bezskutecznych staraniach pozyskania biskupa Nikodem zwrócił się do władz z prośbą, aby wyswięcono dla staroobrzędowców specjalnego biskupa Wielkorusa, który podlegałby bezpośrednio synodowi i miał za zadanie wyswięcanie dla staroobrzędowców duchownych według dawnych zwyczajów.

W 1784 r. Nikodem zmarł i pertraktacje te przerwano, ale już w 1789 r. Katarzyna II specjalnym ukazem poleciła arcybiskupowi taurydzkiemu wyznaczenie duchownych, którzy odprawialiby nabożeństwa według starych ksiąg dla staroobrzędowców czernihowskiej i niżniegorodzkiej guberni. Ostatecznie unia taka była reglamentowana w Moskwie tzw. „punktami o jednowieriji” metropolity Platona i zatwierdzona dnia 27 października 1800 r. przez cara Pawła. Na mocy tych ustaw uchylenie się staroobrzędowców od dopełniania obrzędów według ksiąg Nikona nie zostało uznane za herezję, ale przechodzenie prawosławnych na jednowierstwo było zabronione¹⁰¹. Większość staroobrzędowców, szczególnie bezpopowców, stroniła jednak od jednowierstwa, uważając je za pułapkę rządową. Toteż do początku XIX w. jednowierstwo nie miało poważniejszych sukcesów. Wzrosło ono liczebnie dopiero za panowania Mikołaja I, kiedy ponownie zaczęto prześladować staroobrzędowców. Część staroobrzędowców, przeważnie kapitalistów, w obawie przed utratą swoich przedsiębiorstw sama przechodziła na jednowierstwo, innych natomiast, po zesłaniu przywódców, zmuszano do tego używając przemocy. W 1854 r. jednowierstwo wtargnęło nawet na Cmentarz Priebrażeński. Rzecz jasna, że represje rządowe oraz związana z tym likwidacja wielu znanych ośrodków staroobrzędowców w całym kraju musiały spowodować ucieczkę za granicę wielu wybitnych przywódców staroobrzędowych¹⁰².

¹⁰¹ *Sobranije postanowlenij po czasti raskoła*, t. I, wyp. I, London 1863, s. 8-17; N. Iwanowski, op. cit., s. 210-214, 221-223; K. Dębiński, op. cit., s. 34-35.

¹⁰² W. Boncz-Brujewicz, *Izbrannyje soczinienija*, t. 1, Moskwa 1959, s. 268-269, 273; P. Ryndziunskij, op. cit., s. 246; R. Liwanow, *Raskolniki i ostrożniki* (rozdział XXIII: *Wysyłka iz Moskwy konowodow raskoła Siemiona Kuźmina, Fiodora Guczkowa, Iwana Strielkowa, Konstantina Jegorowa i Buzina*), t. II, Sanktpietierburg 1870, s. 474-481; N. Iwanowski, op. cit., s. 229; P. Lubomirow, op. cit., s. 121-123.

W połowie XIX w. ośrodki zagraniczne staroobrzędowców w Turcji, Austrii i na Mazurach zaczęły odgrywać szczególnie ważną rolę, tak że pod ich wpływem znaleźli się nawet staroobrzędowcy zamieszkali w Rosji.

W 1846 r. popowcom w państwie austriackim na terenie Bukowiny, w Białej Krynicy (obecnie ZSRR) udało się, przy poparciu emigrantów polskich w Turcji, sprowadzić z Konstantynopola pozbawionego stolca metropolitę bośniackiego Ambrożego, który dał początek tzw. białokrynickiej hierarchii¹⁰³. Duchowni wyświęceni w Białej Krynicy w szybkim czasie przedostali się do Rosji i zostali tu uznani przez staroobrzędowców skupionych w Cmentarzu Rogoskim, który i obecnie jest największym ośrodkiem staroobrzędowców w Moskwie. Pojawianie się tych duchownych, zw. jeszcze „awstrijcami”, znacznie osłabiło wpływy jedno-
wierstwa.

¹⁰³ Wyciągi z depeszy carogrodzkich dotyczące starowierców (lata 1845-1848), Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rps 5434, ss. 44; *Sbornik pravitielstwiennych swiedenij o raskolnikach sostawlennoj W. Kielsijewym*, wyp. I, London 1860, s. 139-165, G. [N. Subbotin], *Raskol kak orudije wraždiebnych Rossii partij*, „Russkij Wiestnik” 1866, t. 65, s. 105-140; M. Gorzkowski, *Szkie z Białej Krynicy stolicy metropolii starowierców rosyjskich*, Kraków 1881; F. Rawita-Gawroński, *Materiały do historii Polskiej XIX w. Działalność emigracji z r. 1831 na terenie Turcji do pokoju paryskiego*, Kraków 1911, s. 223-224.



OSIEDLANIE SIĘ STAROBRZĘDOWCÓW NA TERENACH DAWNEJ RZECZYPOSPOLITEJ

Emigracja Rosjan w warunkach ostrych konfliktów we własnym kraju była zjawiskiem częstym, znanym jeszcze w odległych czasach Rusi Kijowskiej. Najbardziej wydeptaną przez rosyjskich emigrantów była droga, która prowadziła „za litowski rubież”, w końcu XVII w. niezbyt oddalona od Moskwy. W XVI w. przebył ją książę Andrzej Kurbski, drukarz moskiewski Iwan Fiodorow i wielu innych uchodźców. Z drogi tej skorzystali również prześladowani staroobrzędowcy. Początkowo nie przekraczali oni granicy, najpierw osiedlali się w pobliżu niej, przeważnie na północno-zachodnich krańcach bezpopowcy, zaś na południowo-zachodnich popowcy ¹⁰⁴.

Staroobrzędowcy-popowcy, rekrutujący się głównie z moskiewskiej „posady” i strzelców, kierowali się przeważnie do ukraińskiego Starodubia. Zнали oni te tereny, ponieważ już znacznie wcześniej Starodubie łączyły żywe kontakty handlowe z Moskwą. W XVII w. Starodubie przeżywało okres intensywnej kolonizacji. Jeszcze polscy właściciele usilnie zabiegali o zagospodarowanie tych terenów, przyjmując wszelkich przybyszów na bardzo dogodnych warunkach. Również kozacy ukraińscy, którzy znaleźli się pod rządami Moskwy, byli bardzo zainteresowani w zagospodarowaniu Starodubia ¹⁰⁵. Należy przypuszczać, że pierwsi staroobrzędowcy mogli tu przybywać pojedynczo, zanim jeszcze powiat starodubski został na mocy pokoju andruszowskiego w 1667 r. formalnie przyłączony do Państwa Moskiewskiego.

Osiedlanie się staroobrzędowców w lasach starodubskich odbywało się początkowo na zasadzie swobodnego zajmowania niezamieszkanych terenów, po uprzednim uzyskaniu zgody sąsiadów. Z czasem staroobrzędowcy popadali jednak w zależność od starszyny kozackiej, która po otrzymaniu tych terenów na własność żądała od nich różnych świadczeń. Toteż staroobrzędowcy zaczęli osiedlać się następnie już na ziemiach kozackich i nawet klasztornych, należących do Ławry Kijowo-Pieczerskiej. Dzierżawcy ukraińscy widzieli w staroobrzędowcach bardzo pożądanых osadników-kolonistów, dlatego też nie przywiązywali większej wagi do ich

¹⁰⁴ W. Andriejew, *Raskoł i jego znaczenie w narodnej russkiej istorii*, Pietierburg 1870, s. 138.

¹⁰⁵ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 23-24, 68-69, 88; A. Łazariewskij, *Opisanije staroj Malorossii*, t. I, Kijew 1888, s. 3-4, 113-114.

odmiennych poglądów religijnych. Skoro tylko dzierżawca otrzymywał prawo organizacji nowej slobody, starał się różnego rodzaju obietnicami przyciągnąć jak największą liczbę staroobrzędowców, nie zawsze potem dotrzymując danych obietnic. Obiecywano przeważnie zwalnianie nowych osadników od wszelkich powinności na przeciąg 5—10 lat. Szczególną rolę w czasie zakładania nowych slobód spełniali tzw. „osadczyje” (zasadzczy), wybierani spośród najbardziej światłych i zamożnych staroobrzędowców. Korzystali oni ze specjalnych uprawnień, niekiedy sprawując nad swoimi współwyznawcami nie tylko opiekę, lecz i władzę sądowniczą. W czasie organizowania nowych slobód nawet wojsko nie miało prawa ingerować w poczynania zasadzczy. Wydawane z tego powodu tzw. „osadczyje listy” czy „pis'ma” prawie nigdy nie zawierały obraźliwego dla staroobrzędowców słowa „raskolnik”. Nic też dziwnego, że często niektórzy zasadzczy przez skupywanie ziemi od okolicznych kozaków szybko się bogacili. Niektórzy z nich starali się potem ugruntować swoją wyższą pozycję społeczną. Wśród staroobrzędowców w Starodubiu byli zapewne i tacy, którzy korzystali z praw na równi z kozakami. Natomiast inni staroobrzędowcy, przeważnie strzelcy, zamiast zakładać slobody, woleli zamieszkiwać u wolnych kozaków lub u swoich współwyznawców na prawach tzw. „podsiedok” (komorników). Nie obowiązywały ich wówczas (aż do 1734 r.) ogólnopaństwowe powinności. Już jednak w końcu XVII w. niektórzy staroobrzędowcy, nie mogąc znieść samowoli dzierżawców, zaczęli porzucać swoje slobody i sami stawali się komornikami ¹⁰⁶.

Zasady i sposób osadzania staroobrzędowców w Starodubiu zostały przeniesione na sąsiadujące z nim przygraniczne tereny dawnej Rzeczypospolitej, co potem zastosowano również i w miejscowościach dalej położonych od granicy. Staroobrzędowcy, osiedlając się w dobrach Polaków, uzyskiwali więcej ulg i przywilejów niż w kraju. Wydawane z tego powodu przez niektórych właścicieli dzierżawcom akty (odpowiedniki „osadczych listów”) uwzględniały ponadto sprawy religijne. Wielu dzierżawców polskich nie tylko gwarantowało wolność wiary, lecz nawet służyło radą i pomagało staroobrzędowcom zwoływać sobory, nie stosując przy tym żadnych ograniczeń dotyczących ich budownictwa sakralnego. Wreszcie zaopatrywali oni staroobrzędowców w listy i dokumenty, gwarantujące im swobodne poruszanie się po kraju i za granicą ¹⁰⁷.

Szczególnie wybitną pomoc i opiekę okazał staroobrzędowcom starosta

¹⁰⁶ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 88, 93-95, 98-118; tenże, *Osadnyj list na posielenije slobody Mitkowki ot 20 sientjabria 1709 g.*, Nowyje materiały dla istorii raskoła na Wietkie i w Starodubje XVII-XVIII ww., Kijew 1893, s. 106; A. Łazariewskij, op. cit., t. I, Kijew 1889, s. 457-461.

¹⁰⁷ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 120, 124-125, 425.

mozyrski Karol Kazimierz Chalecki (zm. 1696)¹⁰⁸. W jego dobrach na małej wysepce Wietce, położonej na rzece Soż (dopływ Dniepru) w powiecie rzeczyckim, staroobrzędowcy w krótkim czasie zdołali zorganizować potężny ośrodek religijny popowców¹⁰⁹. Początkowo Wietka była zasiedlana wyłącznie przez staroobrzędowców ze Starodubia, gdzie w końcu 1682 czy na początku 1683 r. na rozkaz Moskwy poczęto wobec nich stosować represje. Nie zainteresowana w prześladowaniu staroobrzędowców starszyzna kozacka główne ostrze represji skoncentrowała wtedy na slobodzie Ponurowka, gdzie w końcu lat siedemdziesiątych osiedlił się moskiewski duchowny — Koźma z dwudziestoma innymi przybyłymi z nim staroobrzędowcami. W wyniku tego Koźma wraz z innym duchownym, Stefanem, przenieśli się nad samą granicę do Zamszewa, skąd przeszli na Wietkę¹¹⁰. Po ich odejściu staroobrzędowcy w Starodubiu zostali bez duchownych, co w jeszcze większym stopniu przyczyniło się do przesiedlania się wielu z nich na Wietkę. Opuszczanie przez nich Starodubia nie leżało w tym czasie w interesach starszyny kozackiej. Aby temu zapobiec, pułkownik starodubski Siemion Samojłowicz z własnej inicjatywy w połowie 1684 r. zarządził obstawienie granicy, surowo karząc pojmanych przy jej przekraczaniu¹¹¹. Wywołało to protest ze strony Chaleckiego, który w specjalnym liście zwracał pułkownikowi uwagę, że monarchowie obu krajów nie zabraniali ludziom przekraczać granicy i osiedlać się tam, gdzie im było wygodniej. Prosił go również o zachowanie dobrosąsiedzkich stosunków i obiecywał pułkownikowi za umożliwienie staroobrzędowcom swobodnego przekroczenia granicy wynagrodzenie rasowymi szczeniętami¹¹². List ten nie wpłynął na zmianę stanowiska Samojłowicza, a stosowane przez niego represje wobec tych, którzy namawiali czy ułatwiali staroobrzędowcom przedostanie się za granicę, wzmogły jeszcze ruch przesiedleńczy na Wietkę.

W tym właśnie okresie przenieśli się tu ze Starodubia Paszka Fiodorow z Koźmą i Mikitką Szelkownikowymi i jako pierwsi zasadzcy ode-

¹⁰⁸ S. Uruski, A. A. Kosiński, A. Włodarski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. II, Warszawa 1905, s. 143.

¹⁰⁹ Makarij, *Istorijskoe znanie raskola...*, op. cit., s. 296; S. Zieńkowski, op. cit., s. 429-430.

¹¹⁰ Iwana Aleksiejewa *soczinienija protiv mnimogo swiaszczestwa popowcew. Istorijskoe znanie raskola...*, wydanie N. Subbotina, Moskwa 1890, s. 11-13; A. Ioannow, op. cit., cz. I, s. 64-67; Makarij, *Istorijskoe znanie raskola...*, op. cit., s. 293-294; M. Lilejew, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 148-149.

¹¹¹ M. Lilejew, *Pis'mo Siemiona Iwanowicza Samojłowicza, poikownika starodubskiego k otcu-gietmanu, ot 2-go sientjabria 1684 goda*, w: *Nowyje materialy...*, s. 40; tenże, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 75.

¹¹² M. Lilejew, *Pis'mo Kazimira Chaleckiego, starosty mozyrskiego, k poikowniku starodubskomu S. J. Samojłowiczu, ot 9-go awgusta 1684 goda*, w: *Nowyje materialy...*, s. 38-39; tenże, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 141-142.

grali niepoślednią rolę przy jej zagospodarowaniu¹¹³. Najwięcej staroobrzędowców przybyło tu jednak dopiero wtedy, gdy w Rosji zaczęto stosować w praktyce znany dekret represyjny carówny Zofii. Wtedy to w szybkim tempie w odległości 20—30 wiorst od Wietki założyli oni 14 następujących wsi: Kosieckaja, Dubowyj Łoh, Popsujewka, Marjina, Miliczi, Krasnaja, Kostiułowiczi, Buda, Krupiec, Grodnia, Niwki, Grabowka, Tarasowka i Spasowka. Wszystkie te osiedla, nazywane slobodami czy posadami, przybrały wspólną nazwę Wietki, liczącej w sumie ponad 30 tysięcy staroobrzędowców. Potem powstało tu jeszcze 9 dalszych wsi: Wylewszaja, Pobuż, Krupiejewka, Koprianka, „Moskowskich żytielej”, „Nowogorodskich żytielej”, „Niżniegorodskich żytielej”, „Donskaja” i „Nowowyjeznych raznych czynow”¹¹⁴.

Pierwsi duchowni Koźma i Stefan nie wyróżnili się niczym i dopiero ich następca Joasaf zapoczątkował podniesienie Wietki do rangi centrum popowców. Mieszkał on początkowo we wsi Wylewszaja (Wylew), 20 wiorst od Wietki. Po śmierci Stefana przeniósł się na wyspę, gdzie przystąpił do budowy świątyni i zdołał ją ukończyć, lecz nie poświęcił, bo w 1695 r. zmarł¹¹⁵.

Do największego rozkwitu doszła Wietka za Teodozjusza (Wyrpina) i stała się ona rzeczywistym centrum wszystkich popowców. Duchowny ten sprowadził z Kaługi zakupiony tam stary ikonostas z czasów Iwana Groźnego, poszerzył świątynię i poświęcił ją jesienią 1695 r. pod wezwaniem „Pokrowa Bogorodicy” (tj. Opiekunki Bogurodzicy) oraz odprawił pierwszą na Wietce staroobrzędową liturgię¹¹⁶. Cerkiew ta była w ogóle jedyną, jaką wtedy gdziekolwiek posiadali popowcy. Rozgłosu Wietce dodawały jeszcze przy Joasafie założone tu dwa klasztory: męski i żeński, a później jeszcze „moszczi” (relikwie) samego Joasafa, którego po śmierci ogłoszono pierwszym wietkowskim świętym. Wobec sławy, jaką wkrótce zyskała Wietka, inne ośrodki popowców, takie jak np. Kierżeniec, przestały się liczyć¹¹⁷. Misjonarze z Wietki docierali do najbardziej odległych zakątków Rosji, wszędzie znajdując posłuch wśród prostego lu-

¹¹³ M. Lilejew, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 106, przypisy.

¹¹⁴ Ibid., s. 151; A. Ioannow, op. cit., cz. III, s. 14; I. Rubanowski, op. cit., s. 656.

¹¹⁵ M. Lilejew, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 167-168. Wylew założono w 9 lat po osiedleniu się pierwszych staroobrzędowców na Wietce — Iwana Aleksiejewa *soczinienija...*, s. 15; I. Rubanowski, op. cit., s. 654.

¹¹⁶ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 36-37; Makarij, *Istorijskoe znanie raskola...*, op. cit., s. 295; M. Lilejew, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 169, 183; I. Rubanowski, op. cit., s. 655. (W Kościołach Wschodnich liturgią nazywa się tylko takie nabożeństwo, w którym występuje akt eucharystii. — P. Evdokimov, op. cit., s. 268-293.)

¹¹⁷ M. Lilejew, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 185-189.

du, niechętnie przyjmującego coraz to nowe, wprowadzane przez Piotra I reformy. Wielu staroobrzędowców z daleko położonych miejscowości Rosji i Ukrainy wędrowało tu najczęściej tylko po to, by zobaczyć bogato urządzone klasztor i życie mnichów. Corocznie latem w „Uspieński post” ściągali tu również z pielgrzymką kozacy z dalekich stron¹¹⁸.

W latach dwudziestych i na początku trzydziestych XVIII w. Wietka przestała już być jedynym skupiskiem popowców na terenach Rzeczypospolitej. Niedaleko, w dobrach księcia Michała Czartoryskiego, właściciela miasteczka Homel istniało już wiele staroobrzędowych slobód. Przewyższali oni nawet zamieszkanych na Wietce staroobrzędowców liczebnością i bogactwem¹¹⁹. Również w dobrach Lubomirskich, w odległości 50–100 km od Homla, powstało 15 staroobrzędowych wsi i 2 klasztory, a w latach trzydziestych założono jeszcze drugi klasztor — „Gorodnickij”¹²⁰. Następnie zaczęły powstawać osiedla staroobrzędowców w województwie kijowskim — nad Prypecią w dobrach Chodkiewiczów, gdzie zasiedlono nimi: Czarnobyl, Zamoszje i Krasilówkę. Powstały także osiedla staroobrzędowców na Wołyniu w okolicy Żytomierza: Jagodienki, Rogowka, Żeleźniaki, Pilipy i Korowincy. Również na Podolu nad brzegiem Bohu zamieszkali staroobrzędowcy w następujących wsiach: Borskaja, Kurnik, Krasnianka, Jefimowka, Pieriepieliczje, Czertiatin, Zukowcy, Pietroszy, Żeniszkowcy, Ludowka, Matwiejewka, Pieńkowskaja, Buszki-na, Sorokodubje i Szury¹²¹. Wszystkie te osiedla były jednakże przyćmione sławą Wietki, która stanowiła wtedy jakby stolicę wszystkich popowców, ponieważ tylko tu był stary „antimins” (antymis) i dlatego tu tylko odprawiano jedyną wśród staroobrzędowców liturgię cerkiewną. Swoim zasięgiem oddziaływania religijnego, zbiorami starych ksiąg i ikon mogła wtedy Wietka równać się z Wygowską Pustelnią bezpopowców.

Główną troską wietkowców stało się uzyskanie własnej hierarchii duchownej. Czynili oni w tym kierunku starania w Mołdawii i Grecji, lecz bezskutecznie¹²². W 1731 r. za wiedzą i przy czynnym poparciu Chaleckich wietkowcy zdecydowali się skierować do patriarchy konstantynopolitańskiego specjalne „Proszenie” (suplikę), w którym zwracali się o wyświęcenie dla nich biskupa. Swoją prośbę motywowali oni tym, że w Rosji jakoby odstąpiono od prawdziwej wiary. Mocno przy tym akcentowali w swoim piśmie sprawę wprowadzenia tam synodu (w 1721 r.) na miejsce patriarchatu. Starania te także nie dały pożądanego rezultatu.

¹¹⁸ Ibid., s. 207-208, 230-256.

¹¹⁹ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 73; O M. Czartoryskim por.: W. Konopczyński, *Czartoryski Michał Fryderyk*, w: PSB, t. IV, Kraków 1938, s. 288-294.

¹²⁰ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 214.

¹²¹ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 75.

¹²² Ibid., s. 79; P. Lubomirow, op. cit., s. 62.

tów. W „Proszeniu” wietkowców znalazło wyraz inne jeszcze bardzo ważne zagadnienie, dotyczące podstaw prawnych ich osadnictwa na terenach Rzeczypospolitej. Informowali oni patriarchę, że kiedy pojawili się na terytorium polskim, przybył do nich najpierw „poseł Połtiew”, a potem biskup rzymskokatolicki Ancuta, i ci, w relacji staroobrzędowców, nie stwierdzili u nich żadnego objawu schizmy. W wyniku tego dowodzili, że „ot Korola polskiego list nam dan”, który gwarantuje im swobodne wyznanie wiary oraz ochronę przed atakami jezuitów i księży świeckich. Zdaniem wietkowców, dzięki temu właśnie „wielikorossiskich ludiej po wsiej Polshi nasieliszasia priemnogoję czisło”¹²³. Wiadomo, że już za panowania króla Jana III Sobieskiego „wielkopolski kanclerz [?] kazał badać szczegóły wyznań” staroobrzędowców¹²⁴. Owym „Ancutą” mógł być jeden z biskupów wileńskich Maciej Józef Ancuta (zm. 1723) lub jego brat Jerzy Kazimierz Ancuta (zm. 1737)¹²⁵, zaś pod zniekształconym nazwiskiem „Połtiew” kryje się wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wojewoda witebski hr. Kazimierz Aleksander Pociej, spowinowacony z Chaleckimi¹²⁶. Podane w „Proszeniu” informacje o odwiedzeniu ich osiedli przez biskupa Ancutę i Pocięja można chyba uznać za prawdziwe. Wspomniane osobistości po przyjrzeniu się staroobrzędowcom zapewne stwierdziły, że przybysze z Rosji nie stanowią niebezpieczeństwa dla Kościoła rzymskokatolickiego i państwa. Natomiast dokumentem królewskim, na który powoływali się staroobrzędowcy, mógł być tylko dyplom króla Augusta II z dnia 28 listopada 1720 r., potwierdzony również 30 grudnia 1735 r. przez jego syna Augusta III¹²⁷. W dokumencie tym August II, na skutek licznych interwencji Piotra I, brał pod opiekę prawosławnych, zwłaszcza jedyne wówczas czynne na terenach Rzeczypospolitej prawosławne biskupstwo w Mohylowie¹²⁸. Tym samym król znacznie ograniczał możliwości „nawracania” przemocą przez sfanatyzowanych jezuitów i wyższe duchowieństwo unickie ludzi „grieczeskiego driewniago zakonu”, za jakich przede wszystkim staroobrzędowcy się uważali. Należy przy-

¹²³ N. Subbotin, *Proszenie wietkowskich staroobriadcew o jępiskopie podannoje patriarchu konstantinopolskomu w 1731 godu*, „Duszepoleznoje Cztenije”, 1870, R. XI, cz. I, s. 30-36.

¹²⁴ T. Czacki, *Dzieła*, zebrane i wydane przez hr. Edwarda Raczyńskiego, t. I, Poznań 1843, s. 316, przypisy.

¹²⁵ Cz. Falkowski, *Ancuta Maciej Józef*, w: PSB, t. I, Kraków 1935, s. 90-91; tenże, *Ancuta Jerzy Kazimierz*, w: PSB, s. 330, t. I, s. 90; S. Uruski, A. A. Kosiński, A. Włodarski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. I, Warszawa 1904, s. 31-32.

¹²⁶ S. Uruski, A. A. Kosiński, A. Włodarski, op. cit., t. XIV, s. 115.

¹²⁷ N. Bantysz-Kamienski, *Istoriczeskoje izwiestije o woznikszej w Polsce unii...*, Moskwa 1805, s. 186-189; pełny tekst listu dyplomu s. 189-192, przypisy.

¹²⁸ Ibid., s. 165-172; pełny tekst listu cara Piotra I z dnia 9 marca 1718 r. do króla Augusta II, s. 168-170, przypisy.

puszczać, że w swoim „Proszeniu” wietkowcy, zamieszkali na terenie biskupstwa mohylowskiego, powoływali się właśnie na ten, a nie inny dokument, który został im zapewne dostarczony przez Chaleckich.

Znacznie lepsze warunki życia stwarzane staroobrzędowcom przez właścicieli dóbr polskich wobec stale rosnącego ucisku pańszczyźnianego w Rosji, gdzie pobierano od nich podwójne pogrówne, zabroniono wolnej sprzedaży wina, stosowano częsty pobór rekruta i palono przedmioty kultu religijnego oraz prześladowano za wiarę, skłoniły ich do emigracji na tereny Rzeczypospolitej, gdzie gwarantowano im znaczne swobody¹²⁹. Zmienił się również stosunek do staroobrzędowców w ukraińskim Starodubiu. W 1716 r. Piotr I za pomoc udzieloną przez staroobrzędowców w walce ze Szwedami uniezależnił ich od starszyny kozackiej, która, utraciwszy przez to źródło dochodu, starała się ich pozbyć. Po reaktywowaniu hetmaństwa w 1728 r. nowy hetman Daniel Apostoł zaczął ich systematycznie prześladować¹³⁰. Do Polski uciekali nie tylko staroobrzędowcy, przybywało tu także wielu prawosławnych, którzy znalazłszy się w środowisku staroobrzędowców bardzo szybko przechodzili na ich wiarę. Do tego przyczyniali się również unicy, którzy zwalczając prawosławie tolerowali staroobrzędowców, a nawet im sprzyjali¹³¹. Masowe ucieczki chłopów z Rosji doprowadzały do tego, że zaczęły tam pustoszeć majątki, nie miał kto pracować. Rząd rosyjski zaniepokojony ekonomicznymi skutkami emigracji zaczął zaostrzać represje w stosunku do chłopów, a gdy to wywierało wręcz odwrotny skutek, caryca Anna Iwanowna na początku swego panowania w 1733 i 1734 r. wydała dwa manifesty, w których nawoływała emigrantów do powrotu, obiecując im przebaczenie. Manifesty te nie dały pożądanego rezultatu, postanowiono więc przy użyciu siły zlikwidować, zdaniem rządu, główne zło — Wietkę, gdzie już urzędował pozyskany przez staroobrzędowców biskup Epifaniusz. Do likwidacji Wietki namawiał Piotra I jeszcze w 1715 r. wspomniany już prześladowca staroobrzędowców Pityrym, jednak car nie chciał wyrazić na to zgody. W 1735 r. rząd carski korzystając z chaosu, jaki panował w Polsce po śmierci Augusta II, oraz wykorzystując swe wojska stacjonujące wówczas na terytorium polskim, polecił pułkownikowi starodubskiemu,

¹²⁹ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 290.

¹³⁰ M. Lilejew, *Ukaz Kijewskiego gubernatora Kniazia Dimitrija Michajłowicza Golicyna ot 28-go fiewrala 1716 g., o posieliszychsia w Małoj Rossii raskolnikach. Nowyje materiaty...*, op. cit., s. 109; tenże, *Iz istorii raskoła...*, s. 478-479, 493-496; A. Ioannow, op. cit., cz. III, s. 15-16; Makarij, *Istorijskoe znanie o russkoi raskolnitsy*, op. cit., s. 307; P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 37-38.

¹³¹ I. Czistowicz, *Dissidentskij wopros w Polsce w pierwej połowinie XVIII stoletija*, *Sbornik Otdielenija russkogo jazyka i słowiesnosti Impieratorskoj Akademii Nauk*, t. XXI, 1880, nr 3, s. 73-74.

Jakubowi Sytinowi „oczyścić Wietkę” przy pomocy pięciu pułków. Moskiewscy staroobrzędowcy uprzedzili wietkowców o zamiarach rządu (tajny plan zatwierdzono 31 lipca 1734 r.), wielu z nich przeniosło się więc na Wołyń, Podole, do Mołdawii na Wołoszczyznę. Większość jednak nie wierzyła w możliwość tak ostrych represji, jeszcze nawet wtedy, kiedy żołnierze rosyjscy przekroczyli granicę. Dali wiarę pogłoskom, że udają się oni w kierunku Białej Cerkwi. Dnia 1 kwietnia 1735 r. Wietkę i osiedla staroobrzędowców położone w pobliżu Homla znienacka otoczono, a następnie zrównano z ziemią¹³².

Zdaniem Lilejewa, z Wietki wypędzono wtedy 13 942 osoby, a nie 40 000, jak podał Mielnikow¹³³. W ten sposób została dokonana pierwsza tzw. „wietkowska wygonka”. Nie wszystkich jednak udało się zbiec. Z tych właśnie niedobitków zorganizował się 12 km od Homla wśród dziewiczego dębowego lasu, między trzęsawiskami i błotami, otoczony z trzech stron rzeką Użą (dopływ Soży), słynny później, ale początkowo bardzo biedny klasztor, nazywany od imienia założyciela „Ławrientjewym”¹³⁴. Inni uciekający staroobrzędowcy po wyjściu z lasów skierowali się bardziej na północ i osiedlili się w powiatach: witebskim, surażskim, newelskim i częściowo lepeńskim¹³⁵. Nie minęły dwa lata, gdy na Wietce znów zaczęli pojawiać się staroobrzędowcy, a po pięciu latach stała się ona prawie taka, jak przed „pierwszą wygonką”¹³⁶. Nie osłabła też opieka, jaką roztaczali nad staroobrzędowcami właściciele Wietki, którym staroobrzędowcy nie tylko przysporzyli znacznych dochodów, ale także popierali zbrojnie. Kiedy książę Radziwiłł nasał na przygraniczną ziemię Chaleckich chłopów białoruskich, staroobrzędowcy stanęli w obronie interesów swego pana i po krwawej bitwie przepędzili napastników, odnosząc nad nimi zwycięstwo. W 1758 r. wietkowcy wzniesli i poświęcili nową

¹³² P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 50-81; M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 291-294.

¹³³ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 302-310; por.: P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 310.

¹³⁴ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 307-351; M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 367. Od 1775 r. klasztor ten znalazł się w dobrach feldmarszałka Piotra Rumiancewa. Nowi właściciele patronowali klasztorowi, w rezultacie synowi feldmarszałka Nikołajowi Rumiancewowi udało się zdobyć od staroobrzędowców niejeden cenny autograf czy rękopis, a tym samym klasztor w znacznym stopniu przyczynił się do powstania słynnej biblioteki Rumiancewów. (Obecnie Biblioteka im. W. I. Lenina w Moskwie.)

¹³⁵ W. W. [Wołkow], *Swiedienija o raskolnikach witebskoj gubernii*, „Wiesticznik Zapadnoj Rossii”, t. I, Wilnia 1865-1866, s. 33, 35-36.

¹³⁶ A. Ioannow, op. cit., cz. III, s. 34; Makarij, *Istorijskoe znanie o russkoi raskolnitsy*, op. cit., s. 304; I. Rubanowski, op. cit., s. 660-662.

świątynię, obok której utworzono dwa klasztory: męski i żeński, liczące razem około 1200 osób¹³⁷. Wzrosła również liczba diakonowców, którzy w odległości 6 mil od Wietki otrzymali od księcia Czartoryskiego uroczysko Borowice, gdzie powstało kilka klasztorów. Najbardziej znany był „Pachomjew”. Wokół tych klasztorów zaczęły wyrastać ludne slobody¹³⁸. Pierwsza „wygonka” z Wietki przyczyniła się do tego, że diakonowcy zaczęli odgrywać poważniejszą rolę wśród popowców zamieszkanych w Polsce. Szczególnym autorytetem cieszył się od 1739 r. duchowny diakonowski Patrycjusz, zamieszkały w slobodzie Zybkaja w Starodubiu. Na prośbę staroobrzędowców zamieszkałych na Podolu Patrycjusz w 1750 r. wysłał tam swego ulubieńca hieromacha Afinogiena. Afinogien w krótkim czasie wybudował w slobodzie Borskiej świątynię pod wezwaniem „Znamienija Bogorodicy”, zdobył daleko sięgający rozgłos i uznanie. Na tym jednak nie poprzestał i zaczął rozpowszechniać pogłoskę, że jest biskupem Łukaszem. Gdy zaintrygowany Patrycjusz zaczął o nim zbierać dokładne wiadomości w Petersburgu, oszustwo wydało się, a Afinogien uciekł wtedy za Prut do Jass. Następnie powrócił do Polski i w Kamieńcu Podolskim przeszedł na katolicyzm, wstąpił do wojska, a potem ożenił się z bogatą Polką. W 1757 r. był już kapitanem i na stałe zamieszkał w Krakowie. Afinogien zdołał jednak wyświęcić wielu duchownych. Na prośbę duchownego Anifima miał on również zamiar wyświęcić go — wbrew wszelkim zasadom kościelnym — na biskupa dla borowickich diakonowców. W rezultacie Anifim sam uznał się za biskupa, ale gdy to wykryto, zbiegł do „niekrasowców” zamieszkałych w Besarabii, gdzie po zdemaskowaniu kozacy utopili go w Dniestrze. Wielu jednak staroobrzędowców uznało duchownych wyświęconych przez tych „biskupów”. Było to nazywane afinogienowszcziłą lub anifimowszcziłą¹³⁹.

Tymczasem wydanie przez Katarzynę II znanych manifestów tolerancyjnych spowodowało z początku powrót nielicznych staroobrzędowców do Rosji. Osiedlono ich nad rzeką Irgiz, w guberni saratowskiej, gdzie powstał potem słynny ośrodek religijny¹⁴⁰. Wobec tak znikomych rezul-

¹³⁷ Makarij, *Istoria russkogo raskoła...*, op. cit., s. 305; I. Rubanowski, op. cit., s. 663; A. Ioannow, op. cit., cz. III, s. 37; A. Murawjow, op. cit., s. 276-277.

¹³⁸ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 102-103, 311.

¹³⁹ Ibid., t. VII, s. 82-88, 91-98, 104-107, 129; A. Ioannow, op. cit., cz. IV, s. 17-35; O niekrasowcach: *Oczerk istorii staroobriadcew w Dobrudże. Stawianskij Sbornik*, t. I, 1875, s. 605-610; W. Miłowidow, op. cit., s. 31.

¹⁴⁰ [Dobrotowski], *Istoriczeskije swiedenija ob irgizskich mnimostaroobriadczeskich monastyriach do obraszczienija ich k jedynowieriju*, „Prawosławnyj Sobiesiednik”, kn. 2, Kazań 1857, s. 376-481; kn. 3, s. 519-590; N. Popow, *Istoriczeskije oczerki biegotopowszcziny na Irgizie s 1762-1866 goda*, Moskwa 1866; tenże, *Obra-*

tatów w sierpniu 1763 r. caryca wydała senatowi ukaz, na mocy którego wojska rosyjskie miały przekroczyć polską granicę „o ile można po cichu” i ponownie zlikwidować Wietkę¹⁴¹. W 1764 r. zgodnie z tym ukazem płk. J. Masłow z dwoma pułkami wojska dokonał drugiej tzw. „wietkowskiej wygonki”. Uprowadził on wtedy około 20 000 staroobrzędowców, których osiedlono na Syberii¹⁴². Wielu staroobrzędowcom udało się jednak zbiec do sąsiedniego powiatu rohaczewskiego, skąd niektórzy powędrowali dalej. Wietka, chociaż po jakimś czasie znów zaludniła się staroobrzędowcami, przestała odtąd być ważnym religijnym centrum, stała się potem tylko bogatym handlowym miasteczkiem. Jej rolę przejął definitywnie ośrodek staroobrzędowców starodubskich, dokąd z inicjatywy burmistrza staroobrzędowca Aleksego Chruszczowa przewieziono w 1765 r. wietkowską cerkiew¹⁴³. Jeszcze raz tylko dała o sobie znać Wietka, w 1772 r., udzielając przez 15 tygodni schronienia swemu współwyznawcy Jemieljanowi Pugaczowowi, słynnemu wkrótce potem przywódcy powstania chłopskiego¹⁴⁴.

Ci staroobrzędowcy ze Starodubia, którzy dopatrywali się w kontaktach z władzami carskimi naruszenia zasad wiary, przenieśli się na tereny Rzeczypospolitej, ale już dalej od granicy położone. W miasteczku Czarnobyl w powiecie radomskim województwa kijowskiego znaleźli oni w osobie Jana Mikołaja Chodkiewicza nowego poważnego protektora. Organizując tu swoją stałą rezydencję, bardzo chętnie ściagał on do Czarnobyla ludzi różnych narodowości i wyznań¹⁴⁵. W 1771 r. nadał staro-

szczenije irgizskich staroobriadczeskich monastyriaj k jedynowieriju, „Prawosławnyj Sobiesiednik”, cz. I, Kazań 1858, s. 231-261; D. Mordowcew, *Poslednije gody irgizskich raskolniczkich obszczin*, „Dielo” 1872, R. VI, nr 1, s. 77-114; nr 2, s. 112-150; nr 4, s. 273-319; A. Lebiediew, *Matieriały dla istorii raskoła w Powołżjii. Kratkij oczerk istorii irgizskich raskolniczkich monastyriaj*, Saratow 1910.

¹⁴¹ PSZRI, t. XVI, nr 11 894, s. 331-334.

¹⁴² A. Ioannow, op. cit., cz. III, s. 44; Makarij, *Istoria russkogo raskoła...*, op. cit., s. 306; N. Jadrincew, *Pojezdka po Zapadnoj Sibiri i w gornyj altajskij okrug*, „Zapiski Zapadnosibirskogo Otdiela Impieratorskogo Russkogo Gieograficzeskogo Obszczestwa”, Omsk 1880, kn. II, s. 98-99; M. Szwiecowa, „Polaki” *zmiejnogorskogo okrug*, op. cit., kn. XXVI, 1899, s. 8-11; J. Błomkwist, N. Grinkowa, *Kto takie buchtarminskije staroobriadcy*, w: *Matieriały Komisii ekspiedicyonnych issledowanij*, AN SSSR, Wyp. 17, Sierija Kazachstanskaja, Buchtarminskije staroobriadcy, Lenin-grad 1930, s. 2-3.

¹⁴³ A. Ioannow, op. cit., cz. III, s. 45-46; Makarij, *Istoria russkogo raskoła...*, op. cit., s. 311; I. Rubanowski, op. cit., s. 663-664.

¹⁴⁴ A. Puszkina, *Istoria Pugaczowskogo bunta*, cz. I, S.-Pietierburg 1881, s. 111; primieczanija: cz. II, s. 179, 187, 191, 198; Por.: A. Samsonow, *Kriestjanskaja wojna pod priwoditielstwom Jemieljana Pugaczowa*, w: *Antifiodalnyje narodnyje wostanija w Rossii i cerkow*, Moskwa 1955, s. 140-157.

¹⁴⁵ Czarnobyl, *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod redakcją F. Sulimierskiego i in., t. I, Warszawa 1880, s. 751.

obrzędowcom znacznie większe przywileje, niż mieli oni w Czornkach koło Homla¹⁴⁶ i na Wietce i jakich nie mogli uzyskać w Starodubiu. Na budowę klasztoru Chodkiewicz wyznaczył im specjalną wyspę nazwaną „Nikolską”¹⁴⁷. W 1776 r. w nowym przywileju, danym osadczemu Ma-kerowi Finikowi, właściciel zezwalał w Czarnobylu zajmować staro-obrzędowcom parcele „każdemu z ogrodami ile potrzeba”¹⁴⁸. W ten sposób Czarnobyl stał się stopniowo poważnym ośrodkiem popowców, stwo-rzyli tu oni nową wspólnotę. Należy przypuszczać, że ten stan rzeczy trwał aż do śmierci ich protektora w 1781 r. Później doszło do wielu za-targów sądowych z wdową Ludwiką Chodkiewiczową¹⁴⁹. Dlatego wielu z nich zapewne opuściło Czarnobyl i przeniosło się dalej, na inne obszary Rzeczypospolitej.

Nieco inaczej (niż to było z popowcami) kształtowało się na terenach dawnej Rzeczypospolitej osadnictwo bezpopowców. Do lat siedemdzie-siątych XVIII w. ograniczało się ono niemal wyłącznie do jednego tylko fiedosiejewskiego sogłasija (teodozjańskiej wspólnoty). Głównym tere-nem ich osadnictwa były miejscowości położone w pobliżu granicy rosyj-skiej, przede wszystkim wschodnia część powiatów rzezyckiego, dyna-burskiego i częściowo lutyńskiego, czyli tzw. Inflanty Polskie (Latga-le)¹⁵⁰. Pierwsze osiedla miały przeważnie charakter pustelni i dlatego zakładano je w głuchych lasach z dala od miast i ludzi. W ten sposób fiedosiejewcy pragnęli uchronić czystość swojej wiary, dawne tradycje i obyczaje na świecie, ich zdaniem, opanowanym przez antychrysta.

Duży wpływ na osiedlanie się fiedosiejewców na terenach dawnej Rzeczypospolitej wywarło pojawienie się tu w 1699 r. (wraz z matką i synem) samego założyciela wspólnoty, Teodozjusza Wasiljewa. Od 1690 r. rozwijał on ożywioną działalność na terenie ziemi nowogrodzkiej, prze-ważnie w okolicach Starej Russy. W krótkim czasie zyskał wielu zwo-lenników, a Kriestietiskij Jam, w którym mieszkał, stał się głównym

¹⁴⁶ Chodzi tu o tzw. Astachow skit, nazywany również „Czołńskim” — od uroczyska „Czołńskij Obryw”, gdzie ów skit około 1760 r. został wybudowany. — P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 311.

¹⁴⁷ Por. przypis 95.

¹⁴⁸ AP-Wawel, Jan Chodkiewicz daje przywilej Filiponom osiedlającym się w Czarnobylu, Iulij 1776. Archiwum Miynowskie Chodkiewiczów, Akta Klucza Czarnobylskiego (akta w opracowaniu).

¹⁴⁹ Sumarium dokumentów Czarnobylskich uporządkowanych w 1803 r., Mu-zeum Narodowe w Krakowie rps nr 863/4, s. 191-194.

¹⁵⁰ G. Manteuffel, *Inflanty Polskie poprzedzone krótkim rzutem oka na sied-miowieczną przeszłość całych Inflant*, Poznań 1879, s. 46; A. Zawarina, Siemja i siemiejnyj byt rosyjskiego starożyłczego nasilenia Łatgalii wo 2-oj połowinie XIX i naczałe XX wieków, Moskwa 1955 (Maszynopis pracy kandydackiej w Gos. Bibliotekie SSSR im. W. I. Lenina w Moskwie).

centrum fiedosiejewców. Z chwilą objęcia w 1697 r. stolca nowogrodz-kiego przez metropolitę Iowa wzmożono prześladowania fiedosiejew-ców¹⁵¹. Zmuszony do ucieczki Teodozjusz Wasiljew przekroczył granicę i osiedlił się w powiecie newelskim w gminie kropiwińskiej, w leśnych posiadłościach Kaninskiego w pobliżu wsi Rusanowej¹⁵². W ślad za swoim nauczycielem zaczęli przybywać tu pojedynczo lub grupami staroobrzę-dowcy, głównie z terenów nowogrodzko-starorusskich oraz pskowskich i nawet z dalekiej Północy¹⁵³. W przeważającej większości byli to chłopci, chociaż w początkowym okresie dość znaczną rolę odegrali tu również kupcy i przedstawiciele aż czterestu rodów bojarских. Jeden z nich, Zachariasz Biedrinski, był głównym pomocnikiem Teodozjusza Wasiljewa i zapewne pierwszym zasadźcą¹⁵⁴.

Po wykarczowaniu lasu w krótkim czasie zorganizowano dwa klasz-tory: żeński i męski. Klasztor żeński był całkowicie odizolowany od mę-skiego do tego stopnia, że mieszkańcom nie wolno było nie tylko roz-mawiać między sobą, ale nawet nawzajem spoglądać. Wszystkich bez wyjątku obowiązywała tu bardzo surowa reguła klasztorna. Posiłki były dla wszystkich jednakowe, nikt nie miał prawa posiadać osobistego mie-nia, nawet odzież wydawano z ogólnego magazynu. W ciągu doby pięcio-krotnie zbierano się na wspólne modlitwy, a resztę czasu wypełniała praca na roli i w gospodarstwie oraz czytanie ksiąg religijnych. Ogółem w klasz-torach zgromadziło się około 600 mężczyzn i 700 kobiet¹⁵⁵. Jedynym autorytetem był dla nich Teodozjusz Wasiljew, człowiek energiczny, oczy-tany i szczerze przekonany o słuszności głoszonych przez siebie zasad. Stworzenie klasztoru za granicą posiadało doniosłe znaczenie dla tych fiedosiejewców, którzy pozostali w Rosji. W wypadku konfliktu z wła-dzami mogli oni znaleźć tu schronienie. Przekroczenie granicy nie spra-wiało większych trudności, gdyż jeden z najbardziej oddanych zwolen-ników Teodozjusza Wasiljewa, propagujący jego poglądy na ziemi nowo-grodzko-pskowskiej, Ignacy Trofimow, potrafił umiejętnie zorganizować

¹⁵¹ *Zytije Fieodosija Wasiljewa...*, op. cit., s. 77-78; P. Iustinow, *Fieodosiejew-szczina...*, op. cit., t. CCXXI, s. 259, 270.

¹⁵² Po donoszeniu Jamburskiego popa Konstantina, o prisojedinenii k pra-wosławiju raskolnika Iwana Porfienowa i drugih raskolnikow Jamburskiego i Dierpskiego ujezdow, na kotorych ukazał pri doprosie w sinodie Parfienow, z dnia 17 lipca (2 listopada) 1722 r., Opisaniye dokumentow i dieł chraniaszczichsia w archiwie prawitielstwujuszczo sinoda (dalej ODAPS), t. I, Sanktpietierburg 1868, nr 386/257, s. 434; G. Jesipow, op. cit. t. I, s. 92.

¹⁵³ ODAPS, t. I, nr 386/257, op. cit., s. 434; G. Jesipow, op. cit., t. I, s. 92-93; P. Iustinow, *Fieodosiejewszczina...*, op. cit., s. 391-392.

¹⁵⁴ *Zytije Fieodosija Wasiljewa...*, op. cit., s. 79-80; G. Jesipow, op. cit., s. 392.

¹⁵⁵ P. Iustinow, *Fieodosiejewszczina...*, op. cit., s. 393; *Zytije Fieodosija Wasilje-wa*, op. cit., s. 78.

poszczególne etapy przeprawy¹⁵⁶. Rozgłos, jaki zdobyły klasztory fiedosiejewców, zwrócił również uwagę żołnierzy polskich, którzy swoimi częstymi odwiedzinami zaczęli wyrządzać im wiele szkód. Pewnego razu niespodziewanie klasztory zostały osaczone przez silny oddział wojskowy. Domagano się wydania skarbów, o których posiadanie od dawna posądzano staroobrzędowców. Podczas tego najazdu w czasie strzelaniny zabito skarbnika Daniela, a wielu staroobrzędowców raniono. Nie zaznali również fiedosiejewcy spokoju po wkroczeniu na te tereny wojsk rosyjskich. Z tych to powodów oraz w związku z pewnym złagodzeniem represji w tym czasie w stosunku do staroobrzędowców na ziemi nowogrodzko-pskowskiej Teodozjusz Wasiljew rozpoczął starania o przeniesienie się z powrotem do Rosji. W tym celu w 1708 roku udał się osobiście do Nowogrodu, gdzie przy poparciu Zachariasza Biedrinskiego uzyskał zgodę ks. Aleksandra Mienszykowa na przesiedlenie się staroobrzędowców z Polski do posiadłości księcia we wsi (gminie) Wiazowskiej, w powiecie Wielkie Łuki. W ten sposób po 9 latach istnienia doszło do likwidacji pierwszego dobrze zorganizowanego ośrodka fiedosiejewców na terenach dawnej Rzeczypospolitej¹⁵⁷.

Wiazowska stała się nowym ośrodkiem religijnym fiedosiejewców, gdzie już od 1706 r. (po przesiedleniu się z Polski) działał wspomniany już Zachariasz Biedrinski z synem Hilarionem. Ze względu na dużą liczbę powracających z Polski fiedosiejewców wielu z nich zmuszonych było osiedlać się w innych miejscowościach ziemi nowogrodzko-pskowskiej¹⁵⁸. Część ich prawdopodobnie pozostała w Polsce, inni natomiast mogli przenieść się do Kurlandii (lenna Polski), gdzie już od 1659 r. zamieszkiwali staroobrzędowcy we wsi Liginiszki (obecnie Liginiszkaja ulica w Dynaburgu (Daugapilis))¹⁵⁹. Osiedlenie się fiedosiejewców w Wiazowskiej nie było szczęśliwym posunięciem, gdyż nieurodzajna tamtejsza ziemia nie była w stanie ich wyżywić. Na domiar złego zdziesiątkowała ich szalejąca w latach 1710—1711 epidemia dżumy. W 1710 r. fiedosiejewcom dzięki poparciu szlachcica Dymitra Nieganowskiego udało się uzyskać od Mienszykowa ukaz carski do przesiedlenia się za Psków. Przydzielono im tutaj „myzę” (folwark) Riapino, położoną w powiecie jurjewskim (Jurjew obecnie — Tartu), kilka wiorst na zachód od przesmyku łączącego

jezioro Pejpus (Czudskie) z jeziorem Pskowskim. Jako pierwszy przybył tu Biedrinski z synem, innych natomiast miał przesiedlić wojewoda nowogrodzki Jakub Korsakow. Ów jednak zwlekał, spodziewając się widocznie od fiedosiejewców okupu. Zaniepokojony przewlekającą się sprawą w maju 1711 r. Teodozjusz Wasiljew postanowił osobiście udać się do Nowogrodu. Tutaj niespodziewanie został on wydany przez Korsakowa metropolicie Iowie¹⁶⁰. Nadszarpnięte zdrowie Teodozjusza nie wytrzymało ustawicznych przesłuchiwań i dnia 23 sierpnia 1711 r. przywódca wspólnoty zmarł w więzieniu. Jego ciało po kryjomu odgrzebano 27 listopada i przewieziono do Riapina, dokąd wkrótce potem Korsakow przesiedlił pozostałych fiedosiejewców. Zmarły Teodozjusz Wasiljew został następnie ogłoszony świętym¹⁶¹, a Riapino stało się nowym centrum fiedosiejewców, którzy zajmowali 72 zagrody w 6 wsiach¹⁶².

Sytuacja fiedosiejewców uległa znacznemu pogorszeniu po ukazaniu się w 1716 r. ukazu carskiego, nakazującego sporządzanie spisów staroobrzędowców oraz pobieranie od nich podwójnego pogłównego. Ukaz ten nakładał również obowiązek odbywania spowiedzi w oficjalnym Kościele¹⁶³. Nowy dekret z 1718 r. zmuszał wszystkich do uczęszczania na nabożeństwa do kościołów prawosławnych w dni świąteczne i przewidywał kary pieniężne za niedopełnianie obowiązku spowiedzi. Ponieważ wielu proboszczów wiejskich albo sympatyzowało z „raskołem”, albo też obawiając się staroobrzędowców, mogło wydawać im fałszywe zaświadczenia, dekret przewidywał w takich wypadkach kary dla proboszczów aż do pozbawienia ich godności duchownego włącznie¹⁶⁴. Skutkiem zdrady nastawnika Konstantego Fiodorowa (został on duchownym prawosławnym) i Piotra Tiuchowa (zbiegłego żołnierza) na podstawie wyżej wymienionych dekretów władze zlikwidowały w 1719 r. ośrodek fiedosiejewców w Riapino¹⁶⁵. Nie udało się jednak władzom duchownym i państwowym wypełnić poglądów religijnych głoszonych przez następców Teodozjusza Wasiljewa. Do tego czasu wspólnota fiedosiejewców zdołała znacznie rozszerzyć swoje wpływy, tak że swoim zasięgiem obejmowała już niemal całą ziemię nowogrodzko-pskowską. Główni przywódcy wspólnoty na czele z synem założyciela Eustracjuszem Fiodosjewym, jego stry-

¹⁵⁶ P. Iustinow, *K istorii fiedosiejewskiego tołka*, „Bogosłowski Wiestnik”, 1910, R. XIX, t. III, s. 137-141.

¹⁵⁷ ODAPS, t. I, nr 386/257, op. cit., s. 435; *Żytije Fieodosija Wasiljewa*, op. cit., s. 83-85; P. Iustinow, *Fieodosiejewszczina...*, op. cit., s. 413-414, 604-605.

¹⁵⁸ G. Jesipow, op. cit., t. I, s. 97; P. Iustinow, *Fieodosiejewszczina...*, op. cit., s. 605.

¹⁵⁹ Chronograf siriecz letopisiec Kurlandsko-Litowski (dalej Chronograf), rps, s. 3v (z prywatnych zbiorów I. Zawołoko w Rydze).

¹⁶⁰ *Żytije Fieodosija Wasiljewa*, op. cit., s. 85-86; P. Iustinow, *Fieodosiejewszczina...*, op. cit., s. 606-608.

¹⁶¹ P. Iustinow, *Fieodosiejewszczina...*, op. cit., s. 613-614; P. Lubopytnyj, *Katalog ili bibliotieka starowierczeskoj cerkwi*, Moskwa 1863, s. 56.

¹⁶² ODAPS, t. I, nr 386/257, op. cit., s. 435.

¹⁶³ PSZRI, t. VI, nr 2991, s. 136.

¹⁶⁴ Ibid., nr 3169, s. 544-545.

¹⁶⁵ A. Ioannow, op. cit., cz. II, s. 16; Makarij, *Istorija russkogo raskola...*, op. cit., s. 269; G. Jesipow, op. cit., t. I, s. 89-90.



Fot. 3. Molenna w Wódzilkach, pow. Suwałki

jem Jegorem, Terencjuszem Wasiljewym i Iwanem Biedrą zdołali zbiec na tereny dawnej Rzeczypospolitej, chroniąc się w posiadłościach „pana Elzana”¹⁶⁶. Odtąd rozpoczęła się masowa ucieczka fiedosiejewców do Polski i Kurlandii, a tym samym dość intensywna tam kolonizacja niektórych terenów dotychczas słabo zaludnionych i zagospodarowanych. Główne nasilenie tych ucieczek przypada na lata 1721—1724, kiedy to

¹⁶⁶ P. Iustinow, *K istorii fiedosiejewskiego tołka*, op. cit., s. 483-484. „Pan Elzan” to zapewne Jerzy Hilzen (Hylzen, starosta marienhauzki, zm. 1737).

w Rosji na ziemi nowogrodzko-pskowskiej zaczęto energicznie egzekwować wspomniane już dekrety carskie. W tym celu władze wysłały do eparchii pskowskiej porucznika Piotra Zinowjewa, który skrupulatnie sporządzał spisy staroobrzędowców, ścigał podatki oraz nakładał kary pieniężne na staroobrzędowców zamieszkających w okolicach Jamburgu, Pskowa, Narwy, Koporu i Dorpatu. Największe skupisko fiedosiejewców znajdowało się wówczas w dobrach ks. Mienszykowa w powiecie koporskim. Wszyscy zamieszkali tu staroobrzędowcy byli uchodźcami z ziemi nowogrodzkiej¹⁶⁷. W eparchii nowogrodzkiej polecenia władz wykonywał porucznik Iwan Koptielow, który rejestrował wyznawców starej wiary i egzekwował pieniądze od mieszkańców miejscowości: Torżok, Porochoy, Wyszniwołockij Jam, Kriestieckij Jam, Rieszewskij Jam i wielu innych. W ojczyźnie Teodozjusza Wasiljewa, w Kriestieckim Jamie, nikt nie chodził do prawosławnych duchownych do spowiedzi ani też nie zwracał się do nich z innymi potrzebami religijnymi. Obaj wspomniani wojskowi zaopatrzeni w specjalne instrukcje ścignęli dość znaczne sumy od zubożałych już i tak fiedosiejewców. Z tego to powodu wielu fiedosiejewców z tych miejscowości pozostawiało dobytek i często tylko z ręcznym bagażem uciekało do Polski. Powrót ich do Rosji był trudny do zrealizowania, gdyż, niezależnie od kar, jakie ich oczekiwały, pozbawieni byli mienia, które po opuszczeniu przez nich kraju uległo konfiskacie¹⁶⁸.

Do Polski uciekł również w 1724 r. wspomniany już wcześniej, najbardziej oddany sprawie starej wiary, Ignacy Trofimow, działający głównie w okolicach Starej Russy. Przez 25 lat umiejętnie wymykał się on władzom, wskazując i organizując wielu fiedosiejewcom ucieczkę do Polski. Do 1740 r. odgrywał on wybitną rolę wśród fiedosiejewców osiedlonych na terenach polskich¹⁶⁹.

W Inflantach Polskich, w Kurlandii i na Litwie staroobrzędowcy osiedlali się przeważnie w uroczyskach leśnych należących do prywatnych właścicieli dóbr lub w lasach królewskich¹⁷⁰. Większe ich skupiska początkowo ograniczały się do „skitów”, następnie zaczęły się osiedlać małymi grupami, po parę rodzin, ponieważ większym gromadom ludzi trudno było w lesie zdobyć opowiedni obszar ziemi uprawnej. Z cza-

¹⁶⁷ ODAPS, t. I, nr 608/266, s. 662-663; Zob. także nr 491/275, s. 560-561.

¹⁶⁸ ODAPS, t. I, nr 260/261, s. 256-267, 662, s. CXXXV-CXXXIX (przyłożenie XIX); A. Sinajskij, *Otnoszenije russkoj cerkownoj vlasti k raskotu staroobriadstwa w pierwyje gody sinodalnogo uprawlenija pri Pietrie Wielikom (1721-1725 g.)*, Sanktpietierburg 1895, s. 207-208.

¹⁶⁹ P. Iustinow, *K istorii fiedosiejewskiego tołka*, op. cit., s. 138-139, 142, 690-692.

¹⁷⁰ *Pamiatnaja kniżka na 1885 god*, Witlebsk 1885, s. 337.

sem małe osady przekształcały się we wsie od 8—10 zagród, często odległych od siebie zaledwie 2—4 km¹⁷¹.

Podobnie jak na Wietce, wielu właścicieli dóbr początkowo i tu nie pobierało od fiedosiejewców żadnych opłat, zadowalając się niekiedy małymi daninami w postaci grzybów, jagód, orzechów, miodu czy przywózką drzewa na opał¹⁷². Po uływie lat „wolnych”, kiedy fiedosiejewcy zdążyli już zagospodarować się, właściciele dóbr zaczęli pobierać od nich opłaty. Obowiązywała przeważnie zasada płacenia czynszu rocznego nie od liczby osób, ale od ilości dzierżawionej ziemi. Przeważnie na jedną chłopską zagrodę przypadała $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$ lub $\frac{1}{2}$ włóki¹⁷³. Początkowo właściciele dóbr nie zawierali żadnych pisemnych umów z fiedosiejewcami. Potem zaczęto sporządzać pisemne kontrakty. Tak np. w 1769 r. sporządzono taki kontrakt między staroobrzędowcami a pełnomocnikiem dóbr Hieronima Radziwiłła. Umowa za dzierżawienie ziemi w gminie frantowskiej powiatu newelskiego przewidywała opłacanie czynszu według inwentarza z 1750 r. Zawierała również bardzo ważną dla staroobrzędowców klauzulę, głoszącą, że po wpłaceniu należności mają oni prawo przenieść się, gdzie tylko zechcą¹⁷⁴.

Fiedosiejewcy, osiedlając się na terenach Inflant Polskich, zetknęli się tu z wcześniej osiadłą, bo już w końcu XV w., ludnością również wielkoruską, podobnie jak oni zmuszoną tu emigrować z powodu swoich przekonań religijnych. Byli to potomkowie tzw. „strigolników” i „żydowstwu-juszczich” (judaizantów). Zdaniem Zawariny, od czasu pojawienia się na tych terenach fiedosiejewców obie te grupy pod względem religijnym zaczęły stanowić pewną całość¹⁷⁵.

Dowódcy wojsk rosyjskich, przebywający w Polsce w czasie bezkrólewia, otrzymali rozkazy zbierania wiadomości o osiadłych tu staroobrzędowcach, po to by w drodze powrotnej uprowadzić ich ze sobą. Niezależnie od pierwszej „wygonki” staroobrzędowców z Wietki do połowy 1736 r. uprowadzono również wielu fiedosiejewców z północno-wschodnich terenów dawnej Rzeczypospolitej. Wyprowadzono ich zgodnie z rozkazem carskim w kierunku Rygi i Smoleńska¹⁷⁶. Polscy właściciele dóbr

¹⁷¹ A. Zawarina, Siemja..., op. cit., s. 32.

¹⁷² W. Wołkow, *Swiedienija o naczale, rasprostranienii i razdielenii raskoła i o raskole w witebskoj gubernii*, Witebsk 1866, s. 51; Por.: Ju-ow, *Staroobriadczeskij wopros w Siewiero-zapadnom kraje*, „Birżewyje Wiedomosti” 1871, R XI, nr 23, s. 2.

¹⁷³ A. Zawarina, Siemja..., op. cit., s. 36.

¹⁷⁴ A. Siemientkowski, *Etnograficzeskij obzor witebskoj gubernii*, Sanktpietierburg 1872, s. 18.

¹⁷⁵ A. Zawarina, Siemja..., op. cit., s. 19-20; 282; Por. przypis 80.

¹⁷⁶ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 295-296, 299.

w licznych protestach domagali się przez dłuższy czas ich powrotu. Jedną z takich skarg z 1742 r. brzmiała następująco: „Teraz świeżo w ostatnią resolucją W. X. Litewskiego państwa uskarża tosię na seymie, że pod pretextem filipowców [!], więcej jak na szeszedziesiąt tysięcy dusz do państwa Rossyjskiego zabrano y nieoddano, o których oddaniu upraszamy”¹⁷⁷. Protesty te na dworze rosyjskim pozostawały bez echa, staroobrzędowców nie zwracano, natomiast oni sami przy nadarzającej się okazji uciekali do Polski.

Większości fiedosiejewców wojskom rosyjskim nie udało się jednak uprowadzić; jedni zdołali zbiec, innych ze względu na utrudniony dostęp do ukrytych w lasach osiedli wojska rosyjskie nie potrafiły odnaleźć. Świadczy o tym „sobór”, zwołany przez nich 11 czerwca 1739 r. we wsi Dawydowej, kiedy to pod przewodnictwem Terencjusza Wasiljewa i Ignacego Trofimowa powzięto szereg uchwał¹⁷⁸.

O liczbie osiadłych na terenach Rzeczypospolitej i Kurlandii w końcu lat pięćdziesiątych XVIII stulecia fiedosiejewców może świadczyć zwołanie następnego „soboru”, zaliczanego do najważniejszych w historii tej wspólnoty. „Sobór” ten obradował w 1751 r. i otrzymał w terminologii staroobrzędowej miano „polskiego soboru”. Udział w nim brało 17 nstawników, którzy uzgodnili i uchwalili 48-punktowe, tzw. „polskie statji”, czyli ustawy o „cerkownych wieszczach i o przybywaniu chrianskiego żytielstwa”¹⁷⁹. Na soborze tym potwierdzono dotychczasowe zasady wiary oraz znacznie zaostrzono przepisy dotyczące związków małżeńskich. Jeżeli za płodzenie dzieci przez „starożenów” postanowiono karać ich za pierwsze dziecko wyłączeniem na pół roku ze wspólnoty, za drugie na rok i za trzecie na dwa lata, to w stosunku do tzw. nowożenów, tj. osób, które ośmieliły się zawrzeć związek małżeński będąc już fiedosiejewcami, zastosowano karę bezwzględnego wykluczenia ze wspólnoty. Ponownie przyjmowano ich do wspólnoty pod warunkiem, że się rozwiodą i zamieszkają w innych wsiach oraz odbędą sześciotygodniowy post, podobnie jak tego wymagano od nowo wstępujących tuż przed przechrzczeniem. Surowe uchwały soborowe dotyczyły również dzieci „nowożenów”. Chrzczono je tylko wtedy, gdy rodzice zobowiązali się rozwieść. W wypadku niedotrzymania tego zobowiązania, w razie śmierci dziecka odmawiano dokonywania religijnych obrzędów pogrzebowych. Powzięte na „polskim soborze” uchwały obowiązywały nawet

¹⁷⁷ Ibid., s. 302, przypisy.

¹⁷⁸ P. Iustinow, *K istorii fiedosiejewskiego tołka*, op. cit., s. 690-691.

¹⁷⁹ W. W. [Wołkow], *Swiedienija o raskolnikach...*, op. cit., s. 34-35. Pełny tekst „Ustawa polskiego”: M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 353-357; „Istina”, kn. XIX (1871), s. 42-50.

wtedy, gdy główne centrum fiedosiejewców przeniosło się już do Moskwy i znalazło w Cmentarzu Prieobrażeńskim¹⁸⁰.

Według Wołkowa „polski sobór” odbył się w powiecie siebieńskim „wo obiteli” (klasztory), znajdującej się w 1865 r. na terytorium kołpińskiej parafii prawosławnej w guberni witebskiej, gdzie jeszcze wtedy zamieszkiwało 60 staroobrzędowców. W 1865 r. „obitel” ta otoczona była ośmioma wsiami (tu m. in. Dawidowo), w których zamieszkiwało 400 staroobrzędowców — potomków świetnego niegdyś ośrodka fiedosiejewców na terenach dawnej Rzeczypospolitej¹⁸¹.

Informacje podane przez Wołkowa, często powtarzane przez innych, były oparte jedynie na domysłach. Według mało znanego latopisu staroobrzędowców sobór fiedosiejewców odbył się w 1751 r. w Gudziszkach, w pobliżu miasteczka Kozaczyny (Kozaczyna), późniejszym powiecie nowoaleksandrowskim. Tutaj w dobrach Butlerów jeszcze w 1723 r. powstała słynna „obitel”, założona przez syna Teodozjusza Wasiljewa Eustracjusza (1692—1768)¹⁸². Zasięg działalności tej „obiteli” obejmował wszystkie ośrodki fiedosiejewców. Stąd wywodzili się wybitni przywódcy, którzy zajmowali się organizacją życia religijnego w coraz to nowych osiedlach fiedosiejewców, zakładanych przez nich w kierunku Kowna i Wilna oraz na terenie Kurlandii. Sucha wzmianka we wspomnianym latopisie stwierdza, że ta słynna „obitel” została zlikwidowana w 1755 r.¹⁸³ Przyczyny tego wyjaśnia Iwan Nilski. Podaje on mianowicie, że kiedy w 1757 (nie 1755) rozpoczęła się wojna siedmioletnia i wojska rosyjskie przechodziły przez tereny Rzeczypospolitej w kierunku granicy pruskiej, ich dowódca Zachariasz Czernyszew przypadkowo natrafił na jakiś klasztor fiedosiejewców. Po kilkugodzinnej rozmowie z mieszkańcami tego klasztoru Czernyszew postanowił pozostawić ich w spokoju, ale uprzedził, że w drodze powrotnej zniszczy klasztor i że lepiej będzie, jeżeli fiedosiejewcy zawczasu przeniosą się do innej miejscowości. Mieszkańcy klasztoru przeżyli spokojnie jesień i zimę, a wiosną podzielili dobytek i rozeszli się w różnych kierunkach¹⁸⁴. Zarówno latopis jak i Nilski podają, że większość z nich powędrowała do Żłynki w Starodubiu, gdzie w 1758 roku założyli oni nowy klasztor. Ci, co nie chcieli znaleźć się pod panowaniem rosyjskiego dworu, przenieśli się do wsi Dieguce

¹⁸⁰ Archimandrit Pawieł, op. cit., s. 492.

¹⁸¹ W. W. [Wołkow], *Swiedienija o raskolnikach...*, op. cit., s. 35; P. Iustinow, op. cit., 693, przypisy.

¹⁸² Chronograf..., op. cit., s. 31, 34, 110; O Eustracjuszu P. Lubopytnyj, op. cit., s. 32.

¹⁸³ Chronograf..., op. cit., 34v.

¹⁸⁴ I. Nilski, *O Prieobrażeńskom moskowskom kładbiszczu, „Christianskoje Cztenije”*, nr 5, cz. II, Sanktpietierburg 1863, s. 34-36.

(w kluczu sołockim), niezbyt oddalonej od Gudziszek. I tu rychło wybudowali nową molenę¹⁸⁵.

W drugiej połowie XVIII w., niezależnie od likwidacji głównego centrum fiedosiejewców w Gudziszkach, wielu staroobrzędowców z powiatów inflanckich przenosiło się na tereny położone bardziej na zachód lub w kierunku Rygi¹⁸⁶. Powodem tego było m. in. samowolne podnoszenie czynszu przez niektórych właścicieli dóbr, w miarę jak zwiększała się liczba staroobrzędowców. Najlepsze warunki posiadali fiedosiejewcy osiadli na ziemiach królewskich, te jednak z czasem przechodziły na własność poszczególnych magnatów lub też były im wydzierzawiane. Tak było na ziemiach w starostwie dynaburskim, będących we władaniu Platerów, i w starostwie rzeżyckim, dzierżawionych przez Korffów. Nowi administratorzy zaczęli traktować formalnie wolnych staroobrzędowców na równi z chłopami pańszczyźnianymi, domagając się od nich powinności feudalnych¹⁸⁷. Należy przypuszczać, że niektórzy staroobrzędowcy nieraz sami rezygnowali z dotychczasowych dzierżaw, gdyż ziemia, początkowo dająca obfite plony, przy stosowaniu przestarzałej techniki uprawy jałowiała i stawała się nieużyteczna. W tym okresie zanotowano także wypadki dobrowolnego powrotu niektórych fiedosiejewców do Rosji¹⁸⁸.

Nie znamy innych bezpopowskich wspólnot na terenach dawnej Rzeczypospolitej. Dopiero w końcu lat siedemdziesiątych XVIII w. pojawili się tu filipowcy. Przybyli oni, podobnie jak fiedosiejewcy, z guberni nowogrodzkiej, gdzie w stosunku do nich podjęto wyjątkowo energiczną akcję represyjną. Powodem tego było wtargnięcie ich w 1765 r. do Zielienieckiego prawosławnego klasztoru eparchii nowogrodzkiej, wypędzenie stamtąd mnichów, obrabowanie cerkwi z ikon i starych ksiąg, a następnie podpalenie samego klasztoru. Wielu filipowców postanowiło wtedy zginać w tym klasztorze śmiercią samobójczą w płomieniach, inni natomiast rozbiegli się¹⁸⁹.

Ogółem na terenach Rzeczypospolitej przed pierwszym rozbiorem można szacować wszystkich staroobrzędowców na około 100 000 głów¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Chronograf..., op. cit., s. 34v-35.

¹⁸⁶ Ibid., s. 35-36, 41-41v.

¹⁸⁷ A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 35-36; G. Manteuffel, op. cit., s. 80-81, 85-87.

¹⁸⁸ Makarij, *Istorijskoe russkogo raskoła...*, op. cit., s. 314; W. Andriejew, op. cit., s. 212.

¹⁸⁹ Makarij, *Istorijskoe russkogo raskoła...*, op. cit., s. 276; W. W. [Wołkow], *Swiedienija o raskolnikach...*, op. cit., s. 36; Por.: [K. Mecherzyński], op. cit., s. 85.

¹⁹⁰ T. Korzon, *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764-1794)*, t. I, Kraków—Warszawa 1897, s. 216, 314.

Po pierwszym rozbiórze Polski 1772 r. część staroobrzędowców pozostała na miejscu, inni natomiast uchodzili z terenów zajmowanych przez wojska rosyjskie. Zaczęły więc powstawać nowe ich osiedla w powiatach: iłuckim, nowoaleksandrowskim (jezioroskim), wiłkomirskim, kowieńskim, dziśnieńskim, święciańskim, wileńskim i trockim. Zaczęli oni również przybywać na tereny ziemi suwalsko-sejneńskiej. Emigracja staroobrzędowców na tereny położone bardziej na zachód nie ustawała i w czasach późniejszych. Trwała ona niemal przez cały okres zaborów.

Po I wojnie światowej w ówczesnych granicach odrodzonego państwa polskiego znalazło się około 50 000 staroobrzędowców¹⁹¹. W nowych warunkach wyłoniło się wiele poważnych problemów, głównie natury prawnej. Zgodnie z przyjętą wcześniej tradycją wielu staroobrzędowców z różnych ośrodków zaczęło wtedy kierować swoje uwagi i zapytania pod adresem wileńskiej gminy staroobrzędowej.

Gmina wileńska była jedną z najmłodszych w Polsce. W okolicach Wilna staroobrzędowcy pojawili się w XVIII w. (natomiast w samym Wilnie dopiero w 1825 r.), zaś w okresie zaborów osiedliło się tam 8 dość licznych rodzin, przeważnie kupieckich. Ze względu na trudności, jakie czyniły im władze carskie w organizowaniu życia religijnego na terenie miasta, staroobrzędowcy zmuszeni byli udawać się do odległej przeszło 30 km od Wilna parafii w Daniliszkach. Dopiero w 1835 r. staroobrzędowcom udało się uzyskać zezwolenie władz na odprawianie nabożeństw w wybudowanej w 1830 r. drewnianej kaplicy na cmentarzu. W tym okresie gminą wileńską liczyła już 250 staroobrzędowców (45 rodzin), spośród których największe zasługi położyli w jej organizowaniu Stefan Bratkow, Iwan Andoburski, Aleksy Nowikow i pierwszy nastawnik Osip Andriejew. Dalszy rozwój gmina zawdzięcza Grzegorzowi Łomonosowowi, kupcowi ryskiemu, zamieszkałemu w Wilnie. Dzięki jego staraniom w 1882 r. władze carskie zezwoliły na budowę dużego murowanego budynku, w którym w 1886 r. zorganizowano przytułek dla ubogich i chorych. Przy aktywnym udziale M. Andriejewa, J. Kisielowa, O. Miedwiediewa, I. Timofiejewa i N. Miestowa oraz znacznej pomocy finansowej moskiewskiego kupca W. Morozowa wileński ośrodek staroobrzędowców zaczął bardzo szybko się rozwijać i wzrastać liczebnie. Nowemu przewodniczącemu wileńskich staroobrzędowców Arystarchowi Moisiejewiczowi Pimonowowi w 1900 r. udało się uzyskać zezwolenie generał-gubernatora Trockiego na przeniesienie molenny do budynku przeznaczanego na przytułek¹⁹². W dniu 1 października 1901 r. nową molenną po-

¹⁹¹ W. Piotrowicz, *Wyznania religijne w województwie wileńskim* (Odbitka z wydawnictwa „Wilno i ziemia wileńska”), Wilno 1930, s. 30.

¹⁹² P. Kisielow, *Stoletije wileńskiej staroobriadczeskiej obszcziny 1830-1930*, Wilno 1930, s. 1-9.

święcono pod wezwaniem „Pokrowa Prieswiatoj Bogorodzicy” (Matki Boskiej Opiekuńczej) i wtedy zwołano tu pierwszy prowincjonalny zjazd nastawników staroobrzędowców. Na zjeździe tym poruszono 38 zagadnień o charakterze kanońicznym. Wszyscy, którzy podpisali uchwały tego zjazdu, zaczęli uważać się za przynależnych do wspólnoty pomorskiej, uznającej ważność związków małżeńskich (tj. sakramentu) udzielanych przez nastawników¹⁹³.

W nowej molennie urządzono wspaniałą „ikonostas”, w którym obok starych ikon umieszczono szereg nowych, namalowanych na koszt Pimonowa przez miejscowego staroobrzędowca Fiodora Romanowa. Władze carskie nadal utrudniały życie staroobrzędowcom wileńskim, np. na wniosek prawosławnego arcybiskupa Juwenalisa zmuszono staroobrzędowców do zdjęcia krzyży z ich świątyni¹⁹⁴. Dopiero manifest z 17 kwietnia 1905 r. (i ukaz 17 października 1905 r.) zrównywał ich w prawach z innymi obywatelami i przyczynił się do ujednolicenia poglądów religijnych wśród staroobrzędowców — bezpopowców, zarówno w krajach znajdujących się pod zaborem rosyjskim, jak i w samej Rosji. Mimo to w praktyce staroobrzędowcom nadal czyniono trudności, np. w uzyskaniu stopnia oficerskiego, ukończeniu wyższych uczelni czy otrzymaniu pracy w instytucjach państwowych¹⁹⁵.

Tuż po manifestacie carskim staroobrzędowcy wileńscy dobudowali do świątyni nową dzwonnice, a w 1906 r. zawiesili dzwony¹⁹⁶. Jakże znaczenie zaczął odgrywać w tym czasie ośrodek staroobrzędowców wileńskich, może świadczyć fakt zwołania tu właśnie w dniach 25—27 stycznia 1906 r. zjazdu przedstawicieli niemal wszystkich staroobrzędowców-bezpopowców zamieszkałych w Imperium Rosyjskim. Na zjeździe tym powzięto szereg wiążących uchwał, ułożono również tekst listu do cara¹⁹⁷ z podziękowaniem za jego manifest. Wbrew intencjom organizatorów zjazdu wielu delegatów nie chciało zaaprobować dziękczynnego listu. Dnia 15 marca 1907 r. wileńska gmina staroobrzędowców została nareszcie uznana przez władze i specjalnym ukazem Wileńskiego Zarządu Gubernialnego

¹⁹³ *Kratkij otczot o miestnom sjezdzie o.o. nastawnikow w gorodie Wilnie, sostojawszemsia w obszczestwiennom molitwiennom starom chranie 1-2-3 oktiabria 1901 goda*, w: *Trudy o sjezdzie staroobriadcew wsiego Siewiero-Zapadnogo, Priwislanskogo i Pribaltijskogo krajow i drugih gorodow Rossijskoj imperii, sostojawszemsia w gorodie Wilnie 25-27 janwaria 1906 goda*, Wilna 1906, s. 186-206.

¹⁹⁴ P. Kisielow, op. cit., s. 12-13.

¹⁹⁵ *Trudy pierwszego wsiepołskiego staroobriadczeskogo sjezda sostojawszegosia w g. Wilnie 2(15), 3(16) i 4(17) oktiabria 1925 goda*, Wilno 1925, s. 33.

¹⁹⁶ P. Kisielow, op. cit., s. 14-15.

¹⁹⁷ *Trudy o sjezdzie staroobriadcew wsiego Siewierno-Zapadnogo...*, op. cit., s. 113-114; por.: s. 65-66.

pod nr 2878 została zatwierdzona jako samodzielna parafia z prawem prowadzenia ksiąg metrykalnych i zapisów kościelnych¹⁹⁸.

Działalność staroobrzędowców wileńskich została przerwana w okresie I wojny światowej. Najpierw utracili oni swego czołowego przywódcę Arystracha Moisiejewicza Pimonowa, który po ciężkiej chorobie zmarł w dniu 5 marca 1915 r., a zaraz potem większość z nich ewakuowano do Orenburga, gdzie bracia Pimonowowie posiadali swój majątek. Po zajęciu przez wojska niemieckie Wilna w dniu 15 września 1915 r. praktycznie przestał istnieć ośrodek wileńskich staroobrzędowców, mienie ośrodka zostało rozgrabione, a różne zabudowania niemal doszczętnie przez Niemców zdewastowane. Wiosną 1918 r. do miasta powróciło wielu staroobrzędowców. Zaczął im patronować Arseniusz Moisiejewicz Pimonow. Po zajęciu Wilna przez władze polskie w 1919 r. staroobrzędowcy w bardzo szybkim czasie zaczęli reaktywować swój ośrodek¹⁹⁹.

Masowe zwracanie się bezpopowców do swoich protektorów w Wilnie postawiło przed tymi ostatnimi zadanie zorganizowania centralnego przedstawicielstwa staroobrzędowców w Polsce i zjednoczenia ich wszystkich w jedną organizację kościelną. W tym celu dnia 18 stycznia 1925 r. wyłoniono komitet organizacyjny, na jego czele stanął Arseniusz Pimonow. W imieniu gminy wileńskiej komitet organizacyjny rozesłał wezwanie i program zjazdu do wszystkich skupisk bezpopowców w Polsce z powiadomieniem o dacie proponowanego zjazdu²⁰⁰. Za zgodą władz państwowych, opierając się na konstytucji marcowej (1921), dnia 1 października 1925 r. w obecności przedstawicieli rządu i delegatów gmin bądź parafii doszło do zwołania I Ogólnopolskiego Zjazdu Staroobrzędowców-Bezpowców w Wilnie. Na zjeździe tym powzięto wiele doniosłych uchwał dotyczących organizacji ich Kościoła. Została również uchwalona urzędowa nomenklatura tego wyznania, która odąd brzmi: „Wschodni Kościół Staroobrzędowy nie posiadający hierarchii duchownej”. Został również uchwalony statut wewnętrzny, regulujący życie duchowe²⁰¹. Zjazd wileński przybrał wszystkie cechy soboru prowincjonalnego. Jego zadaniem było powołanie Rady Naczelnej Staroobrzędowców, która z kolei przejęła obowiązki zarządzania sprawami Kościoła w okresie między soborami, zwoływany co 5 lat. Do chwili zatwierdzenia Rady przez rząd wyłoniono Tymczasowy Komitet Wykonawczy złożony z 14 osób. Dnia 22 marca 1928 r. rozporządzeniem prezydenta RP „Wschodni Kościół Staroobrzędowy nie posiadający hierarchii duchownej” został uznany przez państwo

(Dz. U. Nr 38, poz. 363)²⁰², a 29 sierpnia 1928 r. zatwierdzony został jego statut wewnętrzny (Monitor Polski Nr 210, poz. 482)²⁰³.

W 1929 r. Piotrowicz zwracał uwagę na to, że jeżeli ukaz carski „dając pewną swobodę wyznania swej wiary, traktował staroobrzędowców jako sektę odszczepieńczą, nie dając jej praw, przysługujących poszczególnym wyznaniom, uznanym przez rząd”²⁰⁴, to uregulowanie stosunku prawnego przez rząd polski i uznanie w tak szybkim czasie staroobrzędowców za wyznanie było wynikiem tego, iż staroobrzędowcy, zachowując „swoje oblicze rosyjskie jako narodowość, zachowali swoją kulturę rosyjską, co nie szkodziło, że zawsze byli i są najlojalniejszymi obywatelami przybranej Ojczyzny”²⁰⁵.

Całkowite uregulowanie stosunków prawnych staroobrzędowców, jako drugiego z kolei wyznania w Polsce w ogóle, nastąpiło tuż po zawarciu konkordatu przez rząd polski z Watykanem w związku z panującym Kościołem rzymskokatolickim. Sprawa staroobrzędowców posiadała również określony charakter polityczny. Dał temu wyraz najdobitniej profesor Wincenty Lutosławski w liście skierowanym do staroobrzędowców w Wilnie. Zdaniem jego, byli oni „prześadowani przez wrogi Polsce rząd carski, więc są naturalnymi sprzymierzeńcami Polski i zasługują na wszelkie poparcie ze strony rządu polskiego”. Dlatego też uważał on za korzystny „rozwój tego wyznania wśród Rosjan w Polsce zamieszkających” ze względu na przyszłe stosunki z Rosją, gdyż według Lutosławskiego „łatwiejsze byłoby porozumienie z Rosją staroobrzędową, niż z Rosją prawosławną, nawet w zakresie politycznym”²⁰⁶.

Wyrazem stanowiska rządu wobec staroobrzędowców była również wizyta ówczesnego prezydenta RP Ignacego Mościckiego w dniu 20 czerwca 1930 r. w ich molennie w Wilnie i wpisania się przez prezydenta do przedłożonej mu księgi pamiątkowej. Wizyta prezydenta RP była szeroko komentowana w środowisku staroobrzędowców. Twierdzili oni, że w ciągu

²⁰² Zmiany: Przepisy wprowadzające prawo o aktach stanu cywilnego (Dekret z dnia 25 września 1945 r., Dz. U. nr 48, poz. 273) w art. II p. 2 uchylili jedynie w cytowanym rozporządzeniu prezydenta z 1928 r. art. 12, 21 oraz skreślili w art. 15 w zdaniu 1 i 2 wyrazy „prowadzenia ksiąg stanu cywilnego”.

²⁰³ Po wojnie statut ten nie został uchylony, nie ma jednak w całości zastosowania wobec zmian w stosunkach faktycznych. — E. Małkiewicz, S. Podemski, *Położenie prawne kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Warszawa 1961, s. 12-13.

²⁰⁴ W. Piotrowicz, *Z zagadnień wyznaniowych w Polsce*, Wilno 1929, s. 129.

²⁰⁵ Ibid., s. 132.

²⁰⁶ W. Lutosławski, w: *Trudy pierwszego wsiepołskiego sjezda...*, op. cit., s. 79; tłumaczenie listu na język rosyjski, s. 81.

¹⁹⁸ P. Kisielow, op. cit., s. 17.

¹⁹⁹ Ibid., s. 24-31.

²⁰⁰ *Trudy pierwszego wsiepołskiego sjezda...*, op. cit., s. 70-74; P. Kisielow, op. cit., s. 32.

²⁰¹ *Trudy pierwszego wsiepołskiego sjezda...*, op. cit., s. 9-10, 57-69, 75.

stulecia istnienia ich gminy po raz pierwszy świątynia staroobrzędowa była zaszczycona przez głowę Państwa ²⁰⁷.

Uznanie przez rząd polski Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego było dla jego wyznawców faktem o poważnym znaczeniu. Posiadali oni bowiem oficjalną organizację religijną. Naczelna Rada mogła, w wypadku konfliktu o podłożu religijnym między staroobrzędowcami a władzami lokalnymi, skutecznie interweniować, czego niejednokrotnie nie byli w stanie czynić inni dostojnicy Kościołów wyznania nierzymskokatolickiego ²⁰⁸. Staroobrzędowcy uzyskali też prawo nauczania swojej religii w szkole.

Położenia staroobrzędowców w Polsce nie można jednak ujmować generalnie, gdyż byli oni zróżnicowani ze względu na niejednakową pozycję materialną. Niektórzy z nich byli ludźmi bardzo zamożnymi, jak np. Pimonowie, posiadający olbrzymie kapitały w bankach. Mieli uznanie u władz i u swoich współwyznawców, zasiadali nawet w sejmie ²⁰⁹ i senacie ²¹⁰. Natomiast przeważająca większość staroobrzędowców to niezamożni chłopci, którzy nie byli w stanie kształcić swoich dzieci, a władze terenowe czyniły im szereg trudności, szczególnie przy nabywaniu ziemi ²¹¹.

Należy jeszcze nadmienić, że pewna liczba popowców (białokrynickiej hierarchii) mieszkała w Warszawie od lat pięćdziesiątych XIX stulecia ²¹².

²⁰⁷ *Prziedzident Polskiej Rzespubliki pr. Ignatij Moscickij sriedi staroobriadcew* Wiestnik Wysszego Staroobriadczeskogo Sowietu w Polsce (dalej WWSSP) Wilno 1930, nr 3, s. 1-4; P. Kisielow, op. cit., s. 46-48.

²⁰⁸ Por.: *Przemówienia i interpelacje postów i senatorów ukraińskich w Sejmie i w Senacie. Cerkiew prawosławna na Chełmszczyźnie*, Lwów 1938; S. Żeleznikowicz, *K istorii prawosławnej cerkwi w Polsce międzywojennego perioda (1918-1939 g.)*, „Cerkownyj Wiestnik”, 1966, R. XIII, nr 3, s. 15-20; nr 4, s. 13-19; nr 5, s. 11-20; nr 6, s. 17-23; nr 10, s. 18-22; W. Gastpary, *Z dziejów Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce w latach 1918-1939*, w: *Kościół i teologia*. Praca zbiorowa dla uczczenia sześćdziesięciolecia urodzin Ks. Biskupa dra A. Wantuły, Warszawa 1965, s. 68-93; K. Adamus-Darczewska, *Kościół polskokatolicki. Społeczne warunki jego powstania i działalności na wsi*, Wrocław 1967.

²⁰⁹ Borys Arsienjewicz Pimonow dnia 16 listopada 1930 r. został wybrany posłem na sejm RP w Święciańskim okręgu wyborczym nr 64. — *Pierwyj staroobriadczeskij dieputat w Polskom Siejmie*, WWSSP, Wilno 1930, nr 4-6, s. 12.

²¹⁰ Arsienij Moisiejewicz Pimonow dnia 23 listopada 1930 r. został wybrany do senatu RP z listy rządowej BBWR. — *Chronika*, WWSSP, Wilno 1930, nr 4-6, s. 39; *Pierwyj priedsiedatiel wysszego staroobriadczeskogo sowietu w Polsce*, *Cerkownyj Staroobriadczeskij Kalendar'* na 1938 g., Wilno 1938, s. 39-40.

²¹¹ E. Iwaniec, *Osadnictwo staroobrzędowców w powiecie augustowskim*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, pod red. J. Antoniewicza, Białystok 1967, s. 413.

²¹² I. Dobrowolskij, *Jedynowiercy i raskolniki w Chołmsko-Warszawskoj jeparchii*, „Chołmsko-Warszawskij Jeparchialnyj Wiestnik” 1877, R. I, nr 8, s. 11; Obywatel, *Iz żyzni warszawskich staroobriadcew*, „Staroobriadczeskaja Myśl” 1913,

W okresie międzywojennym z braku własnego duchownego korzystali oni z posług religijnych księdza prawosławnego Aleksandra Subbotina (na prawach jednowierstwa) ²¹³. Rozbita w czasie wojny gmina warszawskich popowców obecnie już nie istnieje. Nieliczna grupa popowców mieszka natomiast na Mazurach w powiecie mrągowskim. Są to przeważnie przybysze, którzy kontaktowali się ze swoim biskupem Ignacym Wysoczańskim (1901—1975), zamieszkałym we wsi Kosewo. Biskup utrzymywał stałą korespondencję z wyższym duchowieństwem staroobrzędowym w Rumunii, a jego sakry nie kwestionowano nawet w Cmentarzu Rogoskim w Moskwie, mimo że w czasie II wojny światowej był on duchownym starokatolickim w armii polskiej na Zachodzie.

Obecnie najbardziej wiernymi wyznawczyniami popowców w Polsce są siostry Warabjow (urodzone na Mazurach) ze wsi Wólka k. Rucianego-Nidy.

R. IV, s. 480-487; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 709-710.

²¹³ *Święto pamięci pocziwszych warszawskich pastyriaj i wiernych służatielej cerkwi*, *Prawosławnyj Kalendar'* na 1964 god, 1964, 42, s. 81.

Ziemia suwalsko-sejneńska. Wśród staroobrzędowców zamieszkałych obecnie w powiecie suwalskim i sejneńskim zachowało się w tradycji ustnej, że pierwsi osadnicy-staroobrzędowcy pojawili się na tych terenach już w drugiej połowie XVI w. Znalazło to również odbicie w szkicu Benedykta Tykiela, który przed 1857 r. zanotował, na podstawie relacji staroobrzędowców, że ich przodkowie przybyli tu już po 1551 r.²¹⁴ Powoływano się przy tym na drukarza moskiewskiego Iwana Fiodorowa²¹⁵, który w zakończeniu *Apostola*, wydanego we Lwowie w 1574 r., wyrażał podziękowanie hetmanowi litewskiemu Grzegorzowi Chodkiewiczowi²¹⁶ za serdeczne przyjęcie i opiekę w czasie swego pobytu i działalności na Litwie. Informacja ta za Tykielem trafiła do wielu polskich encyklopedii i wydawnictw popularnych²¹⁷. Łączenie pobytu Fiodorowa w posiadłościach Grzegorza Chodkiewicza w Zabłudowie z osiedleniem się tu pierwszych staroobrzędowców jest nieporozumieniem, ponieważ w tym czasie nie było jeszcze formalnego rozłamu w Kościele prawosławnym w Rosji, a Iwan Fiodorow i Piotr Mścislawiec, przybywszy na początku 1566 r. do Zabłudowa, nie byli przywódcami większej religijnej grupy uchodźców²¹⁸. Podtrzymanie tej wersji przez staroobrzędowców może tylko świadczyć o tym, że wydawnictwa Fiodorowa były im znane i cieszyły się w ich środowisku popularnością. Data — 1551 r. — jest zapewne wynikiem jakiegoś skojarzenia z odbytych w tym właśnie roku w Moskwie

²¹⁴ B. Tykiel, op. cit., s. 664.

²¹⁵ P. Bieriozow, *Pierwopieczatnik Iwan Fiodorow*, Moskwa 1952; A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, Zeszyt 5: *Wielkie Księstwo Litewskie*, Wrocław—Kraków 1959, s. 261-262; A. Sidorow, *Naczało russkogo knigopieczatanija i Iwan Fiodorow*, w: *400 let russkogo knigopieczatanija. Russkoje knigopieczatanije do 1917 goda*, Moskwa 1964, s. 33-52; M. Gębarowicz, *Iwan Fiodorow i jego działalność w latach 1569-1583 na tle epoki*, „Roczniki Biblioteczne” 1969, R. 13, s. 1-2, s. 5-95; z. 3-4, s. 393-481.

²¹⁶ J. Jasnowski, *Chodkiewicz Grzegorz (Hrehory)*, w: *PSB*, t. III/4, Kraków 1937, z. 14, s. 358-359.

²¹⁷ Por.: S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, t. VIII, Warszawa 1861, s. 866; S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, t. V, Warszawa 1899, s. 388; *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, Warszawa 1898, t. XXI, s. 442; J. Fankidejski, *Filiponi na pruskich Mazurach*, „Wędrowiec” 1882, t. II, nr 42, seria IV, s. 250.

²¹⁸ P. Bieriozow, op. cit., s. 144-160.

„Stogławym soborem”, którego uchwały, jak wiemy, stanowią do dziś dla staroobrzędowców podstawę w ich polemice religijnej z oficjalnym Kościołem prawosławnym. Ale musiało tu nastąpić pomieszanie dat, bo staroobrzędowcy nie mogli przybyć na ziemię suwalsko-sejneńską po „Stogławym soborze”, lecz dopiero po znanym wszystkim bezpopowcom soborze fiedosiejewców w 1751 r.²¹⁹ Należy przypuszczać, że początkowo przebywali tu oni czasowo jako robotnicy sezonowi zatrudniani w gospodarce leśnej i przy budowie dróg, potem zaś zaczęli pertraktować w sprawie osiedlenia się tu na stałe.

Faktem jest, że już w 1779 r. staroobrzędowcy w tym regionie uzyskali zgodę władz polskich na swobodne odbywanie praktyk religijnych²²⁰. Również najnowsze badania, przeprowadzone przez Wiśniewskiego, potwierdzają, że staroobrzędowcy pojawili się na ziemi suwalsko-sejneńskiej jeszcze przed 1780 r. jako osadnicy na prawie czynszowym. Pierwszym, który ich tu osadził, był „Adam Giełażewski, podczaszy sanocki (zm. 18 IX 1814), posesor zastawny (później właściciel) klucza Łosewicz z dóbr ks. Massalskich, we wsiach Gausty i Czuwaniszki”²²¹. Pojawili się oni też w niektórych wsiach królewskich, jak Buda (obecnie LSRR), Jodeliszki, z których się potem wyprowadzili, czy w częściowo przez nich zamieszkanych Wysztorach (LSRR). Powstały też pierwsze osiedla staroobrzędowców na terenie kolonizowanej puszczy. Już w 1784 r., według inwentarza klucza pomorskiego, na terenie dzisiejszego powiatu sejneńskiego znajdowały się dwie wsie wyłącznie przez nich zamieszkane. Były to: Głuszyn Moskale (8 gosp.) i Budzisko Moskale (Buda Ruska — 9 gosp.). Jeden staroobrzędowiec — Karpuszką z żoną Anną — mieszkał w tym czasie w Jeziorkach Wielkich²²², skąd potem nie wiadomo dokąd się wyprowadził (nie figuruje w spisie w 1792 r.)²²³. Stosując zasadę wzajemnej pomocy w krótkim czasie wzrosła w zamożność. Założenie tych wsi i ich pomyślny rozwój oraz przyznanie im przez władze państwowe swobód religijnych przyciągały ciągle na te tereny nowe grupy staroobrzędowców.

Po 1785 r. przybyła tu również część staroobrzędowców z Ukrainy, gdzie poczuli się zagrożeni, skoro doszła do nich wieść, „że komendy rosyjskie wymagają od obywateli wydania ludzi nazwanych Filipowcami,

²¹⁹ Por. przypisy: 35, 179-180.

²²⁰ P. Gołubiew, *Więści iz suwałskiego rajona*, WWSSP, Wilno 1930, nr 2, s. 19.

²²¹ J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wieku*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, pod red. J. Antoniewicza, Białystok 1963, s. 153; Por.: B. Tykiel, op. cit., s. 664.

²²² Inwentarz klucza pomorskiego, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej AGAD), ASK, dz. LVI, nr 0-10, t. I, s. 223-225; J. Wiśniewski, op. cit., s. 154.

²²³ AGAD, ASK, LVI, P. 21, s. 17.

z dawna w Polsce osiadłych”²²⁴. Należy jednak przypuszczać, że, nim tu przybyli, zatrzymali się przejściowo w Kurlandii czy na Litwie. Dla wielu staroobrzędowców dalszy pobyt na terenach południowo-wschodnich Rzeczypospolitej stawał się niemożliwy ze względu na żądania koadjutora metropolity kijowskiego, prawosławnego biskupa Wiktora Sadkowskiego, aby się poddali jego władzy. W wyniku tego doszło do poważnych zatarć, które „się aż o rząd polski obili”. Zaczęto także podejrzewać staroobrzędowców o znowę „z chłopami ruskimi o wyrżnięcie szlachty katolickiej”. Podejrzenia wzmożyły się po zabójstwie dokonanym w nocy z 30 na 31 marca 1789 r. we wsi Niewierkowie (pow. łucki) na rotmistrzu Ignacym Wyleżyńskim, jego żonie i pięciu kobietach służebnych. Chociaż zabójstwa tego staroobrzędowcy nie dokonali, spotkały ich dotkliwe represje²²⁵. O dużym nasileniu wędrowek staroobrzędowców w tym okresie świadczy Uniwersał Komisji Porządkowej (trzeci), wydany 9 czerwca 1789 r. w Łucku, nakazujący właścicielom dóbr pod groźbą odpowiedzialności wydawanie „piliponów” i śledzenie ich „zamiarów włóczenia się w tak wielkiej liczbie po kraju polskim”²²⁶.

Wielu staroobrzędowców osiedlających się na ziemi suwalsko-sejneńskiej w drugiej połowie XVIII w. traktowano w poprzednich miejscach pobytu na równi z chłopami pańszczyźnianymi i dopiero tutaj wyzwolili się oni od uciążliwych obowiązków²²⁷. Zalety, jakie posiadali, wpłynęły niewątpliwie na to, że zaczęto ich osiedlać w dobrach królewskich, w tzw. nowokulturowych wsiach (nowych wsiach). Najwięcej osiedli staroobrzędowców powstało w północnej części dawnej Puszczy Przełomskiej, między dobrami kamedulskimi a dawną Puszczą Merecką. Po Klonorejści (pow. Suwałki), założonej w latach 1784—1787, Maciej Antoni Eysymont (1741—1805) jako inspektor wsi „nowokulturowych” w imieniu wiceadministracji królewskiej ekonomii grodzieńskiej, do której wówczas należała dawna Puszcza Przełomska, założył szereg wsi na następujących warunkach: „nadając lasy sposobne do krudunku z wolnością wszelkich opłat na lat sześć, a po wykrudowaniu ich, ma nastąpić ograniczenie wieczne. Osadnicy mają wystawiać budynki dobre na linii, strzegąc się kłosowania w odstępkach i niszczenia drzewa, pod strafami łowieckimi, oraz ocalać dęby na bale i klepki zdatne. Po wyjściu lat wolnych z gruntów i łąk, po odtrąceniu nieużytków, płacić będą po złotych 80 czynszu z każdej włoki (litew.) oprócz podymnego”²²⁸. W ten sposób zostały założone: Głęboki

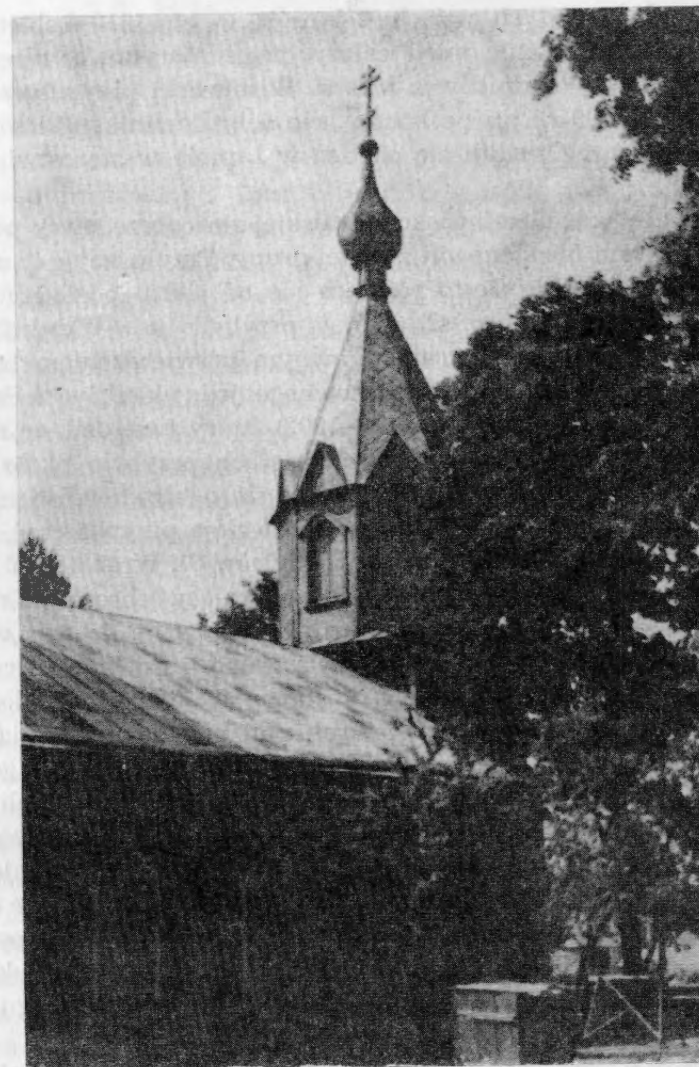
²²⁴ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 86.

²²⁵ W. Kalinka, *Dzieła. Sejm czteroletni*, t. I, cz. II, ks. III, Kraków 1895, s. 471-472, 512.

²²⁶ *Matieriały sławianskije*, Cz.OIDR, 1869, kn. 2, s. 248.

²²⁷ A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 35-36.

²²⁸ B. Tykiel, op. cit., s. 665-666.



Fot. 4. Molenna w Pogorzelcu, pow. Sejny

Rów (1787), Szury (1788), Wodziłki (1788), Łopuchowo (1789), Rasztabol (1789), Zaleszczewo (1789) w powiecie suwalskim oraz Wielka Góra, czyli Wysoka Góra (1789), i Biała Góra (1789) w powiecie sejneńskim. W parę lat później, prawdopodobnie na tych samych zasadach, powstały na ziemi sejneńskiej dwie następne wsie staroobrzędowe: Pogorzelec Biały (istnieje już w 1792 r.) i Białorzeczka (istnieje w 1791 r.). Według przeprowadzonego spisu inwentarzy wsi „nowokulturowych” mieszkało tam już w 1795 r. na 95 włokach litewskich 100 gospodarzy staroobrzędowców. Dawali oni państwu rocznego dochodu 5415 złotych, a z podymnego 719 zł 24 gr.

Ogółem mieszkało w tych wsiach 475 osób, w tym 216 kobiet. Jeszcze przed 1795 r. dominikanie mieli założyć wieś Marynowo, osiedlając tu staroobrzędowców i osadników z Mazur. Wiśniewski przypuszcza, że nastąpiło to około 1799 r., już po konfiskacie dóbr dominikańskich i że wieś tę założyli Prusacy. Osiedlili się oni też w Lipinie w starostwie kadaryskim²²⁹.

Zamieszkali na ziemi sejneńsko-suwańskiej staroobrzędowcy pod względem wyznaniowym nie stanowili zwartej grupy. Przybywając tu z różnych stron, przynosili z sobą często różniące się od siebie poglądy dotyczące organizacji życia religijnego. Ci, którzy przybyli tu z Ukrainy, musieli być przede wszystkim popowcami. Pewnym potwierdzeniem tego przypuszczenia są późniejsze relacje duchownego jednowierców z Pokrowska (Karolin) Jana Dobrowolskiego (1835—1902), który twierdził, że na ziemi suwańsko-sejneńską w najdawniejszych czasach przybyło około 150 popowców²³⁰. Zasady wiary wyznawane przez staroobrzędowców pod koniec XVIII w. na ziemi suwańsko-sejneńskiej pozwalają przypuszczać, że wielu z nich wywodziło się ze wspólnoty czarnobyłców²³¹. Wraz z nimi przybyli zapewne wietkowcy i filipowcy, po 1765 r. szukający schronienia na Ukrainie²³². Potwierdzeniem tego są ukrajinizmy zachowane do dziś w gwarze tutejszych staroobrzędowców. Podstawową grupę staroobrzędowców przybyłych na ziemi suwańsko-sejneńską stanowili jednakże fiedosiejewcy.

Większość staroobrzędowców, których potomkowie mieszkają obecnie w Polsce, przybyła z Kurlandii oraz z powiatów inflanckich, gdzie, jak wiemy, pod koniec XVII i w pierwszej połowie XVIII w. szukali głównie schronienia fiedosiejewcy, uchodzący z Rosji z obszarów nowogrodzko-pskowskich. Dowodem tego jest ich gwara. Grek-Pabisowa badając gwarę staroobrzędowców zamieszkałych obecnie w Polsce ustaliła, że ich „ojczyzną językową” są tereny położone na pograniczu gwar grupy pskowskiej i narzecza południowowielkoruskiego, tj. okręg Wielkie Łuki i może częściowo północna część powiatów Połock i Gorodok okręgu Witebskiego²³³.

Po pierwszym rozbiórze Rzeczypospolitej (1772) część staroobrzędowców z powiatów inflanckich udała się do Kurlandii i na Litwę²³⁴. Wolno

²²⁹ J. Wiśniewski, op. cit., s. 154, 168; B. Tykiel, op. cit., s. 666.

²³⁰ J. Dobrowolski, op. cit., s. 9.

²³¹ Acta der altgriechische Secte der Philiponen oder Starowirszen, Generalia Tit. CXCV, nr 6, Deutsches Zentralarchiv in Merseburg Gen. Dir. Neuostpreussen, Abt. VI, Nr 1041 (dalej DZA — Merseburg), passim.

²³² [K. Mecherzyński], op. cit., s. 85, 87.

²³³ I. Grek-Pabisowa, *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*, Wrocław 1968, s. 12, 167.

²³⁴ H. A. i A. H. Moora, *K woprosu ob istoriko-kulturnych podoblastiach i rajonach Pribaltiki*, Sowjetskaja Etnografija, 1960, nr 3, s. 41.

przypuszczać, że szczególnie dużo staroobrzędowców przybyło z Kurlandii na ziemi suwańsko-sejneńską po 1794 r., kiedy to Kurlandia została przyłączona do Rosji.

Spółeczność staroobrzędowców, osiadła na ziemi sejneńsko-suwańskiej, nie była początkowo jednolita pod względem wierzeń religijnych, nie posiadała też wypracowanych form organizacji życia duchownego. Formy te przeważnie zależały od indywidualnego stanowiska i wiedzy w tym zakresie „starika” (ojca duchowego), pod którego wpływem znajdowała się określona grupa współwierców, przeważnie prostych niepiśmiennych chłopów. Według Mecherzyńskiego, pierwszym „zwierzchnikiem i patriarchą” staroobrzędowców na ziemi suwańsko-sejneńskiej był Szczepan Afanasjew, mieszkający w Głębokim Rowie²³⁵. Od czasu jego pojawienia się tu Głębokim Rów, nazywany przez staroobrzędowców „Klinoriez”, stał się głównym ośrodkiem religijnym na ziemi suwańsko-sejneńskiej. Swoją pozycję Głębokim Rów zawdzięczał właśnie Szczepanowi Afanasjewowi, który był trzecim z kolei naczelnym zwierzchnikiem staroobrzędowców zamieszkałych na terenach Kurlandii i Litwy. Był on wychowankiem słynnego klasztoru w Gudziszkach, a po jego likwidacji — organizatorem nowego klasztoru w Diegucach, gdzie przez pewien czas pełnił funkcję przeora. W 1764 r. widzimy go przy poświęceniu molenny w Widzach. W 1775 r. w miejscowości Bałtruki w Kurlandii uzyskuje błogosławieństwo „pastyrstwowat’”, tj. pełnienia funkcji głównego nastawnika. Błogosławił go na to stanowisko Atanazy Tierieptjewicz (mnich Antoni) (1704—1775), kiedyś podobnie błogosławiony przez własnego ojca „swiaszczennoijerija” (kapłana) Terencjusza (1679—1704)²³⁶. Nastawnicy, mogący poszczycić się ciągłością linii błogosławieństwa aż do duchownego Terencjusza, byli w środowisku staroobrzędowców we wspomnianych regionach szczególnie wysoko cenieni, gdy Terencjusz, zanim przybył w 1678 r. do Liginiszek w Kurlandii, był duchownym „przednikoniańskiego” wyświęcenia eparchii moskiewskiej. Za życia Terencjusza staroobrzędowcy w Kurlandii byli w zasadzie popowcami i dopiero po jego śmierci stali się bezpopowcami-fiedosiejewcami, chociaż nie zawsze sami tak się nazywali. Początkowo Szczepan Afanasjew nabożeństwa w Głębokim Rowie odprawiał we własnym domu, a potem w specjalnie zbudowanej molennie. Później z Kurlandii przybył tu inny znawca „starego obrzędu”, Szczepan Nikiforow, który po osiedleniu się we wsi Huta (gm. Czostków) zaczął pomagać tutejszemu przywódcy w sprawowaniu czynności religijnych²³⁷.

²³⁵ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 87.

²³⁶ Chronograf..., op. cit., s. 21, 35-36, 39, 118-119; I. Jegorow, *Staroobriadcy w Litwie, (k 260-letiju so wriemieni osnowanija pierwogo staroobriadczeskogo chrama w Litwie)*, Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar' na 1969 god, Riga 1968, s. 170.

²³⁷ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 88; Chronograf..., op. cit., s. 13-13v, 14.

Po zajęciu tych ziem przez Prusy, jeszcze w czasie organizowania aparatu administracyjnego, staroobrzędowcy skierowali 11 czerwca 1797 r. prośbę do ministra wojny, aby uzyskać zwolnienie od przysięgi na wierność królowi, ponieważ było to sprzeczne z ich wierzeniami religijnymi. Zaznaczyli przy tym, że za rządów polskich od tego ich zwalniano. Jedynie w czasie powstania kościuszkowskiego zmuszano ich do składania przysięgi. Wówczas odmówili, a kiedy miano zastosować przemoc, uciekli do lasu i do Prus Wschodnich, gdzie pobrano od nich określoną opłatę w zamian za zwolnienie ich od służby wojskowej²³⁸.

Władze pruskie nie mając dostatecznego rozeznania poleciły komisji organizacyjnej kamery zebrać wiadomości o staroobrzędowcach. Wysłano więc specjalnego urzędnika cywilnego, Wegnera; staroobrzędowcy sprzeciwili się zaprowadzeniu ksiąg metrykalnych, zasłaniając się przepisami religijnymi, zabraniającymi im umieszczać swoje imiona w jakichkolwiek spisach urzędowych. Odmówili również pełnienia służby wojskowej. Ze względu na ich gospodarność oraz niewielką liczbę postanowiono czasowo pozostawić ich w całkowitym spokoju. Polecono jednak landratowi powiatu wigierskiego von Hüpplowi przedsięwziąć pewne kroki wobec nich i ten w krótkim czasie przeprowadził spis kontaktowy, obejmujący tylko mężczyzn. Według tego spisu na tym terenie mieszkało „około 2 tysięcy osób, z czego 333 gospodarzy, 405 synów poniżej lat 16, a 217 powyżej tego wieku i poniżej 45”²³⁹. Podniesiono też staroobrzędowcom czynsz o 20 zł z każdej włóki²⁴⁰.

Należy przypuszczać, że w tym właśnie czasie przechodziła na ich wiarę okoliczna ludność rzymskokatolicka, a zwłaszcza unicka, która wobec uprzywilejowanego stanowiska staroobrzędowców znajdowała u nich schronienie²⁴¹.

Jako fiedosiejewcy nadal nie uznawali oni związków małżeńskich, chociaż w praktyce wielu z nich miało rodziny. Pewna stabilność życia osadników kruszyła szeregi „brakootricatielów” (przeciwników małżeństwa), wciąż jednak stanowili liczną grupę, o czym może świadczyć stosunkowo niewielka liczba starowierek. Mecherzyński twierdził nawet, że niektórzy staroobrzędowcy z braku swoich kobiet „namawiali do swej służby młode dziewczęta miejscowe, tj. Polki i Litwinki i przechowywali w swoich domach dzieci płci żeńskiej tu w kraju urodzone, a następnie wyuczywszy

²³⁸ DZA — Merseburg, op. cit., s. 2-3, 8.

²³⁹ Ibid., s. 13-18v; Por.: [K. Mecherzyński], op. cit., s. 88-89; J. Wąsicki, *Ziemia polskie pod zaborem pruskim. Prusy Nowowschodnie (Neuostpreussen) 1795-1806*, Poznań 1963, s. 235.

²⁴⁰ B. Tykiel, op. cit., s. 666.

²⁴¹ S., *Die Philipponen in Neuostpreussen*, „Neue Berlinische Monatsschrift” 1803, Bd 10, s. 105, 111; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 89.

je zasad swej religii brali je sobie za małżonki”. Uprowadzanie tych dziewcząt było powodem jakoby licznych skarg rodziców kierowanych do duchowieństwa rzymskokatolickiego. Biorąc pod uwagę ówczesne poglądy staroobrzędowców i niechęć do wstępowania w związki małżeńskie z innowiercami (nawet w czasach obecnych), trudno zgodzić się z dalszymi wywodami tegoż autora, że „wszystkie Filiponki” na tych terenach „pierwiastkowo rodem były Polki lub Litwinki”²⁴².

Ten stan rzeczy zmusił przywódców duchowych do stopniowego łagodzenia rygorów w stosunku do „nowożeńców”. Zaczęto więc coraz bardziej odstępować od uchwał soborowych z 1751 r. Do momentu urodzenia dziecka „nowożeńców” dopuszczano do wspólnych modlitw i posiłków. Po przyjściu na świat dziecka na to nie zezwalamo, ale „nowożeńców” spowiadano i przyjmowano od nich świece oraz odprawiano na ich prośbę nabożeństwa żałobne. „Nowożeny” ponownie stawali się pełnoprawnymi członkami wspólnoty, gdy zaprzestali płodzenia dzieci i odbyli sześciotygodniowy post. Taki stosunek do „nowożeńców” istniał na ziemi suwalsko-sejneńskiej niemal przez cały XIX wiek²⁴³.

W tym czasie w Głębokim Rowie nastąpiły zmiany na stanowisku przywódcy duchowego. Szczepan Afanasjew i Szczepan Nikiforow zmarli, a nowym nastawnikiem został wybrany Fiodor Timofiejew, przybyły z guberni mohylewskiej. Prawdopodobnie między nowym nastawnikiem a synem Szczepana Afanasjewa Iwanem doszło do zatargu, bo w 1802 r. ten ostatni postanowił przenieść się do Pogorzela, gdzie wkrótce zorganizował nową parafię. Należy przypuszczać, że powodem tego był liberalny stosunek Iwana do „nowożeńców”, co nie mogło się podobać zgromadzonemu w Głębokim Rowie „brakootricatielom”. Dlatego też nie wybrali go oni swoim nastawnikiem, mimo że miał ku temu prawo, gdyż był błogosławiony na to stanowisko jeszcze za życia swego ojca, z którym wspólnie sprawował naczelną władzę duchowną²⁴⁴.

Powstanie nowej parafii w Pogorzelu było na rękę władzom pruskim, które postanowiły zorganizować dla nich odrębne gminy i w ten sposób ich zaktywizować. Już 1803 r. powołano do życia dwie takie gminy: jedną w Głębokim Rowie, wokół której skupiło się 16 miejscowości z powiatu wigierskiego i 2 z kalwaryjskiego oraz w Pogorzelu, do którego przydzielono 12 miejscowości, wyłącznie z powiatu wigierskiego²⁴⁵. Utworzone gminy poddano władzy administracyjnej: w domenach kró-

²⁴² [K. Mecherzyński], op. cit., s. 87.

²⁴³ Archimandrit Pawieł, op. cit., s. 498.

²⁴⁴ Chronograf..., op. cit., s. 21, 39; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 89.

²⁴⁵ Dekretem Fryderyka Augusta z dnia 6 maja 1808 r. powiat wigierski przemianowano na sejneński, patrz: Dziennik Praw [Księstwa Warszawskiego], t. I, nr 3, s. 64.

lewskich sołtysom, w innych zaś landratowi. Nie wtrącano się do spraw religijnych, ale polecono starszym lub osobom wybranym przez gminę prowadzenie ksiąg urodzeń i zgonów, przed czym się tak uparcie bronili staroobrzędowcy. Władze pruskie nie zdołały jednak dopilnować wykonania tych zaleceń²⁴⁶.

Utworzenie gminy w Pogorzelcu obok istniejącej już tam parafii praktycznie usamodzielniało nastawnika Iwana i jeszcze bardziej zaostrzyło stosunki z Głębokim Rowem. Kiedy jednak w okresie Księstwa Warszawskiego władze zaczęły kwestionować wysokość czynszu płaconego przez staroobrzędowców i prawa nadane przez Eysymonta, wówczas wspólnie działając oświadczyli protokółarnie w 1809 r., że „aby dać dowód naszej przychylności tej ziemi, na której żyjemy, na podwyższonej za rządu pruskiego dochód przystajemy i po 100 zł z włóki opłacać przyrzekamy”²⁴⁷. Wobec takiego zobowiązania władze Księstwa Warszawskiego pozostawiły staroobrzędowców w spokoju, zwalniając ich jednocześnie od pełnienia służby wojskowej²⁴⁸. Nowym przybyszom osiedlającym się na gruntach pustych w dobrach narodowych zagwarantowano uwolnienie od wszelkich opłat i czynszów na przeciąg sześciu lat²⁴⁹.

W Pogorzelcu Iwan (zm. 1807) w celu zachowania ciągłości linii nastawników Kurlandzko-Litewskich oraz stworzenia tu pewnych określonych form organizacji kościelnych postanowił według ustalonych tradycji przygotować zawczasu swego następcę. Wybór padł na Wasyla Maksymowa, który pod jego kierunkiem zdobył odpowiednią wiedzę. Jego to w obecności zgromadzonych parafian błogosławił na swego następcę. W czasie tej uroczystości Wasyl Maksymow, zwracając się z pokorną prośbą: „błogosław mnie ojciec duchowny” wykonał „ziemne” pokłony przed swoim nauczycielem, błogosławiącym go w imię Boga. Odtąd ceremonia ten stał się obowiązującym na ziemi suwalsko-sejneńskiej, co w konsekwencji podniosło autorytet „starika”²⁵⁰, stawał się on głównym nastawnikiem swoich współwiernych²⁵¹.

Należało do niego udzielanie dwóch podstawowych, a uznawanych przez bezpopowców, sakramentów: chrztu i spowiedzi. Mógł on też jakiegś

²⁴⁶ DZA — Merseburg, op. cit., s. 23-25.

²⁴⁷ B. Tykiel, op. cit., s. 666.

²⁴⁸ *Matieriały dla istorii russkich raskolnikow w Priwislinskom kraje*, „Warszawskie Gubernskie Wiedomości” 1877, nr 52, s. 257.

²⁴⁹ Dekret Fryderyka Augusta z 20 marca 1809 r. art. 1, 3-4, Dz. Praw Ks. War., t. III, nr 36, s. 455-458.

²⁵⁰ „Starik” — starzec pierwotnie pełniący dozór duchowno-moralny w „skicie”, tj. w małym klasztorze, składającym się z kilku cel — A. Borowski, *Pobożność na Rusi w ww. X-XVII, Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, Warszawa 1971, s. 32-36.

²⁵¹ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 89-90.

zaufanej staruszce udzielić zezwolenia na dokonywanie przez nią chrztu i pogrzebu, po zaszczytzeniu jej uprzednio błogosławieństwem. Jeżeli nastawnik nagle umierał, nie ustanowiwszy przedtem swego następcy, wówczas ogół gminy wyznaniowej, podobnie jak za czasów wczesnego chrześcijaństwa, wybierał nastawnika spośród siebie, musiał go jednak pobłogosławić inny nastawnik, który kiedyś sam doznał łaski błogosławieństwa. Dopiero wówczas uzyskiwał on prawo czytania Ewangelii i wykonywania innych czynności religijnych. Musiał się przy tym wykazać dobrą znajomością starej wiary i nieskazitelną opinią. Początkowo nastawnikiem mógł zostać tylko mężczyzna bezzenny, z czasem zaczęto wybierać wdowców, a nawet żonatych, przeważnie ludzi w starszym wieku, wykazujących się, obok znajomości starej wiary, właściwą postawą moralną i przestrzegających zakazu palenia tytoniu, używania alkoholu i golenia brody. Nastawnikiem nie mógł zostać ten, kto był dwa razy żonaty. Za nieprzestrzeganie tych zasad nastawnik — obecnie w potocznej mowie często nazywany popem — w każdej chwili mógł być pozbawiony godności. W zasadzie nie różnił się on niczym od innych pozostałych wyznawców. Utrzymywał się nadal z tego, co i przedtem stanowiło źródło jego dochodu. Mógł pobierać jedynie dobrowolne datki od współwiernych. Tylko w przypadku niezdolności do pracy ogół wiernych zobowiązany był do zapewnienia mu utrzymania. Również i dziś w odniesieniu do nastawników stawia się tego rodzaju wymagania i stosuje podobne zasady²⁵².

W Głębokim Rowie w 1807 r. ponownie nastąpiły zmiany: po Fiodorze Timofiejewie głównym przywódcą duchowym został wybrany Jefim Borysow, przybyły w te strony z powiatu rzeżyckiego guberni witebskiej. Był to człowiek surowych zasad, w sprawach wiary nie uznawał jakichkolwiek zmian dotyczących ich religii. Zaczynał zarzucać wiernym w parafii pogorzelskiej zbyt elastyczny stosunek do władz administracyjnych, określając ich mianem odszczepieńców²⁵³. Na tym tle doszło do ostrego konfliktu między parafianami, który wybuchł za czasów Królestwa Polskiego, kiedy większość staroobrzędowców zaczęła popierać Jefima Borysowa. Zyskał on zwolenników nawet wśród wielu pogorzelan²⁵⁴.

Jefim Borysow sprzeciwiał się zdecydowanie wprowadzeniu w życie

²⁵² E. Iwaniec, *Osadnictwo staroobrzędowców...*, op. cit., s. 415-416.

²⁵³ Akta dotyczące się zaprowadzenia porządku w osadach filipińskiej sekty, zaczynające się od dnia 21 marca 1826 roku, Akta Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji, AGAD, nr 6894, strony nieliczbowane; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 90.

²⁵⁴ M. Gerss, *Die Philipponen. Herausgegeben von F. Tetzner*, s. 67; E. Sukertowa-Biedrawina, *Filiponi na ziemi mazurskiej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, nr 1 (71), 1961, s. 46.

przez władze Królestwa Polskiego carskich dekretów o poborze do wojska, w którym, jak wiadomo, obowiązywało golenie bród i wspólne z innowiercami spożywanie posiłków, co nie godziło się z ich zasadami wiary²⁵⁵. Kiedy w 1817 r. „zaciągowa delegacja” przystąpiła do czynności spisowych, nie zgłosił się nikt. W niektórych gminach zjawili się starcy oświadczając, że swoją młodzież wysłali za granicę, za co gotowi są ponieść konsekwencje i wobec tego „poddają się wszelkim wyrokom Rządu, jakie tylko na nich wypaść mogą”²⁵⁶. Namiestnik, generał Józef Zajączek (1752—1826), był początkowo skłonny wyrazić zgodę na wystawienie najemnych zastępców lub wykupienie się staroobrzędowców od obowiązku dawania rekrutów²⁵⁷. Sprzeciwiała się jednak temu Komisja Spraw Wewnętrznych i Policji, nie bacząc na groźby ze strony staroobrzędowców, że połowa ich wyemigruje do Prus Wschodnich. Komisja sugerowała namiestnikowi nie podejmowanie takiej decyzji, gdyż, jak przewidywała, przechodziliby do staroobrzędowców młodzi ludzie z innych wyznań oraz wielu przybyłoby tu z Rosji, aby w ten sposób uniknąć obowiązku pełnienia tam służby wojskowej. Komisja, powołując się na opinię wydelegowanego inspektora Kuryka, twierdziła również, że staroobrzędowcy nie posiadający ziemi wyrazili zgodę na pełnienie służby wojskowej, a mający gospodarstwa rolne chcą płacić podatek 1 rubla od osoby w zamian za uwolnienie ich od tego obowiązku. W ten sposób dowodzono, że skoro część może służyć w wojsku, nie jest to sprzeczne z ich wierzeniami religijnymi²⁵⁸. Nie pomogły protesty i skarga do cara²⁵⁹ — staroobrzędowców nie zwolniono od wystawiania rekrutów²⁶⁰. W związku z tym zaczęto sporządzać spisy staroobrzędowców²⁶¹. Ponadto władze, pragnąc posiadać dokładniejsze dane o ruchu ludności, na mocy kodeksu Napoleona (wprowadzony 1 maja 1808 r.) zażądały egzekwowania przez administrację obowiązku rejestracji urodzin, ślubów i zgonów w aktach stanu cywilnego. Zarządzenia te przyjęto jako obrażę, ponieważ wszelka rejestracja rozumiana była tu przez staroobrzędowców jako „znięcie antychrysta”²⁶². Parafia Jefima Borysowa ostro zareagowała na te zarządzenia, dopatrując się naruszenia art. 11 karty

²⁵⁵ *Materiały dla historii russkich raskolnikow w Priwislinskom kraje*, Warszawskie Gubernskie Wiedomości” 1878, nr 15, s. 59.

²⁵⁶ Ibid., 1878, nr 14, s. 54.

²⁵⁷ Ibid., 1878, nr 13, s. 50.

²⁵⁸ Ibid., 1878, nr 13, s. 50; nr 14, s. 54.

²⁵⁹ Ibid., 1877, nr 52, s. 257.

²⁶⁰ Ibid., 1878, nr 2, s. 8; AGAD, KRSW, nr 6894.

²⁶¹ E. Iwaniec, *Staroobrzędowcy i ich tradycje kulturalne w Sejneńskim*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, pod red. J. Jaskanisa, t. II, Białystok 1975, s. 410.

²⁶² W. Jakubowski, *Z historii kolonii staroobrzędowców...*, op. cit., s. 82.

konstytucyjnej²⁶³. Inaczej odniósł się do tego Wasyl Maksymow; pod naciskiem władz podporządkował się zarządzeniom.

Bez względu na opór parafii w Głębokim Rowie 10 lutego 1820 r. Komisja Rządowa Sprawiedliwości w rozporządzeniu Nr 1503 poleciła zaprowadzenie aktów stanu cywilnego w obu parafiach, powierzając to zadanie do wykonania Wasylowi Maksymowowi, którego uległość oburzyła Jefima Borysowa. Zaczął nawoływać współwiernych do oporu i nieposłuszeństwa, samego zaś Wasyla wyklął jako poganina, kacerza i odszczepieńca. Współwyznawców poddających się rejestracji uznał Jefim za wyłączonych ze wspólnoty religijnej²⁶⁴. Odmawiając przez 9 dni pogrzebu dziecka, którego zgon został zarejestrowany, popadł w konflikt z władzami²⁶⁵. Sprawa oparła się o Komisję Spraw Wewnętrznych oraz Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego i dotarła wreszcie do samego wielkiego księcia Konstantego, na którego polecenie w 1821 czy 1822 r. uwięziono opornego Jefima w Belwederze (sic!), gdzie przebywał przez dwa tygodnie. Za wstawiennictwem gen. Dymitra Kuruty wypuścił go namiestnik Zajączek, korzystając z nieobecności wielkiego księcia²⁶⁶. Do ponownego konfliktu z władzami doszło w 1824 r. w związku z nowym poborem rekruta²⁶⁷. Staroobrzędowcy odmawiali też wykonania rozporządzenia o posyłaniu dzieci do szkół. Według przepisów krajowych Stanisław Staszic już w 1818 r. chciał je założyć dla staroobrzędowców²⁶⁸.

Za nawoływanie współwiernych do bojkotowania zarządzeń władz zawieszono Jefima Borysowa w czynnościach duszpasterza, a obie parafie połączono w jedną całość, oddając je pod zarząd Wasylowi Maksymowowi. Kiedy w konsekwencji zamknięto molenę w Głębokim Rowie, Jefim Borysow zaczął potajemnie odprawiać nabożeństwa na cmentarzu. Władze wydały nakaz aresztowania i osadzono go w więzieniu. Brat jego, Sidor, człowiek zamożny i energiczny, korzystając z dość liberalnego (początkowo) stosunku Aleksandra I do staroobrzędowców (reskrypt 1801 r.), nie tylko wyjednał w Petersburgu zwolnienie Jefima, ale i zgodę na wykupywanie się staroobrzędowców od obowiązku służby wojskowej przez wystawianie najemnych zastępców²⁶⁹. Po wydostaniu się na

²⁶³ *Dziennik Praw* [Królestwa Polskiego], t. I, nr 1, s. 8 (cyt. wersję polską, tamże tekst franc.); [K. Mecherzyński], op. cit., s. 91-92.

²⁶⁴ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 92; M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 66.

²⁶⁵ AGAD, KRSW 6894.

²⁶⁶ W. Jakubowski, op. cit., s. 83; Por.: M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 68-69; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 45.

²⁶⁷ W. Jakubowski, op. cit., s. 83.

²⁶⁸ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 91; Por.: M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 69.

²⁶⁹ W. Jakubowski, op. cit., s. 83; M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 69.



Fot. 5. Molenna w Suwałkach

wolność Jefim przeniósł się do Posejnianki i próbował tam utworzyć nową parafię. W 1825 r. w czasie przejazdu Aleksandra I z Warszawy do Petersburga podał carowi memoriał, zawierający skargę na władze Królestwa Polskiego. Na rozkaz cara przeprowadzono śledztwo, delegując w tym celu urzędnika Drożyłowskiego. W wyniku dochodzenia baron Diebilsch przekazał gen. Kurucie carską decyzję, aby wydano Jefima Borysowa do Rosji, o ile nie będzie on nakłaniał swoich współwyznawców do posłuszeństwa władzom²⁷⁰. Ostatecznie na skutek pisma Mikołaja No-

²⁷⁰ AGAD, KRSW 6894.

wosilcowa z 30 grudnia 1825 r. gen. Zajączek 11 lutego 1826 r. nakazał: zabronić przesiedlania się staroobrzędowców do Głębokiego Rowu, rozdać dla 500 biednych pogorzalczy „za opłatą czynszu” ziemię, wybudować na koszt rządu dwie świątynie w obu parafiach, zapłacić Jefimowi Borysowowi za kaplicę, o ile jest jego własnością, jego samego zaś wydrzeć z kraju²⁷¹. Po tej decyzji Jefim Borysow przez pewien czas przebywał jeszcze we wsi Klonorajściu, gdzie zapewne zdecydował się ostatecznie na wyemigrowanie do Prus Wschodnich na Mazury. Zamiaru tego nie zdążył zrealizować, gdyż zmarł.

Zarząd obu parafii spoczywał teraz w rękach Wasyla Maksymowa, sprawującego swoją władzę przy pomocy Iwana Dmitrowicza i Sergiusza Iwanowa ze wsi Wodziłki²⁷².

Postanowieniem namiestnika Zajączka z dnia 3 listopada 1825 r. w Królestwie Polskim wprowadzono przepisy wykonawcze do tytułu IV kodeksu cywilnego. Akta stanu cywilnego połączono z metrykami kościelnymi²⁷³. Na mocy tych przepisów Wasyl Maksymow został urzędnikiem stanu cywilnego na terenie swoich parafii. W zachowanych w Państwowym Archiwum w Suwałkach księgach urodzeń, ślubów i zgonów z 1826 r. widnieje jego podpis „Wasiley Maximow Duchownyj”, a z 1827 r. „Urzędnik Cywilny Wasiley Maximow”. Już w 1826 r. zarejestrował on 20 urodzeń chłopców i 13 dziewcząt, 9 ślubów i 11 zgonów²⁷⁴. W dalszym ciągu jednak rejestrację związków małżeńskich traktowano jako przymus.

Zarejestrowaniu w księgach metrykalnych związku małżeńskiego nie towarzyszyły żadne obrzędy religijne. Przyjęcie przez Wasyla Maksymowa obowiązków urzędnika stanu cywilnego miało pewien wpływ na ograniczenie zdobywania żony „uwodem”, tj. przez uprowadzenie młodej dziewczyny, zazwyczaj znanej sobie starowierki, z jarmarku w Suwałkach czy Sejnach. Małżeństwa jeli teraz kojarzyć rodzice, którzy porozumiewszy się ze sobą błogosławili młodą parę. Jeśli młodzi nie mieli rodziców, wówczas zapraszano 5 pełnoletnich świadków, ci błogosławili ich i wspólnie obchodzono uroczystość weselną. Później zwyczaj zapraszania pięciu świadków obowiązywać zaczął wszystkich wstępujących w związek małżeński. Nastawnik czuwał jednak nad tym, aby małżonkowie nie pochodzili z rodzin spokrewnionych nazbyt blisko ze sobą. Po załatwieniu formalności przewidzianych prawem cywilnym na-

²⁷¹ Ibid.; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 92.

²⁷² [K. Mecherzyński], op. cit., s. 93; Por.: Rocznik Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskim, Warszawa 1826/27, s. 186.

²⁷³ Dz. Praw Król. Pol., t. XI, nr 42, s. 15-16.

²⁷⁴ Księgi urodzin, zaślubin i zgonów z lat 1826-1827, Powiatowe Archiwum Państwowe w Suwałkach (dalej PAP — Suwałki).

stawnik błogosławił młodą parę²⁷⁵. Według danych, zawartych w księgach metrykalnych z lat 1826—1829, przeciętny wiek kobiet w zarejestrowanych małżeństwach wynosił 20 lat, a mężczyzn 23,7. Dość często wydawano za mąż dziewczęta w wieku 15—17 lat. Chociaż niechętnie, staroobrzędowcy zaczęli też posyłać swoje dzieci do szkół elementarnych, gdzie uczono w języku polskim i rosyjskim.

Po uregulowaniu spraw związanych z urzędem stanu cywilnego władze Królestwa Polskiego w 1827 r. przystąpiły do uporządkowania spraw majątkowych staroobrzędowców. Postanowiono uznać ich za wieczystych dzierżawców na równi z innymi użytkownikami dóbr rządowych, zaś wysokość czynszu pozostawiono bez zmian²⁷⁶. Zaostrzenie kursu w stosunku do staroobrzędowców za panowania Mikołaja I nie dotknęło ich na ziemi suwalsko-sejneńskiej w takim stopniu, jak w Rosji. Odczuli oni jedynie niechętny stosunek niższych organów administracji Królestwa Polskiego w okresie poprzedzającym powstanie listopadowe. Toteż wobec powstania listopadowego zajęli oni stanowisko neutralne, nie wyrzekając się jednak swojej narodowości rosyjskiej²⁷⁷.

Nie wszyscy staroobrzędowcy byli zadowoleni z nowych porządków. Część z nich opuściła ziemię suwalsko-sejneńską i przeniosła się początkowo do wsi Wilczewo w pow. łomżyńskim, skąd w 1831 r. emigrowała na Mazury²⁷⁸. Inni poszli w ich ślady. Mimo emigracji stare wsie staroobrzędowców na ziemi suwalsko-sejneńskiej rozrastały się, a nawet powstawały nowe. Jeszcze przed 1832 r. założono tam wieś Wierśnie²⁷⁹.

Po powstaniu listopadowym rząd carski postanowił posłużyć się staroobrzędowcami na ziemi suwalsko-sejneńskiej w celach rusyfikacyjnych. Na przeszkodzie stała przynależność ich do „sekt” zwalczanej usilnie przez oficjalny Kościół i aparat państwowy. Zaczęto czynić starania, aby pozyskać ich dla prawosławia, ale bezskutecznie. Około 1836 r. rząd zezwolił na osiedlenie się tu przybyłym z guberni mohylowskiej, witebskiej i włodzimierskiej 102 byłym popowcom-jednowiercom. Miało to na celu rozbięcie społeczności staroobrzędowej od wewnątrz i zbliżenie ich do prawosławia poprzez jednowierstwo. Jednowiercy otrzymawszy od rządu obręb leśny Ciszkinie i wcześniej powstałą wieś Rosochaty Róg założyli tu swoje osady. W sprawach wiary nie łączyli się z miejscowymi staroobrzędowcami. W tym celu kilka razy do roku sprowadzali z cerkwi

²⁷⁵ AGAD, KRSW 6894; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 93; B. Tykiel, op. cit., s. 671.

²⁷⁶ B. Tykiel, op. cit., s. 666.

²⁷⁷ J. Kuzniecowa, *O staroobriadcach w Prussii*, „Litowskije Jeparchialnyje Wiedomosti” 1872, R. X, nr 13, s. 492; W. Jakubowski, op. cit., s. 83.

²⁷⁸ A. Zawarina, *Iz istorii posielenija staroobriadcev w Łatgalii*, w: *Atieizm i rieligija*, Riga 1969, s. 164; B. Tykiel, op. cit., s. 667.

²⁷⁹ J. Wiśniewski, op. cit., s. 188.

Pokrowskiej z guberni mohylowskiej popa Józefa, który po dopełnieniu obrzędów religijnych wyjeżdżał. Potem z błogosławieństwa jego wybrano starca ze wsi Wisztory (obecnie LSRR), Cypriana Abramowa, ten wspólnie z Fiodorem Aleksiejewym zaspokajał potrzeby religijne współwiernych²⁸⁰. Jednowiercom nie udało się jednak przeciągnąć na swoją stronę dość zamożnych i ustabilizowanych staroobrzędowców. Wówczas postanowiono utworzyć na ziemi suwalsko-sejneńskiej coś w rodzaju ośrodka misyjnego z etatowym duchownym wyświęconym przez oficjalny Kościół prawosławny. Dnia 4(16) czerwca 1842 r. Iwan Paskiewicz nadał jednowiercom rządowy folwark Karolin. Nadanie to 19 września (1 października) 1842 r. zatwierdził car Mikołaj I, a w roku następnym na tym miejscu zaczęto zakładać wieś Pokrowsk i sprowadzono tu z diecezji kałużyńskiej duchownego Mikołaja Leontjewa. Wybudowaną w 1851 r. w Pokrowsku cerkiew jednowierców poświęcono pod wezwaniem Pokrowa Bożej Matieri (Matki Boskiej Opiekunki).

W dawnym folwarku Karolin, nie licząc Pokrowska, założono 7 osad i małe gospodarstwo dla przybyłego duchowieństwa. W 1845 r. po oczyszczeniu obrębu leśnego Ciszkinie założono dużą wieś Mikołajewsk (na cześć Mikołaja I), składającą się z 35 gospodarstw. Również w obrębie Kopiec i Grazagier w 1852 r. jednowiercy założyli dużą wieś Aleksandrowsk, składającą się aż z 92 gospodarstw (nazwaną tak na cześć następcy tronu Aleksandra II). W końcu 1856 r. jednowierców skupionych wokół parafii w Pokrowsku było już 462, w tym 235 kobiet²⁸¹. Według Jana Dobrowolskiego, powstanie na ziemi sejneńskiej ośrodka jednowierców było zasługą miejscowych popowców: Cyryla, Abrama i Firsza, którzy po burzliwych dyskusjach między sobą postanowili przejść na jednowierstwo i czynili w tym celu starania u władz. Powodem tej decyzji był fakt, że żaden z tzw. biegłych popów nie chciał tu przejść ze względu na ich małą liczebność²⁸². Z tym przejściem popowców władze carskie widocznie wiązały nadzieje na pozyskanie dla jednowierców wszystkich staroobrzędowców. Dlatego nie szczędzono dużych sum, jakie pochłonał ośrodek jednowierców w powiecie sejneńskim. Tymczasem przekonywanie ze strony duchownych, wybudowanie cerkwi ani obdarowywanie ziemią nie przyniosły spodziewanych rezultatów — większość staroobrzędowców nie okazywała chęci przystąpienia do jednowierstwa. Rząd postanowił więc przyciągnąć staroobrzędowców do jednowierstwa siłą. W związku z tym zamknięto molenny staroobrzędowców i usiłowano ich

²⁸⁰ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 93-94.

²⁸¹ J. Wiśniewski, op. cit., s. 188-190; B. Tykiel, op. cit., s. 667-669; [K. Mecherzyński], op. cit., s. 95.

²⁸² I. Dobrowolski, op. cit., s. 9.

zmusić do uczęszczania na nabożeństwa w Pokrowsku²⁸³. Wywołało to wręcz odwrotny skutek i pogłębiło jeszcze nienawiść staroobrzędowców zarówno do caratu, jak i do jednowierców. Nie odznaczali się gorliwością w uczęszczaniu do cerkwi w Pokrowsku i sami jednowiercy, nadal trwając przy swoich dawnych zwyczajach i obrzędach. Niektórzy z nich po 5 i 10 lat nie przystępowali do eucharystii, dopóki nie doprowadzono ich przemocą²⁸⁴.

Ponieważ represje nie dawały pożądaných rezultatów, władze carskie zaniechały ich dalszego stosowania i pozwoliły staroobrzędowcom zakładać nowe gospodarstwa bez konieczności zmiany wiary. Na zakładanie nowych osiedli oddano im las poddominikański Lasankę i małą część przyległej puszczy królewskiej. Zaczęły powstawać osiedla staroobrzędowców w starych niewielkich osadach, jak: Łejmelowizna, Lasanka—Morgi, Kirytczyzna, Posejanka (byli już w 1826)²⁸⁵ oraz w wielu nowych, jak: Iwanówka, Konstantynówka, Nikolsk, Olszanka i Pomorzanka. Wielu staroobrzędowców osiedlało się w starych wsiach będących własnością szlachty, jak: Sztabinki (byli tu już w 1833)²⁸⁶, Maciejowizna, Olszanka oraz we wsi starostwa berżnickiego — Poćkunach²⁸⁷.

Na ziemi suwalsko-sejneńskiej większych zatargów między staroobrzędowcami a właścicielami dóbr nie zanotowano, gdyż przeważająca większość ich zamieszkiwała na ziemiach królewskich. W dobrach prywatnych część właścicieli zaczęła usuwać staroobrzędowców z dzierżaw, nie było to jednak zjawiskiem masowym, podyktowanym względami narodowościowymi, jak to miało miejsce później w tzw. Okręgu Północno-Zachodnim²⁸⁸. Staroobrzędowcy nadal znajdowali się pod nadzorem policji i chociaż pozwolono im odprawiać nabożeństwa w swoich molenach, to jednak nie wolno im było ich remontować. Dopiero w czasie powstania styczniowego wojskowe władze carskie pozwoliły im na remont świątyni. Mimo to staroobrzędowcy nie odnosili się wrogo do powstańców, a nawet zanotowano ich udział w powstaniu²⁸⁹.

Po zdławieniu powstania styczniowego, w latach 1865—1866, rząd carski nieco złagodził kurs w stosunku do staroobrzędowców, zaniechał nie-

²⁸³ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 95; Por.: *Obzor suwałskiej gubernii...*, op. cit., s. 51.

²⁸⁴ I. Dobrowolskij, op. cit., s. 9-10.

²⁸⁵ PAP — Suwałki, *Księga urodzin, zaślubin i zgonów za rok 1826*.

²⁸⁶ PAP — Suwałki, *Księga urodzin, zaślubin i zgonów za rok 1833*.

²⁸⁷ J. Wiśniewski, op. cit., s. 190.

²⁸⁸ Ju-ow, *Staroobriadczeskiej wopros...*, op. cit., 1871, nr 23, s. 2; I. Grek-Pabisowa, *Niektóre wiadomości o starowiercach zamieszkałych na terenie Polski*, „Slavia Orientalis” 1959, R. VIII, nr 4, s. 139-140.

²⁸⁹ S. Chankowski, *Powstanie styczniowe w Augustowskiem*, Warszawa 1972, s. 178; P. Łossowski, Z. Młynarski, *Rosjanie, Białorusini i Ukraińcy w powstaniu styczniowym*, Wrocław 1959, s. 161-162.

mał całkowicie prześladowań religijnych i zezwolił im osiedlać się w Królestwie Polskim i na Litwie bez warunku przejścia na jednowierstwo²⁹⁰. Ulgi, jakie uzyskali staroobrzędowcy od rządu, były podyktowane jedynie względami politycznymi, ponieważ w tym samym czasie w centralnej Rosji byli oni nadal prześladowani²⁹¹.

W Pogorzeltu i w innych miejscowościach nastawnicy zaczęli udzielać wstępującym w związek małżeński błogosławieństwa w molenach. Niemal całkowicie ustały ucieczki od służby wojskowej. Teraz rekrutów zaprzysięgano w obecności nastawnika. Na koszt państwa otworzono dla dzieci staroobrzędowców specjalne szkoły, w których wprowadzono naukę ich religii²⁹². Staroobrzędowcy ujednoliciли też swoje poglądy religijne, zbliżyły się one w końcu XIX w. niemal całkowicie do podstawowych zasad wspólnoty pomorskiej — „braczników”, bardziej uległej wobec władz państwowych niż fiedosiejewska²⁹³.

W 1901 r. w Wilnie nastawnicy Nikita Dobroduszyn z Głębokiego Rowu i Markieł Złotikow z Aleksandrowa podpisali uchwały wspomnianego już prowincjonalnego zjazdu. Na ich mocy jako pierwsi na ziemi suwalsko-sejneńskiej poczęli oficjalnie uznawać za sakrament (a nie za współzycie jak dotąd) taki związek małżeński, kiedy młoda para zeszła się dobrowolnie i uzyskała błogosławieństwo rodziców i nastawnika w molenie. Błogosławieństwo rodziców uznawane było za konieczne przez wstępujących w związek małżeński po ukończeniu 25 roku życia. Na zjeździe bezpopowców w dniach 25—27 stycznia 1906 r. w Wilnie reprezentowane już były wszystkie parafie z ziemi suwalsko-sejneńskiej. Wszyscy też oni uznali uchwały zjazdu oraz duchową władzę zwierzchnią w Wilnie, znajdującą się pod patronatem zamożnych kupców Pimonowych²⁹⁴.

Uznanie tych władz przez ogół staroobrzędowców ziemi suwalsko-sejneńskiej było podyktowane nie tylko względami natury religijnej. Wielu staroobrzędowców, zwłaszcza tych, którzy nie posiadali własnej ziemi, liczyło przede wszystkim na to, że zwierzchnie władze w Wilnie wpłyną na polepszenie ich ciężkiej sytuacji materialnej. Świadczy o tym nadesłane przez nich na zjazd pismo, w którym zwracano się o skuteczną interwencję u władz carskich w sprawie przydzielenia im ziemi z pań-

²⁹⁰ N. Winogradow, *Zamietka o raskolnikach suwałskiej gubernii*, „Suwałskie Wiedomości”, 1867, R. I, nr 18, s. 96; *Obzor suwałskiej gubernii za 1871 god*, s. 51-52.

²⁹¹ O. Kolberg, *Dziela wszystkie. Litwa*, t. 53, Wrocław—Poznań 1966, s. 52-53; P. Lubomirow, op. cit., s. 124.

²⁹² I. Dobrowolskij, op. cit., s. 12.

²⁹³ J. Iwanow, *O suwałskich biespopowcach i mojom prisojedinienii k prawosławnoji cerkwi*, „Bratskoje Slovo” 1898, nr 9-10, s. 572.

²⁹⁴ *Trudy o sjezdzie staroobriadcew wsiego Siewiero-Zapadnogo...*, op. cit., s. 2-15, 191-192, 206.

stwowych folwarków w Dębowie, Jasionowie i Zajączkowie. Nie wiemy, jaka była odpowiedź carska na wysłaną do niego specjalną suplikę, w której między innymi była prośba staroobrzędowców guberni suwalskiej²⁹⁵. Należy jednak przypuszczać, że Wilno nie uczyniło wiele dla polepszenia ciężkiej doli ubogich staroobrzędowców. Pomogło natomiast w okresie I wojny światowej, kiedy dla wszystkich ewakuujących się z ziemi suwalsko-sejneńskiej staroobrzędowców zorganizowano tu punkt odżywczy. Potem w 1915 r. wywieziono ich w głąb Rosji, skąd niektórzy już nie powrócili²⁹⁶.

W niepodległej Polsce w czasie pierwszego spisu ludności 30 września 1921 r. ogółem na ziemi suwalsko-sejneńskiej zamieszkiwało 3705 staroobrzędowców, z czego w powiecie suwalskim 1969, a w powiecie sejneńskim 1736²⁹⁷. Byli oni skupieni wokół 6 parafii: w Aleksandrowie k. Bakałarzewa, Głębokim Rowie, Pogorzelcu, Suwałkach, Sztabinkach i Wodзилkach, gdzie znajdowały się ich molenny i zamieszkiwali nastawnicy. Szczególnie aktywną działalnością wśród staroobrzędowców suwalsko-sejneńskich wykazał się w tym czasie Piotr Iwanowicz Gołubiew. Brał on czynny udział w pracach organizacyjnych I Ogólnopolskiego Zjazdu Staroobrzędowców w Wilnie w 1925 r. Wszedł też do naczelnych władz tego wyznania uzyskując w tajnym głosowaniu 69 głosów na ogólną liczbę 78 delegatów (czwarte miejsce)²⁹⁸. Zgodnie z powziętymi na zjeździe uchwałami staroobrzędowcy w każdej z wymienionych parafii zorganizowali „obszczyny” (gminy wyznaniowe), które otrzymały osobowość prawną i mogły w ten sposób nabywać ziemię oraz posiadać własny kapitał²⁹⁹. Zaczęto również wprowadzać w życie uchwaloną na zjeździe nową terminologię, która odtąd zaczęła ich obowiązywać. Tak np. nastawnika nazywano już duchownym, a molennę — świątynią lub cerkwią. Zachowano jednak brzmienie rosyjskich imion. Postanowiono je tylko transliterować zgodnie z obowiązującą wówczas ortografią polską³⁰⁰. Zmienioną terminologią posługiwano się jedynie na zewnątrz, gdyż w praktyce staroobrzędowcy posługiwali się nadal dawnymi nazwami. Aż do wybuchu II wojny światowej staroobrzędowcy suwalsko-sejneńscy byli całkowicie w sprawach wiary uzależnieni od Wilna, które

²⁹⁵ Ibid., s. 154.

²⁹⁶ P. Kisielow, op. cit., s. 24, 26.

²⁹⁷ *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej*, t. V: woj. białostockie, Warszawa 1924, s. 68-71.

²⁹⁸ *Trudy pierwszego wsiepołskiego staroobriadczeskogo sjezda...*, op. cit., s. 26, 41, 73.

²⁹⁹ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 r. (ogłoszono 12 września 1928 r.), *O uznaniu statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchownej*, Monitor Polski, nr 210 poz. 482, § 41, s. 2.

³⁰⁰ *Trudy pierwszego wsiepołskiego...*, op. cit., s. 47.

głównie zajmowało się sprawami religijnymi i nic nie uczyniło, aby polepszyć warunki materialne ubożających współwyznawców.

Najcięższy okres w swej historii przeżyli staroobrzędowcy na ziemi suwalsko-sejneńskiej w czasie II wojny światowej. Hitlerowcy gnębili ich uciążliwymi podatkami oraz często brodatych staroobrzędowców utożsamiali z rabinami, co dla wielu kończyło się tragicznie. Dlatego też bardzo chętnie skorzystali z propozycji władz radzieckich przesiedlenia się do Związku Radzieckiego, do których, jak twierdzą, sami się zwrócili.

W marcu 1941 r. staroobrzędowcy z ziemi sejneńsko-suwalskiej wyjechali do nowo utworzonej Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, nieliczni tylko pozostali na miejscu. Tak np. z dużej, liczącej ponad 500 osób, wsi Wodзилki w powiecie suwalskim pozostały tylko cztery rodziny. Po napaści na Związek Radziecki w 1941 r. hitlerowcy na razie pozostawiali w spokoju staroobrzędowców przybyłych z Polski na Litwę, jednak nie na długo, rozpoczęli bowiem prześladowania, szczególnie gdy staroobrzędowcy kategorycznie odmówili służenia w armii niemieckiej. W 1943 r. ówczesne władze litewskie na polecenie Niemców dokonały spisu staroobrzędowców przybyłych z Polski, następnie zaś poczęto odbierać im dobytek i wywozić na przymusowe roboty do Niemiec lub zatrudniać u okolicznych volksdeutscheów³⁰¹.

Po zakończeniu II wojny światowej większość staroobrzędowców pozostała na Litwie osiedlając się tu na stałe, głównie w Kłajpedzie, gdzie 18 stycznia 1960 r. została uroczystie poświęcona nowo wybudowana przez nich molenna³⁰². Po wojnie do swoich starych osiedli powrócili tylko nieliczni.

Obecnie na ziemi suwalsko-sejneńskiej znajduje się już tylko jedna mała dziś wieś, Wodзилki, leżąca 20 km na północny zachód od Suwałk, niemal całkowicie zamieszkała przez staroobrzędowców. Jeszcze przed paru laty ze względu na trudny dojazd i brak światła elektrycznego ludność wsi, szczególnie w okresie jesienno-zimowym, prowadziła niemal całkowicie zamknięty, odosobniony tryb życia³⁰³. Poza Wodзилkami staroobrzędowcy rozsiani są z rzadka w kilkunastu wsiach. Stan liczbowy staroobrzędowców w pow. suwalskim według urzędowych danych z 1968 r. przedstawiony jest w tabeli 1³⁰⁴.

³⁰¹ J. Wodilczanin (pseud.), *W Wodзилkach*, „Russkij Gołos” 1962, R. VI, nr 4, s. 12; Żytel Suwałk I Je. [Jefiszof], *Pis'mo iz Suwałk*, op. cit. R. VII, 1963, nr 2, s. 10.

³⁰² *Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar'* na 1961 god, Vilnius—Riga (1960).

³⁰³ A. Żymałow, *Jest takaja dieriewnia Wodзилki*, „Russkij Gołos” 1962, R. VI, nr 3, s. 6.

³⁰⁴ Podanie liczby staroobrzędowców zamieszkałych na terenie pow. suwalskiego, Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Suwałkach, WSW. III — 87/5/68 z dnia 12 września 1968 r., Pismo do Zakładu Słowianoznawstwa PAN.

TABELA 1

Lp.	Miejscowość	Liczba osób
1	Aleksandrowo	10
2	Czerwony Folwark	12
3	Huta	6
4	Jeleniewo	5
5	Krzywólka GRN Przerośl	3
6	Lipniak	6
7	Łopuchowo	7
8	Maryna	2
9	Płociczno Tartak	23
10	Sokołowo	8
11	m. Suwałki	60
12	Szurpiły	4
13	Szury	13
14	Wodзилki	61
Razem		220

TABELA 2

Lp.	Miejscowość	Liczba rodzin	Liczba osób
1	Aleksandrowo	2	9
2	Buda Ruska	4	25
3	Głuszyn	5	17
4	Hołny Wolmera	3	13
5	Krasnopol	1	2
6	Lasanka	1	2
7	Pogorzelec	1	2
8	Posejanka	1	8
9	Romanowce	2	15
10	Rosochaty Róg	2	10
11	m. Sejny	2	10
12	Sztabinki	3	16
13	Żlobin	2	10
Razem		29	139

Jak zdołano stwierdzić, ludność staroobrzędowa raczej nie utrzymuje ze sobą ściślejszych kontaktów, poza rodzinnymi. Więż religijna wyraża się w uczestniczeniu we wspólnych nabożeństwach, odbywanych nieregularnie w świątyni w Suwałkach, dokąd przybywają niekiedy wierni z pobliskich wsi. Stare tradycje zachowały się jedynie wśród mieszkańców Wodзилек, gdzie odbywają się niedzielne nabożeństwa z udziałem nastawnika.

W powiecie sejneńskim nie spotykamy już wsi całkowicie zamieszka-

nej przez staroobrzędowców. W wielu wsiach dawniej rosyjskich dziś nie ma ani jednej rodziny staroobrzędowców. Do Pogorzelca niedawno powrócił jedyny obecnie zamieszkały tam staroobrzędowiec Jerast Kowalew. Przeszedł on kampanię w armii polskiej na Zachodzie, ranny pod Monte Cassino, jako emeryt pragnął doczekać późniejszej starości w swych rodzinnych stronach.

Według danych z 1968 r. na terenie powiatu sejneńskiego rozproszona ludność starowerska zamieszkiwała w trzynastu miejscowościach (tabela 2) ³⁰⁵.

Powiat augustowski. Do powiatu tego staroobrzędowcy napływali dwukrotnie. Pierwsi osadnicy przybyli tu wraz z tymi współwiernymi, którzy osiedlili się na ziemi suwalsko-sejneńskiej, drudzy pojawili się tu dopiero w latach siedemdziesiątych XIX w. Najstarszym osiedlem staroobrzędowców na tym terenie była wieś Pijawne Ruskie (gmina Szczebro-Olszanka) nazywana początkowo Piawno Moskiewskie. Wieś ta z czasem stała się wsią parafialną, koncentrowało się wokół niej życie kulturalne i religijne. W 1921 r. na ogólną liczbę 932 staroobrzędowców rozproszonych w 31 miejscowościach powiatu augustowskiego na gminę Szczebro-Olszankę przypadało 503 osoby, z czego w Pijawnie Ruskim mieszkało 157, a w drugiej co do wielkości wsi, Bliznie — 114 (założonej w 1874 r.), reszta znajdowała się w 14 innych miejscowościach ³⁰⁶.

Obecnie, oprócz kilku rodzin zamieszkałych we wsiach Blizna i Szczebra, w tej części powiatu augustowskiego nie ma już staroobrzędowców. Skupieni są natomiast w dwóch innych wsiach: Borze i Gabowych Grądach (gmina Białobrzegi) oraz w samym Augustowie. Stan liczbowy staroobrzędowców w pow. augustowskim według danych urzędowych z 1968 r. ³⁰⁷ oraz informacji dostarczonych przez mieszkańca Augustowa, Piotra Leonowa ³⁰⁸, przedstawiony jest w tabeli 3.

³⁰⁵ O danych liczbowych Rosjan staroobrzędowców zamieszkałych w powiecie, Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Sejnach, WSW III/2/68 z dnia 15 lipca 1968 r., Pismo do Zakładu Słowianoznawstwa PAN. Według posiadanych przez autora informacji w 1968 r. w Pogorzelcu zamieszkiwał tylko jeden staroobrzędowiec.

³⁰⁶ Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej, op. cit., s. 5-6; E. Iwaniec, Osadnictwo staroobrzędowców..., op. cit., s. 405-407.

³⁰⁷ Podanie liczby Rosjan staroobrzędowców zamieszkałych na terenie powiatu augustowskiego, Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Augustowie, WSW III-12/7/68 z dnia 2 VII 1968 r., Pismo do Zakładu Słowianoznawstwa PAN.

³⁰⁸ P. Leonow — mieszkaniec Augustowa. Wykaz rodzin staroobrzędowców zamieszkałych w Augustowie i wsiach: Karcewo, Blizna, Szczebra, Gabowe Grądy i Bór według stanu na dzień 12 października 1968 r.; w liście do autora z dnia 14 października 1968 r.

TABELA 3

Lp.	Miejscowość	Urzędowe dane	Zestawienie Piotra Leonowa		
			mężczyźni	kobiety	razem
1	m. Augustów	218	129	139	268
2	Bór	114	65	68	133
3	Blizna	10	8	10	18
4	Gabowe Grądy	164	82	106	188
5	Szczebra	10	9	7	16
	Razem	516	293	330	623

Różnice w danych statystycznych pomiędzy rejestracją urzędową a zestawieniem dokonany przez Leonowa należy tłumaczyć tym, że niektórzy staroobrzędowcy zapewne podają swoją narodowość już jako polską, zwłaszcza w rodzinach mieszanych. Stąd też nie figurują oni w urzędowych statystykach.

Dzisiejsi mieszkańcy Gabowych Grądów i Boru opierając się na rodzinnej tradycji twierdzą, że pierwsi osadnicy przybyli tu zaraz po upadku powstania styczniowego z okolic Góry Kalwarii, mianowicie ze wsi Pilczyna. Potwierdzenie tego znajdujemy w podanej przez Mecherzyńskiego informacji o istnieniu jeszcze w 1861 r. „filiponów” „w powiecie łukowskim (dziś garwoliński) we wsi Pilczynie gminy Łaskarzew, gdzie było ich wówczas 19 osad”³⁰⁹. Autorowi nie udało się ustalić dokładnie, skąd przybyli staroobrzędowcy do Pilczyna. Być może, że już przedtem zamieszkiwali czasowo w powiecie augustowskim lub na ziemi suwalsko-sejneńskiej czy na Mazurach. Sami zaś staroobrzędowcy tłumaczą to różnie. Jedni utrzymują, że ich przodkowie mieszkali kiedyś w okolicach Ostaszkowa na ziemi twerskiej. Inni znów podają, że ich przodkowie, zanim przybyli w granice dawnej Rzeczypospolitej, przebyli długą drogę z północnych terenów Rosji przez Morze Białe, Półwysep Skandynawski i Morze Bałtyckie. W związku z tym nazywają siebie „biełomorami”. Twierdzą oni również, że w początkowym okresie, tuż po osiedleniu się w powiecie augustowskim, różnili się w wielu sprawach religijnych od staroobrzędowców zamieszkałych wcześniej na ziemi suwalsko-sejneńskiej, co pozwala sądzić, że ich przodkowie przybyli do Polski z innych miejscowości niż ci, którzy przedtem tam się osiedlili. Niezależnie od tego, skąd się wywodzili i do jakiej wspólnoty należeli, staroobrzędowcy ci bardzo szybko zaczęli przejmować od swoich licznych współwyznawców na ziemi suwalsko-sejneńskiej wypracowane przez tych ostatnich formy organizacji kościelnej. Potem zaczęli się z nimi również spokrewniać, co także sprzyjało dalszemu zacieraniu się różnic wyznaniowych. Zawile

³⁰⁹ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 96.

przepisy religijne i tak nie zawsze były dobrze znane prostym chłopom — w tej materii decydowali nastawnicy.

Trudno jest też dziś ustalić przyczyny emigracji staroobrzędowców z Pilczyna do powiatu augustowskiego. Wiadomo tylko, że w 1865 r. władze carskie przyrękały szereg ulg dla staroobrzędowców, pragnących osiedlić się w leśnictwie suwalskim i augustowskim, z czego, jak widać, postanowili skorzystać staroobrzędowcy z Pilczyna. Według relacji staroobrzędowców rząd przydzielał im po 15 morgów na gospodarza. W latach 1866—1867 zaczęli oni osiedlać się i zagospodarowywać część puszczy zwaną prawdopodobnie uroczyskiem Gabowy Grąd (w odróżnieniu np. od uroczyska Osowy Grąd)³¹⁰. Niektórzy z tutejszych staroobrzędowców powiadają, że do osiedlenia się ich w powiecie augustowskim przyczynił się jakoby bogaty kupiec wileński, staroobrzędowiec Arseniusz Pimonow, i że to on właśnie obdzielił ich ziemią, po 7 ha na jednego gospodarza³¹¹. Wersja ta jest mało prawdopodobna, ponieważ wsie Gabowe Grądy i Bór są od początku wymieniane jako wsie rządowe. Tego rodzaju wersja mogła powstać w latach międzywojennych, kiedy to, jak wiemy, bogatej rodzinie Pimonowych udało się podporządkować wszystkich staroobrzędowców-bezpopowców w Polsce i stworzyć zręby staroobrzędowej organizacji kościelnej.

Pierwszym na tym terenie osiedlem staroobrzędowców były Gabowe Grądy, które początkowo nie posiadały żadnej nazwy. Potem tuż obok powstała wieś Bór, zwana też Borki.

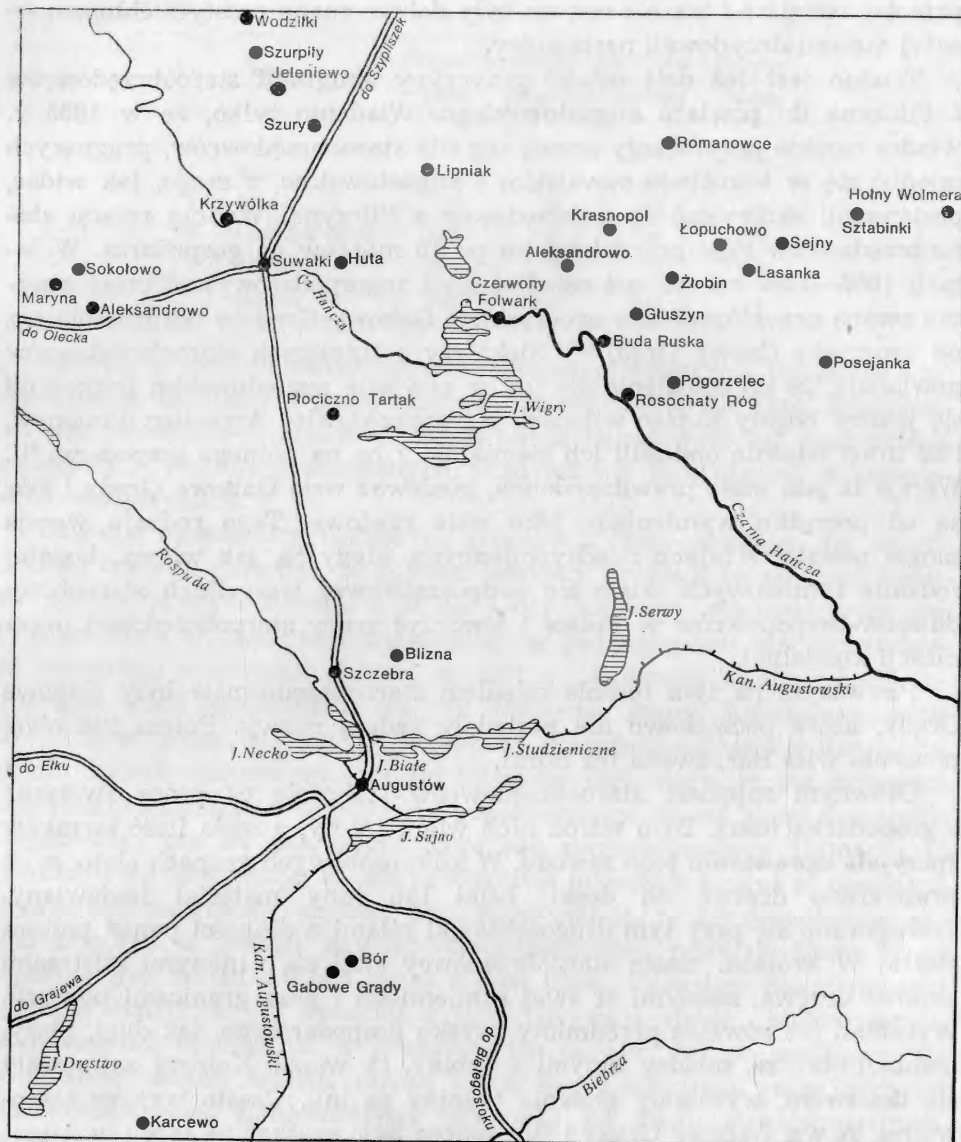
Głównym zajęciem staroobrzędowców stały się tu prace związane z gospodarką leśną. Było wśród nich wielu traczy, a mała ilość tartaków sprzyjała uprawianiu tego zawodu. W kilkusobowych grupach cięto, czyli przecierano drzewa na deski, belki lub inny materiał budowlany. Posługiwano się przy tym długozębatymi piłami o długości ponad półtora metra. W krótkim czasie staroobrzędowcy stali się uznanymi mistrzami obróbki drzewa, znanymi ze swej sumienności i poza granicami powiatu. Wyrabiali oni również przedmioty użytku gospodarczego, jak dugi, płoży, hołoble, obręcze, między innymi z gabiny, tj. wiazu. Kobiety zajmowały się tkactwem, wyrabiały głównie tkaniny ze lnu. Często wyroby staroobrzędowców ze wsi Gabowe Grądy i Bór można było spotkać na targu w Augustowie i innych pobliskich miasteczkach³¹².

W nadziei na uzyskanie pomocy finansowej staroobrzędowcy z omawianych wsi na początku XX w. uznali zwierzchnią władzę duchowną, ustanowioną w Wilnie. W swoich kontaktach z Wilnem liczyli oni ponadto na rozwój oświaty w duchu ich wierzeń, na wydawnictwa oraz opiekę

³¹⁰ N. Winogradow, *Zamietka o raskolnikach suwałskiej gubernii*, op. cit., s. 96.

³¹¹ S. Sosna, *Staroobriadcy*, „Russkij Gołos” 1957, R. I, nr 13, s. 3.

³¹² P. Leonow, *Staroobrzędowcy*, „Russkij Gołos” 1960, R. IV, nr 6, s. 6.



Mapka 1. Miejsce zamieszkania старообрядców w woj. białostockim (stan z 1968 r.)

ze strony bogatych kupców Pimonowych. W 1906 r. na zjeździe bezpopowców interesy старообрядców z Gabowych Grądów i Boru reprezentował nastawnik Mina Ligienda ³¹³.

W okresie I wojny światowej, podobnie jak na ziemi suwalsko-sejneń-

³¹³ *Trudy o sjeździe старообрядцев...*, s. 8; Zob. także s. 117-118.



Fot. 6. Molenna w Gabowych Grądach, pow. Augustów

skiej, większość старообрядców powiatu augustowskiego ewakuowała się w głąb Rosji w okolice Saratowa. Ci, którzy powrócili do rodzinnych wsi, zabrali się z zapalem do odbudowy zniszczonych osiedli. W 1921 r. Bór zamieszkiwało już 144 старообрядców, a 216 Gabowe Grądy ³¹⁴. Istniejące w czasach międzywojennych na terenie powiatu augustowskiego dwie parafie старообрядców, w Gabowych Grądach i Pijawnie Ru-

³¹⁴ *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 1-6.

skim, reprezentowane przez delegatów Symeona Złotnikowa i Izydora Sołowjowa, przyjęły uchwały I Ogólnopolskiego Zjazdu Starobrzędowców w Wilnie. Od tego czasu we wszystkich sprawach religijnych musieli zwracać się przez swoich przedstawicieli do Rady Naczelnej³¹⁵.

W latach 1939—1941 starobrzędowcy z Gabowych Grądów i Boru udzielali schronienia swoim współbraciom, uciekającym z okolic Pijawna Ruskiego i ziemi suwalsko-sejneńskiej, znajdujących się pod okupacją niemiecką. W tym czasie nielegalnie granicę przekraczali nie tylko starobrzędowcy, lecz również niemieckie grupy dywersyjno-szpiegowskie. W 1940 r. jedna z nich, kierowana przez szpiega Ignacego Pawełko, zastrzeliła mieszkańca Gabowych Grądów³¹⁶ Wasylego Tichonowa. Kiedy Niemcy hitlerowskie napadły na Związek Radziecki w 1941 r., wielu starobrzędowców ochotniczo znalazło się w Armii Czerwonej³¹⁷. Według relacji miejscowej ludności po zajęciu tych terenów przez okupacyjne władze niemieckie Gabowe Grądy i Bór często zaczął odwiedzać wspomniany już Pawełko i wspólnie z hitlerowcami wielu starobrzędowców „ograbił i pobił”. Mimo to niektórzy starobrzędowcy w dalszym ciągu udzielali schronienia zbiegłym z niewoli niemieckiej jeńcom radzieckim. Hitlerowcy nie poprzestali na represjach, lecz postanowili całkowicie zlikwidować starobrzędowe wsie Gabowe Grądy i Bór. Stało się to w nocy z 17 na 18 marca 1943 r. Do wsi tych przybyła ekspedycja karna. Wówczas dano starobrzędowcom dwie godziny czasu na zabranie niezbędnych rzeczy i opuszczenie domów. Następnie pałkami i kolbami popędzono wszystkich do Augustowa, gdzie załadowano ich w wagony i z całymi rodzinami wywieziono na przymusowe roboty do Niemiec³¹⁸. Wszyscy wywiezieni w tym czasie starobrzędowcy zgodnie twierdzą, że traktowano ich wtedy jak bydło, zmuszając do wielogodzinnej pracy nawet małe dzieci. W opuszczonych wsiach gorliwy okupacyjny starosta przeznaczył do rozbiórki i na opał nie tylko zabudowania, ale nawet krzyże cmentarne i drewniane zręby w studniach³¹⁹. Nie wszystkich zdołano jednak wywieźć, część walczyła w oddziałach radzieckiej partyzantki i Armii Krajowej³²⁰, a potem w oddziałach Armii Czerwonej i Wojska

³¹⁵ *Trudy pierwszego wsiepołskiego...*, op. cit., s. 89, 91.

³¹⁶ A. Omilianowicz, *Materiały do dziejów okupacji hitlerowskiej i ruchu oporu na Pojezierzu Augustowskim*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, pod red. J. Antoniewicza, Białystok 1967, s. 551-552.

³¹⁷ P. Leonow — w imieniu zainteresowanych, w liście do Naczelnego Redaktora „Panoramy” w Katowicach z dnia 1 kwietnia 1965 r., s. 1.

³¹⁸ A. Omilianowicz, op. cit. s. 562.

³¹⁹ G. Pisariewicz, *Rieportierskije nabroski o starowierach*, „Russkij Gołos” 1957, R. I, nr 18, s. 4.

³²⁰ S. Sosna, *Moj otwiet na pismo anonima*, „Russkij Gołos” 1957, R. I, nr 19, s. 7.

Polskiego. Z obu wsi walczyło z bronią w rękę ponad sto osób, wielu zdobyło medale i odznaczenia bojowe, przeszło trzydziestu osierociło swoje rodziny, ginąc na polu walki³²¹.

Po wyzwoleniu część starobrzędowców powróciła do swych dawnych siedzib, by przystąpić do odbudowy zniszczonych wsi, część wyjechała do swoich rodzin w Związku Radzieckim. Od samego początku wielu starobrzędowców włączyło się z zapałem do budowy socjalizmu, kształtowania nowej rzeczywistości społecznej w Polsce Ludowej. Szereg osób przeniosło się na stałe do Augustowa, zasilając szeregi nowej socjalistycznej inteligencji. Młodzież uzyskała nową ośmioletnią szkołę. Dziś wśród nich są również absolwenci wyższych uczelni. Wiele dawnych mieszkańców wsi przeniosło się do innych miejscowości w kraju, gdzie zajmują nieraz odpowiedzialne stanowiska w administracji państwowej czy pełnią różne funkcje społeczne. Jednym z nich jest były więzień hitlerowskich obozów koncentracyjnych Aleksander Huciancow. Jest on obecnie aktywnym działaczem Zarządu Okręgu ZBOWiD w Białymstoku.

W omawianych wsiach zmieniły się również poglądy i stosunki religijne. Niektórzy z mieszkańców nie przywiązują już większego znaczenia do wierzeń religijnych swego środowiska, a przeszło osiemdziesięcioletni staruszek, mieszkaniec wsi Boru, Szczepan Leonow, już od dawna propaguje postawę ateistyczną. Młodzież nie zna języka cerkiewno-słowiańskiego, a do molenny uczęszcza tylko w okresie wielkich świąt i to przeważnie, aby „staruszków nie obrazić”³²². Dzieci w wieku przedszkolnym nie znają języka polskiego i uczą się go dopiero w szkole.

Starobrzędowcy w omawianych wsiach są ze sobą najczęściej silnie spokrewnieni. Procent kojarzonych małżeństw w obrębie tej samej wsi przewyższa niekiedy dwu-, trzykrotnie procent zawieranych małżeństw w okolicznych wsiach polskich. Najwięcej małżeństw starobrzędowcy z Gabowych Grądów zawierają z mieszkańcami sąsiedniej wsi Bór. Stanowią one około 50% ogółu zawieranych związków małżeńskich. Liczba dzieci w rodzinie jest na ogół duża. Najbardziej charakterystycznym modelem rodziny starobrzędowej jest taka, w której liczba dzieci wynosi od 4 do 10, podczas gdy w sąsiednich wsiach polskich liczba dzieci w rodzinie waha się od 1 do 3. Według badań przeprowadzonych przez J. i J. Chrzewskich starobrzędowcy różnią się od swoich polskich sąsiadów budową ciała. Jak stwierdzono, starobrzędowcy w przeciwieństwie do mieszkańców pobliskiej Kolnicy, charakteryzują się krótszymi kończynami, węż-

³²¹ P. Leonow, w liście do autora z dnia 28 listopada 1965 r.

³²² I. Waszenkow, *Rieportaż iz Gabowych Grondow*, „Russkij Gołos” 1963, R. VII, nr 1, s. 6.

szymi barkami i dłuższym tułowiem. Wsie staroobrzędowe są nadal ubogie, toteż i śmiertelność dzieci jest większa niż gdzie indziej ³²³.

W ostatnich trzech latach daje się zaobserwować wzrost liczby staroobrzędowców w Augustowie (w 1921 r. było ich 20), głównie kosztem wsi Gabowe Grądy. Tak np. w 1965 r. we wsi tej zamieszkiwało 244 staroobrzędowców, a w 1968 r. już tylko 188. Natomiast w Augustowie w 1965 r. było tylko 175 staroobrzędowców ³²⁴, a w 1968 liczba ta wzrosła do 268. Do miasta przenosi się przeważnie młodzież, znajdująca tu zatrudnienie w fabryce obuwia czy wyrobów tytoniowych oraz w różnych ośrodkach wczasowych. Coraz częściej młode dziewczęta zaczynają wychodzić za mąż za innowierców czy niewierzących, poprzestając już tylko na ślubie cywilnym. Niektóre z nich wolą poślubić innowiercę i mieszkać w mieście, niż wziąć za męża staroobrzędowca, np. z Wodзилек, gdzie trzeba wyjątkowo ciężko pracować na roli. W związku z tym utarło się nawet w Gabowych Grądach takie powiedzenie, że „łuczsze na mogiłki, czem na Wodзилки” (lepiej na cmentarz niż do Wodзилек). Ci, którzy przenieśli się do miast, nadal utrzymują żywe kontakty ze swoimi stronami rodzinnymi. Większość staroobrzędowców powiatu augustowskiego, podobnie jak ich współbracia zamieszkali w innych miejscowościach województwa białostockiego, nadal chrzci dzieci, grzebie zmarłych oraz bierze śluby w molenie, zgodnie ze zwyczajami ustanowionymi przez ich przodków. Wszyscy, nawet ci, którzy przywiązują niewielką wagę do spraw wiary, uważają to za konieczne, gdyż w ten sposób chcą zapobiec całkowitemu wynarodowieniu.

Zamieszkali na ziemi białostockiej staroobrzędowcy wrosli w tutejszą glebę, zżyli się z otoczeniem i zgodnie współpracują ze swoimi sąsiadami sumiennie wywiązując się z obowiązków wobec państwa. Między sobą w domu i na ulicy posługują się swoim językiem rosyjskim, chętnie też rozmawiają po polsku. Są serdeczni i gościnni. Ziemię, która ich żywi, uważają za swoją ojczyznę.

³²³ J. Charzewski, J. Charzewska, *Ludność wyznania staroobrzędowego z powiatów augustowskiego i suwalskiego (Rys demograficzny i charakterystyka somatometryczna)*, Rocznik Białostocki t. 10, 1970, Warszawa 1971, s. 259-278.

³²⁴ E. Iwaniec, *Osadnictwo staroobrzędowców...*, op. cit., s. 407.



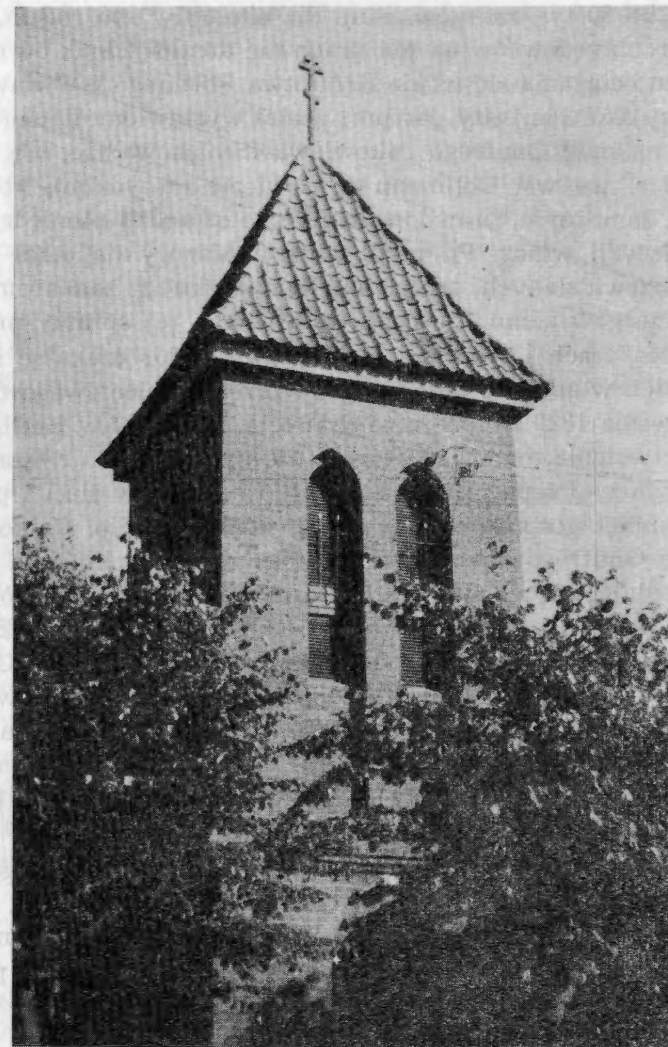
STAROBRZĘDOWCY NA MAZURACH W WOJEWÓDZTWIE OLSZTYŃSKIM

Pierwsi staroobrzędowcy przybyli na tereny Mazur (należących wówczas do Prus) jeszcze w latach dwudziestych i trzydziestych XIX stulecia z ziemi suwalsko-sejneńskiej w Królestwie Polskim. Inicjatorami ich przesiedlenia się do państwa pruskiego byli ci fiedosiejewcy, którzy nie chcieli pogodzić się z nowymi zarządzeniami władz Królestwa Polskiego. Najbardziej konserwatywna grupa staroobrzędowców, będąca pod silnym wpływem Jefima Borysowa, jak wiemy, nie chciała wyrazić zgody na pobór do wojska i zaprowadzenie w staroobrzędowych parafiach ksiąg metrykalnych. Uważano to za naruszenie ich podstawowych zasad wiary. Wówczas przypomniano sobie krótkotrwałe rządy pruskie na ziemi suwalsko-sejneńskiej (1795—1806), które w stosunku do staroobrzędowców były dość liberalne i zostały przez nich przychylnie przyjęte³²⁵. Staroobrzędowcy nie chcieli jednak początkowo opuszczać ziemi suwalsko-sejneńskiej. Nawet po osiedleniu się na Mazurach nie narzekali, że w Królestwie Polskim było im źle pod względem materialnym. Dopiero nowy pobór do wojska, zarządzony w 1824 r., skłonił ich do podjęcia pertraktacji z władzami pruskimi. Skierowano za pośrednictwem landrata z Gołdapi podanie w sprawie warunków ich osiedlania się na Mazurach. Prośbę umotywowano prześladowaniami religijnymi. Fryderyk Wilhelm III dnia 5 grudnia 1825 r. wyraził swą zgodę, podpisując reskrypt na imię ministra stanu von Schuckmanna. Uzależniał on jednak sprzedanie gruntów staroobrzędowcom od uprzedniego uzyskania przez nich zwolnienia z poddaństwa Królestwa Polskiego³²⁶. Osiedlenie się staroobrzędowców w owym czasie leżało w interesie władz pruskich, gdyż stan ludności zaniedbanej prowincji Mazury zmalał o 14% na skutek wojen napoleońskich i epidemii, a ze względów politycznych kolonizowanie Mazur przy pomocy ludności polskiej było ograniczone przez władze już od 1724 r. specjalnym dekretem³²⁷. Porośnięte dziewiczą puszcą tereny Mazur były

³²⁵ F. Tetzner, *Bürgerliche Verhältnisse der ostpreussischen Philipponen zur Zeit ihrer Einwanderung*, „Globus” 1908, Bd XCIV, s. 325-326; D. Wojekow, *Pruskie staroobriadcy*, „Moskowskije Wiedomosti” 1867, nr 146.

³²⁶ M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 71; E. Titius, *Die Philipponen in Kreise Sensburg*, „Neue Preussischen Provinzial — Blätter”, Folge 3, Bd IX, 1864, s. 215.

³²⁷ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 46; S. Flis, *Dżuma na Mazurach i Warmii w latach 1708-1711*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1960, nr 4 (70), s. 473-523.



Fot. 7. Molenna w Wojnowie, pow. Mrągowo

dla staroobrzędowców wymarzonym miejscem, gdzie mogli oni zachować czystość swej wiary i obyczajów.

Mimo to nie wystąpili od razu do władz Królestwa Polskiego o zezwolenie na wyjazd, gdyż ziemi suwalsko-sejneńskiej nie mieli ochoty opuszczać. Dopiero gwałtowne zaostrzenie kursu w stosunku do nich w Rosji za nowego cara Mikołaja I wpłynęło na ich ostateczną decyzję wyemigrowania na Mazury. W czerwcu 1826 r. wysłali liczną delegację do Rządu Krajowego w Gąbinie, na jej czele stał Foma Iwanow (ur. 1788) ze wsi Olszanka, władający nieco językiem niemieckim. Delegaci wyrazili chęć

zakupienia 22—30 tys. morgów ziemi dla około dwustu rodzin. Do osiedlenia się staroobrzędowców na Mazurach nie doszło jednak od razu, głównie z powodu ociągania się władz Królestwa Polskiego z wydawaniem zezwoleń na wyjazd. Pierwszy paszport został wystawiony dopiero 10 sierpnia 1827 r. na imię Onufrego Jakowlewa (Smirnowa) ze wsi Pogorzelec (ur. w 1788 r. we wsi Dollmann w powiecie rzeżyckim), który, będąc człowiekiem zamożnym, prawdopodobnie nie szczędził pieniędzy na przyspieszenie decyzji władz. Po przybyciu na Mazury napotkał jednak na szereg nieprzewidzianych trudności w związku z zamiarem kupienia siedmiuset morgów ziemi. Do czasu załatwienia tej sprawy mieszkał samotnie na Mazurach i trudnił się dzierżawą jezior czekając na decyzję władz pruskich w sprawie przewiezienia przez granicę swego dobytku ³²⁸. Dnia 27 września 1829 r. generalna dyrekcja podatków w Berlinie wydała mu takie zezwolenie, na mocy którego 29 stycznia 1830 r. komora celna w Mieruniskach przepuściła Onufremu 25 centnarów sieci i przyrządów rybackich, sprzęt gospodarczy, żywność, konie i bydło. Całkowite przesiedlenie się Onufrego Jakowlewa na Mazury nastąpiło dnia 7 czerwca 1830 r. Osiedlając się na wschód od jeziora Beldany, a na północny zachód od miejscowości Wejsun, Onufry Jakowlew dał początek pierwszej wsi staroobrzędowców na Mazurach, nazwanej jego imieniem Onufryjowo (niem. Onufriowen). Prócz niego pierwszymi gospodarzami we wsi byli Tychon Grigorjew (Krymow) i Jegor Sawiełow (Jefiszczik), a także Jemieljan Krassowski. W krótkim czasie Onufry Jakowlew zdołał pozyskać zaufanie władz, które mianowały go pierwszym sołtysem. On też stał się głównym pośrednikiem staroobrzędowców przy zawieraniu wszelkiego rodzaju umów, zwłaszcza kupna—sprzedaży, mając duże doświadczenie w tej dziedzinie, nabyte jeszcze na ziemi suwalsko-sejneńskiej, gdzie mieszkał około trzydziestu lat. Ze strony władz pruskich nadzór nad kolonizacją staroobrzędowców na Mazurach już w czerwcu 1826 r. powierzono nadleśniczemu Eckertowi z Pizsa, do którego obowiązków należało przede wszystkim dokładne wymierzanie parceli ³²⁹.

Do dnia 26 listopada 1830 r. staroobrzędowcy uzyskali od władz Królestwa Polskiego 17 zbiorowych paszportów ważnych dla 226 osób. Część ubiegających się o wyjazd ich nie otrzymała, inni natomiast sami zrezy-

³²⁸ E. Titius, op. cit., Bd X, 1865, s. 7, 11; M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 72-76.

³²⁹ Archiwum Państwowe w Olsztynie, rps nr I 4873 (Akta dotyczące „filiponów” 1827-1838 r.). Zapisy tego źródła w pracy: E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 44, 48-51, 53 są nieścisłe; E. Titius, op. cit., Bd X, s. 9-11; M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 72-74; A. Laskowski, *Russkije kolonii w Germanii*, „Statji i materiały. Iz cztienij w kruzkie lubitielej russkoj stariny”, Berlin 1932, s. 66-67; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 48; W. Jakubowski, op. cit., s. 84.

gnowali. Wybuch powstania listopadowego zahamował legalne przesiedlenie się staroobrzędowców, ale nie powstrzymał ich całkowicie od dalszej emigracji na Mazury. W czasie powstania doszło po raz pierwszy do nielegalnego przekroczenia granicy przez pewne grupy staroobrzędowców ³³⁰. Czyniła to przede wszystkim biedota, zwłaszcza ci, którzy przybyli na ziemię suwalsko-sejneńską po 1817 r. z dawnych Inflant Polskich, gdzie właściciele dóbr szczególnie ich wyzyskiwali ³³¹. Nielegalne przekraczanie granicy w czasie powstania listopadowego było jednak utrudnione, gdyż na specjalne żądanie rosyjskiego dowództwa wojskowego Niemcy zaczęli do przeprowadzających się otwierać ogień ³³². Z tych względów zostało opóźnione osiedlenie się staroobrzędowców na zakupionych 2 grudnia 1831 r. nad rzeką Krutynią w pobliżu jeziora Duś 1504 morgach (pruskich) lasu.

Głównym nabywcą tych terenów był brat słynnego Jefima Borysowa, znany nam już Sidor Borysow (1780—1855). Po stłumieniu powstania w Polsce zjawiał się on tutaj z pozostałymi współtowarzyszami i przystąpił do zakładania wsi. Otrzymała ona oficjalną nazwę od nazwiska nadleśniczego Eckertsdorf. Jednak Sidor na pamiątkę wsi w powiecie rzeżyckim, w której się urodził, nazwał ją Wojnowem ³³³. Oprócz Sidora Borysowa, będącego tu przez szereg lat sołtysem, w Wojnowie osiadł również ceniony budowniczy dróg Fiodor Isajew Malewan (1782—1842) oraz znany wśród staroobrzędowców bogacz Foma Kuźmin.

W grudniu 1831 r. staroobrzędowcy zakupili również grunty na lewym brzegu Krutyni na północ od Wojnowa. Powstały tam z czasem następujące wsie: Gałkowo (Galkowen), Mościszki albo Nikołajewo (Nikolaihorst), Zameczek (Schlösschen) i w 1840 r. Iwanowo (Iwanowen). Pierwszym gospodarzem na tych terenach był Moisiej Ignatow, mieszkał on początkowo w Ukie, trudniąc się produkcją sań i wozów. Na Mazury przybył w 1830 r. ze wsi Wysoka Góra w dzisiejszym powiecie sejneńskim ³³⁴.

Akt kupna—sprzedaży z dnia 1 kwietnia 1832 r. dał początek wsi Ładne Pole (Schönfeld), nazywanej obecnie Swignajno. Wieś ta powstała na północny wschód od Wojnowa, sołtysem wybrano tu Iwana Kuźmina, z zawodu konował. Był on synem gospodarza z Dzieguc (Litwa). Na

³³⁰ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 12-14; A. Barcikowskaja, *Wojnowo*, „Russkij Głos” 1959, R. III, nr 32-33, s. 3.

³³¹ W 1817 r. we wsi Osinowka w starostwie dynaburskim doszło do zbrojnego buntu, który stłumiono dopiero po sprowadzeniu posiłków wojskowych. — N. Drużynin, *Gosudarstwiennyye krestianie i rieforma P. D. Kisielowa*, Moskwa—Leningrad 1946, s. 113-117.

³³² A. Barcikowskaja, op. cit., s. 3.

³³³ M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 78; E. Titius, op. cit., Bd X, s. 16-17, 49.

³³⁴ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 12; M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 76; W. Jakubowski, op. cit., s. 85.

podstawie podobnej transakcji w 1832 r. powstała wieś Piaski (Piasken), położona nad jeziorem Bėkdany w odległości 1,5 km od Onufryjewa. Głównym nabywcą tych terenów był Onufry Jakowlew i Sawaszej Osipow Piaskowski. Następnie Onufry Jakowlew odstąpił swój udział Iwanowi Łariwonowiczowi Krassowskiemu (1779—1855) ³³⁵.

Wiosną 1832 r. staroobrzędowniec Fiodor Czujow dał początek wsi (kolonii) Kadzidłowo (Kadzidlowen) ³³⁶.

Latem 1832 r. założono wsie Pietrowo (Peterhain) i Osinki (czy Osiniak) ³³⁷. Ta ostatnia otrzymała od założyciela urzędową nazwę Fedorwalde (Fiodorowo) ³³⁸.

Emil Titius podaje, że staroobrzędowncy nabyli w różnym czasie łącznie 5047 morgów leśnego gruntu, położonego obecnie w powiecie piskim i mrągowskim, za sumę 24 084 talarów, płacąc przy tym od razu tylko 9124 talary ³³⁹. Zdaniem autorów niemieckich, warunki, na jakich przyjęto staroobrzędownców na Mazurach, były dla nowych osadników bardzo korzystne. Zwraca się m. in. uwagę, że nabyli oni ziemię za bardzo niską cenę (w Rosji była ona dwukrotnie tańsza) ³⁴⁰ i że wprowadzono dla nich szereg ulg, takich, jak zwolnienie w ciągu sześciu lat od podatków, rozłożenie pozostałej należności na dwu-, trzyletnie raty. W zależności od klasy gruntów umożliwiono im też przedłużenie terminu spłacenia rat lub przedłużono termin spłat doliczając tylko 5% odsetek (Onufryjewo). Ulgi te władze pruskie zastosowały kierując się wyłącznie własnymi interesami, a tam, gdzie go nie widziały, nie poszły na rękę nowym osadnikom. Tak np. nie przyznano im przywileju wolnego wyřębu, a drewno na budowę musieli nabywać osobno. Sześcioletni okres zwolnienia staroobrzędownców od podatków przyznano im dlatego, że nie widziano możli-

³³⁵ M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 83-84; E. Titius, op. cit., Bd X, s. 17-18.

³³⁶ Swoją nazwę zawdzięcza dużej ilości rosnących tam liliowej barwy kwiatów (Pulsatlilla), które do dziś staroobrzędowncy nazywają „katiakami”, stąd Katiłowo, Kadziłowka, Kadzidłowo. — J. Krassowski — mieszkaniec Gałkowa, w liście do autora z dnia 29 marca 1964 r.

³³⁷ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 17. Według zachowanej tradycji wieś ta powstała na miejscu wskazanym jakoby jednemu ze starców w widzeniu sennym. Wówczas powstanie nazwy należałoby tłumaczyć staroruskim słowem „osinitisia”, co znaczy właśnie widzieć we śnie. Według innej wersji, najbardziej prawdopodobnej, wieś wywodzi swoją nazwę od osiny rosnącej tu kiedyś w dużej ilości.

³³⁸ W dzienniku urzędowym nr 7 z 1835 r. ogłoszono oficjalnie niemieckie nazwy wsi. 12 października 1835 r. zawiadomiono landrata, aby żądał od staroobrzędownców używania ich w oficjalnej korespondencji pod groźbą kary od 5 do 50 talarów. — E. Titius, op. cit., Bd X, s. 30-31.

³³⁹ Ibid., s. 8.

³⁴⁰ [K. Gołubow], *Antonij moskowskij mnimij popowszczinskij archijepiskop, „Istina”* kn. 11, 1869, s. 52.

wości w ciągu czterech najbliższych lat wywiezienia drzewa z nabytych przez nich parceli. Drzewo to, zgodnie z umową, było własnością państwa, przez dłuższy czas ustawione w sagach uniemożliwiało uprawę roli na wykarczowanych obszarach ³⁴¹. Staroobrzędowncy od samego początku domagali się zwolnienia ich od obowiązku służby wojskowej aż do trzeciego pokolenia ³⁴², król pruski wyraził zaś zgodę jedynie w stosunku do pierwszego pokolenia ³⁴³. Należy przypuszczać, że miejscowe władze, zwłaszcza Eckert, na którego się potem powoływali, obiecywały staroobrzędowncom przedłużenie terminu lub też możliwość wykupienia się od poboru do wojska, gdyż do dziś panuje wśród nich przekonanie, że w tych sprawach zostali oni oszukani. W rzeczywistości nie zwolniono później nawet wielu staroobrzędownców już z pierwszego pokolenia, ponieważ zarządzenie królewskie zastosowano tylko wobec nabywających od władz pruskich ziemię na swoje imię ³⁴⁴. Biorąc pod uwagę fakt, że grunty były przeważnie zakupywane przez jednego delegowanego w tym celu staroobrzędowncę, inni (po przybyciu na Mazury) otrzymywali parcele od upoważnionego przez nich współwyznawcy, automatycznie tracąc prawo do zwolnienia już w pierwszym pokoleniu od służby wojskowej, o czym ich wtedy nie informowano. Ponadto władze zaczęły od razu obarczać staroobrzędownców wieloma różnorodnymi obowiązkami, jak np. kopaniem granicznych rowów o szerokości 4 stóp i głębokości 3 stóp, czy też ubezpieczeniami ³⁴⁵. Toteż wspomniane warunki były możliwe do przyjęcia jedynie przez zamożnych staroobrzędownców, którzy już w Polsce dorobili się znacznych majątków. Biedniejsi, słabo zorientowani w sytuacji, a stanowiący większość ich społeczności, mieli tu znikome możliwości założenia własnych gospodarstw.

Początkowo władze pruskie, zainteresowane zasiedleniem Mazur, przypatrywały się biernie staroobrzędowncom, przystępującym energicznie do zagospodarowania zakupionych terenów. Pojawienie się ich tu wywoływało jednak powszechne zdziwienie i zainteresowanie u okolicznej ludności. Sam Fryderyk Wilhelm III według słów jednego ze swoich adiutantów (von Sternberga) wyrażał zdziwienie, że w tak dużym kraju jak Rosja nie znalazło się dla nich miejsca ³⁴⁶.

³⁴¹ M. Toeppen, *Geschichte Masurens*, op. cit., s. 450; E. Titius, op. cit., Bd X, s. 10-11, 43.

³⁴² [K. Gołubow], *Naczało istorii prusskogo biepopowskogo monastyria*, kn. XVIII, 1871, s. 71.

³⁴³ Por. przypis 326.

³⁴⁴ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 19-20, 413.

³⁴⁵ M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 81; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 51.

³⁴⁶ M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 79; A. Barcikowska, op. cit., s. 3.

Wiosną 1833 r. kolonię staroobrzędowców odwiedził pastor z Piszki Schulz wraz z aptekarzem Schlosssem i rektorem Schrage. Byli oni zaskoczeni pracowitością i trzeźwością umysłów staroobrzędowców. Zdaniem Schultza staroobrzędowcy mogli wywrzeć dodatni wpływ na okoliczną ludność mazurską³⁴⁷. Do 8 stycznia 1834 r. przybysze zdołali wybudować dla siebie domy i w większości wykarczować las na zakupionym terenie. We wszystkich sprawach z miejscową administracją posługiwano się językiem polskim, opanowanym za czasów pobytu w Królestwie Polskim. Przy zawieraniu umów towarzyszył im polski tłumacz przysięgły — Skopnik³⁴⁸.

Chlubną kartę w dziejach kolonii mazurskiej zapisali staroobrzędowcy ukrywając powstańców polskich, których nikt z nich nie wydał, mimo że idące na rękę Rosji władze pruskie ofiarowywały im za to wysokie nagrody pieniężne. Staroobrzędowcy, aby zapewnić im bezpieczeństwo, podawali ich za swoich krewnych. Ukrywanie powstańców ułatwiało w dużej mierze to, że zrównano staroobrzędowców w prawach z innymi poddanymi z dniem 1 czerwca 1833 r., a nadto zezwolenie władz pruskich na zatrudnianie przez nich parobków przybyłych z zagranicy³⁴⁹.

Do pierwszego poważniejszego konfliktu z miejscową ludnością doszło z powodu łąk przylegających do niektórych posiadłości staroobrzędowców. Chłopi z Piecków i Nawiad nie chcieli wyzbyć się ich ani odsprzedać staroobrzędowcom, co sugerowała nawet Sidorowi Borysowowi i Fiodorowi Iwanowowi kancelaria królewska, kiedy w związku z tym zatargiem wniesli oni 20 stycznia 1834 r. skargę. Nie otrzymali też zgody królewskiej na rybołówstwo na wodach przylegających do ich posiadłości. Użytkali jedynie zwolnienie od podatków z dniem 1 stycznia 1840 r., przedłużone potem aż do 1843 r. włącznie. Była to pewnego rodzaju rekompensata za zwleknięcie z wywożeniem wykarczowanego na ich parcelach drewna³⁵⁰.

Niezależnie od pochlebnej opinii, jaką wydał o nich landrat mrągowski August Łyśniewski (1789—1866)³⁵¹ w raporcie z dnia 2 czerwca 1834 r., Ministerstwo Sprawiedliwości powołało specjalną komisję celem wszechstronnego zbadania społeczności staroobrzędowców. W lipcu i sierpniu 1843 r. staroobrzędowców kilkakrotnie przesłuchiwali: komisarz von Ber-

³⁴⁷ [G.] Schulz, *Einiges über die Philipponen...*, op. cit., s. 668.

³⁴⁸ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 50.

³⁴⁹ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 50-51; M. Toeppen, op. cit., s. 451; W. Jakubowski, op. cit., s. 86.

³⁵⁰ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 30, 33-37; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 52-53; W. Jakubowski, op. cit., s. 89.

³⁵¹ K. Templin, *Die Entwicklung des Kreises Sensburg unter seinen vier Landräten 1818-1918. August von Lyśniewski 1818-1847*, w: *Unsere masurische...*, op. cit., s. 273-275.

tram z Wystracia (Insterburg, Czerniachowsk), kantor parafii ewangelickiej w Mikołajkach M. Giersz i urzędnik sądowy Rödenbeck. Zadawano im wtedy szczegółowe pytania, na które staroobrzędowcy odpowiadali z pewną rezerwą, wyrażając gotowość podporządkowania się zarządzeniom władz, o ile nie będą one godziły w uznawane przez nich zasady wiary³⁵².

Mimo wielu trudności kolonia staroobrzędowców zaczęła się szybko rozwijać. Zamożniejsi osadnicy zajęli się gospodarką leśną i rybołówstwem na szeroką skalę oraz budową szos. Można było dostać u nich pracę i dobry zarobek. Wieść o tym przedostała się do Królestwa, skąd zaczęli ścigać nowi przybysze. Obok ludzi uczciwych przybyło tu również wielu włóczęgów, dezertów z armii rosyjskiej i nawet pospolitych opryszków, którzy, nosząc podobnie jak oni długie brody, narażali na szwank dobre imię staroobrzędowców. Zaniepokojony Jakowlew już 1 stycznia 1834 r. powiadomił o tym władze, a te nakazały wówczas zaprowadzenie ksiąg meldunkowych, same zaś zaczęły przeprowadzać skrupulatną kontrolę dowodów tożsamości³⁵³. W 1835 r. asesorowi Thomasowi, mającemu polecenie uregulowania hipotek staroobrzędowców, okazali oni nieufność i przez szereg lat nie chcieli złożyć pod kontraktami swoich podpisów. Staroobrzędowcy domagali się od rządu najpierw dotrzymania umowy w sprawie wywieżenia olbrzymiej ilości drzewa, nagromadzonego na ich parcelach³⁵⁴. Pozwani przed oblicze sądów z reguły odmawiali zastosowania się do procedury postępowania sądowego, nie wyrażając zgody na zaprzysiężenie. Dnia 19 listopada 1836 r. król pruski wydał zarządzenie, aby w stosunku do nich złagodzone pewne paragrafy postępowania sądowego i ustalono formułę przysięgi, uwzględniającą ich obyczaje religijne. Ostatecznie Ministerstwo Sprawiedliwości 26 stycznia 1837 r. wydało w tej sprawie reskrypt, którego treść 24 lutego 1837 r. ogłoszono w Mikołajkach specjalnie wezwanym w tym celu przedstawicielom staroobrzędowców. Od tej pory zaczęła ich obowiązywać formuła zaprzysiężenia (od 1828 r. stosowana w Królestwie Polskim) jedynie możliwa do przyjęcia w środowisku staroobrzędowym³⁵⁵. Dnia 16 czerwca

³⁵² E. Titius, op. cit., Bd X, s. 23-26.

³⁵³ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 54; Por.: E. Titius, op. cit., Bd X, s. 23.

³⁵⁴ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 38-41.

³⁵⁵ Zaprzysiężenie musiało odbywać się w obecności nastawnika lub jego zastępcy (z krzyżem), przez podniesienie dwóch palców prawej ręki w górę (tak jak przy dwupalcowym znaku krzyża), przy równoczesnym położeniu lewej dłoni na sercu i trzykrotnym „jej, jej, jej”, co oznacza „tak, tak, tak” — E. Titius, op. cit., Bd XI, 1866, s. 451-457; Formułę zaprzysiężenia oparto na tekście Ewangelii: „Буди же слово ваше: ей, ей: ни, ни: лишше же сею от неприяни есть” (Ale mowa wasza niech będzie: tak, tak: nie, nie: a co więcej nad to jest, od złego jest —

1838 r. Wojnowo odwiedził następca tronu Fryderyk Wilhelm, na którym staroobrzędowcy zrobili dodatnie wrażenie ³⁵⁶. (Stan liczbowy mieszkańców wsi staroobrzędowych na Mazurach w 1838 r. — według pruskich danych urzędowych — ilustruje tabela 4 ³⁵⁷).

TABELA 4

Lp.	Wieś	Ilość dymów	Ewan- gelicy	Rzym.- kat.	Staro- obrzę- dowcy
1	Galkowo	8	5	1	60
2	Kadzidłowo	2	9	—	23
3	Nikołajewo (Mościszki)	10	5	—	43
4	Onufryjewo	10	—	—	55
5	Fiodorowo (Osiniak)	13	—	—	82
6	Piaski	4	—	—	27
7	Pietrowo	7	—	—	36
8	Ładne Pole (Swignajno)	15	—	—	125
9	Wojnowo	34	—	—	298
10	Zamek	11	—	2	80
	Razem	114	19	3	829

W 1840 r. władze powierzyły ławnikowi Jeleniowi uregulowanie sprawy nazwisk, ponieważ używanie przez staroobrzędowców „otczestwa” (patronimików) dezorientowało pruską administrację. Sprawa ta do tej pory nie jest dostatecznie wyjaśniona w literaturze przedmiotu ³⁵⁸. Należy przypuszczać, że część z nich posiadała już wtedy nazwiska, tylko z braku zaufania do wszelkiej władzy nie chcieli oni ich ujawniać. Wspomniany działacz staroobrzędowy, Jegor Krassowski (1895—1975), od wielu lat zajmujący się dziejami swoich przodków, utrzymywał, że np. Makarowscy, Krassowscy czy Szczerbakowscy nie tylko posiadali już dawniej swe nazwiska, lecz także tytuły szlacheckie nadane im na Ukrainie za wierną służbę królom polskim. Jeden z nich, a mianowicie Rutkowski, nie przyjmował żadnej oficjalnej korespondencji, jeżeli nie było tam napi-

Mateusz V, 37). — E. Tetzner, *Bürgerliche Verhältnisse...*, op. cit., s. 326; tenże, *Ostpreussische Philipponeneid*, s. 398-401.

³⁵⁶ K. Templin, *Bei den Philipponen*, w: *Unsere masurische Heimat...*, op. cit., s. 414.

³⁵⁷ H. Meyer, *Topographisch-statistische Uebersicht des Regierungs-Bezirks Gumbinnen, Insterburg 1839-CR Wilhelm*, s. 165.

³⁵⁸ E. Titius, op. cit., Bd XI, s. 471-472; Por.: tenże, op. cit., Bd X, s. 14-16; Por.: W. Jakubowski, op. cit., s. 90; Por.: E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 54.

sane von Rutkowski (za co zresztą władze pruskie zażądały ponoć od niego sumy 100 talarów) ³⁵⁹. Nic też dziwnego, że typowo chłopskich mazurskich nazwisk, nadanych im przez ławnika Jelenia, staroobrzędowcy nie uznali. Kiedy po dwóch latach doszło do oficjalnego ich zatwierdzenia, nikt ich nie pamiętał i trzeba było niektórym staroobrzędowcom nadawać nowe ³⁶⁰.

Władze pruskie wyrażając zgodę na osiedlanie się staroobrzędowców na Mazurach bynajmniej nie zamierzały stać się obrońcami ich wiary. Zainteresowane były jedynie w szybkim zagospodarowaniu terenów, których mimo licznych ogłoszeń w prasie i licytacji prawie nikt nie chciał nabywać. Dlatego też wiązano duże nadzieje przede wszystkim z osiedleniem się staroobrzędowców zamożnych, którzy prowadzili wzorowe gospodarstwa lub też byli różnego rodzaju fachowcami czy rzemieślnikami. Kiedy jednak do kolonii zaczęło napływać coraz to więcej biednych staroobrzędowców bez zawodu, władze postanowiły ograniczyć dalszą imigrację, tym bardziej gdy stwierdzono, że absolutnie nie nadają się oni do szybkiej asymilacji. W tym celu 15 listopada 1841 r. Ministerstwo Oświaty i Spraw Wewnętrznych wydało szereg surowych zarządzeń, na mocy których 10 lutego 1842 r. podporządkowano osiedla staroobrzędowców specjalnemu urzędnikowi policyjnemu, wachmistrzowi Schmidtowi z siedzibą w Ukcie ³⁶¹.

Historycy niemieccy przejawiają jego dobrodziejstwa. Miał on jakoby zaprowadzić wśród nich ład i porządek i przez to zyskać powszechne uznanie wśród staroobrzędowców. W rzeczywistości pojawienie się tego Polizei-Comissariususa było dotkliwym ciosem dla szybko rozwijającej się kolonii. Schmidt, przezwany później „królem filiponów” („Philipponem König”) ³⁶², posiadał znaczne pełnomocnictwa rządowe i, jak mógł, ograniczał ich swobody. Znalazł on godnego pomocnika w osobie nadgorliwego asesora rządowego von Buntinga, któremu do pomocy przysłał jeszcze wspomnianego już ławnika Jelenia. Urzędnicy ci rozpoczęli swoją działalność od systematycznych wielogodzinnych przesłuchiwań wszystkich po kolei staroobrzędowców z pobliskich osiedli. Wielu z nich dostało się wtedy do specjalnie zorganizowanego w tym celu więzienia w Ukcie. Następnie zaczęto zbierać dokładne informacje o każdym staroobrzędowcu i nanosić je na arkusz spisowy, a w specjalnej rubryce często wydawano o nich ujemne opinie. Pierwsze zarządzenie ogłoszone staroobrzędowcom przez Schmidta dotyczyło najdrażliwszej dla nich spra-

³⁵⁹ J. Krassowski w liście do autora z dnia 20 kwietnia 1966 r.

³⁶⁰ E. Titius, op. cit., Bd XI, s. 475.

³⁶¹ Ibid., Bd X, s. 1-3, 385-387, 389; Bd XI, s. 193.

³⁶² Ibid., Bd X, s. 421.



Fot. 8. Molenna klasztorna w Wojnowie, pow. Mrągowo

wy — zaprowadzenia od 1 kwietnia 1842 r. dokładnej rejestracji zgonów i urodzeń, co, jak wiemy, było sprzeczne z ich wierzeniami religijnymi i stało się przeciwieństwem jednym z głównych powodów ich emigracji na Mazury. Zamożnym staroobrzędowcom zabroniono zatrudniać robotników sezonowych, nie posiadających paszportów rosyjskich³⁶³. Zdaniem Wasylego Andriejewa na tę decyzję władz pruskich wpłynęła interwencja władz carskich³⁶⁴. Jak zanotowano w maju 1841 r., w dawnych Inflantach Polskich w powiecie rzeżyckim i dynaburskim wśród staroobrzędowców gruchnęła wieść, jakoby władze carskie nosiły się z zamiarem nawrócenia ich siłą na prawosławie. By uchronić się przed tym, wielu staroobrzędowców uzbrojonych w widły, kosy i drągi podążyło do Prus³⁶⁵, gdzie mogli oni przebywać właśnie jako robotnicy sezonowi. Po wydaniu wspomnianego zakazu ukrywanie zbiegłych z Rosji współwyznawców stało się tutaj bardzo trudne. Ludzi nie posiadających paszportów rosyjskich i tych, których Schmidt uznał za nieodpowiednich, odstawiono m. in. do

³⁶³ F. Titius, op. cit., Bd X, s. 393-400; Bd XI, s. 468; L. M. Szwengrub, *Z badań terenowych — „Filiponi”*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 1958, R. II, nr 2/3, s. 64.

³⁶⁴ W. Andrejew, op. cit., s. 355.

³⁶⁵ A. Zawarina, Siemja..., op. cit., s. 60-61.

zakładu poprawczego w Tapiawie (Tapiaw, Gwardiejsk) pod Królewcem, skąd przekazywano ich władzom rosyjskim³⁶⁶.

W 1843 r. zarządzono pierwszy pobór staroobrzędowców do wojska tych, którzy ukończyli 25 rok życia. Wielu zaczęło wówczas ukrywać swój właściwy wiek. Próbowano wysłać nawet w tej sprawie delegację do Berlina, lecz pomimo usilnych starań władze jedynie wyraziły zgodę na noszenie nieogolonych bród i dłuższych włosów. Kiedy we wrześniu 1843 r. pierwszy staroobrzędowiec Wasyl Drozdowski został zabrany do wojska, wiele osób opuściło potajemnie Mazury, inni znów nawet po otrzymaniu pozwolenia na wyjazd z Prus pozostawali na miejscu, ukrywając się przed władzami³⁶⁷. Służbę wojskową uważały władze za najważniejszy środek „ucywilizowania” staroobrzędowców, określanych jako dzikich („Wildes Volk”)³⁶⁸. Był to dopiero początek tragedii małej „częstki” narodu rosyjskiego, która nie mogąc znaleźć spokojnego życia w swojej ojczyźnie, zmuszona była szukać szczęścia na obczyźnie³⁶⁹. Niektórzy badacze niemieccy twierdzili, że z czasem staroobrzędowcy jakoby polubili służbę wojskową³⁷⁰. Od 1864 r. służbą wojskową objęto wszystkie odpowiednie roczniki. Niektórzy z staroobrzędowców brali udział w wojnie z Danią i w latach 1870—1871 w wojnie francusko-pruskiej, a potem w obu wojnach światowych³⁷¹. Początkowo jednak bronili się oni wszelkimi sposobami przed dostaniem się do armii pruskiej, a śmierć wspomnianego rekruta Drozdowskiego wywołała falę oburzenia i rozgoryczenia do tego stopnia, że zamierzali oni opuścić swoje osiedla na Mazurach. W 1844 r. wysłali więc specjalną delegację na Wołyn, a następnie w 1846 r. do Austrii i Turcji, szukając możliwości osiedlenia się w pobliżu zamieszkałych tam wcześniej współwyznawców. Brak nabywców na wyjaławiała już ziemię, nienowe budynki, inwentarz, a na dodatek zaniechanie przez rząd projektu Schmidta (1847) o wykupieniu Wojnowa dla kolonistów niemieckich, nie sprzyjały ich zamiarom. Mimo to wielu z nich opuściło na stałe Mazury, chociaż część nieobecnych figurowała nadal w spisach ludności³⁷². Już w 1846 r. zanotowano osady staroobrzędowców mazurskich w dwóch wsiach założonych przez nich w Mołdawii³⁷³. W 1847 r. władze pruskie wprowadziły obowiązek szkolny

³⁶⁶ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 398-399.

³⁶⁷ Ibid., s. 6, 411-413.

³⁶⁸ L. M. Szwengrub, op. cit., s. 64-65.

³⁶⁹ S. Afanasjewa, *Wojnowo*, „Russkij Gołos”, 1962, R. VI, nr 3, s. 5.

³⁷⁰ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 6.

³⁷¹ Por. przypis 368.

³⁷² E. Titius, op. cit., Bd X, s. 413-414.

³⁷³ N. Nadieżdin, *O zagranicznych raskolnikach*, w: *Sbornik prawitielstwiennych swiedienij o raskolnikach, sostawlennij W. Kielsijewym*, wyp. I, London 1860, s. 113.

dla dziewcząt, na co staroobrzędowcy również nie chcieli wyrazić zgody³⁷⁴. W związku z tym należy uznać za prawdziwą informację, że w 1847 r. „halb Eckertsdorf auswanderte...” (połowa Wojnowa wyjechała)³⁷⁵. Potwierdzają to również w pewnym sensie informacje oficjalnych spisów: w 1846 r. było 1234 staroobrzędowców w kolonii, wobec już tylko 866 — w 1849 r.³⁷⁶ Dla staroobrzędowców szczególnie niesprawiedliwe i krzywdzące było żądanie pastora L. Kendziorry, by płacili dziesięcinę na rzecz nowo powstałej w 1846 r. parafii ewangelickiej w Ukcie. Długotrwały proces sądowy w tej sprawie ostatecznie 2 lipca 1849 r. zakończył się ich przegraną³⁷⁷. Niejasna sytuacja polityczna w okresie Wiosny Ludów oraz czasowe zamknięcie granicy powstrzymało ich od całkowitego wyemigrowania z Mazur. Do opuszczenia Mazur dążyli jednak zdecydowanie Sidor Borysow i Foma Iwanow, uważani przez władze pruskie za największych podżegaczy w kolonii. Aby się ich pozbyć, miejscowa administracja, mimo stosowanego już w praktyce zakazu osiedlania nowych staroobrzędowców, wyraziła nawet zgodę na odsprzedaż przez nich swoich posiadłości nowo przybyłym akurat w tym czasie z Moskwy mnichom fiedosiejewskim. Wszystkie jednak próby podjęte przez S. Borysowa i F. Iwanowa zakupu gruntów poza granicami Prus zakończyły się niepowodzeniem, zaczęli oni stopniowo tracić dotychczasowy autorytet wśród swoich współwyznawców w kolonii³⁷⁸. Niepowodzenia czołowych przywódców oraz szybko postępujący rozwój klasztoru wojnowskiego wpłynęły na to, że w tym czasie nie doszło do całkowitej likwidacji ośrodka staroobrzędowego na Mazurach. Tymczasem okoliczności te ułatwiły władzom pruskim zmuszenie osadników do podporządkowania się ich zarządzeniom.

Jeszcze przed założeniem klasztoru w Wojnowie na terenie Mazur jednocześnie ze staroobrzędowcami — osadnikami („mirskimi”) pojawili się również tzw. bohomoły (jedna mniszka i dwóch mnichów)³⁷⁹. Uważa się nawet, że zanim doszło do oficjalnego założenia wsi Wojnowo, istniały tu już od dawna staroobrzędowe „skity”. Na dowód tego przytaczano wzmiankę N. Zarubina, że jakoby w 1831 r. na „skit Iwanowski” na Mazurach przez przypadek mieli napaść tropiacy powstańców polskich, żołnierze pruscy, którzy dokonali wtedy zbiorowego gwałtu na mnisz-

³⁷⁴ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 414.

³⁷⁵ F. Tetzner, *Die Philipponen in Ostpreussen*, „Globus”, 1899, R. LXXVI, s. 186.

³⁷⁶ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 419.

³⁷⁷ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 55; F. Tetzner, *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig 1902, s. 215-216.

³⁷⁸ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 416-418.

³⁷⁹ F. Tetzner, *„Die Philipponen” von Martin Gerss*, „Altpreussische Monatschrift”, 1910, Bd 47, s. 440.

kach. W wyniku tego około 20 zhańbionych kobiet miało spalić się żywcem, pragnąc w ten sposób oczyścić się z grzechu³⁸⁰. Wiadomość ta nie znalazła jednak potwierdzenia w literaturze przedmiotu ani też nie zachowała się w przekazach ustnych.

Przed założeniem klasztoru działalność mnichów polegała głównie na służeniu osadnikom radą w sprawach religijnych i na dostarczaniu z Rosji przedmiotów kultu religijnego oraz propagowaniu mazurskiego ośrodka staroobrzędowców. W 1834 r. jednego z nich, Parteniusza Afanasjewa, zatrzymano w Wilnie, gdy wracał z Moskwy, pod zarzutem zdrady państwa rosyjskiego. Zezwolono mu na powrót na Mazury dopiero na skutek interwencji posła pruskiego. Mniszka Anna Iwanowna niejednokrotnie udawała się do Rosji jako kwestarka. Dzięki nim kolonia staroobrzędowców na Mazurach stała się znana w Moskwie i w innych ośrodkach staroobrzędowców w Rosji³⁸¹. Kiedy w 1842 r. władze carskie dokonały podziału wszystkich staroobrzędowców według stopnia „szkodliwości”³⁸², w głównym centrum fiedosiejewców — Cmentarzu Prieobrażeńskim w Moskwie, powstała myśl przeniesienia ośrodka poza zasięg policji, gdzieś za granicę. Wspomniano wtedy o staroobrzędowcach na Mazurach. W obliczu mających nastąpić aresztowań (fiedosiejewców nie modlących się za cara i nie uznających związków małżeńskich uznano za najbardziej szkodliwych) już w sierpniu 1845 r. wydelegowano na Mazury skarbnika wspólnoty Andrzeja Szutowa (1800—1881), ulubieńca bogatych kupców Guczkowych — kuratorów wspólnoty prieobrażeńskiej³⁸³.

Na miejscu ocenił on położenie Wojnowa jako z wielu względów bardzo dogodny dla ich celów (40 km od granicy) i przebywał tu około jednego roku, pochłonięty pracami przygotowawczymi. Należy przypuszczać, że już wtedy zapadła decyzja założenia klasztoru przez rozszerzenie istniejącej nad jeziorem Duś pustelni zwanej „grigorjiczewym skitkom”, w miejscu przeznaczonym na cmentarz³⁸⁴. Pustelnię tę w 1836 r. założył znany tu jako starzec Grigorjew — Ławrencjusz Grigorjew Rastropin (1762—1851). Był to człowiek bardzo surowych zasad. Na Mazury przybył on wiosną 1835 r. z Petersburga i od razu został w Wojnowie nastawnikiem. Jego bezkompromisowe postępowanie nie zawsze odpowiadało światlejszym staroobrzędowcom, np. ze sporą dozą niechęci patrzyli jak Grigorjew wypędzał pruskich urzędników, zwiedzających domową molenę, zrażając ich w ten sposób do siebie i w ogóle do staroobrzędowców. Po

³⁸⁰ A. Barcikowska, op. cit., s. 3.

³⁸¹ F. Tetzner, *„Die Philipponen”*..., op. cit., s. 441-443.

³⁸² Ukaz Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z 9 grudnia 1842 r., *Sobranije postanowlenij po czasti raskoła*, S.-Pietierburg 1875, s. 318-319.

³⁸³ P. Ryndziunskij, op. cit., s. 202-204; W. Jakubowski, op. cit., s. 95.

³⁸⁴ N. Subbotin, *Inok Pawieł Prusskij*, „Sowriemiennaja Letopis” (Woskresnyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”) 1868, nr 7, s. 5.

rezygnacji z godności nastawnika zamieszkał on wspólnie z pięcioma swoimi zwolennikami. W 1838 r. miał przy swym boku również ośmioletniego chłopca, którego w 1830 roku pewien staroobrzędowiec jakoby kupił w Warszawie od matki wyznania rzymskokatolickiego³⁸⁵. Potem oślepy Grigorjew, uważany przez miejscowych staroobrzędowców za świętobliwego, mieszkał samotnie w pustelni. Dla uzyskania zgody władz na osiedlenie się tu mnichów z Moskwy podano jako powód ciężący na nich obowiązek zaopiekowania się ich niewidomym świętobliwym bratem, rzekomo dawniej przebywającym wśród nich w Cmentarzu Prieobrażeńskim. Tak umotywowana prośba, być może poparta znaczną sumą pieniędzy, zyskała aprobatę władz, z zastrzeżeniem jednak, że początkowo będą oni traktowani (nawet po nabyciu przylegającej do pustelni ziemi) jako cudzoziemcy³⁸⁶.

A. Szutow zaraz po powrocie do Moskwy wraz z przeorem wspólnoty prieobrażeńskiej namówił młodego, wykształconego fiedosiejewca, Piotra Iwanowicza Ledniewa (1821—1895), aby ten zajął się dalszą organizacją klasztoru w Wojnowie. Zrezygnował on więc z uprzednio planowanego wyjazdu do Persji i w lutym 1848 r. przybył na Mazury, gdzie w krótkim czasie stał się czołową osobistością, otaczaną ogólnym szacunkiem³⁸⁷. Do jego przyjazdu zdołano już przekształcić „grigorjiczew skitok” w mały Spas-Troicki klasztor (tzn. pod wezwaniem Zbawiciela i św. Trójcy), którego według źródeł niemieckich pierwszym przeorem został Michał Chawronin, przybyły tu jakoby z Krakowa³⁸⁸.

Po przyjeździe na Mazury Ledniew mający do pomocy wcześniej tu przybyłych z Moskwy starców Antoniego i Prokopiusza³⁸⁹ przejął całkowicie inicjatywę w swoje ręce. Nie było to łatwe zadanie, gdyż w tym czasie kolonia mazurska przeżywała kryzys, spowodowany, jak wiemy, zarządzeniami władz pruskich. Do ogólnego fermentu przyczyniali się również przybyli świeżo nastawnicy, z których każdy pragnął wpoić wiernym nauki swojej wspólnoty, zaczawszy od skopców, a kończąc na mołokanach³⁹⁰.

³⁸⁵ F. Tetzner, „Die Philipponen”..., op. cit., s. 427-428, 435.

³⁸⁶ E. Titius, op. cit., Bd X, s. 416.

³⁸⁷ *Kratkaja biografija archimandrita Pawła „Bratskoje słowo”*, T. I 1893, nr 4, s. 290; N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., 1868, nr 7, s. 4-6.

³⁸⁸ F. Tetzner, *Die Slaven...*, op. cit., s. 216.

³⁸⁹ N. Subbotin, *Uczniki Pawła Prusskiego, „Sowriemiennaja Letopis’”* 1868, nr 11, s. 9.

³⁹⁰ [K. Gołubow], op. cit., s. 78; Por.: O skopcach — N. Nadieżdin, *Issledowanije o skopczeskoj jeriesi*, Moskwa 1845, w: *Sbornik prawitielstwiennych swiedienij o raskolnikach, sostawlennij W. Kielsijewym*, wyp. III, London 1862; I. Arsienjew, *Siekta skopcew w Rossii*, Bierlin 1874; K. Dębiński, op. cit., s. 153-164; O mołokanach — K. Dębiński, op. cit., s. 80-94.

Po uzyskaniu obywatelstwa pruskiego w 1849 r. Ledniew, za przywiezione z Moskwy przez Aleksego Michiejewa pieniądze, nabył od Jefima Borysowa i Fomy Iwanowa za 6 tys. talarów 12 włók ziemi, zapisanych początkowo na 5 osób. Oprócz pieniędzy Cmentarz Prieobrażeński wysłał nieco wcześniej na Mazury załadowane na trzech furach stare księgi i ikony. Przywiezienie tego cennego ładunku uległo opóźnieniu, gdyż zaalarmowana carska policja pragnęła temu przeszkodzić. Transport dotarł jednak szczęśliwie do Wilna, gdzie sprytny staroobrzędowiec Marek Jemieljanow ukrył go w piwnicach domu generał-gubernatora. Następnie inny staroobrzędowiec Andrzej Szulgin bez specjalnych przeszkód przewiózł wszystko na Mazury³⁹¹.

W 1850 r. Ledniew na życzenie braci udał się do Starodubia, gdzie w klasztorze fiedosiejewców w miejscowości Złynka uzyskał święcenia zakonne i na Mazury powrócił już jako „inok Pawieł”, potem nazywany „Pruskim”. Czasowo nieobecny powrócił też na Mazury Aleksey Michiejew, ale od tego momentu atmosfera w klasztorze zaczęła się psuć. Michiejew zaczął uzurpować sobie prawo rządzenia klaszturem, co było powodem tego, że w 1851 r. „inok Pawieł” wraz z czterema swoimi uczniami udał się na Bukowinę. Tutaj we wsi Klimoucy (obecnie Rumunia), położonej obok znanego skupiska popowców — Białej Krynicy (obecnie ZSRR), zamierzał on zorganizować nowy klasztor. Z tych samych powodów nie pozostał dłużej w Wojnowie A. Szutow, który przybył tu na stałe już jako „inok Antonij”. I on również udał się na Bukowinę³⁹². Zatrwożeni opuszczeniem Wojnowa przez swoich dwóch czołowych przedstawicieli przywódcy wspólnoty prieobrażeńskiej nakazali Michiejewowi sprowadzenie ich natychmiast z powrotem. W przeciwnym wypadku grozili pozbawieniem wojnowskiego klasztoru subwencji, a samemu Michiejewowi wykluczeniem ze wspólnoty. Przerażony Michiejew udał się osobiście na Bukowinę, aby szukać pojednania, ale udało mu się nakłonić do powrotu tylko Pawła, Antoni zaś kategorycznie odmówił. W cztery miesiące po wyjeździe Michiejewa i Pawła na Mazury Antoni w grudniu 1851 r. przeszedł do popowców. Nie pomogły namowy Pawła, który znów udał się na Bukowinę. Antoni, jeden z pierwszych inicjatorów założenia klasztoru w Wojnowie, pozostał na zawsze popowcem i nigdy więcej nie zjawił się na Mazurach³⁹³. W 1853 r. przyjął święcenia biskupie od hie-

³⁹¹ *Archimandrita Pawła wspomniania ob Antonije Szutowie*. Pis'mo k riedaktoru, „Bratskoje Słowo”, nr 1, Moskwa 1883, s. 33-34.

³⁹² O staroobrzędowcach na Bukowinie: R. F. Kaindl, *Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-Colonien in Bukowina*, „Archiv für Österreichische Geschichte”, 1873, Bd 83, s. 233-384.

³⁹³ N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., s. 5; *Archimandrita Pawła wspomniania ob Antonije Szutowie*, op. cit., nr 2, s. 70-80.

rarchii białokrynickiej, a następnie odegrał wybitną rolę jako staroobrzędowy arcybiskup Włodzimierski i Wszechrosyjski ³⁹⁴.

Po powrocie na Mazury Paweł stał się rzeczywistym i formalnym przeorem wojnowskiego klasztoru, piastował tę godność przez całe piętnaście lat (1852—1867) ³⁹⁵. Wobec państwa, zgodnie z wymogami przepisów prawa pruskiego, reprezentował on klasztor jako jeden z głównych jego właścicieli ³⁹⁶. Za jego rządów klasztor doszedł do niebywałego rozkwitu. Paweł wprowadził wśród braciszków podział pracy, powiększył klasztor o kilka nowych budynków gospodarczych, założył również bibliotekę i stale ją powiększał, wyznaczając każdego roku na kupno nowych zbiorów specjalny fundusz ³⁹⁷. W murach klasztornych zajmowano się wychowaniem i kształceniem dzieci (chłopców), często przysyłanych tu z centralnej Rosji; np. sześciolatniego Iwana Razdobarowa przywiózł do Wojnowa jego stryj aż z guberni kurskiej. Ich nauką zajmowali się mniisi, wyznaczani kolejno przez Pawła, a czasem i sam przeor ³⁹⁸. Szczególną wagę przywiązywano do nauczania ich czytania według osobliwej, a tradycyjnej staroobrzędowej akcentacji (wó wieki, ná Boga itp.) ³⁹⁹. Należy przypuszczać, że uczono tu nie tylko alfabetu cerkiewnosłowiańskiego, lecz również i tzw. grażdanki, gdyż dawni uczniowie tutejszych mnichów doskonale sobie potem radzili z czytaniem książek i gazet świeckich. Wielu wychowanków wojnowskiego klasztoru stało się inteligentami. Jednym z nich był Konstanty Jefimow Czajkow, syn chłopca pańszczyźnianego (z powiatu rzeżyckiego), przywieziony tu przez matkę pod zmienionym nazwiskiem Gołubowa ⁴⁰⁰. Z czasem stał się on drukarzem i redaktorem wielu wydawnictw, cenionym i poważanym nawet przez takich pisarzy, jak Aleksander Hercen, Mikołaj Ogariow, przez grono ich współpracowników oraz przez Fiodora Dostojewskiego ⁴⁰¹. Była to najwybitniejsza

³⁹⁴ K. Abrikosow, W. Korolew, M. Tiulin..., op. cit., s. 5; G. [N. Subbotin], *Raskoł kak orudije wraǳiebnych Rossii partij*, op. cit., t. 65, 1866, s. 131.

³⁹⁵ N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., s. 5-6.

³⁹⁶ [K. Gołubow], *Otrywok iz istorii prusskogo staroobriadczeskogo monastyria*, kn. II, 1867, k. 15.

³⁹⁷ N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., s. 6.

³⁹⁸ N. Subbotin, *23-je ijunia w Nikolskom jedynowierczeskom monastyrie*, „Sowriemiennaja Letopis”, 1867, nr 24; tenże, *S.-Pietierburgskie Wiedomosti ob inokie Pawle*, op. cit., 1867, nr 39, s. 8-9.

³⁹⁹ E. Iwaniec, *Kratkije soobszczenia ob istorii biespopowskogo monastyria w Wojnowie*, „Russkij Gołos”, 1965, R. IX, s. 5; O osobliwościach wymowy biespopowców szerzej: B. Uspienski, *Odna archaiczeskaja sistiema cerkownoslawianskogo proiznoszenia (Liturgiczeskoje proiznoszenie staroobriadcew-biespopowcew)*, „Woprosy Jazykoznanija”, 1967, R. XVI, nr 6, s. 62-79.

⁴⁰⁰ N. Subbotin, *23-je ijunia...*, op. cit., s. 8-9.

⁴⁰¹ F. Dostojewski, *Pis'ma*, t. II, Moskwa 1930, s. 149.

postać, jaką kiedykolwiek wydało środowisko staroobrzędowców mazurskich.

Paweł był również założycielem żeńskiego klasztoru w odległych o 15 km od Wojnowa Pupach (Spychowo), gdzie znalazła schronienie matka Gołubowa ⁴⁰². Z jego inicjatywy powstało też wiele molenn w Rosji, gdzie nastawnikami byli przeważnie uczniowie wojnowscy. Oddziaływanie klasztoru wojnowskiego w tym czasie ogarnęło środowisko staroobrzędowe od Suwałk aż do Petersburga, a wzdłuż Wołgi od Kimry do Wolska i rozszerzyło się na gubernie penzeńską, wołyńską, połtawską i kurską ⁴⁰³.

Paweł cieszył się poważaniem władz pruskich, był nawet przedstawiony następcy tronu ⁴⁰⁴, ale widocznie zbyt mało informacji udzielał o sobie i klasztorze, ponieważ źródła i opracowania niemieckie prawie zupełnie pomijają milczeniem jego działalność. Będąc fanatykiem swego wyznania, domagał się przestrzegania przez okolicznych staroobrzędowców wszystkich zasad wspólnoty fiedosiejewskiej. Pod jego wpływem więc znacznie zaostrzono na Mazurach reguły życia i obyczaje, nieco już rozluźnione na skutek wzrastającej zamożności. Był też zdecydowanym wrogiem zawierania związków małżeńskich i z całą bezwzględnością domagał się wykluczenia żonatych od wspólnego stołu i modlitwy ⁴⁰⁵. Nie wszystkim osadnikom te surowe zakazy przypadły do gustu, ale wobec autorytetu, jakim cieszył się wśród nich Paweł — pokornie ulegali ⁴⁰⁶. Poglądy Pawła nie były jednak niewzruszone. W wyniku studiów nad literaturą religijną i wnikliwej obserwacji życia biespopowców nastąpił w jego poglądach, około 1856 r., radykalny przełom ⁴⁰⁷. Przede wszystkim

⁴⁰² Archimandrit Pawieł, *Pis'mo k riedaktoru*, „Bratskoje Slowo”, Moskwa 1886, nr 4, s. 302; N. Subbotin, 23-je ijunia..., op. cit., s. 8.

⁴⁰³ N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., s. 6.

⁴⁰⁴ N. Subbotin, *Inostrannije gaziety ob inokie Pawle*, „Sowriemiennaja Letopis”, 1868, nr 11, s. 12; Por.: *Prawoslawnyje cerkwi i russkije uczeriedienija za graniceju*, Bratskij Jeżegodnik. Sprawocznaja kniżka s kalendariom na 1906 god, Pietrograd 1906, s. 429-430.

⁴⁰⁵ *Ijeromonacha Prokopija wospominanija o pieriechodie o Pawła iz raskoła w prawoslawije i o swojom prisojedinenii k cerkwi*, „Bratskoje Slowo”, t. I, Moskwa 1884, nr 1, s. 5.

⁴⁰⁶ J. Kuzniecowa, op. cit., s. 494; [K. Gołubow], *Naczalo istorii prusskogo biespopowskogo monastyria*, op. cit., s. 78-79.

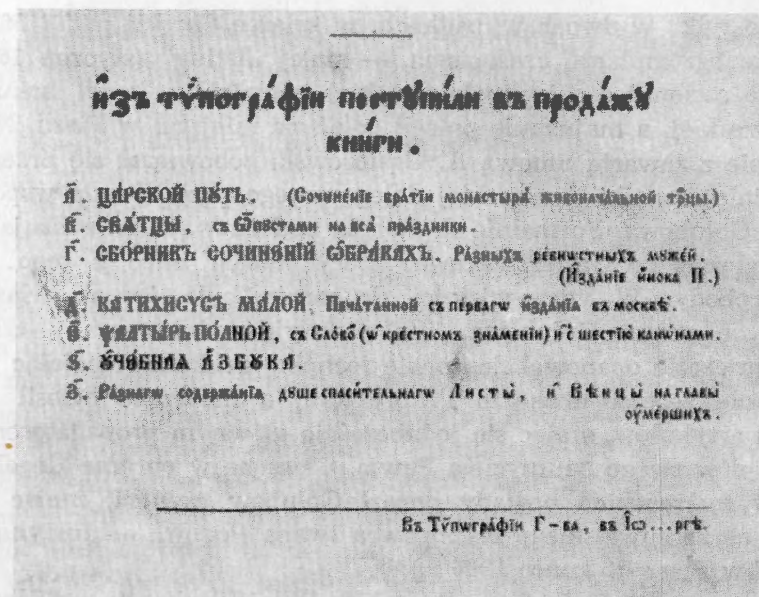
⁴⁰⁷ Doszedł on do wniosku, że fiedosiejewcy, głoszący powszechną czystość, w praktyce bardzo często stosowali współżycie obu płci. I chociaż głosili: „dieti, dieti, kak ni walajties', no w griaz' [tu małżeństwo] nie marajties'” czy „żenatyj razżenis', a nieżenatyj nie żenis'”, to w rzeczywistości bardziej hołdowali innej zasadzie — „tajnyj griech — tajnyj otwiet'” (Niewidoczny grzech — niewidocznie Bóg osądzi). Por.: K. G. [Gołubow], *Spor brakootricatiela s bożestwiennym pisanijem*, „Istina”, Johannsburg, 1865, nr 4, s. 26-28; Ju-ow, *Staroobriadczeskij wopros...*, op. cit., 1871, nr 21, s. 2.

zaczął publicznie głosić, że związek małżeński i bez kapłana winien być uważany za sakrament, gdyż istotą jego — jak twierdził — jest sam akt współżycia obojga płci. Musi mu tylko towarzyszyć zgoda i błogosławieństwo rodziców lub pięciu świadków, w których obecności związek dwojga kochających się ludzi powinien być zawarty, a tym samym zatwierdzony. Swoje wywody opierał na licznych przykładach z Pisma Świętego i księgach wczesnochrześcijańskich teologów. Przez to podważał on twierdzenie „brakootricatielów” o panowaniu antychrysta i pogląd ich, że „nynie wriemia poślednieje, nynie cerkow’ biezbracznaja dołżna byt”⁴⁰⁸. Paweł uważał, że odrzucenie małżeństwa jako sakramentu czyni nieważne pozostałe sakramenty; dowodził również, że powszechna miłość „platoniczna” i czystość są sprzeczne z naturą ustanowioną przez Boga. Wbrew twierdzeniom „brakootricatielów” Paweł głosił ponadto, że Kościół będzie istnieć wiecznie i że Kościół z prawdziwym duchowieństwem istnieje nadal, ale niewidzialnie. W związku z tym od 1861 r. w klasztorze wojnowskim zaczęto wznosić modły o przywrócenie im prawdziwego (nie-nikonianckiego) duchowieństwa, a na ścianie molenny umieszczono napis, zawierający fragment statutu przypominający o jedności mnichów⁴⁰⁹.

Zmiany w poglądach przeora klasztoru wojnowskiego wywołały zaniepokojenie wśród fiedosiejewców Cmentarza Prieobrażeńskiego. Postanowiono wstrzymać stałą dotację, a Pawła wezwano w celu złożenia wyjaśnień. W 1858 r. przeor przybył do Moskwy, lecz nie dał się przekonać. Wobec tego zerwano z nim wszelkie kontakty i łączność z Wojnowem utrzymywano jedynie przez Aleksego Michiejewa. Paweł nie rezygnując ze swych poglądów udał się do Petersburga, gdzie wyjednał pomoc finansową u swoich zwolenników. Powrót Pawła na Mazury sprawił, iż Wojnowo stało się miejscem zażartych polemik religijnych. Ostateczny rozłam w kolonii nastąpił w 1859 r. tuż przed świętami Wielkanocnymi. Powodem było dopuszczenie przez Pawła żonatych do spowiedzi i wspólnych modlitw. Cała kolonia podzieliła się na dwie części: tych, co przyjmowali poglądy głoszone przez Pawła, i tych, co uparcie trwali przy starych wierzeniach („brakootricatielów”). Tym ostatnim przewodniczył wspomniany już Aleksy Michiejew. W ten sposób Paweł w swoich poglądach zbliżył się do pomorców — nowożeńców, i ci go nawet w 1860 r. przyjęli w Moskwie do swojej wspólnoty. Różnił się od nich jednak

⁴⁰⁸ K. G. [Gołubow], *Spor brakootricatiela...*, op. cit., s. 27; tenże, *Pis'mo brakootricatielam*, „Istina”, Johannisburg 1863, nr 1, s. 7; N. Subbotin, *Inok Pawieł Pruskiej (okonczanie)*, „Sowriemiennaja Letopis'” 1868, nr 8, s. 2-3.

⁴⁰⁹ [K. Gołubow], *Monastyrskoje rasporiażenie inoka Pawła Prusskogo w biespopowyszczinskom monastyrie w Prussii*, kn. V (1868) s. 67; N. Subbotin, „S.-Pietierburgskie Wiedomosti” ob inokie Pawle, s. 4; tenże, *Inok Pawieł...*, op. cit., 1868, nr 8, s. 3; W. Kielsijew, op. cit., s. 110.



Fot. 9. Anons w „Istinie” (1863) o wydawnictwach staroobrzędowej drukarni w Piszcu

w poglądach co do antychrysta oraz proroków Eliasza i Enocha. W 1862 r. — również w Moskwie — występował przeciw białokrynickiej hierarchii. Następnie zaczął odwiedzać ośrodki staroobrzędowców w Petersburgu, Pskowie i innych miejscowościach, obsadzone przez jego byłych uczniów⁴¹⁰.

Ożywiona polemika wokół tych spraw stała się jednym z głównych powodów założenia przez Pawła własnej drukarni. Do organizacji drukarni przeor przystąpił już w 1859 r., gromadząc pieniądze na ten cel przez znaczne ograniczenia wydatków klasztornych. Wbrew twierdzeniom niektórych badaczy Paweł nie zainstalował drukarni w wojnowskim klasztorze. Doświadczony przeor nie chciał jej umieścić w murach klasztornych, gdyż zmuszało to do niebezpiecznych pertraktacji z władzami pruskimi⁴¹¹. Drukarnię taką założył Paweł w Piszcu (Johannisburg) ⁴¹², w budynku znanego mazurskiego drukarza Antoniego Alojzego Gąsiorowskiego (1821—ok. 1888) ⁴¹³, nazwiskiem jego staroobrzędowcy po-

⁴¹⁰ N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., s. 3-4.

⁴¹¹ Archimandrit Pawieł, *Pis'mo k riedктору...*, op. cit., s. 306; N. Subbotin, *23-je ijunia...*, op. cit., s. 8; por.: W., *Inok Pawieł*, „S.-Pietierburgskie Wiedomosti” 1867, nr 142, s. 1-2; nr 175, s. 1.

⁴¹² Inaczej Jańsbork-Jańspork, Hansborg, Wanchborg. — „Świat Słowiański”, 1910, R. VI, t. I, s. 27-36.

⁴¹³ A. Bukowski, *Gąsiorowski Antoni Alojzy*, w: PBS, t. VII/1, Kraków 1948, s. 346; W. Chojnacki, *Wydawnictwo i drukarnia Antoniego Gąsiorowskiego na Ma-*

służyli się tylko w dwóch wypadkach: w książce *Carskij put'* (1860) i w pierwszym egzemplarzu czasopisma — małej „Istiny” (styczeń 1863 r.). Brakujące czcionki cerkiewnosłowiańskiej minuskuły Paweł zakupił w Pradze Czeskiej, a majuskułę polecił odlać na miejscu, w Pieszku. Następnie zgodnie z zawartą umową A. Gąsiorowski zobowiązał się przeszkolić w dziedzinie techniki drukarskiej delegowanego przez Pawła wspomnianego już Gołubowa. Formalnie drukarnia pod nazwą Sławiańska Typografia należała do Gąsiorowskiego, który musiał mieć z tego tytułu jakieś dochody. W rzeczywistości drukarnia była jednak własnością klasztoru, a potem Gołubowa. Ten niezwykle utalentowany człowiek w krótkim czasie opanował doskonale technikę drukarską, pełniąc jednocześnie rolę zecera, drukarza i korektora, a następnie ogłosił szereg własnych artykułów, stając się jednocześnie głównym propagatorem myśli i poglądów swego nauczyciela Pawła. Głoszone w obronie „legalności” związków małżeńskich poglądy poparł Gołubow czynem, żeniąc się w 1863 r. z córką suwalskiego bezpopowca Iwana Popowa — Justyną (mieszkali oni w Pieszku do końca 1866 r.)⁴¹⁴.

Znane nam wydawnictwa staroobrzędowej drukarni na Mazurach można podzielić na trzy zasadnicze grupy. Pierwszą grupę stanowiły druki przeznaczone do użytku codziennego, tzw. bogosłużebnyje (liturgiczne) i pouczitelnyje (pouczające). Były to: *Psałtyr' Połnoj* (*Psalterz Zupełny*) z dodatkiem o sposobie żegnania się i sześcioma „kanonami” (pieśniami religijnymi), *Swiatcy* (*Kalendarium*), zawierające wykaz odpustów na wszystkie święta, i wreszcie *Katichisus Małoj* (*Księga Katechizmu*), przedrukowany z pierwszego moskiewskiego wydania z 1643 r., oraz *Uczebnaja Azbuka* (*Elementarz*). Sprzedaż tych książek oferowano już w lipcu 1863 r.⁴¹⁵ Należy przypuszczać, że ich nakład był stosunkowo duży, gdyż w 1864 r. przy rewizji celnej na granicy u jednej tylko osoby zarekwirovano ich na sumę 300 rubli. Po zakup książek przybywali staroobrzędowcy aż z Rosji i innych krajów, przeważnie byli to dawniejsi uczniowie Pawła⁴¹⁶. Nabywcom proponowano także różnej treści „listy” i „wiency” (listy odpustowe i przepaski), które w kościołach wschodnich

zurach, „Rocznik Olsztyński”, II, 1959, s. 47-80; tenże, *Dzieje książki polskiej na Mazurach w latach 1543-1939*, „Warmia i Mazury” 1965, R. XI, nr 6 (171), s. 6-8, 12; tenże, *Gąsiorowski Antoni Alojzy*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, Warszawa—Łódź 1972, s. 247.

⁴¹⁴ N. Subbotin, 23-je ijunia..., op. cit., s. 24; tenże, *S.-Pietierburgskie wiadomości ob inokie Pawle...*, op. cit., s. 8. (Oprócz czcionek cerkiewnosłowiańskich były również używane czcionki alfabetu greckiego — „Istina”, Johannsburg 1863, nr 2, s. 15.)

⁴¹⁵ „Istina”, Johannsburg 1863, nr 2, s. 16.

⁴¹⁶ N. Subbotin, „S.-Pietierburgskie wiadomości” ob inokie Pawle, op. cit., s. 9. Por.: W., *Inok Pawieł*, „S.-Pietierburgskie wiadomości” 1867, nr 177, s. 1.

kładzie się zmarłym do trumny. Do pierwszej grupy zaliczyć należy jeszcze dwie przedrukowane pozycje: *Ustaw obdierznago christianskago żytelstwa* (*Reguła przykładnego żywota chrześcijanina*, 1865) i *Kniga o diestwie* (*Księga o dziewictwie*) Jana Złotoustego (1866).

Drugą grupę stanowiły przedruki dokumentów (we fragmentach) oficjalnego Kościoła prawosławnego, zawierające potępienie „raskołu”. Były to: *Opriedielenije sobora bywszago w 1666 godu w Moskwie* (*Postanowienie soboru odbytego w 1666 roku w Moskwie*), zawierające głównie wyjątki z uchwał soborowych, gdzie była mowa o kłótwach, oraz w tym samym duchu napisane *Czin kako priimati ot raskoła*⁴¹⁷. Ponadto ogłoszono mały utwór pt. *Prisiaga chotiaszczim wzyti na stiepień swiaszczenstwa* (*Ślubowanie dla wstępujących do stanu duchownego*), którego autorstwo przypisywano patriarsze Joachimowi (1679), później jednak okazało się, że był to falsyfikat⁴¹⁸. Drukowanie tego rodzaju dzieł miało na celu ugruntowanie wśród staroobrzędowców przekonania, jak dalece panujący Kościół prawosławny jest wrogo ustosunkowany do obrońców starej wiary i że wobec tego nie jest możliwe jakiegokolwiek z nim pojednanie.

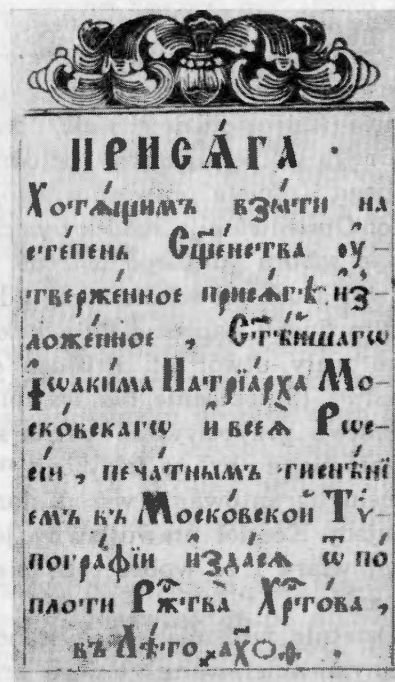
Ostatnią wreszcie grupę stanowią wydawnictwa o charakterze polemicznym, skierowane głównie przeciw „brakootricatielom” i popowcom. Najważniejszą pozycją jest książka *Carskij put'* (*Droga zbawienia*), zawierająca zbiór różnych myśli i poglądów wybranych przez Pawła i jego uczniów z literatury starocerkiewnej i uzupełnionych jego własnymi uwagami i spostrzeżeniami. Ważną jest również poprawiony i uzupełniony *Sbornik soczinienij o brakach* (*Zbiór rozpraw o związkach małżeńskich*), ułożony jeszcze w 1809 r. przez znanego pomorcę Andriejana Siergiejewicza⁴¹⁹. Do tej grupy należy także broszurkę Gołubowa, wydaną w 1865 r., pt. *Istina o cerkwi Christowie* (*Prawda o Kościele Chrystusowym*) oraz tegoż autora *Istoriczeskoje izwieszczenie o biesprierywnom prodolženii zakonnago braka w starowierach* (*Wykład historyczny o nieprzerwanej sukcesji legalnego zawierania związków małżeńskich u starowierców*), wydaną w 1866 r.⁴²⁰ Tym zagadnieniom rów-

⁴¹⁷ Por.: N. Subbotin, *Russkaja staroobriadczeskaja literatura za graniczej*, „Russkij Wiestnik” 1868, R. XIII, t. 76, nr 7, s. 101.

⁴¹⁸ N. Iwanowski, *Mnimaja swiaszczenniczeskaja prisiaga patriarcha Ioakima*, w: *Sobranije soczinienij*, t. I, Kazań 1898, s. 360-384.

⁴¹⁹ N. Stiebnickij [N. Leskow], *S ludmi driewlago blagocestija. Inok Pawieł i jego knigi*, „Biblioteka dla Cztenija” 1864, XXXI, s. 1-2; K. F. Nadieżdin, *Diejatielnost' riedakcyi raskolniczeskogo żurnala „Istina”*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, R. VIII, t. XXII, „janwar”, s. 91-111.

⁴²⁰ W. Ławrskij, *Nowyje izdanija obszczestwa prusskich biespopowcew*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, R. VIII, t. XXIV, „nojabr”, s. 270-291.



Fot. 10. Strony tytułowe ksiąg wydanych przez staroobrzędowców na Mazurach

niez poświęcono 5 numerów czasopisma „Istina” („Prawda”), swoim zewnętrznym wyglądem przypominającego gazetę⁴²¹. Wychodziło ono nieregularnie od 1863 do 1866 r. i było wysyłane tylko do staroobrzędowców⁴²². Ostatnią wreszcie pozycję, drukowaną w Pieszku w latach 1867—1868, stanowiły cztery numery nowej „Istiny”, zmienionej w treści i formie⁴²³. Materiał wydrukowany w nowej „Istinie” niemal w całości wyszedł spod pióra wydawcy Gołubowa, który nie ograniczał się teraz do polemiki z „brakootriciatelami”, lecz również atakował Hercena i Ogariowa, polemizując z niektórymi ich poglądami, reprezentowanymi w „Kołokole”⁴²⁴.

Pierwsze kontakty między staroobrzędowcami na Mazurach a wydawcami Wolnej Drukarni Rosyjskiej w Londynie zostały nawiązane jeszcze w 1862 r., kiedy to ich wysłannik Wasyl Kielsijew (1835—1872) spotkał się dwukrotnie z Pawłem Pruskim i osobiście odwiedził Wojnowo. Wobec niezmiennie odmiennych poglądów do jakiegoś zasadniczego porozumienia między nimi nie doszło⁴²⁵. Londyńscy emigranci zdołali jednak poważnie zainteresować swoją ideologią Gołubowa, co znalazło odbicie w jego licznych artykułach; z ich treści można wywnioskować, że Gołubow prowadził z Londynem ożywioną korespondencję i otrzymywał stamtąd systematycznie literaturę emigracyjną, poświęconą zagadnieniom filozoficznym i ekonomicznym. Poruszane tam zagadnienia niewątpliwie musiały wywołać poważne refleksje u Gołubowa, dzięki czemu przestudiował on wiele dzieł znanych filozofów i nawet żywo zainteresował się naukami przyrodniczymi. Wbrew pokładanym nadziejom do obozu londyńskiej emigracji jednak nie przeszedł. Swoją odmowę uzasadnił w czwartym liście wystosowanym do Ogario-

⁴²¹ K. F. Nadieżdin, *Raskolniczeskij żurnal „Istina”*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1866, R. VII, t. XX, iul, s. 316-332; w. Ławrskij, *Jeszcze iz miežduraskolniczeskoj polemiki o brakie*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, R. VIII, t. XXIII, awgust, s. 437-444; tenże, *Raskolniczeskaja gazeta „Istina”*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, R. VIII, t. XXIV, diekabr, s. 395-402.

⁴²² K. F. Nadieżdin, *Matieriały dla izuczenija raskola*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, R. VIII, t. XXIII, s. 380.

⁴²³ Przedrukowano ją w 1871 r. w całości w Pskowie, dokąd Gołubow w końcu 1868 r. przeniósł z Pieszka swoją drukarnię. — N. Subbotin, *O przedłożenii uczeriedit’ w Moskwie „Bratstwo dla sodiejsztwija oslableniju raskola i wossojedinieniju raskolnikow s prawosławnoju cerkowiju”*, *Sowriemiennaja Letopis’*, 1869, nr 14, s. 3. Z działalności wydawniczej K. Gołubowa w Pskowie władze carskie nie zawsze były jednak zadowolone, patrz: W. Markow, *K istorii raskola staroobriadstwa wto-roj połowiny XIX stoletija*, Moskwa 1914, s. 214-216, 358-359, 363-364, 368.

⁴²⁴ „Istina”, kn. 3, 1868, k. 29-64; por.: „Kołokoł” 1866, wyp. IX, s. 1725-1727, 1765-1769, 1798-1802, 1822-1826, 1837-1840.

⁴²⁵ W. Kielsijew, op. cit., s. 329-335; G. [G. N. Subbotin], *Raskol kak orudije wraždiebnych Rossii partij*, t. 68, 1867, s. 721-724.

wa. List ten opublikował w trzecim książkowym numerze „Istiny” (pierwsze trzy pisane w 1866 r., a czwarty 14 września 1867 r.). Zdaniem Subbotina na poglądach Gołubowa zaciążyła surowa szkoła, jaką przeszedł w wojnowskim klasztorze, oraz wierność zasadom głoszonym przez jego nauczyciela — Pawła Pruskiego ⁴²⁶.

Zanim jednak do tego doszło, w klasztorze wojnowskim zaszły istotne zmiany. W listopadzie 1866 r. po dłuższym pobycie w Rosji powrócił na Mazury Paweł Pruski ⁴²⁷. Poglądy głoszone przez niego na terenie Rosji nie wszystkim jego dawnym zwolennikom przypadły do gustu. Doszło nie tylko do burzliwych dyskusji, lecz i wrogich wystąpień połączonych z zamachem na jego życie. Natomiast życzliwie ustosunkowali się do niego ci, którzy przeszli na jednowierstwo, szczególnie były biskup popowców Pafnucy (Polikarp Owczinnikow 1827—1907). Należy przypuszczać, że już wtedy Paweł powziął decyzję przejścia na jednowierstwo oraz zlikwidowania w Wojnowie klasztoru i powrotu na stałe do Rosji. Pragnął do tego skłonić wszystkich swoich braciszków. Działając ostrożnie wtajemniczył w swoje zamiary jedynie najbardziej oddanych mu mnichów Jana i Barnabę (pierwszy pełnił w klasztorze funkcję ekonomy) oraz prawdopodobnie Gołubowa. W celu wysondowania opinii ogółu braci użył podstępu, posłużwszy się Janem. Ten za jego zezwoleniem publicznie zaatakował podstawowe zasady wiary, zawarte w dziele pt. *Szczyt wiery* (Puklerz wiary, 1865), które cieszyło się znaczną popularnością wśród wszystkich bezpopowców. Na Mazurach było ono szeroko znane, gdyż wydrukowano je w Pieszku, choć z pewnymi skrótami. Podstęp jednak nie udał się, większość mnichów nie chciała podjąć dyskusji i kategorycznie zażądała od swego przeora, aby zakazał Janowi dalszej krytyki podstawowych dzieł staroobrzędowych. Kiedy Paweł nie chciał temu uczynić zadość, w klasztorze doszło do rozłamu. Większość mnichów posądziła Pawła o jawną herezję i powiadomiła o tym w około stu listach wszystkie znane im ośrodki bezpopowców w Rosji. Następnie utartym zwyczajem odłączono go od wspólnych posiłków i modlitw. Wobec tego Paweł wraz z grupą kilkunastu najbardziej mu oddanych braci zmuszony był stołować się w piekarni. Kiedy nie wyrażono im zgody na jakiekolwiek współżycie, chociażby tylko do wiosny, Paweł postanowił opuścić klasztor. Zamieszkał wtedy ze swoimi zwolennikami opodal klasztoru, w tzw. andriejewo kielu (celi), położonej tuż nad jeziorem Duś. Wbrew żywionym nadziejom Paweł nie zdołał wzbudzić współczucia

⁴²⁶ Muzyk [K. Gołubow], *Czastnyja pismy ob obszczem woprosie*, „Istina”, kn. III, 1868, k. 29-66; por.: N. Subbotin, *Russkaja staroobriadczeskaja literatura za graniczej*, op. cit., s. 104-105, 117.

⁴²⁷ N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., s. 4.



Fot. 11. Strona tytułowa „Istiny”

u swoich przeciwników, którzy wiedząc, iż klasztor był zapisany na jego imię, zdawali sobie sprawę, że bez niego istnieć on nie może, toteż postanowili rozejść się po okolicznych wsiach lub wywędrować na Bukowinę. Wobec takiego stanowiska większości Paweł powziął decyzję przekazania klasztoru siedmiu wybranym przez siebie braciszkom, lecz w myśl obowiązujących wtedy na Mazurach przepisów mógł uprawnienia swoje przenieść tylko na 2 lub 3 osoby. Ostatecznie w pierwszych dniach stycznia 1867 r. Paweł wyraził zgodę na dwóch przedstawionych mu kandydatów: mnichów Szymona i Bartłomieja, którzy po załatwieniu formalności stali się w obliczu prawa właścicielami klasztoru i przylegającej doń ziemi. Paweł pozostawił im również wszystkie ikony, a nawet własne księgi podarowane mu kiedyś przez ojca. Następnie nosił się z zamiarem odbycia pielgrzymki do Palestyny, ale wybuchłe w 1866 r. powstanie Greków przeszkodziło mu w tym przedsięwzięciu. 27 stycz-

nia 1867 r. na zawsze rozstał się z Wojnowem, udawszy się najpierw na Litwę, dokąd zawczasu wysłał zaufanego Jana, który stamtąd właśnie pochodził. Potem zwiedził Kijów, Połtawę, a później przybył do Moskwy, gdzie staroobrzędowcy zajęli wobec niego bardzo nieprzychylnie stanowisko⁴²⁸. Po rozmowie z prawosławnym metropolitą Filaretem (1783—1867) osiadł na stałe u jednowierców w klasztorze Nikolskim (Cmentarz Prieobrażeński) i oczekiwał na przybycie pozostałych w Wojnowie zwolenników. W tym celu wysłał do nich Jana. Po niespełna pięciu miesiącach od jego wyjazdu z Wojnowa najbardziej oddani mu braciszczowie zaczęli przybywać do Moskwy⁴²⁹. 25 lutego 1868 r. Paweł Pruski wraz z piętnastoma wojnowskimi mnichami przeszedł oficjalnie na jednowierstwo. Uroczystości z tym związane odbyły się we wspomnianym klasztorze Nikolskim, którego przeorem już w 1869 r. został Paweł, piastując tę godność aż do końca życia⁴³⁰.

Wyjazd z Wojnowa człowieka, cieszącego się u okolicznych staroobrzędowców dużym autorytetem, wywarł olbrzymie wrażenie na całej kolonii. Paweł żegnając się z nimi w ich molennie usilnie nakłaniał, by opuścili Mazury i powrócili do Rosji. I chociaż w sprawach wiary nikt z kolonistów nie poszedł za jego przykładem, a przeciwnie, chwilowe zwycięstwo odnieśli „przeciwnicy małżeństwa” ze Swignajna, którzy oskarżali Pawła o „sriebrolubije” i „płatolubije”⁴³¹, to myśl o przesiedleniu się z Mazur została podchwyciona przez ogół. Wpłynął na to dodatkowo fakt, że staroobrzędowcy przeżywali wtedy na Mazurach ostry kryzys ekonomiczny. Ciągły wzrost cen na produkty żywnościowe oraz niskie zarobki spychały na dno nędzy zwłaszcza tych, którzy nie posiadali własnych gospodarstw. Ale i właściciele gospodarstw stopniowo ubożeli, gdyż wyjałowiała ziemia, przy stosowaniu prymitywnych sposobów jej uprawy, nie mogła dawać obfitych plonów. Ilość ryb w jeziorach uległa również poważnemu zmniejszeniu i coraz trudniejsze stawało się konkurowanie z olbrzymimi, dobrze zorganizowanymi spółkami żydowskimi, które zaczęły dzierżawić większość jezior. Z drugiej strony w Rosji zmiana kursu władz wobec staroobrzędowców w tzw. Północno-Zachodnim

⁴²⁸ [K. Gołubow], *Otrywok iz istorii prusskogo staroobriadczeskogo monastyria*, k. 12-48; N. Subbotin, *Russkaja staroobriadczeskaja litieratura za granicej*, op. cit., 1868, nr 8, s. 332-347.

⁴²⁹ Igumien Pawieł, *Wospominanija i biesiedy*, Moskwa 1871, s. 552; N. Subbotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., nr 8, s. 4.

⁴³⁰ „Moskowskije Wiedomosti”, R. 113, 1868, nr 43, s. 3; N. Iwanowski, *Pamiati otca archimandrita Pawła nastojatiela moskowskogo jednowierczeskogo monastyria*, w: *Sobranije soczinienij*, t. I, Kazań 1898, s. 18-32.

⁴³¹ [K. Gołubow], *Otrywok iz istorii...*, op. cit., s. 27v; N. Subbotin, *Russkaja staroobriadczeskaja litieratura za granicej*, op. cit., s. 344; J. Kuzniecowa, op. cit., s. 500-501.

Kraju, pragnących posłużyć się nimi w celach rusyfikacyjnych, stwarzała realne możliwości polepszenia warunków bytowych. W związku z tym latem 1867 r. w imieniu staroobrzędowców mazurskich Tychon Krymow wniosł za pośrednictwem posła pruskiego prośbę do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Petersburgu o zezwolenie na przesiedlenie się na Litwę, do ówczesnej guberni kowieńskiej. Proszono również o uzyskanie audiencji u cara⁴³². Dnia 2 lipca 1867 r. car Aleksander II przyjął osobiście w Peterhofie delegację staroobrzędowców mazurskich w osobach: Tychona Krymowa, jego syna Mikołaja i Konstantego Gołubowa. Delegaci ofiarowali carowi piękny półmisek z napisem „Cariu — oswoboditiel u ot russkich posielencew wojnowskogo prichoda w Prussii” oraz powtórzyli swoją prośbę w sprawie przesiedlenia się⁴³³. W wyniku tej audiencji zostali oni następnie przyjęci przez Ministra Gospodarstw Państwowych i generała-gubernatora Północno-Zachodniego Kraju. Zażądano od nich podania dokładnych warunków, na jakich pragnęliby się osiedlić w guberni kowieńskiej. Delegowani przedłożyli takie same warunki, na jakich przyjęto ich niegdyś na Mazurach. Krymow aż do Wielkanocy 1868 r. bezskutecznie oczekiwał w Kownie na odpowiedź i nie doczekawszy się jej powrócił na Mazury. Po pewnym czasie nadeszła odpowiedź odmowna, z której wynikało, że miejscowe władze carskie nie wyrażają zgody na przesiedlenie się staroobrzędowców uważanych za ludzi „złowriednych”. Krymow ponownie udał się do Kowna, gdzie spotkało go jeszcze większe rozczarowanie, gdyż nakazano mu w ciągu trzech dni opuścić miasto, mimo że mieszkał tam stale jeden z jego synów. Zdaniem Subbotina główną przyczyną odmowy było to, że w podaniu staroobrzędowcy podawali jako jeden z warunków umożliwienie im budowy własnych domów modlitw, co w myśl obowiązujących na tych terenach przepisów było bezpopowcom w owym czasie jeszcze zabronione. W listopadzie 1868 r. Krymow udał się ponownie do Rosji, lecz jego starania znów nie dały pożądanego rezultatu⁴³⁴. Ostatecznie staroobrzędowcom mazurskim nigdy nie wydano zezwolenia na przesiedlenie się do Rosji. Należy sądzić, że przyczynił się do tego jeden z ich delegatów — Gołubow, który swoim oficjalnym przejściem na jednowierstwo w dniu 23 czerwca 1867 r.⁴³⁵ dał władzom carskim powód do przypuszczeń, że z czasem uda się im nawrócić wszystkich staroobrzędowców na Mazurach, a wtedy dopiero wydano by zezwolenie na osiedlenie się ich w Imperium Rosyjskim. Potwierdzeniem tych przypuszczeń było wysła-

⁴³² N. S. [Subbotin], *Po woprosu o staroobriadcach*, „Sowriemiennaja Letopis” 1868, nr 40, s. 1.

⁴³³ K-n. [K. Gołubow], *Sojuz wiery*, „Istina”, kn. I, 1867, s. 59.

⁴³⁴ N. S. [Subbotin], *Po woprosu...*, op. cit., s. 1-3.

⁴³⁵ N. Subbotin, *23-je ijunia...*, op. cit., s. 7-8.

nie w tym samym 1867 r. na Mazury przez zwierzchnie władze Kościoła prawosławnego w Warszawie duchownego jednowierców Jana Dobrowolskiego (1835—1902). W czasie tej wizyty Dobrowolski zdołał pozyskać dla jednowierstwa dwudziestu staroobrzędowców i tych władze carskie obdzieliły ziemią w powiecie sejneńskim. Do 1877 r. był on na Mazurach pięciokrotnie i pozyskał znowu około 300 staroobrzędowców. Z liczby tej przeszło 200 przeniosło się do Polski i osiedliło w powiecie grójeckim (60 km od Warszawy). Władze carskie dały im na bardzo dogodnych warunkach ziemię z pokościelnych folwarków — Biskupce (przemianowane na Błagodatnoje) i Kukały (przemianowane na Iwanówka). W rezultacie powstały tu potem cztery wsie jednowierców ⁴³⁶. Prawdopodobnie na sukcesy misyjne Dobrowolskiego wpłynęły nie tylko kuszące propozycje władz carskich, lecz również powołanie staroobrzędowców na Mazurach do wojska w okresie wojny francusko-pruskiej, z której wielu nie powróciło do domów, oraz wprowadzenie przez władze pruskie w 1872 r. do szkoły, uczęszczanej przez dzieci staroobrzędowców, niemieckiego języka wykładowego ⁴³⁷.

Działalności misyjnej Dobrowolskiego nie mógł się przeciwstawić istniejący nadal klasztor wojnowski, w tym czasie nie posiadający już takiego autorytetu, jak za czasów Pawła Pruskiego. Świątły mnich Barnaba, chociaż nie podążył za swoim nauczycielem, opuścił wkrótce Wojnowo i udał się „w poszukiwaniu prawdy” na Bliski Wschód, skąd powróciwszy osiadł na stałe u swojej rodziny w Rzeżycy ⁴³⁸. Natomiast A. Michiejew, największy przeciwnik Pawła Pruskiego, zmarł w 1868 r. w Moskwie ⁴³⁹. Pod koniec swojej egzystencji klasztor przeszedł na pozycję „pomorców — braczników”, dzięki czemu korzystał nawet z chwilowej pomocy finansowej znanego protektora pomorców W. Kokoriewa (1817—1889) ⁴⁴⁰. To jednak przyczyniło się do ostatecznego rozluźnienia obyczajów w klasztorze, w rezultacie czego zaczął on podupadać. Ostatni mnich Makariusz, na którego był zapisany klasztor, zdjął szaty zakonne i ożenił się, a następnie postanowił wyjechać do Rosji. Na granicy w Grajewie został jednak zatrzymany przez rosyjskie władze celne, które skonfiskowały mu przywłaszczone przez niego klasztorne księgi i stare

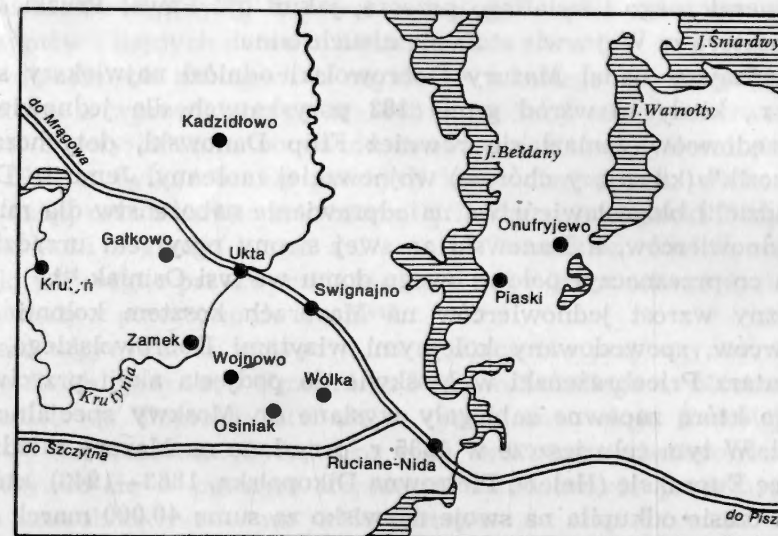
⁴³⁶ „Chołmsko-Warszawskij Jeparchialnyj Wiestnik” 1878, R. II, nr 12, s. 1; I. Dobrowolskij, op. cit., s. 10-11; N. Subbotin, *Inostrannyje gazety...*, op. cit., s. 13.

⁴³⁷ I. Kuczinskij, *Filippowcy w Prussii*, „Nowoje Wriemia”, S.-Pietierburg 1904, nr 10 270, wydanie I, s. 5.

⁴³⁸ Igumien Pawieł, *Wospominanija i biesiedy*, op. cit., s. 631-637; Zob. także, „Istina”, kn. XVII, 1870, s. 26.

⁴³⁹ N. S. [Subbotin], *K statje: Inok Pawieł Prusskij*, „Sowriemiennaja Letopis’” 1868, nr 8, s. 5-6.

⁴⁴⁰ W. Jakubowski, op. cit., s. 97-98.



Mapka 2. Miejsce zamieszkania staroobrzędowców i jednowierców w woj. olsztyńskim (stan z 1968 r.)

ikony ⁴⁴¹. Ostatecznie w 1884 r. męski klasztor wojnowski zakończył swoją egzystencję i stał się prywatną własnością jednego z wierzycieli, Uljana Słowikowa ⁴⁴².

Upadek klasztoru w Wojnowie nie był zjawiskiem odosobnionym. W drugiej połowie XIX w., w miarę słabnięcia fanatyzmu religijnego, męskie klasztory staroobrzędowców wszędzie zaczęły stopniowo tracić swoje znaczenie i rację bytu, przestawały pełnić swą funkcję — schroniska dla ludzi „nie chotiewszim nowizny Nikonowy priniati” (odrzucających nowości Nikona). Osłabienie życia religijnego powodowało ustawiczne łamanie dyscypliny, zasad bezwzględного posłuchu wobec przełożonych i omijanie ustalonych porządków. Toteż z czasem sami staroobrzędowcy przestali namawiać mężczyzn do składania ślubów zakonnych. Męskie klasztory zaczęły stopniowo przekształcać się we wspólnoty robocze, oparte na kolektywnej gospodarce, co w praktyce udawało się jednak o wiele lepiej w klasztorach żeńskich ⁴⁴³. Tak więc, gdy za-

⁴⁴¹ I. Dobrowolskij, *Missionerskij otczot o pojezdkie k raskolnikom Korolewstwa Prusskogo (Raport Jego Wysoko-prieoswiaszczenstwu nastojatiela Pokrowskioj jednowierczeskoj cerkwi ot 2 diekabria 1885 goda)*, „Chołmsko-Warszawskij Jeparchialnyj Wiestnik” 1886, R. X, nr 1, s. 5.

⁴⁴² W. Jakubowski, op. cit., s. 98.

⁴⁴³ *Putiewyje zamieczanija (inoka Warnawy)*, „Istina”, kn. XXI, 1872, s. 106-197; Por.: P. Mielnikow [Andriej Pieczerskij], *W lesach*, kn. I, Moskwa 1958, s. 323-324.

brakło energicznego i światłego przeora, jakim był Paweł Pruski, likwidacja klasztoru w Wojnowie stała się nieuchronna.

Odwiedzający nadal Mazury Dobrowolski odniósł największy sukces w 1885 r., kiedy to wśród grona 182 pozyskanych dla jednowierstwa staroobrzędowców znalazł się również Filip Danowski, dotychczasowy „gołowszczyk” (kierujący chórem) wojnowskiej molenny. Jemu to Dobrowolski udzielił błogosławieństwa na odprawianie nabożeństw dla miejscowych jednowierców, a Danowski ze swej strony przyrzekł urządzić kaplicę, na co przeznaczył połowę swego domu we wsi Osiniak⁴⁴⁴.

Znaczny wzrost jednowierców na Mazurach kosztem kolonii staroobrzędowców, spowodowany kolejnymi wizytami Dobrowolskiego, zmusił Cmentarz Prieobrażeński w Moskwie do podjęcia akcji przeciwdziałającej, o którą zapewne zabiegały wysłane do Moskwy specjalne emisariuszki. W tym celu jeszcze w 1885 r. przysłano na Mazury młodszą zakonnicę Eupraksję (Helenę Pietrowną Dikopolską, 1863—1943), która po pewnym czasie odkupiła na swoje nazwisko za sumę 40 000 marek klasztor wojnowski wraz z przylegającym doń gruntem. Wokół niej zgromadziły się pozostałe przy życiu mniszki ze spalonego tuż przed odjazdem Pawła Pruskiego klasztoru w Pupach oraz ze spalonego również, a później nieco zorganizowanego klasztoru, znajdującego się między Osiniakiem a Majdanem⁴⁴⁵. Kiedy Tetzner w 1897 r. odwiedził Wojnowo, w klasztorze mieszkało 25 osób, w tym 8 zakonnice oraz pewna liczba starców i kalek⁴⁴⁶.

Około 1901 r. klasztor wojnowski omal nie zyskał własnego „świętego”. Wśród zakonnice od pewnego czasu zaczęła krążyć legenda, jakoby zmarły ongiś w dawnym klasztorze żeński w Onufryjewie mnich był „świętym”. Miał się on kiedyś ponoć przyśnić jednej z nich. Postanowiono więc wykopać jego „nietlenne moszczy” (nieskazitelne szczątki) i w tym celu do Onufryjewa przybyła specjalna komisja z udziałem przedstawicieli miejscowych władz. Przeszukano teren dawnego cmentarza i natrafiono jedynie na zwykłe ludzkie czaszki. Wówczas mniszki orzekły, że Bóg nie chciał ukazać miejsca wiecznego spoczynku świętego mnicha, ponieważ przy poszukiwaniu byli nieprawowierni Niemcy⁴⁴⁷. Objawienie się takich „świętych” było zjawiskiem dość częstym w niektórych

środowiskach religijnych. Zazwyczaj pociągało to za sobą wzrost liczby pielgrzymów i hojnych darów na klasztor.

Po nieudanych zabiegach o uzyskanie własnego „świętego” mniszki, korzystając z wprowadzonego w 1905 r. w Rosji aktu tolerancyjnego, postanowiły wysłać tam ponownie swoje emisariuszki. Rezultatem tego około 1909 r. było zebranie pewnych kwot pieniężnych, wielu starych ikon i ksiąg oraz zwerbowanie niemałej liczby nowicjuszek. Dwie z nich były córkami bogatego kupca z Kazania, Tichonkina. Niektóre z nowicjuszek, nie mogąc przyzwyczaić się do trudów klasztornej życia, rychło wyjechały z powrotem do Rosji⁴⁴⁸.

Rzecz oczywista, że aktywny, rozwijający się przy czynnym współudziale fiedosiejewców z Cmentarza Prieobrażeńskiego w Moskwie, żeński klasztor w Wojnowie stał się w tym czasie ostoją fiedosiejewskiej doktryny na Mazurach. Było to na rękę okolicznym „brakootricatielom” i przyczyniło się w pewnym stopniu do zahamowania procesu przechodzenia staroobrzędowców na jednowierstwo.

Po 1892 r. Dobrowolski więcej na Mazury nie przyjeżdżał. Kontynuatorami jego działalności od 1894 r. stali się: konsul rosyjski w Królewcu, Mielnikow, i prawosławny duchowny przy ambasadzie w Berlinie, Aleksy Malcew⁴⁴⁹. Za przejście na jednowierstwo obiecywali oni staroobrzędowcom na bardzo korzystnych warunkach ziemię w dawnych majątkach polskich. Część z nich dała się do tego namówić, w wyniku czego niektórzy z nich znaleźli się w Holi koło Włodawy na Lubelszczyźnie. W większości jednak rozczarowali się i powrócili na Mazury⁴⁵⁰. Przed wybuchem I wojny światowej w 1913 r. ostatnią wizytę w podobnych celach złożył na Mazurach nowy proboszcz jednowierców z Pokrowska Kosma Sierawkin, któremu udało się wtedy pozyskać dla „jednowierstwa” zaledwie jedną osobę. Do tego czasu skład wyznaniowy kolonii już się ostatecznie ustalił. Około 10% jednowierców powróciło do swego dawnego wyznania. Ogółem w 1913 r. na Mazurach mieszkało przeszło 200 jednowierców i około 700 staroobrzędowców, z których część można byłoby zaliczyć do „pomorców-braczników” (uznających małżeństwo); innych zaś do „fiedosiejewców-brakootricatielów” (nie uznających małżeństwa)⁴⁵¹.

Klasztor wojnowski przeżywał w tym okresie swój największy roz-

⁴⁴⁴ I. Dobrowolskij, op. cit., s. 7-8.

⁴⁴⁵ J. Krassowski w liście do autora z dnia 20 kwietnia 1966 r.; W. Jakubowski, op. cit., s. 98.

⁴⁴⁶ F. Tetzner, *Die Philipponen in Ostpreussen*, s. 184; tenże, *Die Slaven...*, op. cit., s. 227.

⁴⁴⁷ Informację powyższą zawdzięczamy Irenie Szlachcic — starowierce ze wsi Piaski w pow. piskim. Zapisano latem 1965 r.

⁴⁴⁸ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 64.

⁴⁴⁹ K. Sierawkin, *Nikołaju archiepiskopu warszawskomu raport nastojatiela jedynowierczeskoj cerkwi sieta Pokrowskiego, sejsnskogo ujezda, suwałksoj gubernii*, Warszawskij Jeparchialnyj Listok, XXXVII, 1913, s. 165, [tenże], *U russkich jedynowiercew w Wostocznoj Prussii*, „Cerkownaja Prawda” 1913, R. I, nr 13, s. 390-391.

⁴⁵⁰ J. Krassowski w liście do autora z dnia 15 maja 1966 r.

⁴⁵¹ Por. przypis 449.

kwit. W 1909 r. rzym.-kat. ks. Alfons Mańkowski (1870—1941) zapisał, że mniszki przyjmowały go bardzo serdecznie, gościnnie i że było ich wówczas 40 w klasztorze. Ks. K. Sierawkin w 1913 r. podaje liczbę 46. W 1914 r. ogółem w klasztorze mieszkało 65 osób, w tym 14 sierot ⁴⁵².

Wielkim wstrząsem dla całej kolonii był wybuch I wojny światowej. Już w pierwszych dniach września 1914 r. wsie staroobrzędowców zostały obsadzone przez oddziały niemieckie (pułk Schellwitz). Władze policyjne aresztowały i odesłały do Olsztyna część mniszek, posiadających obywatelstwo rosyjskie, ale już po dwóch tygodniach zezwolono im na powrót. W 1915 r. ponownie je aresztowano i odstawiono do Cynt (Zinten, Korniewo) pod Królewiec. Zwolniono je w kilka miesięcy później po wizycie w klasztorze wojnowskim następcy tronu i Paula Hindenburga ⁴⁵³. Wojska rosyjskiego, prócz kilku patroli, staroobrzędowcy w Wojnowie nie widzieli, natomiast zetknęli się z nim w Onufryjewie i Piaskach ⁴⁵⁴. Władze niemieckie podejrzewały niektórych staroobrzędowców o szpiegostwo na rzecz Rosji. Dlatego też w czasie wojny staroobrzędowcy zamieszkali w Onufryjewie długo musieli tłumaczyć się, że w książkach wydanych przez nich w Piszcu św. Mikołaj nie ma nic wspólnego z Mikołajem II, carem Rosji, i że te księgi nie są przeznaczonymi dla niego materiałami szpiegowskimi ⁴⁵⁵. Bardzo życzliwie odnosili się staroobrzędowcy do jeńców rosyjskich, przez Niemców zmuszanych do robót polowych. Jedynym zgrzytem było odmówienie jeńcom przez starców molenny wojnowskiej, w której duchowny z obozu jenieckiego przagnął udzielić komunii żołnierzom wziętym do niewoli ⁴⁵⁶.

Po zakończeniu działań wojennych staroobrzędowcy na Mazurach w dalszym ciągu odczuwali znaczne trudności gospodarcze, w rezultacie doszło wśród nich do poważnego zubożenia. Wielu z nich nie wróciło z wojny. W tym czasie notuje się również upadek klasztoru. W 1925 r. liczył on zaledwie 12 zakonnic i tyleż nowicjuszek. Na domiar złego, w okresie kryzysu ekonomicznego w Europie, zimą 1928/1929 r. na skutek mrozów niszczyły większość drzew owocowych, co szczególnie dotkliwie

⁴⁵² A. Mańkowski, *Znad jezior mazurskich. Wspomnienia z wycieczki krajo- i ludoznawczej*, Poznań 1912, s. 24; K. Sierawkin, op. cit., s. 391; W. Jakubowski, op. cit., s. 98.

⁴⁵³ W. Jakubowski, op. cit., s. 100; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 64-65; F. Gause, *Die Russen in Ostpreussen 1914/15*, Königsberg 1931, s. 284-285, przypisy.

⁴⁵⁴ J. Krassowski w liście do autora z dnia 28 października 1968 r.; A. Nowaczyński, *Co to są Filipońcy*, „Tygodnik Ilustrowany” 1915, R. I, s. 26.

⁴⁵⁵ Informacja powyższa pochodzi od Ireny Szlachcic — starowierki ze wsi Piaski. Zapisano latem 1965 r. Opowiadano to również I. Zawołoce w 1936 r. (z rozmów z autorem 18 lutego 1973 r.).

⁴⁵⁶ J. Krassowski w liście do autora z dnia 28 października 1968 r.

odczuły zakonnice, dla których owoce stanowiły jeden z najważniejszych artykułów żywnościowych ⁴⁵⁷. Po spaleniu się w Wojnowie molenny staroobrzędowcy odczuli również brak niektórych ksiąg religijnych i ikon. W związku z tym nastawnik Maksym Danowski zwrócił się o pomoc do swoich współwyznawców w Wilnie i w ten sposób nawiązał z nimi pierwsze oficjalne po wojnie kontakty ⁴⁵⁸.

Miejscowi jednowiercy doczekali się natomiast swego własnego duchownego, którym został przysłany z Paryża Aleksander Awajew (1882—1956). Jako oficer carskiej armii tu właśnie na Mazurach w 1915 r. dostał się do niewoli. Postać tego duchownego i rola, jaką spełniał na Mazurach, poza zwykłymi czynnościami duszpasterskimi, do dziś stanowi swego rodzaju zagadkę. Ks. Awajew pochodził z Tweru (obecnie Kalinin), z którego okolic dawniej wielu staroobrzędowców przywędrowało do Polski. Należy przypuszczać, że jego matka była Polką, gdyż w zachowanym, a przez niego samego napisanym życiorysie, imię i nazwisko jego dziadka brzmi Jan (nie Iwan) Jankowski. Powołany do wojska w latach 1904—1906 przebywał w Mandżurii i brał udział w wojnie japońsko-rosyjskiej. Zwolniony z wojska w 1908 r. wstąpił do słynnego klasztoru w kałużskiej guberni, zw. „Optiną pustynią” ⁴⁵⁹, gdzie odbywał nowicjat. Ponieważ do wybuchu I wojny światowej nie złożył on pełnych ślubów zakonnych, w 1914 r. powołano go ponownie do wojska. Dostawszy się do niewoli, w jakiś czas potem znalazł się w Paryżu i tu za namową metropolity Eulogiusza w 1922 r. przyjął z jego rąk święcenia kapłańskie. Skierowano go do Niemiec jako duszpasterza w rosyjskich obozach jenieckich. W tym samym 1922 r. osiadł on na stałe na Mazurach, gdzie polecono mu zająć się parafią jednowierców, zaniedbaną przez młodego duchownego Diodora Kołpńskiego. Ks. Awajew początkowo mieszkał w Kadzidłowie, a następnie w Wojnowie, gdzie pozostał do końca życia ⁴⁶⁰.

Kontakty staroobrzędowców z Mazur z ich współwyznawcami w niepodległej Polsce nie ograniczyły się tylko do korespondencji. Już w 1930 r. widzimy przedstawicieli staroobrzędowców mazurskich w osobach Maksyma Danowskiego i Tryfona Jakubowskiego, jako honorowych gości na II Ogólnopolskim Zjeździe Staroobrzędowców w Wilnie. Pozdrawiając zjazd, T. Jakubowski żalił się na trudne warunki, w jakich znaleźli

⁴⁵⁷ W. Jakubowski, op. cit., s. 100.

⁴⁵⁸ WWSSP, nr 3, s. 13.

⁴⁵⁹ S. Czetwiernikow, *Optina pustyn'*, Paris 1926.

⁴⁶⁰ Własnoręczny życiorys A. Awajewa, przechowywany w kancelarii parafii prawosławnej w Wojnowie; Jewłogij [Wasilij Georgijewskij], *Put' mojej żyzni. Wspominanija mitropolita Jewłogija, izłożennyje po jego rasskazam G. Manuchinoj*, Paryż 1947, s. 456-459; N. Lenczewskij, *Protojerej Aleksandr Awajew*, „Cerkownyj Wiestnik” 1956, R. III, nr 12, s. 42-45.

się staroobrzędowcy na Mazurach, porównywał swoją kolonię do tonącego statku i prosił o pomoc ⁴⁶¹. Wzywał również, by wydano nastawnikowi M. Danowskiemu dokument uprawniający go do pełnienia tej funkcji (sobór wileński powziął decyzję o wydawaniu dokumentów) i aby pobłogosławiono go na to stanowisko. Co najważniejsze, o czym źródła niemieckie nie wspominają, Danowski w sprawach wiary podporządkował wspólnotę staroobrzędowców na Mazurach zarządzeniom Rady Naczelnej Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchownej w Polsce ⁴⁶².

Nie ulega wątpliwości, że swobodna działalność staroobrzędowców zamieszkałych na terenie niepodległej Polski w jakiejś mierze wpłynęła na ożywienie aktywności staroobrzędowców na Mazurach. Dnia 20 lipca 1930 r. urządzono w Wojnowie uroczysty jubileusz stulecia ich kolonii. Jednym z głównych jego organizatorów był Jegor Krassowski. W 1929 r. wrócił on z Polski, z terenów ukraińskich, i pełen zapału zdołał zmobilizować młodzież, tak że przygotowano wspaniałe widowisko, nasycone elementami rosyjskiej kultury. Przez wieś m. in. przejechała wtedy kawałkada wozów, mieszczących tkaczy, traczy, rybaków itp. Postarano się również o zaprezentowanie swoich narodowych strojów. Chór przygotował około 30 dawnych pieśni rosyjskich, wystawiono także własny utwór sceniczny pt. „Wzajd iot sołnce” („Słońce wszędzie”). Strojni chłopcy w czapkach kozackich wieźli zieloną flagę, która, ich zdaniem, miała symbolizować nadzieję ⁴⁶³. Oczywiście wywołało to niemałą sensację wśród tłumnie przybyłych do Wojnowa gości; uroczystości te odbiły się echem w niemieckiej prasie ⁴⁶⁴. Znacznie wzrosło wówczas zainteresowanie mazurskimi staroobrzędowcami, ich kulturą duchową i materialną. Wtedy z całej Rzeszy zaczęli ciągnąć turyści, aby obejrzeć „russiche Dörfe” (rosyjskie wsie), co miało jakoby przyczynić się do wzrostu ich możliwości ⁴⁶⁵. W czasach hitlerowskich na wyraźne życzenie landrata zakonnicze musiały oprowadzać po klasztorze niemieckich turystów, co jakoby miało znów spowodować wzmożenie ruchu turystycznego w powie-

⁴⁶¹ *Wtoroj wsiepolskij staroobriadczeskij sobor w g. Wilnie*, WWSSP, Wilno 1930, nr 4-6, s. 21, 25 (fotografia prezydium), s. 28.

⁴⁶² „...nazwannuju obszczinu so wsiemi prichożanami priniat' pod pokrowitielstwo Sobora i na buduszczeje wriemia scizat' podczinionnoj w duchownom otnoszenii wsiem rasporiażenijam, ischodiaszczim ot Wysszago Staroobriadczeskago Sowietu w Polsce”. — *Wtoroj wsiepolskij staroobriadczeskij sobor w g. Wilnie*, WWSSP, Wilno 1931, nr 1, s. 32.

⁴⁶³ Programm zur Jahrhundertfeier der Philipponen in Eckertsdorf am 20 Juli 1930 (udostępniony przez J. Krassowskiego).

⁴⁶⁴ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 65.

⁴⁶⁵ J. Giertych, *Za północnym kordonem*, Warszawa 1933, s. 110.

cie ⁴⁶⁶. Napływ niemieckich turystów zmusił zakonnicze do pobierania pewnych opłat, których jednak nie żądano od Mazurów-Polaków. Wywołało to oczywiście oburzenie hitlerowców i nawet oficjalną skargę, złożoną dnia 3 czerwca 1936 r. na ręce władz NSDAP w Mragowie ⁴⁶⁷. Ostatnie lata przed wybuchem II wojny światowej zaznaczyły się nasileniem germanizacji, głównie za pośrednictwem niemieckiej szkoły. Językiem rosyjskim staroobrzędowcy mogli posługiwać się tylko w molenniu i w domu. Ustały również kontakty z zagranicą. Wprawdzie w 1936 r. odwiedził Wojnowo (pierwszy raz był tu w 1932 r.) jeden z najbardziej wykształconych i znanych na świecie staroobrzędowców Iwan Zawołoko (ur. 1897) z Rygi ⁴⁶⁸, ale więcej takich wizyt już nie zanotowano. W 1937 r. Stanisław Srokowski pisał, że są oni „zupełnym przeciwieństwem do łatwo germanizujących się Litwinów”, chociaż — jak twierdził — „nigdy nie korzystali z opieki społeczeństwa rosyjskiego, rząd zaś niemiecki czynił wszystko, co mógł, aby ich zgermanizować” ⁴⁶⁹.

W czasach hitlerowskich w szczególny sposób atakowano ks. Awajewa, często go przesłuchiowano, a jego mieszkanie znajdowało się pod stałą obserwacją. Opierając się na krążących pogłoskach władze niemieckie podejrzewały go o powiązania z obcym wywiadem. W związku z tym zaprzestał on częstych wyjazdów i rzadko nawet wychodził na ulicę. Na podstawie częściowo zachowanej po nim biblioteki można sądzić, że był to człowiek wszechstronnie odczytany. Widząc, że władze usilnie prowadzą politykę germanizacyjną, przeciwdziałał temu i mimo zakazu hitlerowców uczył na lekcjach religii również języka rosyjskiego, wypożyczał młodzieży i dorosłym różne książki w języku rosyjskim, popularyzując w ten sposób kulturę rosyjską. Z jego zbiorów korzystali często nie tylko jednowiercy, lecz również i okoliczni staroobrzędowcy. Ks. Awajew dbał również o zachowanie rodzimej rosyjskiej kultury materialnej. W tym też widocznie celu stworzył miniaturowe muzeum etnograficzne przy cerkwi. Była to ekspozycja modeli dawnych budowli i sprzętu gospodarskiego. Należy sądzić, że nie jest zwykłym przypadkiem fakt, że to pokolenie jednowierców, które kontaktowało się z nim, zna na ogół lepiej język rosyjski niż to samo pokolenie staroobrzędowców ⁴⁷⁰.

⁴⁶⁶ M. Wańkowicz, *Na tropach Smętka*, Warszawa 1936, s. 78.

⁴⁶⁷ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 39-40 (s. 40 — przedruk oryginału skargi).

⁴⁶⁸ J. Biegunov, *Ivan Nikiforovič Zavaloko. Zum 70 Geburtstag*, „Die Welt der Slaven”, Jg XIV, 1969, Heft 1, s. 103-112.

⁴⁶⁹ S. Srokowski, *Ludność Prus Wschodnich*, „Bellona”, XIX, 1937, zeszyt 1, s. 105.

⁴⁷⁰ Dlatego też wydaje nam się, że przedstawienie przez M. Wańkowicza w książce *Na tropach Smętka* postaci A. Awajewa jest zbyt powierzchowne. — Por.: M. Wańkowicz, op. cit., s. 76-77.

W czasie II wojny światowej wielu staroobrzędowców z Mazur poległo, a z tych, którzy pozostali przy życiu, nie wszyscy powrócili do domu. Nie mógł więc dojść do skutku planowany na 1940 r. uroczysty jubileusz 110-lecia Wojnowa, tych zaś, którzy próbowali coś niecoś na ten temat mówić, zaczęto nazywać „rusofilami” lub „komunistami”⁴⁷¹. Kiedy front dotarł do osiedli staroobrzędowców, przy pierwszym zetknięciu z żołnierzami radzieckimi kolonistom nieraz trudno było wytłumaczyć się, że nie są oni „własowcami”, tylko od dawna zamieszkałymi tu staroobrzędowcami. Po wojnie wszyscy oni uzyskali takie same prawa, jak i inni obywatele Polski Ludowej. W 1945 r. ks. Awajew zwrócił się do prawosławnej hierarchii w Paryżu z zapytaniem, jak ma postępować w nowych warunkach. Polecono mu wówczas poddać parafię jednowierców pod jurysdykcję prawosławnego Metropolity w Warszawie, co też oficjalnie uczynił 14 października 1946 r.⁴⁷² Staroobrzędowców w sprawach wiary zaczęły obowiązywać te same przepisy prawne, jakimi już od 1928 r. posługiwali się ich współwyznawcy na terenie Polski. Władze polskie bardzo życzliwie ustosunkowały się do mniszek. Dnia 30 stycznia 1959 r. po raz pierwszy w wojnowskim klasztorze od początku jego istnienia zabłysło światło elektryczne. Klasztor zelektryfikowano z inicjatywy miejscowego koła Rosyjskiego Towarzystwa Kulturalno-Oświatowego i Wydziału Rolnego Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie⁴⁷³. Zostały nawiązane pierwsze kontakty między staroobrzędowcami z Mazur a ich współbraćmi z powiatu augustowskiego. W 1959 r. do Wojnowa przybyła z Gabowych Grądów i Boru grupa dziewcząt, by pod kierunkiem bardziej doświadczonych starowierek doszkolić się w zakresie tkactwa. Następnie w 1960 r. z inicjatywy Rosyjskiego Towarzystwa pewna liczba dzieci z Wojnowa przebywała na wspólnym obozie letnim w Gabowych Grądach⁴⁷⁴. Więcej podobnych kontaktów nie zanotowano dotychczas, prócz indywidualnych spotkań, przeważnie rodzinnych i to niezbyt licznych. Więż religijna została mocno zachwiana. W rok po śmierci ks. Awajewa (1957) przysłano jednowiercom nowego duchownego Aleksandra Makala, który zaczął udzielać posług religijnych również niektórym repatriantom prawosławnym. Obecnie parafia ta stała się w zasadzie prawosławna, z pewnymi tylko elementami jednowierstwa. Ogółem liczy ona około 100 wiernych. Od czerwca 1971 r. zarządza nią młody proboszcz Aleksander Szełomow.

⁴⁷¹ J. Krassowski w liście do autora z dnia 28 października 1968 r.

⁴⁷² N. Lenczewskij, op. cit., s. 44.

⁴⁷³ *Sriedi staroobriadcew w Wojnowie*, „Russkij Gołos” 1959, R. III, nr 7-8, s. 4.

⁴⁷⁴ *Pis'mo w riedakcyju*, „Russkij Gołos”, 1959, R. III, nr 40-41, s. 6; A-ak, *Okończanie letniego tagieria dla r. dietiej iz dieriewień Wojnowo i Gabowy Grądy*; „Russkij Gołos” R. IV 1960, nr 13, s. 7.

Klasztor zmierza coraz bardziej ku swej ostatecznej likwidacji, gdyż młode dziewczęta ze środowiska staroobrzędowców nie garną się do stanu zakonnego. Toteż już w 1968 r. były tam tylko dwie mniszki: przełożona Antonina (Antonina Kondratjewna ur. w 1890 r.)⁴⁷⁵ i Anafrolija (Anna Iluszkina ur. w 1885 r.) oraz cztery „bielice” Anisija (Anna Gurskowska ur. w 1897 r.), Fima (Afimja Kuschmierz ur. w 1916), Pania (Praskowja Wawilowa ur. w 1898 r.) i Lena (Helena Stopka ur. w 1912 r.). Nadal przestrzegały one fiedosiejewskich zasad niedopuszczania do wspólnych modlitw czy posiłków osób pozostających w stanie małżeńskim.

Miejscowi staroobrzędowcy do swojej molenny w Wojnowie uczęszczają dziś rzadziej niż dawniej. Młodzież prawie wcale nie chodzi na nabożeństwa. Niektóre jednak tradycje są utrzymywane.

Do niedawna tutejszy nastawnik Wasyl Krassowski (1888—1972) głosił nieco inne poglądy na temat zawierania związku małżeńskiego niż pozostali nastawnicy w Polsce. Wychodził on mianowicie z założenia, że skoro nie ma u nich duchowieństwa, to ślub dany przez nastawnika jest nieważny. W województwie białostockim natomiast uważa się za ważny ślub nie tylko udzielony przez kapłana (nie przed kapłanem), ale i przez nastawnika, ponieważ ślub jako taki w swej istocie zależy od tych, którzy go zawierają, a nie od tych, którzy go udzielają. W ten sposób nastawnicy w Białostockiem udzielają swoim wiernym ślubów i uważają go za sakrament, natomiast na Mazurach nastawnik jedynie błogosławi nowożeńców, a sakramentu udziela według niego sam Bóg. Na takiej interpretacji nastawnika z Wojnowa zaciążyły zapewne dawne poglądy miejscowych „brakootricatielów”, natomiast na innych — poglądy Pawła Pruskiego (tuż przed przejściem na jednowierstwo), przyjęte powszechnie w końcu XIX w. przez przeważającą większość staroobrzędowców na terenie Polski i Litwy⁴⁷⁶.

W ostatnich latach stan liczebny staroobrzędowców i jednowierców na wsiach nieco się zmniejszył, bo część z nich przeniosła się do miast, inni natomiast chcąc się połączyć z rodzinami wyjechali do RFN czy NRD⁴⁷⁷. Obecnie tylko Gałkowo i Wojnowo w przeważającej większości są przez nich zamieszkałe. Pozostali rozrzucony są pomiędzy Mazurami, napływową ludnością z centralnej Polski czy repatriantami zza Bugu. Tak oto przedstawiał się z dużym prawdopodobieństwem stan liczebny

⁴⁷⁵ Zmarła ona 24 lipca 1972 r., a nie „przed kilku laty”, jak pisze A. Tokarczyk, *Trzydzieści wyznań*, Warszawa 1971, s. 38. Ponadto książka ta zawiera wiele innych błędów, dotyczących staroobrzędowców w Polsce.

⁴⁷⁶ Por.: J. Iwanow, op. cit., s. 572.

⁴⁷⁷ W NRD mieszkają głównie w miasteczkach powiatowych: Hoyerswerda i Oschatz, a także w okolicach Halle.

staroobrzędowców i jednowierców na Mazurach pod koniec 1968 roku (tabela 5) ⁴⁷⁸.

Mimo długotrwałej germanizacji staroobrzędowcy i jednowiercy ulegli jej wpływom w nieco mniejszym stopniu niż wielu okolicznych Mazurów. Zawdzięczają to głównie swojej odrębności religijnej, gdyż np.

TABELA 5

Lp.	Miejscowość	Liczba osób	
		staroobrzę- dowcy	jednowiercy
pow. Mrągowo			
1	Gątkowo	106	10
2	Kadzidłowo	4	4
3	Krutyń	29	—
4	Mrągowo	20	4
5	Osiniak	41	10
6	Swignajno	10	4
7	Ukta	36	25
8	Wojnowo	115	23
9	Zamek	4	—
pow. Pisz			
1	Onufryjewo	23	3
2	Piaski	18	—
3	Ruciane-Nida	6	—
Razem		412	83

zamiana starosłowiańskich tekstów religijnych na niemieckie, jak to się działo z polskimi kancjonami u Mazurów ⁴⁷⁹, godziłaby w podstawę ich istnienia jako wyznania. Niemiecka szkoła przyczyniła się jednak do tego, że młodsze pokolenie słabo zna język ojczysty. Dlatego obecnie posługują się oni w zasadzie trzema językami. Najstarsi i ci, którzy uczęszczają do molenny czy cerkwi, mówią językiem rosyjskim, średnie pokolenie niemieckim w domu, a polskim (gwarą mazurską) w pracy, młodzież już głównie polskim (w domu również niemieckim). Dzieci w wieku przedszkolnym zupełnie nie znają języka rosyjskiego, z wyjątkiem tych rodzin, gdzie żyją jeszcze dziadkowie. Całkowitemu zanikaniu języka rosyjskiego skutecznie przeciwdziała szkoła polska, gdzie, jak wiadomo, nauka języka rosyjskiego rozpoczyna się już od piątej klasy. Staroobrzę-

⁴⁷⁸ Zestawienia dokonali: J. Krassowski — staroobrzędowców; ks. A. Makal — jednowierców, za co autor składa im serdeczne podziękowanie.

⁴⁷⁹ W czasie ostatniej wojny hitlerowcy odbierali idącym do kościoła Mazurom polskie kancjonały dając im w zamian niemieckie. Informacja od prof. dra hab. W. Chojnickiego usłyszana od Mazurów w Piszcu w 1947 r.

dowcy na Mazurach w porównaniu ze swoimi współwyznawcami z województwa białostockiego w większym stopniu zachowali czystość swej gwary, ponieważ mniej mieli kontaktów z rosyjskim językiem literackim ⁴⁸⁰. Natomiast są bardziej od nich nieufni i skryci. Jednym z powodów tej nieufności i rezerwy w stosunku do obcych jest dość częste pojawianie się reportaży o nich, w których — jak twierdzą — autorzy przedstawiają ich środowisko bez dostatecznej znajomości faktów historyczno-etnograficznych ⁴⁸¹. Zostali dotknięci zwłaszcza tym, co przeczytali (po 1945 r.) w książce M. Wańkowicza *Na tropach Smętka*, gdzie napisano o staroobrzędowcach, że „mężczyźni mają capie bródki i u wielu z nich uderza typ podmongolizowany” ⁴⁸². Osłabienie więzi religijnej u staroobrzędowców na Mazurach osłabia również ich łączność z narodem i kulturą rosyjską. Pewien niepokój wśród nich sięga jeszcze ci, którzy po wojnie znaleźli się na Zachodzie i oderwani od swego środowiska w listach do swych krewnych dowodzą, że koloniści mazurscy to już Niemcy, a są tylko „starosłowiańskiego wyznania” ⁴⁸³. Z tej przyczyny, a może i innych, środowisko staroobrzędowców na Mazurach nie jest obecnie jednolite i zwarte, a raczej wewnętrznie skłócone. Władze polskie okazują staroobrzędowcom dużo wyrozumiałości i tolerancji, jakich w czasach przeszłych nie zawsze doznawali.

⁴⁸⁰ I. Grek-Pabisowa, *Rosyjska gwara starowierców...*, op. cit., s. 165-166; I. Grek-Pabisowa, I. Maryniak, *Różnice w mowie trzech pokoleń starowierców na Mazurach*, „Slavia Orientalis”, XVI 1967, nr 4, s. 461-462; tychże, *Rzeczowniki drobniute w gwarze starowierców ośrodka mazurskiego*, „Slavia Orientalis”, XVII 1968, nr 3, s. 305-309; tychże, *O pracy nad słownikiem gwary starowierców w Polsce*, „Slavia Orientalis”, 1972, R. XXI, nr 3, s. 323-329.

⁴⁸¹ Por.: A. Bińkowski, A. Wasilkowski, *Wioska dwóch wódzów*, „Dookoła Świata” 1956, R. III, nr 20, s. 6-7; nr 21, s. 6-7, 19; A. Bujak, *Jest taka wieś — Wojnowo*, „Tygodnik Powszechny”, R. XXII, 1968, nr 39 (1077), s. 6; A. Tokarczyk, *Rzeczpospolita 30 wyznań (10). Ikona bez popa*, „Fakty i Myśli”, 1967, R. X, nr 20 (216), s. 2-3; tenże, *Mniejszości wyznaniowe w PRL*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1968, R. XII nr 3-4 (69-70), s. 137-138; E. K., *Wyznania w Polsce*, „Życie Warszawy” 1969, R. XXIV, nr 13, s. 5; W. Margwielaszewski, *Starowiercy w prusskich lesach*, „Nauka i Religija” 1972, nr 7, s. 47-48; A. Tokarczyk, *Ikona biez popa*, op. cit., s. 48-49; Wprowadzające w błąd informacje o „filiponach” podają: S. Włodarski, W. Tarowski, *Kościół chrześcijański*, Warszawa 1968, s. 97-99, 101-106.

⁴⁸² M. Wańkowicz, op. cit., s. 73.

⁴⁸³ Por.: P. Jurjew, *Casus Wojnowo*, „Russkij Gołos” 1959, R. III, nr 6. s. 1.

Budownictwo sakralne. Staroobrzędowcy twierdzą, że przesładowani ongiś w Rosji za swoje przywiązanie do „starej wiary” zmuszeni byli, podobnie jak niegdyś pierwotni chrześcijanie, odbywać swoje praktyki religijne w ukryciu: w domach prywatnych, a nawet w lasach czy grotach. Tu zakładali więc swoje prowizoryczne molenny (kaplice), które swoim wystrojem wewnętrznym przypominały prawdziwe świątynie. Przenosząc się na tereny Polski, czynili podobnie, przyjętym już zwyczajem urządzając je również w domach prywatnych lub nawet w stodołach, jak np. na ziemi suwalsko-sejneńskiej w końcu XVIII w.⁴⁸⁴ Dopiero po zadomowieniu się, nabraniu zaufania do władz i właścicieli dóbr, staroobrzędowcy zaczęli wznosić molenny jako osobne budynki, poświęcone wyłącznie kultowi religijnemu.

Domowa molenna była przeznaczona zwykle dla najbliższej rodziny, a czasami też i dla całej wsi. Urządzano ją w obszernej izbie, którą zazwyczaj przegradzano na dwie części jasną zasłoną. Prawą stronę przeznaczano dla mężczyzn, po lewej modliły się kobiety. Górną część ściany naprzeciw drzwi wejściowych pokrywano przeważnie jasnymi „obojami”, tj. ręcznie tkanym materiałem lub po prostu kolorowym papierem. Do tej ściany na pewnej wysokości przymocowywano poziomo najczęściej trzy rzędy klocków lub wąskich desek, zw. tiablami (obecnie zw. tylko „połkami”), i na nich ustawiano ikony. Tuż przed ikonami znajdowały się „nałoje” (analogion — rodzaj pulpitu) obite materiałem, a przeznaczone na księgi religijne. Ściana, przy której urządzano rodzaj ołtarza, musiała być koniecznością wschodnią ścianą izby. Do tego staroobrzędowcy przywiązywali szczególną wagę, gdyż, jak twierdzili, prawdziwy chrześcijanin winien kierować swój wzrok na Wschód, który to symbolizuje światłość, dobro i prawdę (Chrystusa), a tyłem należy być odwróconym do Zachodu, bo symbolizuje on ciemność, zło i zgubę (szatana). Bardzo często ściany te i ikony upiększano wyszywanymi ręcznikami lub kolorowymi papierami. Wzdłuż pozostałych ścian ustawiano i przymocowywano na stałe ławki, na których składano czapki, paski i inne drobne przedmioty przeszkadzające w czasie modlitwy. Często pod ławkami ustawiano małe beczułki z sianem, tzw. plewalnicy, czyli spluwaczki, na wypadek, gdyby ktoś zmuszony był do odplunięcia w czasie długotrwałego

⁴⁸⁴ DZA — Merseburg, op. cit., s. 17v.

nabożeństwa. Plucie na posadzkę było surowo zakazane i poczytywane za grzech, a chusteczek w tym czasie ze sobą nie noszono. Poza tym pluć można było tylko na lewą stronę — czyli na „biesa” (diabła), na prawą zaś dlatego nie, bo tam „anioł”.

Już w 1797 r. urzędnicy administracji pruskiej zanotowali, że obok prywatnej molenny w Joaniszkach koło Przerośli (Przeroslen) były na ziemi suwalsko-sejneńskiej dwie molenny staroobrzędowców, stanowiące oddzielne budynki sakralne. Jedna z nich znajdowała się we wsi Huta (Hutta) obok Filipowa (Phileppowen), druga zaś we wsi Głęboki Rów („Klenoniv” = Klinoriez) w pobliżu Jeleniewa. Miejscowe władze pruskie w swoich sprawozdaniach informowały, że molenny te w rzucie poziomym miały kształt kwadratu i zbudowane były z drewna, a pokryte słomą i że już wtedy znajdowały się w złym stanie⁴⁸⁵. Należy zatem przypuszczać, że ich budowniczowie — chłopci wznosili je na podobieństwo swoich domów, zachowując jednak pewne tradycje sakralnego budownictwa staroruskiego. Jeszcze w 1871 r. pisano, że molenny staroobrzędowców na tym terenie zbudowane są na podobieństwo „starinnych cerkwi russkich”⁴⁸⁶. W Rosji najprostszym typem dawnych budowli cerkiewnych w prostokącie były tzw. kletskije cerkwi. Charakteryzowały się one dwuspadowym dachem, na którym znajdowała się główka z krzyżem, przymocowana do szczytu dachu za pomocą szyjki. Szyjka ta była ustawiana bezpośrednio na tzw. kaniok (kalenicę)⁴⁸⁷. Należy zatem przypuszczać, że pierwsze molenny na ziemi suwalsko-sejneńskiej były budowane na wzór tamtych, z tą tylko różnicą, że nie dostawiano do nich we wschodniej części kwadratowych „prirubow”, spełniających rolę absydy, w której powinien znajdować się ołtarz. Staroobrzędowcy-bezpopowcy, nie uznający hierarchii duchownej, nie mieli potrzeby umieszczać w ten sposób ołtarzy. Swoje „ołtarze”⁴⁸⁸, nie przegrodzone ikonostasem⁴⁸⁹, jak w cerkwiach popowców (i prawosławnych), ustawiają oni bezpośrednio przy wschodniej ścianie, na której umieszczane są ikony.

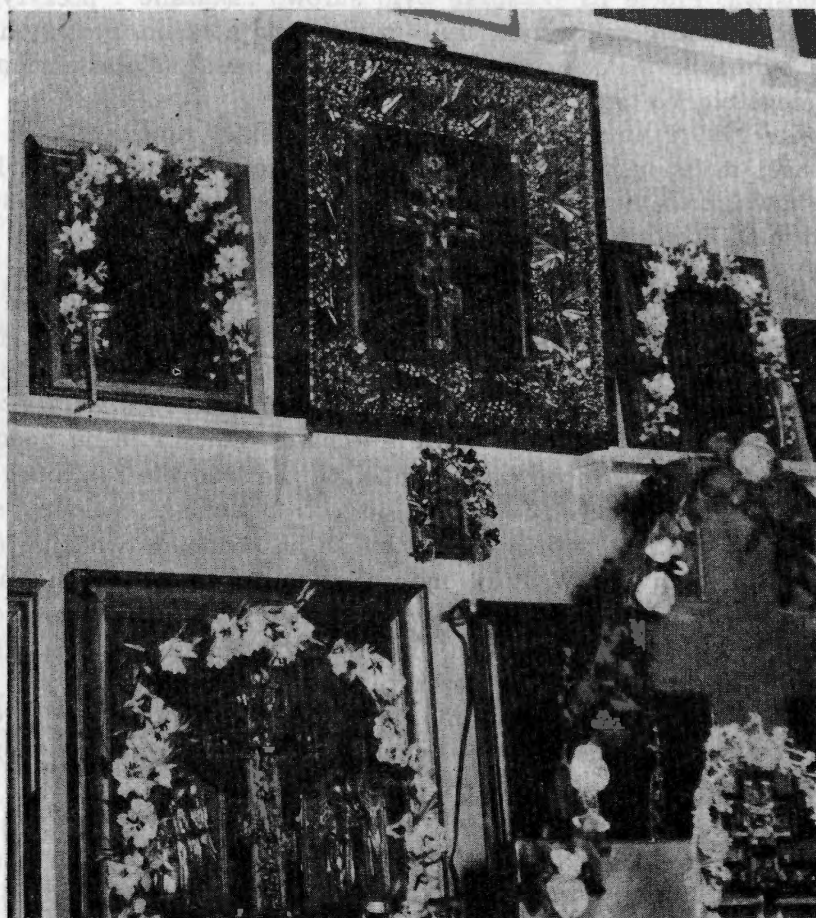
⁴⁸⁵ Ibid., s. 7v, 15.

⁴⁸⁶ *Obzor suwałskoj gubernii za 1871 god.*, s. 50.

⁴⁸⁷ W. Orfinskij, *Dieriewjannoje zozczestwo Kariëlii*, Leningrad 1972, s. 54-74; N. Brunow, A. Własiuk i in., *Istorijskaja architektura*, Moskwa 1956, s. 113-114.

⁴⁸⁸ W Polsce nazwa „ołtarz” (ołtarz), stosowana przez staroobrzędowców w odniesieniu do tej części molenny, w której nastawnik odprawia nabożeństwa, jest niewłaściwa, gdyż ołtarz jest miejscem przeznaczonym dla duchownego wysłuchanego („rukopolożennogo”).

⁴⁸⁹ O ikonostasie; M. Iljin, *Niekotoryje priedpłożenija ob architektury russkich ikonostasow na rubieżu XIV-XV ww.*, w: *Kultura drevniej Rusi*, Moskwa 1966, s. 79-88.



Fot. 12. Wojnowo, pow. Mrągowo. Fragment wnętrza molenny

Zbudowanie molenny i utrzymanie jej w należytych stanie często zależało od zdolności organizacyjnych i autorytetu osobistego nastawnika, jak to było właśnie w Głębokim Rowie, gdzie, jak wiemy, Szczepan Afanasjew początkowo urządzał nabożeństwa we własnym domu, a potem przy pomocy parafian wybudował we wsi wspomnianą molennę i wokół niej zaczęło się skupiać życie religijne tego regionu. Podobnie było w Pogorzelcu, gdzie syn Szczepana Afanasjewa, Iwan, po przeniesieniu się z Głębokiego Rowu w 1802 r. przystąpił od razu do budowy molenny, która w następnym roku została ukończona. W pierwszych latach XIX w. na terenie ziemi suwalsko-sejneńskiej te dwie molenny zaczęły odgrywać dominującą rolę, a o ich urządzenie i upiększanie zaczął dbać ogół staroobrzędowców. Inne ulegały stopniowo likwidacji lub

też miały wyłącznie prywatny charakter, a nabożeństwa w nich odbywały się nieregularnie. Nie zachował się żaden opis, jak wyglądała molenna w Pogorzelcu, należy jednak sądzić, że swoim rozmiarem przewyższała ona molennę w Głębokim Rowie.

Pierwsze molenny na ziemi suwalsko-sejneńskiej nie były obliczone na długowieczność, wznoszono je z widocznym zamiarem przyszłej przebudowy lub zastąpienia ich innymi. Wskazuje na to późniejsze zarządzenie generała J. Zajączka (z dnia 11 lutego 1826 r.), który w celu zażegnania konfliktu ze staroobrzędowcami dla „uległych zaś władzom krajowym Filiponom wystawić kazał kosztem rządu dwie cerkwie z drewna”⁴⁹⁰. Z tego widać, że uprzednio zbudowane molenny były widocznie w złym stanie, skoro zachodziła potrzeba budowania nowych. Istnieją podstawy do przypuszczeń, że to zarządzenie gen. Zajączka nie zostało zrealizowane. Polityka władz Królestwa Polskiego w stosunku do staroobrzędowców była bowiem uzależniona od stanowiska, jakie zajmowały wobec nich władze państwa rosyjskiego. Mikołaj I wydał 17 sierpnia 1826 r. polecenie dotyczące zbierania wiadomości o molennach staroobrzędowców. Jednocześnie nakazał on ściśle respektować zarządzenie z dnia 26 marca 1822 roku, zabraniające wnoszenia przez staroobrzędowców nowych domów modlitw⁴⁹¹. Należy sądzić, że zakaz z 1826 roku: „nie dozwalał wnow' niczego stroit' pochożego na cerkow'” został wprowadzony na terenie całego imperium⁴⁹². Dalsze zarządzenie, z dnia 5 lipca 1827 r., zabraniało nawet dokonywania przez staroobrzędowców jakichkolwiek przeróbek czy remontów ich molenn⁴⁹³.

Sytuację staroobrzędowców pogorszyły jeszcze zmiany na stanowisku namiestnika Królestwa w 1826 roku. Zmarły gen. Zajączek był bardziej liberalnie ustosunkowany do nich niż jego następca. W tych warunkach nie było mowy o rozwijaniu budownictwa sakralnego na terenie ziemi suwalsko-sejneńskiej⁴⁹⁴. Był to też jeden z powodów emigrowania staroobrzędowców na Mazury, gdzie władze pruskie nie czyniły pod tym względem żadnych trudności⁴⁹⁵.

Natomiast władze carskie nie szczędziły funduszy na budowę dużej cerkwi dla jednowierców, której projekt 19 września (1 października)

⁴⁹⁰ Por. przypis 271.

⁴⁹¹ N. Ogariow, *Gonienija za wiewu*, „Obszczjeje Wieczje” (Pribawlenije k „Kokoku”), wyp. X, London 1862, s. 21, 38 (faksimilnoje izdanie, Moskwa 1964).

⁴⁹² Por.: M. Gerss, *Nachrichten über die Philipponen*, Ostpreussische Provinzial — Hefte, Königsberg 1845, nr 1, s. 8.

⁴⁹³ N. Ogariow, op. cit., s. 38.

⁴⁹⁴ Dlatego wydaje nam się, że informacja o wybudowaniu molenn w Głębokim Rowie i Pogorzelcu, podana przez K. Mecherzyńskiego (op. cit., s. 93), jest tylko domysłem autora.

⁴⁹⁵ M. Gerss, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 80.

1842 r. zatwierdził sam Mikołaj I. W dawnym majątku Karolin, przemianowanym na wieś Pokrowsk, 3(15) maja 1846 r. położono kamień węgielny i przystąpiono do budowy świątyni. Projektantem jej był wybitny carski architekt Konstanty Ton (1794—1881)⁴⁹⁶. 8(20) maja 1850 r. oddano do użytku tzw. część zimową, a w następnym roku część letnią. Koszt budowy tej cerkwi wynosił 30 000 rubli. W urzędzeniu wewnątrz starano się o zachowanie dawnych tradycji. W tym celu sprowadzono z czernihowskiej guberni malarzy — jednowierców. Zawieszono też duże dzwony i sprowadzono „ponomaria” (kościelnego) aż z Moskwy, z cerkwi jednowierców św. Trójcy⁴⁹⁷. Świątynia ta stała na niewielkim wzniesieniu, dziesięć kilometrów od najbliższej wsi jednowierców, a była otoczona ze wszystkich stron osadami staroobrzędowców⁴⁹⁸. Jak twierdzą informatorzy, cerkiew jednowierców w Pokrowsku do czasu przerobienia jej (1922—1923) na kościół rzymskokatolicki posiadała 7 przepięknych kopuł.

Z chwilą ukończenia w 1851 roku budowy tej cerkwi zapieczetowano okoliczne molenny, zabraniając z nich korzystać. Nie wolno było używać zwłaszcza dzwonów, do których z dawnych czasów Rosjanie żywili szczególne przywiązanie. Zakaz dotyczący dzwonów pozostał w mocy nawet wtedy, kiedy już zezwolono na ponowne korzystanie ze starych molenn⁴⁹⁹. Dlatego też relacje dotyczące tej sprawy żyjących obecnie starszych ludzi należy uznać za prawdziwe, że w tym czasie staroobrzędowcy zamiast dzwonów używali wyłącznie znanych im już wcześniej „bił”, inaczej zwanych „klepałami”.

Rozróżniano w zasadzie dwa rodzaje bił: wielkie i małe. „Biło wielkoje” to prosta drewniana deska przymocowana do kozłów albo specjalnej wieżyczki zw. bilnicą, do której znów poziomo wsuwało się deskę. Natomiast „biło małoje” zrobione było tylko z długiego klocka zaokrąglonego na końcach, ze specjalnym wyżłobieniem zwężonym w środkowej części, służącym jako uchwyt. Istniały też różne inne rodzaje bił z zastosowaniem żelaznych lub miedzianych części, często wygiętych. W biła uderzano (klepano) drewnianymi czy metalowymi młotkami o różnych kształtach. Nie zawsze uderzano w te same deski (czy metalowe pręty, sztaby), zmieniano je często w zależności od dnia i rodzaju nabożeństwa⁵⁰⁰. Tego rodzaju kołatkami długo posługiwali się staroobrzędowcy na północnych terenach Rosji, często z braku środków na zakupienie

⁴⁹⁶ O nim patrz: N. Brunow, A. Własiuk, op. cit., s. 517, 527.

⁴⁹⁷ Por. przypis 281.

⁴⁹⁸ I. Dobrowolski, *Jednowiercy i raskolniki...*, op. cit., s. 9.

⁴⁹⁹ Zakaz używania dzwonów uchylono dopiero w 1865 r. — *Obzor suwałskoj gubernii za 1871 god*, s. 51-52.

⁵⁰⁰ I. Nikoforow [Zawołoko], *Zabytoje iskusstwo*, „Rodnaja Starina”, Riga 1928, nr 1, s. 17; Por.: P. Mielnikow, op. cit., kn. 2, s. 515, przypisy.

dzwonów lub też ze względu na bezpieczeństwo, bowiem echo „klepała”, zwłaszcza drewnianego, nie rozlegało się tak daleko jak dzwonu i nie narażało na sprowadzenie niepożądanych gości. Staroobrzędowcy kronikarz zanotował, że w 1787 r. w Wojtyszkach (na Litwie) kazano „udarit’ w biło”, co uczynił kościelny „poklepaszi w dosku”, ogłaszając zgon niejakiego Artemona Osipowicza⁵⁰¹.

Nie remontowane molenny staroobrzędowców jeszcze w pierwszej połowie 1863 r. znajdowały się w całkowitej ruinie i groziły zawaleniem. Wiatr wiał szczelinami, a na modlących się z przeciekającego dachu lała się woda. Staroobrzędowcy próbowali nocami wymieniać zgniłe belki i deski na dachu, zamazując je błotem, by w ten sposób upodobnić je do starych i zmylić władze. Na przeszkodzie stał jednak proboszcz jednowierców Mikołaj Leontjew z Pokrowska i odwiedzający go często duchowny prawosławny z Suwałk. Oni to w celu kontroli jeździli po wsiach staroobrzędowców, a zauważywszy jakiekolwiek reperacje grozili powiadomieniem władzy i całkowitym zlikwidowaniem molenn oraz przymusowym włączeniem ich do jednowierstwa. Staroobrzędowcy wobec takich gróźb zmuszeni byli wyjmować świeżo wstawione belki i wykupywać się dużymi łapówkami. Echa tego doszły aż do Londynu, gdzie wydawcy „Kołokoła” poddali ostrej krytyce nieludzkie postępowanie duchowieństwa oficjalnego Kościoła prawosławnego i administracji carskiej wobec wyznawców „starej wiary”⁵⁰².

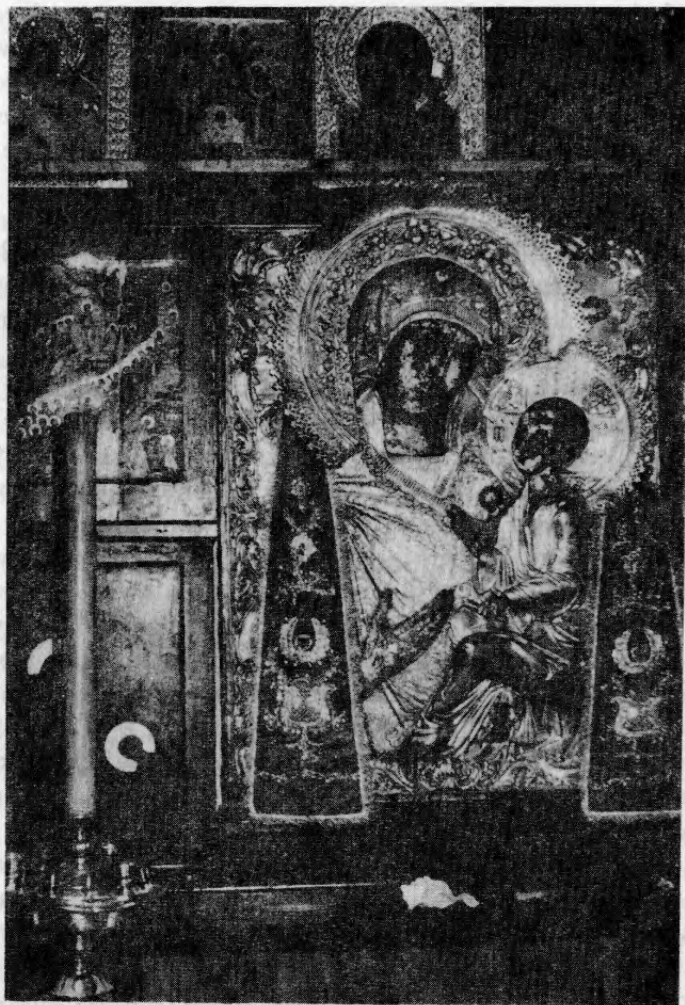
Dopiero w czasie powstania styczniowego w październiku 1863 r. udało się staroobrzędowcom uzyskać dokument, zezwalający na remont molenn w obrębie guberni augustowskiej. Jego przedruk ukazał się w specjalnym dodatku do „Kołokoła” pt. „Obszczeje wiecze”, poświęconym problematyce staroobrzędowej. Wydawcy tego pisma przypuszczali, że tego rodzaju zezwolenie uzyskano za pomocą pieniędzy. Przestrzegali jednocześnie staroobrzędowców, że są to ulgi spowodowane tylko wybuchem powstania i mają charakter tymczasowy, a po zdławieniu powstania władze cofną swoje zarządzenie, bo przecież takiego zezwolenia staroobrzędowcy nie uzyskaliby nigdy w guberniach centralnej Rosji⁵⁰³.

Tymczasem wspomniany w piśmie carski generał J. Bakłanow (1809—1873) nie tylko udzielił zezwolenia na remont molenn, lecz również dnia 17 października 1863 r. wydał staroobrzędowcom w Suwałkach dokument, na podstawie którego mogli oni wybudować nową molennę we

⁵⁰¹ Chronograf..., op. cit., s. 42.

⁵⁰² *Izwiestija iz zapadnogo kraja*, „Obszczeje Wiecze” (Pribawlenije k „Kołokołu”), wyp. X, London 1863, s. 92 (faksimilnoje izdanie, Moskwa 1964).

⁵⁰³ Zob. dokument w: *Ot izdatielej*, op. cit., s. 113.



Fot. 13. Wojnowo, pow. Mrągowo. Ikona Matki Boskiej Odigitrii Tichwinskiej w molennie klasztornej

wsi Wodзилki⁵⁰⁴. Należy przypuszczać, że zezwolenie to carskie władze wojskowe wydały staroobrzędowcom dlatego, by ich pozyskać, a przez to wpłynąć na ich stosunek do polskich powstańców.

Trudno jest ustalić, czy budowa molenny w Wodзилkach doszła do skutku od razu po uzyskaniu zezwolenia, gdyż jeszcze w 1871 r. *Obzor suwalskiej gubernii* nie umieszcza jej w spisie. Natomiast była już tam

⁵⁰⁴ A. Ponomariow — mieszkaniec Wodзилек, w liście do autora z dnia 31 stycznia 1967 r.

wzmianka o istnieniu molenny w Pijawnym Ruskiem, obok wcześniej wybudowanych molenn w Głębokim Rowie i Pogorzelcu. Zanotowano tu jeszcze, że te wcześniejsze molenny posiadały dzwonnice z dzwonami, a w Pijawnym Ruskiem posługiwano się tylko „czugunnoj dugoj”⁵⁰⁵, tj. białem metalowym, które przetrwało tu aż do 1941 r. Dopiero w 1885 r. zanotowano w guberni suwalskiej czwartą molennę, chociaż nie podano, w jakiej wsi ona się znajdowała⁵⁰⁶. Należy przypuszczać, że chodzi tu właśnie o molennę w Wodзилkach.

Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja budownictwa sakralnego u staroobrzędowców osiadłych na Mazurach. Już warunki osiedlenia dawały im prawo do budowy własnych molenn, z tym, że musieli wznosić je na własny koszt⁵⁰⁷. Jednakże w pierwszych latach również i oni odbywali praktyki religijne w swoich mieszkaniach, gdzie na wspólne nabożeństwa zbierało się niekiedy zaledwie kilka osób. Początkowo bardziej uroczyste nabożeństwa odbywały się tylko w Ładnym Polu (Swignajnie), gdzie przebywał jedyny w kolonii nastawnik zwany Perekopem, ten jednakże wkrótce zmarł. Sprowadzony potem z Królestwa Polskiego nastawnik Grzegorz Łariwonow podobnie odprawiał nabożeństwa w zwykłych izbach⁵⁰⁸.

Pierwsze nabożeństwa w Wojnowie odprawiano w jednej z dwóch izb w domu Fomy Iwanowa (ur. 1788), prawdopodobnie z udziałem mnicha Parteniusza Afanasjewa, zamieszkałego w pobliskim Nikołajewie. Izbę tę przygotowywano do potrzeb religijnych dopiero w sobotę, gdyż w ciągu tygodnia właściciel zajmował się w niej kołodziejstwem. Widocznie urządzenie nabożeństw utrudniało mu pracę, bo po pewnym czasie odmówił on na ten cel swego powieszczenia. Ponieważ w tym czasie nikt poza Fomą Iwanowem nie posiadał tak dużej i ładnie wyposażonej izby, urządzenia nabożeństw we wsi zaniechano całkowicie. Kiedy w niedługim czasie wybudowano mały dwuwieżny domek dla przybyłego do Wojnowa nastawnika Ławrencjusza Grigorjewa, znowu co sobotę i niedzielę zaczęto w nim odprawiać nabożeństwa. Natomiast od Wielkanocy 1838 r. odbywano modły w specjalnej nadbudówce nad spichrzem Fiodora Isajewa, która miała początkowo służyć jako pomieszczenie dla przyjezdnych latem gości. Urządzona tu wspólnymi siłami molenna posiadała bardziej stały charakter, gdyż nie było już potrzeby wynoszenia stąd po nabożeństwach przedmiotów kultu religijnego. W pobliżu tej tymczasowej molenny umieszczono dzwony, początkowo znajdu-

⁵⁰⁵ Por. przypis 486.

⁵⁰⁶ *Pamiatnaja kniżka suwalskiej gubernii na 1887*, Suwałki 1887, otdiel III, s. 12.

⁵⁰⁷ Por. przypis 495.

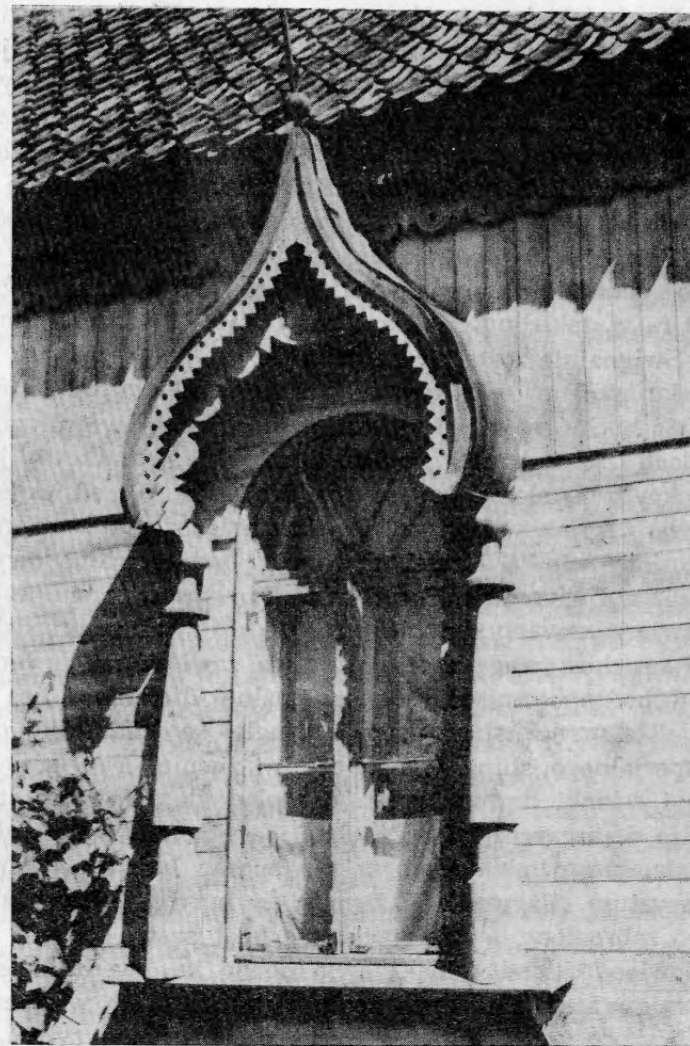
⁵⁰⁸ F. Tetzner, „*Die Philipponen*” ..., op. cit., s. 423-426.

jące się przy domu Fomy Iwanowa, a potem nastawnika. Dzwonów było cztery, trzy odlane czy też zakupione w 1825 r. w Warszawie, a czwarty nabyty w Pieszku⁵⁰⁹. Nie ulega wątpliwości, że tę właśnie molennę odwiedził 16 czerwca 1838 r. ówczesny następca tronu Fryderyk Wilhelm. Z jego wizytą w Wojnowie staroobrzędowcy wiązali duże nadzieje, gdyż sądzili, że złoży on jakiś dar na budowę świątyni. Spotkało ich jednak rozczarowanie. Nie uzyskawszy nic przystąpili do budowy za własne pieniądze⁵¹⁰.

Molennę w Wojnowie staroobrzędowcy mieli zamiar wybudować od samego początku, powiadomili nawet o tym władze policyjne. Te jednak sądziły, że projektowana świątynia w Wojnowie będzie jedyną na terenie Mazur, obsługującą wszystkich zamieszkałych tu staroobrzędowców. Pomimo gwarancji, jakie dawano staroobrzędowcom przy ich osiedlaniu się, władze krajowe w Gąbinie, zanim wydały zezwolenie na budowę, zwróciły się po opinię w tej sprawie do ewangelickiego konsystorza w Królewcu. Kiedy 24 grudnia 1834 r. konsystorz powiadomił władze, że nie stawia sprzeciwu, te z kolei pismem z 6 stycznia 1835 r. powiadomiły staroobrzędowców w Wojnowie, że nie czynią im żadnych przeszkód w budowie molenny we wsi. Zanim jednak w Wojnowie zebrano odpowiednie fundusze i przystąpiono do budowy, mieszkańcy Ładnego Pola, Osiniaka i Pietrowa bez zwracania się do odpowiednich władz wzniesli w 1837 r. własną molennę. Przy jej budowie nie zastosowano już surowych okraglaków, lecz drewno opiłowane. Cała budowla spoczywała na czterech dużych kamieniach, dach pokryto słomą i na przodzie umieszczono duży ośmiokształtny krzyż obity blachą. Molenna ta początkowo nie posiadała dzwonnicy, gdyż we wsi nie było dzwonów. Na nabożeństwa zwoływano wiernych za pomocą „bił” drewnianych i metalowych. Jak większość molenn staroobrzędowców składała się ona z trzech części: przedsionka, pomieszczenia, gdzie stali wierni, i części, w której odprawiał służbę bożą nastawnik z pomocnikami i chórem. Ta ostatnia część molenny uważana była za najważniejszą i dlatego nazywano ją „swiatąją swiatych”. Żonaci lub używający alkoholu nie mogli nawet przybliżyć się do tej części (w Swignajnie była ona początkowo po bokach odgródzona od środkowej części dużymi szafami). Mogli jedynie stać w przedsionku lub na dziedzińcu molenny i patrzeć do wewnątrz, gdzie się odprawiało nabożeństwo. Podobnie traktowano ewangelików czy katolików, skoro ci chcieli znaleźć się w ich molennie; niekiedy zezwalano im wejść za przedsionek. Nie wpuszczano jednak nigdy do

⁵⁰⁹ F. Tetzner, „Die Philipponen”..., op. cit., s. 413-414, 418.

⁵¹⁰ F. Tetzner, *Die Slaven...*, op. cit., s. 215; E. Sukertowa-Bjedrawina, op. cit., s. 54.



Fot. 14. Wojnowo, pow. Mrągowo. Okno w cerkwi z elementami staroruskiego budownictwa

molenny Żydów i Rosjan prawosławnych⁵¹¹. W końcu XIX w. molenna w Swignajnie posiadała już drewnianą dzwonicę i umieszczone w niej dzwony. Stała przed wejściem i składała się z dwóch dużych słupów wbitych w ziemię, które wpuszczano przez dach, prawdopodobnie opierały się one o sufit przedsionka. Dzwony zawieszono pod dwuspadowym daszkiem, umieszczonym prostopadle do dachu molenny. Nad tym daszkiem, który jednym końcem niemal opierał się o grzbiet dachu molenny,

⁵¹¹ F. Tetzner, „Die Philipponen”..., op. cit. s. 412, 416-418.

znajdował się ośmiokończasty drewniany krzyż. Wejście na dzwonnice prowadziło po schodkach z przedsionka. W 1897 r. w mocno już zniszczonej molennie znajdowało się 14 ikon, jak wszędzie przybranych wieńcami z papierowych kwiatów⁵¹². Staroobrzędowcy nie troszczyli się o utrzymanie jej w dobrym stanie, gdyż większość wołała chodzić na nabożeństwa do pobliskiego Wojnowa. Ostatnią wielką służbę religijną zanotowano tu w 1915 r. Było to „pogrzebienie” (uroczystość pogrzebowa) żony Sawielija Jakubowskiego, zamieszkałego w pobliżu molenny. Sporadyczne „panafidy” (nabożeństwa żałobne) odprawiane tu były jeszcze do 1920 r., tj. tak długo, jak żył nastawnik. W 1935 r. bezużyteczna molenna w Swignajnie została rozebrana⁵¹³.

Wojnowska molenna, druga na Mazurach, została wzniesiona kilka lat później niż w Swignajnie. Była ona dziesięciometrowej długości i 6 m szeroka, a dach i ściany miały po 5 m wysokości. Początkowo, jak i inne budynki, pokryto ją słomą, potem zaś dachówką. Przed wejściem dostawiona była, tak jak w Swignajnie, dzwonnica z krzyżem, której wysokość wynosiła 12 m⁵¹⁴. Daszek dzwonnicy był czterospadowy, a więc nieco inny niż w Swignajnie. Pod daszkiem były zawieszone wspomniane już trzy dzwony, czwarty bezużytecznie pozostawał w przedsionku, bo ze względu na dużą wagę nie zdołano go zawiesić w dzwonnicy. Na dzwonnice wchodziło z zewnątrz po specjalnej drabinie, która z prawej strony posiadała poręcz, sporządzoną z długiej żerdzi, u dołu przymocowaną do specjalnego słupa wkopanego w ziemię, a u góry przybitą do drabiny i ścianki dzwonnicy⁵¹⁵. Z posiadania dzwonów staroobrzędowcy bardzo się szczylic, gdyż zdaniem ich symbolizują one głos archanioła Michała, przypominającego w ten sposób ludziom o zmartwychwstaniu Chrystusa. Używanie dzwonów do innych celów niż religijne było surowo zabronione, a uderzyć w nie miał prawo jedynie nieżonaty staroobrzędowiec⁵¹⁶. Nad tylną częścią dachu na kwadratowej podstawie była umieszczona niedużych rozmiarów kopulasta wieżyczka, a na niej dopiero umocowana główka z ośmiokończastym krzyżem. Wnętrze wojnowskiej molenny było podobnie urządzone jak w Swignajnie. W przedsionku znajdowała się zamykana na klucz szafka z wieszakami na „riaski”, tj. specjalne męskie ubranie, które wkładano do modlitwy. Część wnętrza przeznaczona dla wiernych miała 8 m długości, natomiast „swiataja swiatych” będąca jej przedłużeniem znajdowała się na pewnym

podwyższeniu i oddzielona była od tamtej metrowej wysokości przegrodą, ale nie całkowitą, bo pośrodku pozostawiono przejście, dwumetrowej szerokości. Wewnątrz molenny ściany były pomalowane na biało. Wzdłuż ścian, gdzie modlili się wierni, podobnie jak w Swignajnie, stały ławki, przymocowane na stałe. W końcu XIX w. znajdowały się tu 24 duże ikony i 15 mniejszych⁵¹⁷. W 1913 r. molenna ta była już w bardzo złym stanie, mimo to w tymże roku po śmierci nastawnika Nicefora Borisiewicza miejscowi jednowiercy zapragnęli ją zawładnąć⁵¹⁸. Starania ich pokrzyżował wybuch I wojny światowej. W 1922 czy 1923 r. molenna w Wojnowie spaliła się, ogień strawił doszczętnie wiele cennych ikon i starych ksiąg⁵¹⁹.

Trzecią molenną na Mazurach wybudowali staroobrzędowcy przy klasztorze wojnowskim. Za rządów Pawła Pruskiego odnowiono ją i nieco podwyższono. W klasztorze mnisi trzymali stolarza, który wybudował kopułę z główką i krzyżem i ponadto zrobił porządną „ikonostas”⁵²⁰. Dokładny opis tej molenny nie zachował się. Wiadomo tylko, że była drewniana i że Paweł Pruski mieszkał w celi przylegającej do niej⁵²¹. Molenna obecnie znajdująca się w obrębie klasztoru wojnowskiego zawdzięcza swe powstanie głównie rządowi mnicha Szymona. Ten po wyjeździe Pawła Pruskiego zajął się jej wzniesieniem z bardziej trwałego materiału niż poprzednia. W późniejszych relacjach Paweł Pruski podawał, że nie było go stać na postawienie murowanej molenny, gdyż większość funduszy, którymi dysponował, przeznaczał na drukarnię⁵²².

Nie wiemy też, jak wyglądała molenna w żeńskim klasztorze w Pupach (Spychow). Wiadomo tylko, że głównym jej budowniczym był cieśla Artemiusz Krassowski z Onufryjewa. Tuż po wyjeździe Pawła Pruskiego uderzył w nią piorun i spłonął wtedy cały klasztor⁵²³.

Na Mazurach do lat siedemdziesiątych XIX w. istniała jeszcze jedna molenna w klasztorze, założonym przez Tychona Krymowa. Klasztor ten znajdował się w lesie w odległości 2 km od Onufryjewa i był przeznaczony dla najstarszej córki Krymowa — Agaty (potem przybrała zakonne imię Anny). Na ten cel ojciec przeznaczył około 2 morgów ziemi, na której postawiono dwa oddzielne budynki; w jednym z nich znajdowała się molenna. Według przekazu ustnego, zachowanego w tradycji rodzin-

⁵¹² F. Tetzner, „Die Philipponen...”, op. cit., s. 186.

⁵¹³ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 18 listopada 1966 r.

⁵¹⁴ F. Tetzner, „Die Philipponen...”, op. cit., s. 185; tenże, „Die Slaven...”, op. cit. s. 232.

⁵¹⁵ A. Zweck, „Masuren”, Stuttgart 1900, s. 187, fotografia.

⁵¹⁶ F. Tetzner, „Die Philipponen”..., op. cit., s. 418.

⁵¹⁷ F. Tetzner, „Die Philipponen...”, op. cit., s. 185.

⁵¹⁸ K. Sierawkin, op. cit., s. 165.

⁵¹⁹ WWSSP, Wilno 1929, nr 3, s. 13; J. Krassowski, w listach do autora z dnia 20 kwietnia 1966 i 10 listopada 1968 r.

⁵²⁰ Archimandrita Pawła wspomniania ob Antonije Szutowie, op. cit., s. 34.

⁵²¹ W. Kielsijew, op. cit., s. 333.

⁵²² Archimandrit Paweł, „Pismo k riedктору”, op. cit., s. 305-306.

⁵²³ Ibid., s. 302, 306.

nej przez prawnuczki Krymowa (mieszkające do niedawna w Piaskach), oba te budynki były wzniesione według wzorów dawnego budownictwa wielkoruskiego. Molenna z małymi oknami i niskimi drzwiami miała przypominać dawne „kletskiye cerkwi”. Obok molenny była podobno dostawiona przybudówka, w której zamieszkiwał świątobliwy mnich, pełniący w klasztorze obowiązki nastawnika. Drewniany klasztor trzykrotnie się palił, aż w ostatnim pożarze około 1866 r. spłonął doszczętnie. Dziś przypadkowy wędrowiec znajdzie na tym miejscu nieliczne ślady budynków oraz wyżłobiony w kamieniu ośmiokończasty krzyż „na dawnej mogile Anny”, a wśród dzikich zarośli kwiaty, spotykane tylko w wiejskich ogrodach.

Należy jeszcze wspomnieć o prywatnej molennie Rodiona Krymowa w Onufryjewie, z której do końca XIX w. korzystali okoliczni staroobrzędowcy. Znajdowała się ona w trójwewnętrznym budynku z lewej strony, z prawej zaś mieszkała stale pewna staruszka. W 1897 r. Tetzner zanotował, że przy molennie tej nie było dzwonnicy, ikon zaś naliczył czternaście⁵²⁴. Kiedy w 1900 czy 1901 r. właściciel jej przeniósł się na stałe do miejscowości położonej w pobliżu Rajgrodu, molennę zamieniono na szkołę, a część ikon z niej trafiła do krewnych Krymowa w Piaskach, stąd potem przekazano je do molenny w Wojnowie⁵²⁵.

W 1885 r. z udziałem ks. Dobrowolskiego miejscowi jednowiercy odprawili nabożeństwo w opuszczonej klasztornej molennie w Wojnowie⁵²⁶. Następnie urządzili swoją molennę w prywatnym domu w Osiniaku. Ci jednowiercy, którzy przenieśli się do powiatu grójeckiego, otrzymali w Grójcu od władz carskich murowany budynek i przerobili go na cerkiew. Posiadała ona kopułę i dzwonnice i mogła pomieścić 300 osób. Dnia 27 października 1891 r. poświęcono ją pod wezwaniem św. Mikołaja⁵²⁷.

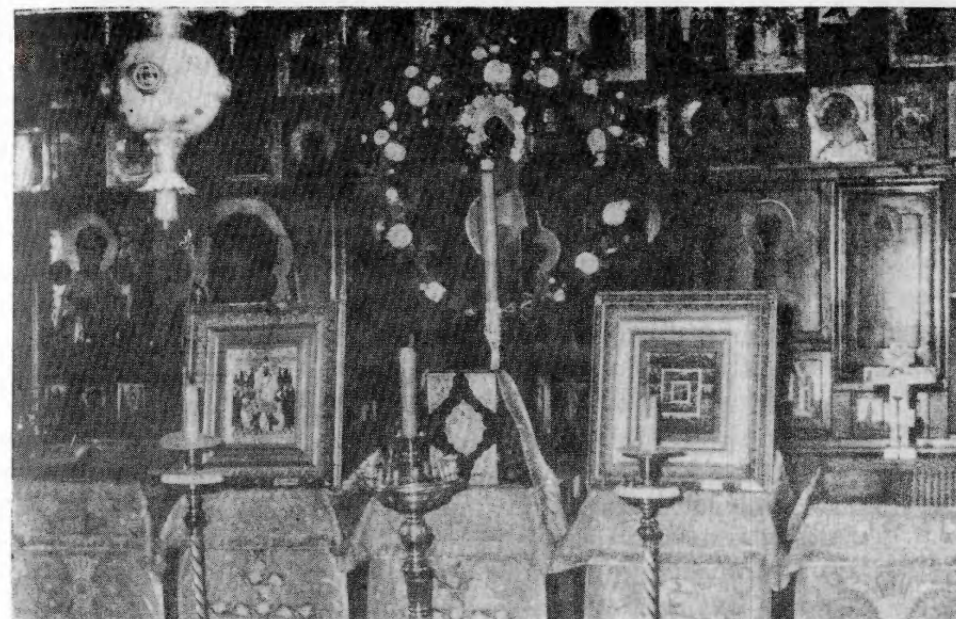
Obecnie w Polsce znajduje się 6 molenn staroobrzędowców i jedna cerkiew byłych jednowierców, właściwie będąca już kościołem prawosławnym. Dwie molenny i cerkiew znajdują się w Wojnowie na Mazurach, dalsze dwie są w powiecie suwalskim: w Suwałkach i w Wodźnikach oraz w powiecie sejneńskim w Pogorzelcu i Gabowych Grądach w Augustowskim. Większość tych świątyń jest czynna. Nabożeństwa od-

⁵²⁴ Por. przypis 512.

⁵²⁵ Powyższe dane zawdzięczamy relacji starowierek sióstr Szlachcie ze wsi Piaski w pow. piskim.

⁵²⁶ I. Dobrowolskij, *Missionierskij otczot o pojezdkie k raskolnikom Korolestwa Prusskogo*, „Bratskoje Slovo”, 1886, nr 4, s. 290-292.

⁵²⁷ *Oswiaszczenie chrama w g. Grojce warszawskiej gubernii*, Pribawlenija k „Cerkownym Wiedomostiam” (Izd. pri swiatiejszem sinodie), 21 grudnia 1891, nr 51.



Fot. 15. Wojnowo, pow. Mrągowo. Ikonostas molenny klasztornej

bywają się dość regularnie. Jedynie w Suwałkach, dokąd przybywają wierni nie tylko zamieszkali w tym mieście, lecz również z okolicznych wsi, odprawia się je mniej regularnie. Tylko molenna w Pogorzelcu jest nieczynna, czasami raz do roku zbierają się tu nieliczni już w powiecie sejneńskim staroobrzędowcy, by nie tyle pomodlić się, ile wspomnieć swoich przodków, kiedyś tu osiedlonych.

Do najlepiej zachowanych i urządzonych należy zaliczyć molenną na Mazurach, ponieważ nie dotknęła jej w takim stopniu zawierucha wojenna, jak w innych regionach. Najstarszą z nich, mającą już swoją stuletnią historię, jest molenna klasztorna w Wojnowie. Na zewnątrz niczym specjalnie się nie wyróżnia. Trudno dopatrzeć się w niej jakichś ciekawszych elementów budownictwa staroruskiego, chyba tylko w tym, że są umieszczone na niej ośmiokończaste krzyże, a na dzwonnicy znajduje się dzwon, uruchamiany za pomocą uderzeń tzw. jazyka (serca) — inaczej niż w kościołach rzymskokatolickich, gdzie dźwięk wydobywa się przez poruszenie całego dzwonu, a nie serca. Od 1905 r. do czasów hitlerowskich były tam cztery takie dzwony. Waga ich wynosiła od 6 do 12 pudów. Tuż przed wybuchem II wojny światowej trzy zabrano, jeden na usilne prośby zakonnic pozostawiono i to tylko dlatego, że konfiskaty dokonywali przedstawiciele miejscowej administracji, których łatwiej było przekonać. Na pozostałym do dziś dzwo-

nie widoczny jest wypukło odlany następujący napis: „СЕИ КОЛОКОЛЬ ПОЖЕРТВОВАНЪ ПРУССКІЙ СПАСО-ТРОИЦКІЙ МОНАСТЫРЬ С. А С 1905 ГОДА АВГУСТА II ВЪ ЯРОСЛАВЛЕ ЛИТЬ ВЪ ЗАВОДЕ И Н ОЛОВЯННИШНИКОВА СЫНОВЕИ”. Jest to dowód, że dzwon był specjalnie zamówiony w znanych zakładach Ołowianisznikowa⁵²⁸ w Jarosławlu jako dar dla wojnowskich mniszek.

O wiele ciekawiej przedstawia się urządzenie molenny klasztornej wewnątrz. Składa się ona z wielu pomieszczeń znajdujących się zarówno na parterze, jak i na piętrze. Tylna, wschodnia część budynku stanowi właściwą, bardzo czysto utrzymaną, molennę. Znajduje się tu pokaźna liczba ikon różnych rozmiarów. Pod względem bogactwa tych ikon, ich upiększeń, molenna klasztorna nie ma sobie równej w Polsce. Poza tym znajduje się tu piękne srebrne „panikadiło” (żyrandol), ofiarowane niegdyś przez bogatego kupca z Kazania Tichonkina⁵²⁹. Na parterze oprócz właściwej znajduje się jeszcze jedna molenna w małej nieco wydłużonej salce. Tutaj mniszki zbierają się na modlitwy jedynie w chłodniejsze dni i wieczory. Ponadto jest jeszcze jedna cela oraz schody, które prowadzą na górę. Na piętrze rozmieszczone są dalsze cele zakonnic. Na szczególną uwagę zasługuje usytuowana z prawej strony cela, mająca okienko z widokiem na główną molennę. Ta cela przeznaczona była dla tzw. zatwornic, tj. osób, które tuż po złożeniu ślubów zakonnych zamknięto tu na 6 tygodni. W niej przez dłuższy czas przebywała matka przełożonej Eupraksji, Taisja. Przebywająca tutaj zakonnica była odizolowana całkowicie i jedynie w czasie nabożeństwa mogła otworzyć okienko, by lepiej słyszeć modlitwy i śpiewy.

Molenna wiejska w Wojnowie swoim zewnętrznym kształtem całkowicie odbiega od jakichkolwiek form sakralnego budownictwa staroruskiego. Zbudowano ją w latach 1923—1927 na wzór okolicznych kościołów ewangelickich (z czerwonej cegły). Bardzo interesująco przedstawia się tu urządzenie wnętrza. Na szczególną uwagę zasługuje bogaty wystrój ściany wschodniej, zwanej ikonostasem. Ikony, krzyże i świece umieszczone są tutaj jeszcze według dawnych staroruskich wzorów. Poważniejszym odstępstwem od tych zasad jest oprawa ikon, które w latach międzywojennych ujęto w szerokie złożone ramy, jakie spotyka się często w kościołach rzymskokatolickich czy prywatnych domach osób tego wyznania. Żadna jednak z oprawionych w ramy ikon nie jest oszklona.

Do listopada 1967 r. było 47 ikon w tej molennie, potem liczba ich

⁵²⁸ I. Ołowianisznikow, *Istorijskoe kołokołowoje i kołokołolitiejnoje iskusstwo*, Moskwa 1912.

⁵²⁹ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 64.

zmalala, a to dlatego, że z 29 na 30 października 1967 r. dokonano kradzieży 25 ikon. Dzięki energicznej akcji organów ścigania pod kierunkiem kpt. Tadeusza Gostyńskiego z KW MO w Olsztynie oraz wydatnej pomocy społeczeństwa większość skradzionych ikon (21) powróciła do molenny⁵³⁰. Ustawiono je teraz nieco inaczej niż dawniej. Niektóre z nich mający w swym posiadaniu przestępcy poddali konserwacji (przywracając im dawne piękno i wyrazistość), co u staroobrzędowców nadal uważane jest za profanację. Dlatego odzyskane ikony kilkakrotnie oświecano kadzidłem i modlitwami.

Molenna w Wodźilkach mieści się na prostokątnym dziedzińcu długości 133,8 m i 41,85 m szerokości o łącznej powierzchni 5599 m². Wejście do samej molenny znajduje się tuż przy drodze. Przez dłuższy czas nie posiadała ona „zvonarni” (dzwonnicy). Dobudowano ją dopiero w 1928 r.⁵³¹ i nadano przez to molennie wygląd siedemnastowiecznych tzw. jarusnych cerkwi⁵³², wzorując się zapewne na budowach staroobrzędowców z Litwy⁵³³. W 1936 r. molennę odnowiono. W czasie okupacji niemieckiej nie uległa rozbiórce, jak to się stało z molennami w Głębokim Rowie, Pijawnem Ruskiem czy Sztabinkach. Nie doszło zapewne do tego z tej przyczyny, że wśród pozostałych na miejscu niektórych staroobrzędowców znalazł się również nastawnik, który o nią się troszczył. Obecnie urządzenie molenny jest bardzo skromne, znajduje się tu nieco starych ksiąg religijnych, kilka krzyży i 15 ikon. Natomiast interesująco przedstawia się wyposażenie dzwonnicy (na górę prowadzą schody drewniane). Są tu mianowicie 2 dzwony niedużych rozmiarów, połączone skórzanym paskiem, i „rejka” — kawałek metalowej szyny, czyli „biło”. Pod zawieszonymi dzwonami i „biłem” znajduje się w kształcie wydłużonego prostokąta specjalne podwyższenie ze „stupieniami” (małymi schodami) dla wchodzącego tu nastawnika. Jedną ręką pociąga on za połączone ze sobą dzwony, a drugą metalowym młotkiem (z drewnianą rączką) uderza w „rejkę”. Zazwyczaj dzwonienie rozpoczyna się od dwunastu pojedynczych uderzeń w jeden dzwon — na cześć dwunastu apostołów; kończy się trzema pojedynczymi uderzeniami na cześć św. Trójcy.

Molenna w Pogorzeltcu została zbudowana w 1912 r., na miejscu starej, rozebranej i odstąpionej przez staroobrzędowców współbraciom ze Sztabinek, gdy ci założyli własną parafię. Przy wznoszeniu nowej molenny pracowali budowniczowie staroobrzędowi z Wilna i dla-

⁵³⁰ W. Dmowski, *Ikony z Wojnowa*, „W Służbie Narodu”, XXIV 1968, nr 31, s. 12-13.

⁵³¹ Por. przypis 504.

⁵³² O jarusnych cerkwiach: N. Brunow, A. Wałasiuk, op. cit., s. 189-190.

⁵³³ Por.: I. Jegorow, op. cit., s. 171, fotografia.



Fot. 16. Gabowe Grądy, pow. Augustów. Fragment wnętrza molenny. „Priestol”

tego pewnie, podobnie zresztą jak w Wodзилkach, posiada ona wiele budowlanych elementów spotykanych w molennach na Litwie.

Molennę w Suwałkach wybudowano również w 1912 r., ale według projektu przygotowanego w Wilnie. Swoimi rozmiarami przewyższa ona wszystkie molenny w Polsce. Obecnie jest nieczynna, pusta wewnątrz, brak tu jakichkolwiek urządzeń czy przedmiotów kultu.

Molenna w Gabowych Grądach powstała najpóźniej ze wszystkich tego rodzaju świątyń w Polsce, bo dopiero po II wojnie światowej. Zbudowano ją na tym samym miejscu, gdzie przedtem stała podobna — sprzedana (na stodołę) — po wywiezieniu mieszkańców w 1943 r. na przymusowe roboty. Molenna ta jest już trzecią z kolei w tej wsi. Długość jej wynosi 11,3 m, szerokość 7,2 m, a wysokość 3,5 m. Natomiast dzwonnica ma 4,2 m długości i 3,7 m szerokości⁵³⁴. Ze wszystkich molen ta jest najskromniej urządzona. Latem 1967 r. zamotowaliśmy tu 9 drewnianych ikon; 3 z nich staroobrzędowcy otrzymali od swoich współwyznawców zamieszkałych na stałe w Kłajpedzie. Ponadto były tu jeszcze 2 „stworce” (składnie) i 5 krzyży („Raspiatija”).

⁵³⁴ B. Filipow — nastawnik z Gabowych Grądów, w liście do autora z dnia 17 października 1966 r.

Cerkiew w Wojnowie. Wybudowano ją w latach 1922—1927 ze składek miejscowych wyznawców i złożonych na ten cel ofiar ze strony prawosławnych, zarówno tych, którzy się na Mazury sprowadzili, jak i tych, którzy nadesłali je z Zachodniej Europy⁵³⁵. Wnętrze świątyni urządzone jest podobnie jak w wielu innych kościołach prawosławnych w naszym kraju. Obok ikon i krzyży, takich samych jak u staroobrzędowców w tej wsi, można tu spotkać również wiele ikon nowszych, nie przedstawiających artystycznych wartości, a nawet jest tu wiele zwykłych reprodukcji na papierze. Natomiast pod względem architektonicznym drewniana budowla przedstawia się bardzo ciekawie. Zawiera ona liczne elementy budownictwa staroruskiego, charakterystycznego dla północnych terenów Rosji. Elementy te uwidaczniają się przede wszystkim w kształcie kopuły, oknach i ozdobach. Wiąże się to niewątpliwie z osobą ks. Awajewa, rzeczywistego projektanta świątyni, który, jak wiemy, pochodził z Tweru, gdzie właśnie należy doszukiwać się pierwowzorów tej świątyni.

*

Przedmioty kultu religijnego. W życiu staroobrzędowców przedmioty kultu religijnego zawsze spełniały szczególnie ważną rolę i do dziś otaczane są powszechną czcią. W sposobie wykonania tych przedmiotów i w tym, co dotyczyło ich kształtu, wielkości itp., staroobrzędowcy na przestrzeni wieków starali się naśladować swoich przodków. Wszelkie odstępstwa były traktowane na równi z herezją. Toteż dzięki tej zachowawczości niektóre elementy staroruskiej kultury religijnej (do połowy XVII w. jeszcze powszechnie uznawane w całej Rosji) można dziś znaleźć jedynie u staroobrzędowców.

Przedmioty kultu religijnego, obecnie znajdujące zastosowanie wśród staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce, można podzielić na cztery zasadnicze grupy: a) księgi religijne, b) ikony, c) krzyże oraz d) przedmioty, które można by określić jako pomocnicze.

A. *Księgi religijne*. Staroobrzędowcy uważali je za najważniejsze obok ikon i dlatego już od najmłodszych lat wpajali do nich cześć i szacunek⁵³⁶. Wielu spośród staroobrzędowców poświęcało część wolnego czasu na czytanie ksiąg religijnych⁵³⁷.

⁵³⁵ Por. przypis 460.

⁵³⁶ M. Gerss, *Die Glaubenslehren der Philipponen zur Zeit ihrer Einwanderung in Ostpreussen*, Mitteilungen der Literarischen Gesellschaft Masovia, Jg. 15, 1910, s. 2.

⁵³⁷ Por.: Izbornik 1076, Moskwa 1965, s. 153-158.



Fot. 17. Staroobrzędowe Kalendarium, wydane w 1860 r. w Pieszce

W wieku dojrzałym czynili to częściej, a potem, na starość, uczyli i przyzwyczajali do tego młodszych. W ten sposób duża liczba staroobrzędowców, nawet prostych chłopów, znała sztukę czytania, co z kolei ułatwiało naukę pisania. Toteż pod tym względem staroobrzędowcy na ogół przewyższali okolicznych chłopów wyznania prawosławnego czy rzymskokatolickiego.

Jeszcze dziś każdy bogobojny staroobrzędowiec biorąc do ręki księgę zęga się i czyni to samo po zakończeniu czytania. Innowierca nie może ich dotykać, a jeżeli wyjątkowo uzyska na to zezwolenie, jest to dowodem wielkiego zaufania i szacunku dla niego. Na przykład w klasztorze wojnowskim w wyjątkowych wypadkach zezwala się i to tylko poparzyć na nie, o ile zaś oglądający chce zajrzeć do środka, mniszka własnoręcznie przewraca stronicę. Dawniej przestrzegano, by w czasie czytania stronicę przewracać tylko prawą ręką odchyłając najpierw górny róg, przy czym należało to czynić powoli, ze skupieniem i uwagą. Za grzech uważano pozostawienie księgi otwartej. Musiała ona być nie tylko zamknięta, ale i zapięta na specjalne do tego celu służące „zastiożki” (klamry). Księgi przechowywano pieczołowicie, przeznaczając dla nich w izbie miejsce pod ikonami, a stawiano (nie kładziono) je na specjalnych półkach lub stolikach, odwracając „zastiożkami” do ściany. Obecnie do przechowywania ich służą przeważnie specjalne szafki, w których umieszcza się i inne przedmioty kultu religijnego. Staroobrzędowcy, zmieniając miejsce zamieszkania, zabierali ze sobą stare księgi, a w miarę podnoszenia się stopnia zamożności uzupełniali swój księgozbiór, nabywając gdzie się tylko dało te, których im brakowało, płacąc za nie często ogromne sumy. Tak np. w 1838 r. Giersz zanotował, że na Mazurach płacono za niektóre z nich od 10 do 50 i więcej rubli za egzemplarz⁵³⁸.

Księgi, z których korzystali staroobrzędowcy, można podzielić na dwa zasadnicze rodzaje: „staropismienne” (wczesne rękopisy) i tzw. staropieczatnyje (starodruki). Ponadto osobną grupę stanowią księgi później zestawione albo ułożone przez samych staroobrzędowców; Mielnikow-

⁵³⁸ M. Gerst, *Die Glaubenslehren...*, op. cit., s. 4.

—Pieczerski nazywa je „nowodielnymi” (nowo utworzonymi). Zazwyczaj staroobrzędowcy „staropieczatnymi” nazywają księgi wydrukowane cyrylicą w Moskwie przed 1654 r., tj. do chwili wydania przez patriarchę Nikona *Stużebnika (Rytułu)* — pierwszej „poprawionej” księgi⁵³⁹. Poza tym staroobrzędowcy w Polsce chętnie posługiwali się jeszcze wydaniem Szwajpolta Fiola⁵⁴⁰, Franciszka Skoryny⁵⁴¹ i Iwana Fiodorowa⁵⁴², drukowanymi w Krakowie, Zabłudowie, Lwowie czy Ostrogu.

Niszczono masowo (głównie za patriarchy Joachima i cara Piotra I) z nakazu władz kościelnych starodruki wydane przed Nikonem⁵⁴³ stały się pożądane wśród staroobrzędowców i popyt na nie stale wzrastał. Wykorzystując tę sytuację zaczęto w Rosji podrabiać stare księgi, „podczyszczano” wydania „nikoniańskie” na „przednikoniańskie”. Zazwyczaj fałszowano daty z XVII w., zmieniając $\tilde{\Pi} = 80$ w $\tilde{H} = 50$ lub rzadziej w $\tilde{K} = 20$ ⁵⁴⁴. Należy przypuszczać, że część takich fałszyfikatów znajdowała się również w posiadaniu niektórych staroobrzędowców zamieszkałych na terenach Polski. Dla nich podrabiano również księgi wydrukowane przez Iwana Fiodorowa, zwłaszcza *Biblię*, wydaną w 1581 r. w Ostrogu na Wołyniu⁵⁴⁵.

Poza wymienionymi tutaj, staroobrzędowcy w Polsce korzystali również z tzw. pieriewodnych knig, czyli przedruków, dokonywanych przeważnie z „iosifskich” wydań, tj. drukowanych za patriarchy Józefa (1642—1652). Przedruków takich dokonywano bardzo chętnie w XVIII w. na specjalne zamówienie staroobrzędowców w unickich wtedy klasztorach w Supraślu i Poczajowie oraz w Grodnie, Wilnie i Warszawie⁵⁴⁶. Niektóre

⁵³⁹ *Diejstwijszaja niżegorodskoj gubernskoj uczonoj archiwnoj komissii* (dalej DNAK). *Sbornik w pamiat' P. I. Mielnikowa* [Andrieja Pieczerskiego], t. IX, Niżnij-Nowgorod 1910, s. 293.

⁵⁴⁰ K. Heintsch, *Ze studiów nad Szwajpoltem Fiolem*, Rocznik Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich, t. V, Wrocław 1957, s. 233-343; T. Gorbunow, J. Niemirowskij, A. Sidorow, *Wwiedienije*, w: 400 let russkogo knigopieczatanijskogo..., op. cit., s. 15-19; H. Szwejkowska, *Książka drukowana XV—XVIII w.*, Wrocław—Warszawa 1961, s. 33-37; M. Błońska, *Próba nowego spojrzenia na dzieje krakowskiej oficyny drukarskiej Szwajpolta Fiola (około 1483—1491)*, Rocznik Biblioteki Narodowej, t. IV, 1968, s. 51-62.

⁵⁴¹ A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, op. cit., z. 5, s. 224-229; T. Gorbunow, J. Niemirowskij, A. Sidorow, op. cit., s. 17-19; A. Ziernowa, T. Gorbunow, *Knigopieczatanijskije w Bielorusii*, w: 400 let russkogo knigopieczatanijskogo..., op. cit., s. 99-101.

⁵⁴² Por. przypis 215.

⁵⁴³ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, S.-Pietierburg 1909, s. 352.

⁵⁴⁴ W. Szczepkin, *Russkaja paleografija*, Moskwa 1967, s. 18.

⁵⁴⁵ I. Ogijszenko, *Początki drukarstwa na Ukrainie*, Zowkwa 1924, s. 87-88.

⁵⁴⁶ E. Iwaniec, *Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, ser. I, z. 109, s. 66-69.

z nich mogły pochodzić także z drukarni w Klincach (Starodubie), założonej przez kupców Żeleznikowa i Kartaszowa, którzy po I rozbiórce Polski, w 1784 r. uzyskali zezwolenie cenzury Surażskiego Ziemskiego Sądu na dokonywanie przedruków starych ksiąg. Otóż wydawcy ci początkowo (do 1786 r.) podawali w metrykach drukarskich, że księga jest drukowana jakoby za zezwoleniem polskiego króla Stanisława Augusta, nie w Klincach, lecz w Poczajowie, Supraślu lub Grodnie czy Wilnie. Wydawcy z taką dokładnością dbali o „pieriewod”, że niektóre z nich zecerzy składali strona w stronę i słowo w słowo według starodruków, trudno je było nawet odróżnić od pierwowzorów. Na początku XIX w. wiele przedruków dokonano również w staroobrzędowych drukarniach na Ukrainie, przede wszystkim w Janowie Podolskim ⁵⁴⁷.

W obecnych granicach państwa polskiego najbogatsze zbiory posiadał ośrodek staroobrzędowców na Mazurach. Przywieźli je ze sobą głównie pierwsi osadnicy. Szczególnie dużo cennych starych ksiąg według Giersza znajdowało się u Sidora Borysowa, który otrzymał je w spadku po zmarłym bracie Jefimie. O bogactwie jego zbioru świadczy fakt, że do czasu wybudowania w Wojnowie molenny część tych ksiąg musiał z braku miejsca przechowywać na strychu, mimo wyrzutów sumienia, jakie go z tego powodu gnębiły ⁵⁴⁸. On to właśnie szczycił się posiadaniem *Biblii Ostrogskiej*, uważanej obecnie za największe arcydzieło słowiańskiej sztuki drukarskiej. Z Biblii tej jednak staroobrzędowcy w całości nigdy nie korzystali, gdyż zawarty w niej Stary Testament uznawali za nieprzydatny dla siebie, gdyż w ich mniemaniu był on przeznaczony głównie dla Żydów. Ponadto uważali, że pewne jego wersety nie nadają się po prostu do publicznego odczytywania. Według Giersza, któremu w latach 1834–1838 z trudem wielkim udało się opisać tylko około dwudziestu tych cimeliów, u kolonistów znajdowało się wiele innych ksiąg religijnych, drukowanych w Moskwie, przeważały jednak egzemplarze wydane na terenach dawnej Rzeczypospolitej ⁵⁴⁹.

W końcu lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, już w czasie pierwszych prac związanych z organizacją klasztoru w Wojnowie, przywieziono tu, jak wiemy, sporą ilość starych ksiąg z Cmentarza Priebrańskiego. Bogaci mnisi moskiewscy nie omieszkali też odkupić części zbiorów od wyjeżdżających w tym czasie na Wołyń Sidora Borysowa i Fomy Iwanowa. Wreszcie jednym z zajęć pracowitych mnichów było odręczne przepisywanie ważniejszych dzieł. Odpisy takie oprawiano i w ten sposób zwiększano swój księgozbiór. Przepisywano przede wszystkim

księgi zestawione lub ułożone przez samych staroobrzędowców. Szczególnym uznaniem cieszyły się „Istorija o otcech i stradalcech sołowieckich” („Historia Ojców i męczenników sołowieckich”) i „Winograd rossijskij” („Winnica rosyjska”) Siemiona Dienisowicza oraz „Pomorskie otwiety” („Odpowiedzi pomorskie”) Andrieja Dienisowicza, ponadto „Szczit wiery” („Puklerz wiary”) rzekomo napisany w końcu XVIII w. przez Timofieja Andriejewa. Ulubionym zajęciem mnichów było również przepisywanie bardzo cenionych i popularnych w środowisku staroobrzędowym tzw. „cwietników” i „soborników”, zawierających sceny z żywotów świętych. Dużo czasu zakonnicy poświęcali kopiowaniu popularnych również tzw. licewnych knig (z ilustracjami) oraz zbiorów pieśni religijnych.

Mnisi przepisyując stare księgi, trzymali się dawno ustalonego wzoru pisma, zw. połuustaw (półustaw) ⁵⁵⁰. Przy liniowaniu papieru posługiwali się tzw. karamsą, tj. czworokątną ramką z naciągniętymi nań równoległymi nitkami, co jest do dziś stosowane przez niektórych staroobrzędowców w ZSRR. Zrobiwszy linie, gęsim piórem powoli wyprowadzali każdą literę oddzielnie. Litery nie mogły być pochylone, musiały być ustawione prostopadle do wykreślonych linijek. Dużo starania wkładano w wykonanie i ozdobienie zastawek („zastawica”), tj. w upiększenie nagłówków, zajmujących na początku rękopisu zazwyczaj całą pierwszą stronę. Niemniej kunsztownie ozdabiano inicjały czy końcówki poszczególnych rozdziałów lub całej księgi. Przepisaną księgę oprawiano w drewniane okładki, obciągano skórą, rogi najczęściej umacniano metalowymi „ugolnikami” (blaszkami), a na koniec przytwierdzano „zastiożki” (klamry).

Przepisywanie starych ksiąg „połuustawem” pochłaniało dużo czasu i było zasadniczo przywilejem mnichów czy nastawników. Nic dziwnego, że księgi takie były drogie i nabycie ich było nieosiągalne dla wielu staroobrzędowców. Większość ksiąg religijnych w zasadzie należała do garstki bogaczy, klasztoru lub stanowiła wspólną własność w molenniu. Niemniej jednak nawet najuboższy wyznawca starej wiary uważał za punkt honoru wejść w ich posiadanie, nawet gdy był niepiśmienny.

Na Mazurach pod koniec XIX w. liczbą trzydziestu ksiąg religijnych szczycił się jeden z najzamożniejszych i najbardziej światłych staroobrzędowców Iwan Szlachcic ze wsi Piaski. Zdaniem Tetznera niektóre z nich były odpisami klasztornych rękopisów, dokonanymi na pergaminie przez samego Szlachcica, przy tym upiększone inicjałami. Żadnej jednak z tych ksiąg nie chciał on sprzedać Tetznerowi, nawet za wysoką cenę 30 marek. W 1897 r. tenże Tetzner opisał częściowo cenny księgozbiór

⁵⁴⁷ P. Mielnikow, op. cit., t. VII, s. 352-353, 363-365; DNAK, s. 294-295.

⁵⁴⁸ M. Gerss, *Die Glaubenslehren...*, op. cit., s. 3.

⁵⁴⁹ Ibid., s. 5-12; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 61.

⁵⁵⁰ Spolszczone nazwy paleograficzne zaczerpnęliśmy z pracy: B. Horodyski, *Podręcznik paleografii ruskiej*, Kraków 1951.

molenny wojnowskiej⁵⁵¹. Nie wiadomo jednak, co z niego ocalało w czasie pożaru, który, jak wiemy, miał miejsce wkrótce po I wojnie światowej.

Po II wojnie światowej w dalszym ciągu najwięcej starych ksiąg religijnych znaleźć można u staroobrzędowców na Mazurach. Natomiast w województwie białostockim jest ich duży niedobór, tak że tutejsi staroobrzędowcy czynią starania, aby uzupełnić braki. Główną przyczyną tego stanu rzeczy było zarówno zabieranie ich przez staroobrzędowców w znacznej mierze w związku z przesiedleniem się w 1941 r. z ziemi suwalsko-sejneńskiej na Litwę, jak i częściowe zniszczenie, jakiemu uległy księgi w czasie działań wojennych (pow. augustowski). Dokładne obejrzenie i zbadanie księgozbiorów jest niemożliwe, gdyż na ogół staroobrzędowcy nie wyrażają na to zgody. W 1959 r. Wiktor Jakubowski pobieżnie zapoznał się z księgozbiorem mniszek w klasztorze wojnowskim i częściowo go opisał⁵⁵². Wiele rzadkich okazów znajduje się w wojnowskiej molennie, której stan posiadania zwiększa się, gdyż okoliczni staroobrzędowcy przekazują tu część swoich zbiorów w wypadku śmierci czy wyjazdu za granicę. Na uwagę zasługują również księgi znajdujące się w cerkwi (jednowierców) w tejże wsi, zwłaszcza te, które niegdyś były własnością nastawnika Sawielija Jakubowskiego ze Swignajna. Są to *Triod' postnaja* (*Mszał na czas Wielkiego Postu*) wydana w 1642 r. w Moskwie, *Służechnik* (wydrukowany w 1666 r. we Lwowie), *Kniga głagolemaja Złatoust* wydana w 1798 r. w Wilnie oraz szereg rękopisów takich, jak „Oktaj”, „Irmołogij” i „Obichodnik”. Rękopisy te należą do tzw. znamiennych czy kriukowych knig. Stanowią one zbiory staroruskich pieśni religijnych, w których muzyczna treść oddana jest za pomocą bezlinijnych nut, od XVIII w. stosowanych i przepisywanych wyłącznie w środowisku staroobrzędowym. Są to „kriuki”, czyli znaki określające długość trwania jednego lub grupy dźwięków oraz tzw. siepiennyje czy kinowarnyje pomiety (znaki cynobrowe), oznaczające wysokość poszczególnych dźwięków lub całych grup. Są one najbardziej charakterystycznym rdzeniem rosyjskim elementem semejografii zaproponowanym w XVI w. przez mieszkańca Nowogrodu Iwana Szajdurowa. Po raz pierwszy w rękopisach pieśni religijnych znaki cynobrowe pojawiły się w połowie XVII w., dzięki czemu rękopisy te są całkowicie zrozumiałe dla współczesnego odbiorcy. Natomiast wcześniejsze rękopisy pieśni religijnych bez „kinowarnych pomiet” do tej pory jeszcze nie zostały rozszyfrowane⁵⁵³.

⁵⁵¹ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 186-187.

⁵⁵² W. Jakubowski, op. cit., s. 99, przypisy.

⁵⁵³ J. Bobkow, *K woprosu ob istoriografii i zadaczach paleograficznego issledowanija pamiatnikow driewnierusskoj muzykalnoj piśmiennosti*, Trudy Moskovskogo gosudarstwiennogo istoriko-archiwnogo instituta, t. 24. *Woprosy istoczniko-*

Spośród wymienionych rękopisów na szczególną uwagę zasługuje „Kniga głagolemaja Obichodnik”, jej oprawa artystyczna odpowiada wszystkim wymogom tzw. pomorskiego stylu ornamentacyjnego⁵⁵⁴. A więc strona tytułowa tej księgi jest upiększona zastawką w formie ramki, a na niej na złotym tle znajdują się bogate ornamenty roślinne, białe (z domieszką czerwieni i zieleni), częściowo poprzecinane fantazyjnymi liniami. Z kolei poszczególne rozdziały posiadają wspaniałe inicjały, pod którymi na marginesie znajdują się upiększenia zw. cwietskami (kwiatkami) oraz ozdobne „końcówki”. Na podstawie analizy papieru, a w szczególności znaków wodnych, można sądzić, że rękopis ten pochodzi z końca XVIII w. lub z początku XIX w. Wyniki badania papieru na następujące: papier czerpany, żeberkowany o gęstym sicie, pochodzenia holenderskiego, w filigranie głównym róg w tarczy z dzwonkiem, nad nią widnieje korona, w znaku pomocniczym odczytać można nazwę firmy I HONIG end ZOONEN⁵⁵⁵. Istnieją podstawy, aby przypuszczać, że u staroobrzędowców zamieszkających w naszym kraju znajduje się jeszcze pokaźna ilość nie zbadanych, a na pewno ciekawych i cennych starodruków i rękopisów, może nawet unikatów.

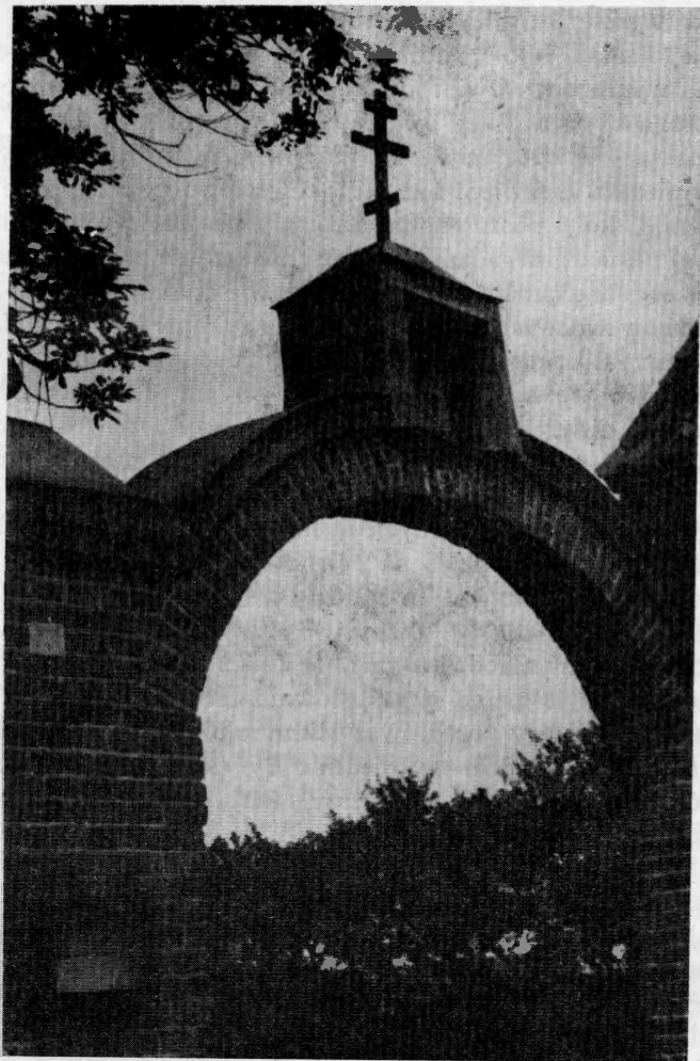
B. *I k o n y* (gr. eikon)⁵⁵⁶. Ikony w życiu każdego bogobożnego staroobrzędowca są czymś nieodzownym, bez czego nie mógłby się on obejść, toteż uchodząc ongiś przed prześladowaniami religijnymi w bezładne strony, staroobrzędowcy przede wszystkim zabierali ze sobą ikony. Mieli je więc wszędzie tam, gdzie się osiedlali. Były dla nich drogocenną świętością, którą chroniono jak najwyższy skarb. Stały się przez to jakąś

wiedienija istorii SSSR, wyp. 2. Moskwa 1966, s. 73-85; I. Nikiforow [Zawołoko], *O kriukach znamiennoego rospiewa*, „Rodnaja Starina”, Riga 1933, nr 13, s. 20-21; tenże, *Swojeobrazije znamiennoego rospiewa*, op. cit., s. 14-16; Starowiecie [Zawołoko], *Driewle-prawosławnoje pienije*, op. cit., s. 11-13; E. Koschmider, *Przyczynki do zagadnienia chomonji w hirmosach rosyjskich*, Wilno 1932; tenże, *Teoria i praktyka rosyjskiego śpiewu neumatycznego na tle tradycji staroobrzędowców wileńskich*, „Ateneum Wileńskie” 1935, R. 10, s. 295-305.

⁵⁵⁴ O stylu pomorskim: W. Szczepkin, op. cit., s. 79-80.

⁵⁵⁵ Por.: nr 3057 Vilnius 1792 CVIA; SA 18374 Kovno 1793, VUB, G4, E. Laucevicius, *Popierius Lietuvoje XV-XVIIIa*, t. II, Vilnius 1967, s. 426.

⁵⁵⁶ P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* Desclée de Brouwer [Paris] 1972; K. Weitzmann, M. Chatzidakis, K. Miatev, S. Radojčić, *Frühe Ikonen. Sinai Griechenland Bulgarien Jugoslawien*, Wien und München 1965; W. Molé, *Ikona ruska*, Warszawa 1956; K. Onasch, *Ikonen*, Berlin 1961; S. Jamszczikow, *Driewnierusskaja żywopis' Nowyje otkrytija*, Albom, Moskwa 1965; W. Antonowa Driewnierusskoje iskusstwo w sobranii Pawła Korina, Moskwa 1966; M. Ilyin, *Zagorsk. Trinity — Sergius Monastery*, Moscow 1967; L. Bolszakowa, J. Kamien-skaja, *Gosudarstwiennaja Trietjakowskaja galerieja. Driewnierusskoje iskusstwo*, Albom, Moskwa 1968; W. Łazariew, *Nowgorodskaja ikonopis'*, Moskwa 1969; tenże, *Moskowskaja szkola ikonopisi*, Moskwa 1971.



Fot. 18. Wojnowo, pow. Mrągowo. Brama prowadząca do klasztoru

najbardziej charakterystyczną cechą zewnętrzną obrońców „starej wiary”. Kiedy coraz trudniej było im zdobywać ikony namalowane i poświęcone przed Nikonem, zaczęli je sami wykonywać. W swojej pracy artystycznej kierowali się nadal staroruskim zwyczajem⁵⁵⁷ i ostro występowali przeciw wpływom zachodnim — „feudalizacji” nowej rosyjskiej ikony,

⁵⁵⁷ Najwierniejszym dokumentem staroobrzędowej świadomości kultu i znaczenia malarstwa ikon jest traktat N. Leskowa, wpleciony w fabułę noweli *Zapieczatlenyj anioł* (*Anioł z pieczęcią*), w: *Połnoje sobranije soczinienij*, t. III, Pietierburg 1902, s. 5-70.

nadającej jej cechy bardziej świeckie i realne⁵⁵⁸; staroobrzędowcy pojmowali ikonę tylko jako symbol, który pomaga w nawiązaniu kontaktów ze świętymi i wywołuje wewnętrzny nastrój u modlących się. Staroobrzędowi „ikonopiscy” (malarze ikon) przedstawiali świętych na ikonach tradycyjnie, jako uduchowionych ascetów, zgodnie z ich żywotami. Swoją twórczą myśl artysta wyprowadzał z wnętrza własnej duszy. Namalowana ikona miała wywoływać nie tylko estetyczne odczucia, ale przede wszystkim stać się rodzajem księgi religijnej, zrozumiałej dla wszystkich, nawet niepiśmiennych. Wbrew potocznemu mniemaniu u staroobrzędowców do dziś w stosunku do ikony obowiązuje niewiele gestów czysto zewnętrznych i rytualno-mechanicznych. Więcej natomiast jest „kontemplacji, uważnego, modlitewnego wpatrywania się, więcej prawdziwego, autentycznego kontaktu z rzeczywistością charyzmatyczno-malarską”⁵⁵⁹.

Obecnie nadal wymaga się, by stosownie do ogólnie przyjętego zwyczaju w domu staroobrzędowca znajdowała się przynajmniej jedna ikona i to na honorowym miejscu, we wschodnim rogu izby. Przy tym przestrzega się tradycji, zabraniającej przymocowywania ikony gwoździami; uznaje się to za profanację względem Chrystusa, którego właśnie gwoździami przybito do krzyża. W Polsce wszystkie ikony staroobrzędowców ustawione są na półkach lub specjalnie w tym celu zrobionych szafkach, mających określone wymiary; przeszło metr wysokości i około 70 cm szerokości. Są przeważnie dwudrzwiowe i zawsze oszklone, żeby umieszczone wewnątrz na półce ikony oraz inne drobniejsze przedmioty kultu religijnego uchronić przed kurzem, brudem czy muchami. Na czas modlitwy drzwiczki otwiera się na oścież. Ikony umieszczano także na wrotach (w specjalnym wgłębieniu) i drzwiach. Widzimy to jeszcze w wojnowskim klasztorze. Przeważnie na zewnątrz stawiano ikonę symbolizującą postać Zbawiciela (Spasa), a od wewnątrz postać Matki Boskiej. Ustawianie tych ikon miało również symboliczne znaczenie — ochrony i opieki miejsca świętego.

Ikony znajdowały się i na cmentarzach, umieszczano je mianowicie na krzyżach nagrobnych. Często na przecięciu głównych ramion krzyża robiono małe wgłębienie, gdzie umieszczano ikonkę, przeważnie metalową. Ślady tego można spotkać na wszystkich cmentarzach staroobrzędowców w Polsce. Tradycja ta sięga korzeniami w daleką przeszłość i wiąże się niewątpliwie z dawnym zwyczajem wznoszenia nagrobnych

⁵⁵⁸ A. Robinson, *Idieologija i wniesznost'* (Wzglady Awwakuma na izobrazitel'noje iskusstwo), TODRL, 1966, t. XXII, s. 375-376.

⁵⁵⁹ J. Nowosielski, *Problem ikony*, Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Warszawa 1971, [nr 3], s. 26.

pomników, zw. gołubcami, które swoim wyglądem przypominały małe domki, wewnątrz których umieszczano ikonę⁵⁶⁰.

Starobrzędowcy zachowali też dawny zwyczaj niesienia ikon na czele konduktu pogrzebowego (Mazury), a nie krzyża, jak to stosuje obecnie Kościół prawosławny czy rzymskokatolicki. Udając się w dalszą podróż, jeszcze teraz niektórzy starobrzędowcy zabierają ze sobą małą ikonkę. W czasie ostatniej wojny niektóre matki wszywały małe ikonki (3 × 3 cm, 3 × 4 cm) swoim synom do kurtki na wysokości lewej czy prawej piersi. Rodzice, a niekiedy i dziadkowie, błogosławili także nimi odchodzących na wojnę, nakazując przy tym, by w każdej sytuacji pamiętali, że są starobrzędowcami⁵⁶¹. Do dziś jeszcze niejeden z wyznaw-



Fot. 19. Wojnowo, pow. Mrągowo. Kobiety niosące ikony na czele konduktu pogrzebowego

ców tej wiary (starsza generacja), wchodząc do czyjegoś domu, najpierw zegna się przed ikoną, a później dopiero wita z gospodarzem, przy czym nie podaje mu ręki, oddaje tylko w jego kierunku pokłon.

Obowiązuje również kategoriyczny zakaz palenia pod wszelkimi postaciami tytoniu w pomieszczeniach, gdzie wiszą poświęcone ikony. Jak

⁵⁶⁰ I. Szlapkin, *Driewnije russkije kriesty. Kriesty nowgorodskie do XV wieka niepodwiznyje i nie cerkownoj służby*, S.-Pietierburg 1906, s. 5-8.

⁵⁶¹ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 4 lipca 1967 roku.

w XVII w., tak i obecnie starobrzędowcy uważają, że nieprzyjemna woń z ust palacza bezczęści ikony⁵⁶². Choć wielu młodych nie przestrzega już samego zakazu palenia, to wszyscy o tyle honorują tę tradycję, że nie czynią tego tam, gdzie znajdują się ikony. Udzieliło się to w pewnej mierze okolicznej ludności (rzymskokatolickiej czy ewangelickiej), która szanuje te zakazy i osoby z tego środowiska znalazłszy się w domu starobrzędowca nie ośmielają się nawet prosić o zezwolenie na zapalenie papierosa⁵⁶³.

Starobrzędowcy w dalszym ciągu przestrzegają staroruskiego zwyczaju zasłaniania ikon ręcznikami podczas współżycia płciowego małżonków⁵⁶⁴.

W czasie pożaru ratuje się przede wszystkim ikony, a za bardzo nietaktowne, wręcz obraźliwe z czyjejś strony uważa się wystąpienie z propozycją kupienia jej. Według starobrzędowców ikona nigdy nie może być sprzedana, wierni mogą ją jedynie między sobą „wymienić na pieniądze”. Jeżeli ikona w jakichś okolicznościach spaliła się, starobrzędowcy najczęściej wtedy mówili o niej — „wozniesłas’ na Niebo” (w Niebo wstąpiła). Zniszczonej ikony nie wolno spalić. Dawniej w takim wypadku puszczano ją z prądem rzeki w mniemaniu, że oddawano ją „woli Bożej”⁵⁶⁵, nieraz głęboko zakopywano w odpowiednim miejscu na cmentarzu, czasami nawet w trumnie zagrzebywano w ziemi⁵⁶⁶. Obecnie tego się już nie robi, ponieważ są duże trudności z nabywaniem nowych ikon, toteż nawet najbardziej zniszczone pieczołowicie się przechowuje. Za wielki grzech uważa się wszelkie „podrysowywanie” ikon. Jeżeli ściemniała ze starości, w żadnym wypadku nie poddawano jej konserwacji, tym bardziej „oskwierniającymi” (bezcieszczącymi) rękoma innowierców. Ikonę można było jedynie przetrzeć „olifą” (gotowany olej lniany z różnymi dodatkami), co czynili najbardziej doświadczeni staruszkowie. Ale takie oczyszczanie od zakopcenia czy kurzu nie tylko nie wzmacniało malowidła, a wręcz przeciwnie, w pewnym stopniu sprzyjało odbarwieniu i odpadaniu farb (na skutek pęknięcia). W ten sposób do niedawna obchodzili się ze swoimi ikonami mniszki w klasztorze wojnowskim. W czasie remontu molenny nie pozwalały one konserwatorom dotknąć się ikon,

⁵⁶² Por.: L. Ruszczinskij, op. cit., s. 99.

⁵⁶³ E. Iwaniec, *Osadnictwo starobrzędowców...*, op. cit., s. 418.

⁵⁶⁴ Zanotował już to: M. Gerss, *Etwas über die sogenannten Philipponen in Masuren von der Verheirathung und der Ehe*, Beiträge zur Kunde von Masuren, Bd 1, Lötzen 1895, s. 43.

⁵⁶⁵ Por.: [P. R.] *Prazdnik Priepodobnogo Onufrija*, „Cerkownyj Wiestnik” 1971, R. 18, nr 10, s. 2.

⁵⁶⁶ S. Collins, *Nyniesznije sostojanije Rossii, izłożennoje w piśmie k drugu żywuszczemu w Łondonie*, Cz.OIDR, 1846, nr 1, cz. II, s. 9; L. Ruszczinskij, op. cit., s. 77.

mimo że chcieli je na koszt państwa oczyścić i zabezpieczyć przed robactwem.

U staroobrzędowców nie wolno ozdabiać, upiększać ikon paciorkami, pierścieniami, łańcuszkami itp. votami, jak to często czyni się w kościele rzymskokatolickim. Twierdzą oni, że gdyby te upiększenia były nawet ze szczerzego złota, to tym bardziej są one niepotrzebne, bo rozpraszają uwagę modlącego się, kierują jego myśli w inną stronę, nie pozwalają się skupić. Natomiast tzw. okłady ze złota lub innego materiału przypominającego złoto są jak najbardziej, według nich, wskazane, gdyż złoto błyszczące na ikonach ma symbolizować boskość. Powszechnym zwyczajem jest natomiast strojenie ikon kolorowymi wianuszkami z papieru lub wyszywanymi ręcznikami.

Większość ikon, znajdujących się u staroobrzędowców w Polsce, została przywieziona z głębi Rosji. Część jednakże mogła już powstać na terenach dawnej Rzeczypospolitej i te przeważnie malowano w klasztorach, gdzie, jak np. na Wietce, ta dziedzina sztuki była wspaniale rozwinięta i przynosiła nawet staroobrzędowcom znaczne dochody⁵⁶⁷. Szczególnie cenne ikony były zgromadzone w ośrodku mazurskim. Obok przywiezionych przez pierwszych osadników było tu wiele ikon dostarczonych przez wędrownych mnichów. Bardzo dużo sprowadzono w czasie organizowania wojnowskiego klasztoru, głównie z Cmentarza Prieobrażeńskiego w Moskwie, słynącego ze swych licznych zbiorów⁵⁶⁸. Wreszcie staroobrzędowcy, dorobiwszy się znacznych majątków, tak jak np. Rodion Krymow na Mazurach, wzorem wielu kupców rosyjskich gromadzili je, skupując skąd się dało różne stare ikony, których byli zresztą świetnymi znawcami. Każdy z nich uważał za swój obowiązek obdarowywać nimi pobliskie molenny. O przekazanej świątyni ikonie ofiarodawcy bardzo długo pamiętali. Niektórzy z przebywających poza granicami Polski staroobrzędowców i jednowierców stale w listach zapytywali, w jakim stanie znajdują się ofiarowane przez nich niegdyś ikony, a kiedy dowiedzieli się np. o ich kradzieży, oburzeni przerywali korespondencję z tym, od kogo tę wiadomość otrzymali⁵⁶⁹.

Na ziemi suwalsko-sejneńskiej, a od r. 1836 na Mazurach, malowaniem ikon zajmował się utalentowany Wasyl Samulow (1787—1861), który prowadził również prace związane z dekoracjami pierwszych molenn na Mazurach. W związku z ciągłym napływem starych ikon z Rosji nie zacho-
dziła potrzeba założenia większego warsztatu „ikonopisców”. Zapotrzebo-

⁵⁶⁷ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 215.

⁵⁶⁸ Archimandrita Pawła *wspominanija ob Antonije Szutowie*, s. 33-34; N. Subotin, *Inok Pawieł...*, op. cit., nr 7, s. 6; Zob. także; P. Ryndziunskij, op. cit. s. 222-223.

⁵⁶⁹ Po kradzieży ikon z cerkwi w Wojnowie (11 lipca 1965 r.) niektórzy z nich, zamieszkali na Zachodzie, przerywali korespondencję z ks. A. Makalem.

wanie całkowicie zaspokajał Samulow, który namalowane przez siebie ikony „wymieniał na pieniądze” wyłącznie staroobrzędowcom, biorąc od nich od 1/2 do 10 talarów za sztukę⁵⁷⁰. W późniejszym okresie klasztor wojnowski sprowadzał z Wilna czy Rygi mnicha specjalistę, który głównie „odnawiał” stare, ale malował też i nowe ikony przeznaczone na sprzedaż. W czasie jego pobytu staroobrzędowcy z okolicy znosili do niego ikony, wymagające umiejętnego oczyszczenia „olifą”. Po zakończeniu tych prac mnich wyjeżdżał⁵⁷¹. Dlatego wydaje się dalekie od prawdy twierdzenie niektórych badaczy, nie potwierdzone zresztą przez literaturę ani przez starszych wiekiem staroobrzędowców, że w Krutyni na Mazurach było dużo „ikonopisców”, od czego miała jakoby powstać i sama nazwa wsi Krutynia („ikonnoj kruty mnogo poimasz”) ⁵⁷². Ikony tzw. „krutinnogo pis'ma” (ikony krutyńskie) miały być ponadto zarejestrowane w prywatnym katalogu, sporządzonym przez Pimonowych w Wilnie⁵⁷³. Należy przypuszczać, że chodzi tu wyłącznie o ikony namalowane przez Samulowa w Wojnowie, leżącym właśnie nad rzeką Krutynią (nazwa rzeki znana już w 1663 r.) — stąd nazwa ikony krutyńskie.

Wszelkie czynności związane z malowaniem nowych ikon należały wyłącznie do kompetencji mężczyzn, kobieta uważana za „nieczystą” nie mogła ich wykonywać⁵⁷⁴.

W latach międzywojennych każda nowo zakupiona ikona, zwłaszcza nieznanego pochodzenia, by mogła stać się przedmiotem symbolicznej adoracji, musiała uzyskać aprobatę specjalnej komisji władz zwierzchnich staroobrzędowców w Wilnie, gdzie w 1930 r. postanowiono urządzić własny warsztat wykonywania ikon⁵⁷⁵.

Obecnie wszyscy staroobrzędowcy i dawniejsi jednowiercy w Polsce posiadają przypuszczalnie około 2000—2500 ikon różnego formatu i wielkości, namalowanych na drewnianych deskach bądź wykonanych techniką odlewniczą z różnych metali. Ikony malowane na deskach, przeważnie z lipy, osiny i gruszy, posiadają tzw. kowczegi, tj. wgłębienie uzyskane przez wydrążenie w desce płaskiej powierzchni i pozostawienie „pól” tworzących rodzaj obramienia. Dawniej drewno przeznaczone do malowania ikon było obciosywane toporem i „skoblem” (narzędzie w kształcie noża z dwiema poprzecznymi rączkami). Technika ta

⁵⁷⁰ F. Tetzner, *„Die Philipponen”...*, op. cit., s. 430-432; tenże, *Philipponische Legenden*, „Globus” 1908, Bd 94, s. 242.

⁵⁷¹ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 19 stycznia 1965 r.

⁵⁷² A. Barcikowskaja, op. cit., s. 3; L. Starowiercow, *Oczerki staroobriadczeskich posielenij w Polsce*, „Russkij Gołos” 1963, R. VII, nr 7-8, s. 6.

⁵⁷³ P. Jurjew naczelny redaktor „Russkogo Gołosa”, w liście do autora z dnia 20 września 1967 r.

⁵⁷⁴ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 18 lutego 1964 r.

⁵⁷⁵ WWSP, Wilno 1930, nr 3, s. 26.

pomogłaby w ustaleniu daty ich powstania⁵⁷⁶, gdyby staroobrzędowcy pozwolili dokładniej je obejrzyć. Ikony wykonane techniką odlewniczą są przeważnie mniejszych rozmiarów. W Rosji ukazem Piotra I z dnia 3 stycznia 1723 r. odlewanie ikon było oficjalnie zakazane⁵⁷⁷. Toteż w XVIII w. miedziane odlewy wykonywane były tylko przez staroobrzędowców i to jedynie przez pomorców nad Wygiem. Odznaczały się one starannym, dokładnym wykończeniem i dużymi walorami artystycznymi⁵⁷⁸. Wyroby „pomorskie” rzadko spotyka się obecnie u staroobrzędowców w Polsce. Większość posiadanych przez nich ikon metalowych pochodzi z XIX w. i jest produkcji Cmentarza Prieobrażeńskiego w Moskwie czy innych ośrodków staroobrzędowych. Za czasów Pawła Pruskiego trudnił się tym również klasztor wojnowski. Wszystkie one nie dorównują jednak pod względem artystycznym dawnej produkcji „pomorskiej”.

Na ikonach, znajdujących się u staroobrzędowców w Polsce, najczęściej spotyka się postać Matki Boskiej i św. Mikołaja. A między wielu różnorodnymi wyobrażeniami Matki Boskiej przeważają ikony: „Władimirskaja” i „Kazanskaja”, uznane za główne, najbardziej czczone w Rosji⁵⁷⁹. Rzecz ciekawa, że w 1909 r. rzym.-kat. ks. Mańkowski przekonał się osobiście, że staroobrzędowcy zamieszkali na Mazurach „część oddają Matce Boskiej Częstochowskiej i nie chcą słyszeć o luteranśkim wyrzuceniu się Jej kultu”⁵⁸⁰. Informacja księdza Mańkowskiego jest o tyle interesująca, że gdzie indziej ikona Matki Boskiej Częstochowskiej w środowisku staroobrzędowców nie była znana, w przeciwieństwie do prawosławnych w Polsce, którzy do dziś uważają, że zanim została ona w drugiej połowie XIV w. przywieziona do Częstochowy, była w posiadaniu prawosławnych⁵⁸¹ i dlatego ją nadal czczą, chociaż w nieco mniejszym stopniu niż inne ikony⁵⁸².

⁵⁷⁶ Por.: W. Filatow, *Russkaja stankowaja tiempiernaja żywopis’, Tiechnika i riestawracija*, Moskwa 1961.

⁵⁷⁷ PSZRI, r. VII, nr 4554, s. 19.

⁵⁷⁸ *Miednyje ikony pomorskogo litja*, Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar’ za 1967 god, Riga 1966, s. 86; I. Zawołoko, w liście do autora z 5 marca 1968 r.

⁵⁷⁹ S. Sniessoriewa, *Ziemnaja żyzn’ Prieswitoj Bogorodicy i opisanije swiatych czudotwornych jeja ikon, cztimych prawostawnoju cerkowju na osnovanii swieszczennogo pisanija i cerkownych priedanij*, S.-Pietierburg 1891, s. 237-252, 307-311.

⁵⁸⁰ A. Mańkowski, *Znad jezior mazurskich. Wspomnienia z wycieczki krajo-*

ludoznawczej, Poznań 1912, s. 14, 23.

⁵⁸¹ Translacio tabule Beate Virginis, quam sanetus Lucas depinxit propriis manibus, sequitur; z rps. Arch. Jasnej Góry, rps 662, k. 216-220 wyd.: O. Sykstus Szafraniec, OSSP, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. I, Lublin 1960, z. 2, s. 196-204, tekst od s. 197; S. Sniessoriewa, op. cit., s. 179-181.

⁵⁸² I. Buchowicz, *Czenstochowska ikona Bożyjej Matieri*, „Cerkownyj Wiestnik”, XVI 1969, nr 6, s. 18-23.

Postać św. Mikołaja (u staroobrzędowców św. Nikoła, nie św. Nikołaj) otaczano szczególną czcią i dlatego ikony przedstawiające tego świętego były szeroko wśród nich rozpowszechnione. Już w 1839 roku Giersz twierdził, że można je było spotkać niemal w każdym domu. Staroobrzędowcy widzieli w św. Nikole nie tylko swego, ale i całej Rosji patrona, ponieważ, w ich mniemaniu, troszczy się on o urodzajność pól i opiekuje się wędrowcami⁵⁸³.

Z ikon wyobrażających Chrystusa największym uznaniem cieszył się tzw. Nierukotwornyj Spas („Spas na ubrusie”). Na obrazie takim uwidoczniona jest głowa Chrystusa na tle jakby kawałka płótna. Jest to według staroobrzędowców najdokładniejsza podobizna Chrystusa, którą on sam pozostawił ludziom, kiedy to przy obcieraniu twarzy odbiło się na chuście święte oblicze i wizerunek Jezusowy w ten sposób został utrwalaony⁵⁸⁴.

Ciekawa, mocno zniszczona, stara ikona znajduje się w molennie w Wodziłkach. Jest to tzw. „Gospod’ Wsiedierżytiel” (Wszechmocny Bóg). Widzi się tu Chrystusa na podobieństwo dawnych bizantyjskich imperatorów, siedzącego na wspianym złotym stolcu z wysokim kwadratowym oparciem, ozdobionym ornamentami. Głowa Chrystusa otoczona jest lśniącą promienistą aureolą.

Wiele cennych ikon posiadają molenny w Wojnowie, szczególnie zaś klasztor⁵⁸⁵. Mniszki nie pozwalają jednak na dokładne ich obejrzenie, można patrzeć na nie z korytarza przez oszklone drzwi, a tylko w wyjątkowych wypadkach wpuszczają do środka i wtedy ogląda się je z nieco mniejszej odległości. Bezsporne jest to, że staroobrzędowe molenny były i są swego rodzaju skarbnicami staroruskich ikon.

C. Krzyże. U staroobrzędowców, podobnie jak i u innych wschodnich chrześcijan, krzyże są przedmiotami szczególnego symbolicznego kultu. Ze względu na ich praktyczne zastosowanie można je podzielić na dwie zasadnicze grupy: krzyże umieszczane na stałe i te, które można przenosić.

Krzyże stałe spotykamy na frontonie i kopułach molenny, w oknach i nad nimi oraz na cmentarzu. Można je również spotkać nad

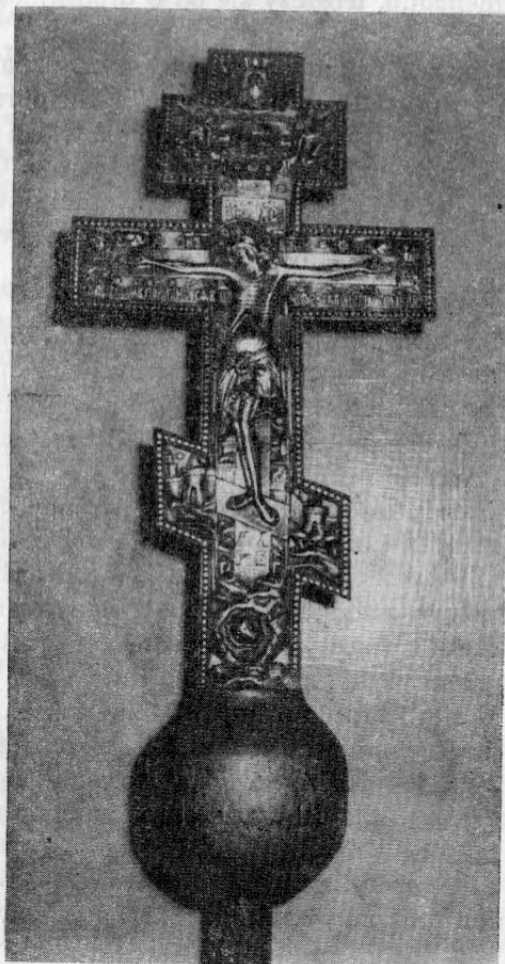
⁵⁸³ F. Tetzner, *Philipponische...*, op. cit., s. 242; Por.: A. Wozniesienskij, F. Gusiew, *Żytlje i czudiesa Nikołaja Czudotworca i stawa jego w Rosii*, S.-Pietierburg 1899.

⁵⁸⁴ F. Tetzner, *Philipponische...*, op. cit., s. 119; Na ten temat szerzej: [I. Zawołoko], *Skazanije o Nierukotworiennom obrazie*, Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar’ na 1969 god, Riga 1968, s. 75.

⁵⁸⁵ Od 29 kwietnia 1970 r. stan ikon w molennie klasztornej znacznie zmalał, gdyż część ich przejęło Muzeum Mazurskie w Olsztynie (na mocy ustawy z dnia 15 lutego 1962 r. o ochronie dóbr kultury i o muzeach, Dziennik Ustaw PRL, nr 10, s. 54-60).

wrotami i bramami prowadzącymi do wszelkich miejsc związanych z kultem religijnym.

Krzyże przenośne to głównie „Raspiatija” (krucyfiksy). Spotykamy je we wszystkich molennach i w każdym domu bogobojnych staroobrzędowców. Są one przeważnie niedużych rozmiarów i spełniają



Fot. 20. Metalowy krzyż „Raspiatije”

podobnie jak ikony symboliczną rolę. Do tej grupy należy również zaliczyć małe krzyżyki, tzw. „natielnyje” czy „tielnyje kriesty”, które otrzymuje każde dziecko podczas chrztu.

Inny rodzaj stanowią krzyże dwuwymiarowe, płaskie, występujące jedynie jako element dodatkowy na różnych przedmiotach kultu religijnego, jak np. na freskach, ikonach, księgach religijnych czy też

wszelkiego rodzaju pokryciach i szatach zakonnych. Zdaniem staroobrzędowców krzyże te spełniają rolę „uświęcenia” danego przedmiotu.

Krzyże stałe przeważnie robiono z drewna. Materiał ten uważano za najwłaściwszy, gdyż, jak mówiono, na takim właśnie krzyżu zmarł Chrystus, a Jego ukrzyżowanie przepowiadał już w Starym Testamencie prorok Izajasz i podawał, że krzyż Zbawiciela ma być zrobiony z trzech gatunków drzewa: cyprysowego, cedrowego i figowego⁵⁸⁶.

Szczególne znaczenie u staroobrzędowców miały drewniane krzyże na cmentarzach. Do tej pory ustawia się je na wschód, wyłącznie w nogach zmarłego, tj. tak samo jak za początków chrześcijaństwa na Rusi. Krzyż na grobie pozostawał tak długo, dopóki nie zgnił i nie zwałił się ze starości. Podnieść go nie było wolno, a tym bardziej zabrać i spalić. W Gałkowie opowiadają, że gdy jeden z ich współwyznawców spalił zabrany z cmentarza krzyż, to od razu poczęły go nawiedzać różnego rodzaju nieszczęścia.

Krzyże ciosane w kamieniu spotyka się u staroobrzędowców w Polsce raczej rzadko. Jeden taki krzyż znajduje się w pobliżu Onufryjewa i należy go zaliczyć do najstarszych zabytków sakralnych staroobrzędowców na Mazurach. Stoi samotnie w lesie na miejscu, gdzie dawniej wznosił się klasztor.

W latach międzywojennych na ziemi suwalsko-sejneńskiej i w Augustowskim zaczęły pojawiać się na cmentarzach staroobrzędowców krzyże metalowe, ręcznie kute, z różnego rodzaju ornamentami. Uwidocznił się w tym wpływ tutejszego regionu polskiego. Po II wojnie światowej coraz częściej pojawiają się murowane krzyże nagrobne lub pomniki, co daje się zaobserwować we wszystkich ośrodkach staroobrzędowców w Polsce.

Znajdujące się w ich posiadaniu różnego rodzaju „Raspiatija” nie są produkcji miejscowej. Sprowadzili je z głębi Rosji czy Rygi i Wilna lub zakupywali na miejscu od wędrujących mnichów lub innych staroobrzędowców, zajmujących się zawodowo rozprowadzaniem przedmiotów kultu religijnego w różnych miejscowościach. Większość tych krzyży zakupiono w drugiej połowie XIX w. Wykonane są one przeważnie techniką odlewniczą z mosiądzu lub innego metalu. Według relacji starszych jeszcze przed ostatnią wojną wielu z zamożniejszych staroobrzędowców posiadało krzyże srebrne lub pozłacane, a być może i złote. Na tych wszystkich krucyfiksach, jakie są w ich posiadaniu, postać ukrzyżowanego Chrystusa jest grawerowana albo malowana. Co do tego staroobrzędowcy

⁵⁸⁶ A. Jekimow, *Ośmikoniecznyj sw. kriest*, Staroobriadczeskij Kalendar' na 1930 god, 1930, R. IV, s. 47.

stosują się do zasady z dawna przestrzeganej na Rusi, a obowiązującej kiedyś i Kościół rzymskokatolicki⁵⁸⁷.

Na miejscu wykonywano tylko krzyżyki „natielnyje”. Tak np. za czasów Pawła Pruskiego wykonywał je klasztor wojnowski⁵⁸⁸, a do wybuchu II wojny światowej zajmował się tym jeden z miejscowych staroobrzędowców — Parfion Wróbel⁵⁸⁹. Nie tak dawno jeszcze niedopuszczalne było, by jakiekolwiek przedmioty związane z ich religijnymi praktykami, a więc i krzyże, mogły być robione przez innowiercę. Przy tym wszystkim techniczna strona produkcji krzyży nie stanowiła dla nich nigdy jakiejś zasadniczej kwestii.

Istotną dla staroobrzędowców sprawą był zawsze kształt samego krzyża. Uważają oni, że krzyż, na którym przybito Chrystusa, składał się ze „stołbu” (słupa), „pierekładiny” (poprzecznika), do której przygwożdżono ręce Chrystusa, „podnożyja” (podstawa), gdzie przybito nogi, oraz „doszczeczki” („titło”) z napisem, umieszczonej nad głową ukrzyżowanego. Dlatego też tylko taką formę krzyża „ośmiokoniczną” (ośmiokńczastą) uważają oni za jedynie słuszną i właściwą. Wszystkie inne są przez nich uważane za hereetyckie lub w ogóle nie mające nic wspólnego z chrześcijańskim kultem. Czterokńczasty krzyż nie jest dla nich symbolem męki Chrystusowej, nie uznają go i określają pogardliwą nazwą „łaciński krzyż” (nie „kriest”). Twierdzą, iż „łacinicy” również kiedyś posługiwali się ośmiokńczastym krzyżem⁵⁹⁰.

Krzyże umieszczone na stałe robią staroobrzędowcy z ociosanego lub opłukanego drzewa i z reguły posiadają one słup, na który wpuszcza się (wcina się) dwa prostopadłe poprzeczniki oraz jeden ukośny. Górny poprzecznik i dolny (ukośny) swoimi rozmiarami równa się każdej połowie poprzecznika środkowego. Cechą charakterystyczną krzyży umieszczanych na molennach jest nieznaczne wydłużenie ramion środkowego poprzecznika, znajdującego się nieco bliżej niż zwykle górnego poprzecznika, toteż krzyże na molennach staroobrzędowców różnią się od podobnych krzyży umieszczanych na kościołach prawosławnych.

Krzyże przenośne — „Raspiatija” składają się z dwu nałożonych na siebie ośmiokńczastych krzyży, różniących się rozmiarami. Większy ma symbolizować „Wsielennuju” (Wszelchświat) i stanowi zasadniczo tło dla mniejszego, będącego właściwym „Raspiatijem”, czyli

⁵⁸⁷ Por.: St. J. [Jamiołowski], *Krzyż w: Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, wydana przez X. Michała Nowodworskiego, t. XI, Warszawa 1878, s. 465.

⁵⁸⁸ N. Subbotin, *Inok Pawiel...*, op. cit., 1868, nr 7, s. 6.

⁵⁸⁹ J. Krassowski, w listach do autora z dnia 19 stycznia 1965 r. i 4 lipca 1967 r.

⁵⁹⁰ Por.: *Krzyż i krucyfiks pod względem archeologicznym*, „Przegląd Katolicki” 1868, R. VI, s. 265-268, 293-296, 330-332.

ukrzyżowaniem. Na samym wierzchołku dużego krzyża, nad „titłem” jest umieszczony „Nierukotwornyj Spas”. Pod nim na „title” znajdują się dwaj aniołowie w niskim pokłonie, trzymający w rękach „ubrusy” (chusty). Tuż pod „titłem” krzyża większego rozpoczyna się krzyż mały, na którym postać Ukrzyżowanego staroobrzędowcy przedstawiają według dawnego wzoru, uznanego przez nich za jedynie właściwy i ściśle się go trzymając nie dopuszczają do jakichkolwiek zmian. Stosownie do tegoż wzoru Ukrzyżowany ma lekko pochyloną głowę w prawo, ręce ustawione poziomo w linii prostej z dłońmi odwróconymi na zewnątrz i palcami wyprostowanymi. Zdaniem staroobrzędowców naciągnięte ręce Chrystusa (tak jakby on wisiał w powietrzu) mają podkreślać, że nie był on zwykłym śmiertelnikiem, ale Bogiem-człowiekiem. Kolana Ukrzyżowanego są lekko ugięte, stopy rozwarłe, ustawione niemal pod kątem prostym tak, jak w pozycji stojącej, lewa zaś stopa bardziej odsunięta na bok. W ten sposób przedstawiony Chrystus, mimo że każda z jego stóp jest przybita gwoździem, czyni wrażenie, jakby opierał się nogami o podstawkę (ukośnicę), która swoim prawym ramieniem wzniesiona jest ku górze. Poprzecznik małego krzyża znajduje się w środku poprzecznika dużego. Ramiona poprzecznika małego są nieco krótsze od ramion krzyża dużego, na którym w górnych rogach znajduje się z prawej strony słońce, a z lewej księżyc. W środkowej części dużego krzyża i na jego podstawie widnieją kontury jerozolimskich świątyń. W ten sposób postać wiszącego na małym krzyżu Chrystusa jest jakby rozpostarta na tle miasta. Poza tym odnosi się wrażenie, że mały krzyż wrasta w ziemię. W jego wnętrzu (na dużym krzyżu), pod stopami Chrystusa znajduje się trupa czaszka, ma ona symbolizować grzech pierworodny i odkupienie go, albowiem, jak twierdzą staroobrzędowcy, Chrystusa ukrzyżowano na tym samym miejscu, gdzie został pochowany pierwszy człowiek — Adam, i jego to ściekająca krew Chrystusa miała oczyścić. Trupie czaszki spotkać można nie tylko na krucyfikсах. Bardzo często widzi się takie wizerunki i na krzyżach nagrobnych, ale już tylko w ośrodku mazurskim.

Dużą wagę przywiązywali także do rodzaju napisów umieszczanych na krzyżach, co, jak wiemy, w XVII i XVIII w. wywołało między pomorcami i fiedosiejewcami ożywioną polemikę. Obecnie u staroobrzędowców w Polsce na wszystkich „Raspiatijach” spotkać można jedynie taki napis, jaki był powszechnie uznawany w Rosji do połowy XVII w. Jest to mianowicie: [ГДЬ] ЦРЬ СЛІБЫ ІС ХС ЧНЪ БЖІИ (Król chwaly Jezus Chrystus syn Boży)⁵⁹¹. Uważają go za główny i podstawowy napis, bez którego (podobnie jak i bez wizerunku Ukrzyżowanego) krzyż ośmio-

⁵⁹¹ T. Nikolajewa, *Proizwiedienija mielkoj plastiki XIII-XVII wiekow w sobranii Zagorskogo muzeja. Katalog*, Zagorsk 1960; także, *Driewnierusskaja miel-*



Fot. 21. Wiejski cmentarz w Woźnowie, pow. Mrągowo. Drewniany krzyż cmentarny z tradycyjnymi napisami

kończasty jest wprawdzie dla nich symbolem męki Chrystusa, ale nie oddają przed nim pokłonów.

Napisy na „Raspیاتijach” posiadają określony porządek. Na małym krzyżu na „title” umieszcza się ІС — ХС na aureolce wokół głowy Chrystusa — trzy słowiańskie litery: Ѡ, О i Н. Litery te staroobrzędowcy

kaja plastika XI-XVI wieków, Moskwa 1968; M. Postnikowa-Łosiewa, *Sieriebrianoje dieło Pskowa XVI-XVII wieków*, w: *Driewnierusskoje iskusstwo*, Moskwa 1968, s. 160; por. s. 170.

zazwyczaj objaśniają następująco: Ѡ — „ot niebies soszed Gospod’ nasz Isus Christos i przsied ko Iudiejam” (zstąpił z niebios Pan nasz Jezus Chrystus i przyszedł do Żydów), О — „oni że Jego nie prijasza” (a oni Go nie przyjęli) i Н — „na kriestie raspiasza” (i ukrzyżowali Go). Pod ukośnikiem małego krzyża widnieją cztery litery: МЛ (М — „miesto” — miejsce, Л — „łobnoje” — straceń) i РБ (Р — „raba” — sługi albo „raspiat” — ukrzyżowany, Б — „Bożjego” — Bożego, albo „bysť” — był).

Na krzyżu dużym więcej jest napisów. W górnej części „titła” ѠБРАЗЪ НЕРѠКОТВОРѠННЫИ (obraz nie stworzony ręcznie), między aniołami АГГЛИ ГДНИ (Aniołowie Pańscy). W rogach dolnej części „titła” z prawej strony — ЦРЬ a z lewej — СЛВЫ. Na poprzeczniku z prawej strony tuż przy aureolce głowy Chrystusa СНЪ, z lewej strony БЖІИ po bokach poprzecznika na środku: z prawej strony СЛНЦЕ, a z lewej ЛѠНѠ. Na samym dole poprzecznika widnieje

całe zdanie: КРѠТѠ ТВОЕМѠ ПОКЛѠНАЕѠСѠ ВЛКО И СТѠЕ ВОКРЕСѠИЕ ТВОЕ СЛѠВИМЪ (Krzyżowi Twemu kłaniamy się, Władko i święte zmartwychwstanie Twoje sławimy). Tuż pod poprzecznikiem dużego krzyża widnieją dwie litery К („kopjo” — dzida) i Т („trost” — pałka z gąbką). Nad ukośnikiem małego krzyża umieszcza się napis НИКА („Pobieditel” — zwycięzca). Dwie litery znajdują się również pod ukośnikiem dużego krzyża: Г („gora” — góra) i Г („Gołgofa” — Golgota). Ostatnie litery umieszczone są na dole dużego krzyża tuż pod trupią czaszką: Г („gława” — głowa) i А (Adama).

Kształt krzyża „natielnego” posiada również określone formy, przy czym inny jest dla kobiet i inny dla mężczyzn. Męski jest czterokończasty, a na nim dopiero wycięty lub wygrawerowany krzyżyk ośmiokończasty. Natomiast krzyżyki kobiece swoim kształtem przypominają gwiazdę, co ma w mniemaniu staroobrzędowców oznaczać „pewną zależność kobiety od mężczyzny tak, jak niektórych planet-gwiazd od słońca, które tym planetom daje światło i ciepło”⁵⁹². Najczęściej spotykane u staroobrzędowców w Polsce krzyżyki „natielne” posiadają wymiary: wysokość 2,3 cm, szerokość 1,5 cm i 1 cm „uszko” (w kształcie elipsy), przez które przewleka się tasiemkę⁵⁹³. Tasiemka, na której noszony jest krzyżyk „natielny” na szyi, zwana gajtanem, posiada również pewne znaczenie symboliczne. Ma ona przypominać, że ochrzczony wziął niejako na siebie zobowiązanie być sługą i rycerzem Chrystusa. Do dziś uważa się za wielce niewłaściwe, gdy krzyżyk „natielny” zwiesza się aż na brzuch, poza tym należy go zdjąć w czasie zbliżeń małżonków. Na zewnętrznej

⁵⁹² A. Jekimow, *Tielnyj kriest*, Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar’ na 1930 god, 1930, R. IV, s. 49-50.

⁵⁹³ Por. przypis 561.



Fot. 22. Cmentarz klasztorny w Wojnowie, pow. Mrągowo. Krzyż nagrobny na mogile przełożonej klasztoru Antoniny

stronie tego krzyżyka zamieszczone są powszechnie obowiązujące na wszystkich krzyżach napisy, a po przeciwnej stronie (przylegającej do ciała) następujące zdanie: ДА ВОСКРЕСНЕТЬ БОГЪ И РАЗИДУТСА ВРАЗИ ЕГО И ПОБЕЖАТЬ ОТ ЛИЦА ЕГО НЕНАВИДЯЩИЕ ЕГО (niech zmartwychwstanie Bóg, a będą rozproszeni nieprzyjaciele Jego, i niech uciekają od oblicza Jego, którzy go nienawidzą)⁵⁹¹.

⁵⁹¹ Napis ten (z zachowaniem błędów ortograficznych) przytoczyliśmy z krzyżyka, dostarczonego nam przez J. Krassowskiego.

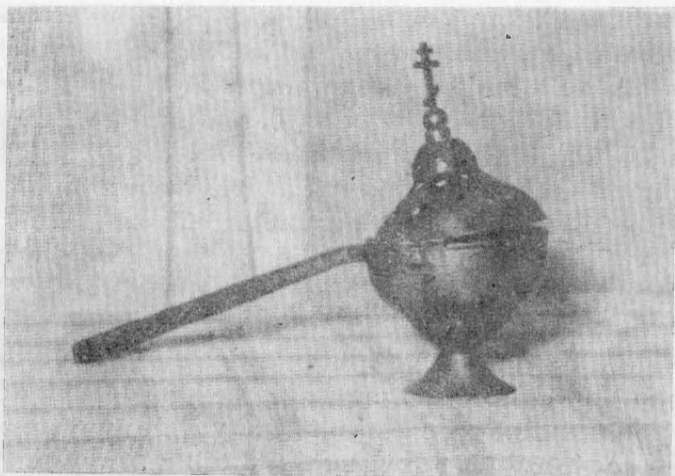
Na krzyżach cmentarnych staroobrzędowcy także umieszczają napisy, przy tym obecnie nie wszędzie są one jednakowe. Na Mazurach, z małymi tylko wyjątkami, widnieją podstawowe napisy, takie jak na krucyfiksach (ЦРЬ СЛВЫ ІС ХС СНЪ БЖІИ), natomiast w województwie białostockim przeważnie przyjęta jest forma skrócona (И. Х. С. Б.), ograniczająca się do pierwszych liter poszczególnych wyrazów. Na Mazurach można także spotkać napisy (na zewnętrznej stronie krzyża) ułożone przez rodzinę zmarłych, o dość dowolnej treści, takie np. jak w jednym wypadku na cmentarzu w Wojnowie: ТИХО ЛИСТЬИ НИШЪМИТИ. МОЕВО СЫНА НИКОЛА М НИБЪДИТЕ. ОНЪ СПИТ ПОДСИМ КРЕСТОМ ВЕЧНЫМ СНОМ⁵⁹⁵. Należy przypuszczać, że na pojawienie się tego rodzaju epitafiów nie miały wpływu zapewne to, że okoliczni Mazurzy-ewangelicy dość często umieszczali podobne napisy, z tym, że były to najczęściej wersety zaczerpnięte z Pisma Świętego. Staroobrzędowcy zaczęli wzorować się więc w pewnym stopniu na miejscowych zwyczajach.

D. *Przedmioty pomocnicze*. Kadilnica (kadzielnica) — rodzaj naczynia z metalu o nieco kulistym kształcie, składa się z trzech zasadniczych części: dolnej (służącej do nakładania kadzidła osadzonej na okrągłej stójce, przykrywki z otworami na dym i krzyżem na górze oraz przymocowanej z boku ręczki drewnianej. Taka kadzielnica nosząca pierwotnie nazwę kacyi różni się nieco od późniejszej już mniejszych rozmiarów kadzielnicy z 3—4 łańcuszkami, pozwalającymi trzymać ją w pozycji wiszącej. Zdaniem staroobrzędowców takim trybularzem mogą się posługiwać jedynie księża i diakoni.

Kadzielnica służy do spalania na rozżarzonych węglach „ładanu” (kadzidła) i okadzaniu nim w czasie modlitwy miejsc uznawanych za święte. Z braku prawdziwego „ładanu” (stwardniała smoła o zapachu wanilii), zw. również „rosnym” (z drzew w Arabii, Afryce i Indii), staroobrzędowcy używali wonnych żywic jodły, cedru lub sosny. Najbardziej nadawała się do tego celu żywica cedrowa, później używano jodłowej dającej biały dym. Najgorsza jest sosnowa, gdyż przy jej użyciu wydostaje się dym bardzo ciemny. Obecnie w Polsce prawie wszyscy staroobrzędowcy posługują się autentycznym kadzidłem dostarczanym im przez krewnych zamieszkających na Zachodzie.

U staroobrzędowców bezpopowców posługiwać się kadzielnicą w molennie ma prawo tylko nastawnik lub ten, kogo on pobłogosławi, a w domach prywatnych zazwyczaj najstarszy w rodzinie. O stosowaniu kadzielnic jest już mowa w Starym Testamencie, a w Nowym wprowadzili je apostołowie. Staroobrzędowcy przypisują mu duże znaczenie, gdyż,

⁵⁹⁵ Cicho, nie szumcie liście, mego syna Nikoły M. nie budźcie. On śpi wiecznym snem pod tym krzyżem.



Fot. 23. Najbardziej rozpowszechniony typ kadzielnicy u staroobrzędowców

zdaniem ich, rozpalone kadzidło oczyszcza powietrze i odpędza moc szatańską, a ponadto symbolizuje św. Ducha. Inni znowu uważają, że sama kadzielnica jest symbolem ludzkiej istoty Chrystusa, w czasie palenia ogniem bóstwa napełnionej. Kadzenie zaś ma być pewną formą modlitwy. Do kadzielnicy nie wolno kłaść kadzidła, dopóki nie rozżarzy się ogień, tak jak winien czynić wyznawca „starej wiary”, najpierw rozplomić swoją duszę myślą o Bogu, a dopiero potem przystąpić do modlitwy. Staroobrzędowcy twierdzą, że tak jak w kadzielnicy nie powinno znaleźć się nic nieczystego, a tylko wypełniona ma być ona ogniem i kadzidłem, tak i usta człowieka nie powinny wymawiać ani jednego złego słowa, lecz tylko wyrazy świętości, prawdy i chwały.

Dawniej ze sposobu kadzenia można było określić rodzaj wspólnoty religijnej, do jakiej dana grupa staroobrzędowców należała. Fiedosiejewcy kadzili ikony „kriestoobrazno”, tzn. najpierw z góry na dół, a potem w poprzek od lewej ku prawej. Natomiast filipowcy podnosili kadzielnice tylko na wysokość ikony, a czasami niektórzy ich nastawnicy robili nią nadto mały krąg. Kiedy nastawnik przybliżał się z kadzielnicą do wiernych, ci winni byli wyjąć zawieszane na szyi krzyżyki, aby je, podobnie jak ikony, okadzał. Filipowcy uważali, że kadzenia „kriestoobrazno” mogą tylko dokonywać wyświęceni duchowni⁵⁹⁶. Obecnie staroobrzędowcy w Polsce każdą wszędzie „kriestoobrazno”, co potwierdza jeszcze raz ich dawną przynależność do fiedosiejewców.

Świeszczci (świece). Przy wykonywaniu wszelkiego rodzaju prak-

⁵⁹⁶ Archimandrit Pawieł, *Kratkije swiedienija o suszczestwujuszczich w raskole siektach...*, op. cit., s. 433.

tyk religijnych przez staroobrzędowców świece są czymś niezbędnym, niezwykle ważnym. Używają je w czasie wszystkich obrzędów i uroczystości. Służą nie tylko do oświetlania przedmiotów kultu religijnego, pełnią one przede wszystkim funkcję symbolicznej ofiary składanej Bogu w czasie dziękczynnych czy błagalnych modlitw. Dlatego też, jak twierdzą staroobrzędowcy, należy z nimi obchodzić się z należyтым poszanowaniem. Przy pełnieniu jakiegokolwiek służby religijnej nie wolno dawać do trzymania świecy innowiercy, nawet gdyby to był najbliższy członek rodziny staroobrzędowca⁵⁹⁷. W związku z tym odmawiają ludziom innej wiary sprzedaży takich świec, a jeżeli zdarzy się taki wypadek, jest to dowodem jakiegoś niebywałego szacunku z ich strony dla nabywcy.

Zdaniem staroobrzędowców świece zapalone Bogu w ofierze muszą być bardzo czyste, a za takie właśnie uznają tylko te, które zrobione zostały z pszczelego wosku i przez nich samych. Utrzymują przy tym, że lepiej przynieść małą świecę ze szczerego wosku, aniżeli dużą, lecz z jakąś inną domieszką. Poza tym przyniesienie innej świecy, niewłaściwej — oznacza u nich złożenie „kainowu żertwu” (ofiary Kainową), co jest oszukaniem Boga, który w ich mniemaniu przyjmuje ofiary nie dlatego, że są mu potrzebne, ale oczekuje od ludzi wyrażenia w jakiś sposób wdzięczności. W rozumieniu staroobrzędowców w zasadzie istnieją dwa rodzaje świec: religijne, nazywane przez nich „swieszczami” i świeckie (z domieszkami do wosku), nazywane „swieczami”, służącymi tylko do oświetlania izb czy do innych potrzeb domowych.

We wszystkich ośrodkach w Polsce sposób produkowania świec jest podobny. Wyrabia się je „suczeniem” (wałkowaniem), gdyż staroobrzędowcy w Polsce uznają tylko świece „sukane” (sukanyje), nie „obliwanyje” (polewane), które zdecydowanie odrzucają, chyba dlatego, że sposób ich produkowania kojarzył się im z oblewaniem noworodka w czasie chrztu, czego jak wiemy, nie uznają za sakrament. Wybór świec religijnych zaczyna się od tego, że wosk nożem i młotkiem rozbija się na małe kawałeczki. Następnie w odpowiednim, a przeznaczonym do tego celu naczyniu, topi się, pilnując przy tym, by nie uległ on wrzeniu. Potem z wierzchu zbiera się szumowiny i stopiony, nieco sklarowany wosk wylewa się na deseczkę i miesi rękami. Na wymieszany nieco rozplaszczony wosk przeznaczony na jedną świecę kładzie się tzw. bumażnuju swietilniu, tj. wielowłóknistą luźno skręconą dość grubą białą nić bawełnianą. Następnie zwiija się to i wałkuje ręcznie (katajica rukam). Uformowaną świecę, dla nadania jej gładkości, wałkuje się jeszcze specjalnie do tego

⁵⁹⁷ Por.: Protokoł staroobriadczeskich obszczin S. Sz. A., sostojawszegosia w gorodie Miłwile, Nju Dzorzi 29-go maja 1955 goda, powielony maszynopis, s. 3.

przygotowaną z twardego drzewa deseczką, która dla łatwiejszego posługiwania się nią ma czasami „rukojatkę” (rączkę). Po ostatecznym ukształtowaniu świecy dla nadania estetycznego wyglądu obcina się jej dolną część, a górną zaostrza. Grubość i długość świec jest różna, w zależności od tego, gdzie mają być ustawiane i jakie są możliwości finansowe tego, który je nabywa. Staroobrzędowcy swoich świec nie poddają procesowi wybielania, pozostawiając je w naturalnym żółtym kolorze. Stosowana przez nich technika jest dość prymitywna i znana już była w średniowieczu, wymaga jednak pewnej wprawy i umiejętności. Świece robią zarówno mężczyźni, jak i kobiety. W Gabowych Grądach produkował je sam nastawnik Bartłomiej Filipow, w Wojnowie zaś Anna Jerio-min oraz mniszki w klasztorze.

Zgodnie z tradycją staroobrzędowcy zapalone uprzednio świece umieszczają pod wizerunkiem Chrystusa na wysokości jego piersi, a przed ikoną Matki Boskiej czy innych świętych na wysokości twarzy. W związku z tym nie ustawiają ich w świecznikach, jak to czyni się obecnie w kościołach prawosławnych czy rzymskokatolickich, lecz przytykają je do specjalnych blaszek zaopatrzonych często w obręcz, prostopadłe przytwierdzonych do półeczek, na których znajdują się ikony. Takie umocowanie świec stwarza możliwość ciągłego podwyższania ich na odpowiednią wysokość w trakcie spalania się. Należy przypuszczać, że jest to również podyktowane względami bezpieczeństwa, aby paląca się świeczka nie przewróciła się na ikonę czy księgę religijne. Jedynie w „panikadiłach” (żyrandolach) staroobrzędowcy ustawiają świece podobnie, jak to się czyni w innych kościołach chrześcijańskich. Wygaszanie świec odbywa się również według ustalonych zasad, w żadnym jednak wypadku nie wolno dmuchać na świecę, albowiem uważa się to u nich za opluwanie. Do gaszenia mniejszych świeczek staroobrzędowcy używają pewnego rodzaju szczypców, a do większych świec i knotów lampek, umieszczonych na stałe — specjalnych „kołpaczków” (kapturków).

L e s t o w k a (lesinka). W całości lestowka, inaczej zwana wierwicą, przypomina nieco rzymskokatolicki różaniec i podobnie służy praktykującemu wyznawcy do określania liczby odmawianych modlitw czy przepisanych pokłonów. Posiada ona ponadto dla staroobrzędowców znaczenie symboliczne, twierdzą oni bowiem, że człowiek, posuwający palcem wzwyż po wałeczkach lestowki przy odmawianiu modlitw, wznosi się niejako duchem po schodach od Ziemi do Nieba⁵⁹⁸. Dlatego uważają, że posługiwanie się lestówką jest czymś koniecznym dla każdego prawowiernego chrześcijanina, a przy tym zgodne z „ustawem” (regułą), bo sięga

⁵⁹⁸ A. Jekimow, *Skazanije o lestowkie*, Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar' na 1930 god, 1930, R. IV, s. 50.



Fot. 24. Lestowka — staroobrzędowy różaniec

swym początkiem wczesnego chrześcijaństwa. Według dość szeroko rozpowszechnionego mniemania wprowadził lestówkę Pachomiusz Wielki z tebańskiej pustyni w Egipcie, przeznaczając ją dla niepiśmiennych mnichów, którym dla pewnej samokontroli polecał posługiwać się nią przy odmawianiu wyznaczonej liczby, a znanej im tylko, tzw. Jezusowej modlitwy, przy czym obowiązywało wykonanie odpowiedniej liczby pokłonów. Wkrótce potem posługiwanie się lestówką objęło szerokie kręgi wiernych i stała się powszechna modlitwa „po lestowkie” czy „po wier-

wice". Staroobrzędowcy utrzymują, że obecna lestowka całkowicie różni się od tamtej dawniejszej (tebańskiej)⁵⁹⁹. W Kościele prawosławnym prócz mnichów i biskupów nikt już jej nie stosuje. W Polsce jedyny wyjątek stanowią pod tym względem niektórzy prawosławni w parafii wojnowskiej na Mazurach, gdzie część ich, mianowicie jednowiercy, przychodzi z nią do cerkwi. Natomiast u staroobrzędowców lestowka nadal odgrywa bardzo ważną rolę, szczególnie w czasie nabożeństw, przy wielokrotnym powtarzaniu przyspiewu „Gospodi pomiluj” czy wybijaniu pokłonów, które — podobnie jak w XVI—XVII w. w Rosji — i teraz są nieodzownymi elementami modlitwy, szczególnie w czasie postów⁶⁰⁰. Lestowkę trzymają wówczas w lewej ręce, której palce winny być ułożone podobnie jak u prawej przy żegnaniu się.

Lestowka zrobiona jest najczęściej ze skóry lub paciorków. Składa się z szeregu równoległe do siebie ułożonych małych wałeczków (żebelek), nazywanych „baboczkami” albo „zubcami”, a te spojone ze sobą tworzą coś w rodzaju taśmy (wstążki), tzw. korieszok. Końce „korieszka” są połączone, tak że tworzy się zamknięty obwód. W miejscu, gdzie łączą się oba końce, przymocowane są wierzchołkami cztery zszyte parami i parami ułożone trójkątne płyty, zw. łapostkami (lepiestkami). Mają one symbolizować czterech Ewangelistów, a obszyte brzegi łapostków — naukę ewangeliczną. Jedna para przylegających do siebie równoramiennych trójkątów, często obramowanych innego koloru materiałem, jest wcisnięta swoim wierzchołkiem między dwa ułożone górne trójkąty tak, że podstawy tych dwu par trójkątów są w stosunku do siebie równoległe. Wierzchołek dolnej pary jest połączony wewnątrz sznurkiem z końcami „korieszka”. Na ten sznurek nawleczone jest 7 małych krawców, zw. pieriedwizkami. Symbolizują one siedem sakramentów. Jak twierdzą staroobrzędowcy, sakramenty te znajdują się w nauce ewangelicznej, ale są jakby w ukryciu. „Korieszok” składa się z czterech różnych co do długości części, które oddzielają od siebie pojedynczo wzięte 3 znacznie większe od pozostałych wałeczki, symbolizujące Trójcę. Jedna z tych części zawiera 12 wałeczków, symbolizują one pamięć o dwunastu apostołach, którzy chodzili po ziemi razem z Chrystusem; następna obejmuje 33 wałeczki, które oznaczają lata życia Chrystusa na ziemi; dalsza liczy 17 wałeczków — liczba prorocत्व o Chrystusie, wreszcie 38 wałeczków — to 38 tygodni — okres, kiedy Jezus przed swym narodzeniem znajdował się w łonie Matki Boskiej. Niektóre lestowki w tej części zamiast 38 posiadają 40 wałeczków, co ma znów wskazywać czterdziesto-

dniowy post i kuszenie Jezusa Chrystusa przez szatana na pustyni⁶⁰¹. Potem następuje puste miejsce bez wałeczków, ma ono oznaczać Ziemię. Prócz wymienionych na „koreszku”, nad „łapostkami” (przed pustym miejscem) jest jeszcze 6 wałeczków, po 3 z każdej strony. Te sześć razem z trzema dużymi wałeczkami rozmieszczonymi wyżej mają symbolizować „9 czynów angielskich” (hierarchie, szyki czy chóry anielskie) albo dziewięciomiesięczne przebywanie Chrystusa w łonie Matki Boskiej⁶⁰². W ten sposób cała lestowka składa się ze 109 lub 111 wałeczków (rzadziej).

Obecnie średnie i młodsze pokolenie staroobrzędowców w Polsce nie zna już symbolicznego znaczenia poszczególnych członów lestowki. Jedynie najstarsi o tym jeszcze pamiętają, nie potrafią jednak wytłumaczyć, skąd się wzięła taka symbolika. Należy zatem przypuszczać, że w środowisku staroobrzędowców w Polsce mało było znane nieokreślonego bliżej pochodzenia średniowieczne „Skazanie o lestowkie”, spotykane gdzie indziej w odpisach u staroobrzędowców⁶⁰³.

W ostatnich latach coraz rzadziej spotyka się staroobrzędowców udających się na nabożeństwa do molenny z lestowkami. Jedynie nastawnicy oraz ich pomocnicy nie rozstają się z nimi. Duża część lestówek, nieraz artystycznie wykonanych, została wraz ze zmarłymi zakopana w ziemi jako nieodłączne wyposażenie grobowe. Zwyczaj zakładania lestówek nieboszczykowi na lewą rękę tuż przed łokciem jest powszechnie przyjęty i obowiązuje nadal⁶⁰⁴.

Jeszcze do niedawna głowa domu — ojciec wzywał całą rodzinę, szczególnie w dni świąteczne, do porannej modlitwy „po lestowkie”. Niejedno dziecko oberwało lestówką od rodziców podczas modlitwy za nieposłuszeństwo. Lestówką karmił też dzieci nauczyciel w molenniu za nieodpowiednie uczesanie czy ostrzyżenie włosów lub niewłaściwą postawę w czasie nabożeństwa. Największe zastosowanie posiadała lestowka przy wykonywaniu pokutnych pokłonów oraz w okresie Wielkiego Postu, kiedy to każdy staroobrzędowiec powinien był „odmodlić” około 10 lestówek (złożyć 952 ziemne pokłony). Jeżeli ktoś nie uczynił tego w domu, udawał się w tym celu do molenny, na noc ze środy na czwartek piątej niedzieli Wielkiego Postu, kiedy czytany był kanon Andrzeja z Krety i wtedy to należało bić ziemne pokłony. Było to tzw. Marijino stojanie

⁵⁹⁹ Por. przypis 599.

⁶⁰² *Skazanie o lestowkie ili wierwice po ustawu*, „Staroobriadczeskij Pomorskiy Żurnal”, Moskwa 1908, nr 1, s. 3.

⁶⁰³ D. Sokołow, *Iz missionierskich zaprosow*, „Missionierskoje Obozrienije”, V 1900, ijul-awgust, s. 122.

⁶⁰⁴ Dlatego też np. przy wyjeździe na stałe z Polski zabierają ze sobą lestowki, by w razie śmierci mieć je przy sobie.

⁵⁹⁹ D. Michajłow, *O lestowkie ili wierwice*, „Rodnaja Starina”, Riga 1928, nr 4, s. 28.

⁶⁰⁰ Por.: L. Ruszczinskij, op. cit., s. 48-49.

(Stojanie Marii Jegipietskoj). Jeżeli ktoś nie miał czasu „odmodlić pokłonów”, mógł za niego to uczynić w zastępstwie (za pewnym wynagrodzeniem) inny staroobrzędowiec⁶⁰⁵. Obecnie jest to przestrzegane tylko przez najbardziej bogobojnych, przeważnie starszych wiekiem. Młodzież unika pokłonów, a tym samym i lestowka staje się już niepotrzebna. Starcy, czyniąc w związku z tym wyrzuty młodzieży, narzekają, że „teraz leni się oddać Bogu na lestowce odliczone, chociaż od Boga bierze nie-liczone”.

Lestowka stała się przedmiotem sztuki artystycznej młodych starowierów oraz mniszek. Łapostki wyszywano w przeróżne wzory, niemi i paciorkami. Najładniejsze lestowki można jeszcze spotkać u staroobrzędowców na Mazurach, gdzie do niedawna wykonywano ich dużo w klasztorze.

Lestowka tkana z bisiurak (paciorków). Ciekawie wyglądał sposób wykonywania lestówek z paciorków. Do tkania ich używano się małej deseczki o 12 otworkach. Deseczkę przytwierdzano do nieruchomego przedmiotu, np. do okna. Przez otworki przewlekano nitki. Końce nitek przywiązywała sobie tkaczka do pasa. Następnie nanizywała za pomocą igły 12 paciorków na nitkę i układała pomiędzy nitkami przewleczonymi przez deseczkę. Po każdym nawleczeniu paciorków deseczkę obracała, co powodowało umocowanie paciorków w powstałej tkaninie. Paciorki co 3 rzędy łączono z rzędem wyjściowym. Powstały w ten sposób na tkaninie wałeczki z paciorków. Musiało ich być naturalnie 109 (czy 111). Do wykonania działowych wałeczków (dużych) używano się czasami paciorków większych, innej barwy. Trójkątne przywieszki — „łapostki” wykonywano z tekturek obciągniętych aksamitem lub jedwabiem. Były one przeważnie ozdobnie haftowane, a niekiedy nawet wyszywane złotymi niemi. Brzegi „łapostków” obramowywano kolorową lub złotą taśmą, na której naszywano niekiedy i cekiny. Takie złote lestowki posiadają jeszcze mniszki w klasztorze w Wojnowie. Modlą się za pomocą tych lestówek tylko w czasie wielkich świąt. Lestowki szyte złotem robiła mniszka Anafrolia, która przybyła tu z centralnej Rosji. Sztuki tej nauczyła się ona jeszcze w Moskwie w Cmentarzu Prieobrażeńskim. Lestowki mniej zamożnych staroobrzędowców nie były z tak drogich materiałów ani tak kunsztownie wykonane. Na utkane, najczęściej z włóczki, wąskie paski tkaniny naszywano paciorki po 6—7 w każdym rzędzie. Każdy rząd paciorków stanowił wałeczek. Jedną z wielu lestówek Anny Jeriomin z Wojnowa ma pasek tkany z czerwonej wełny. Na nim naszyte są rzędy białych małych paciorków. Wałeczki działowe są z nieco większych białych, niebieskich i czerwonych paciorków. „Ła-

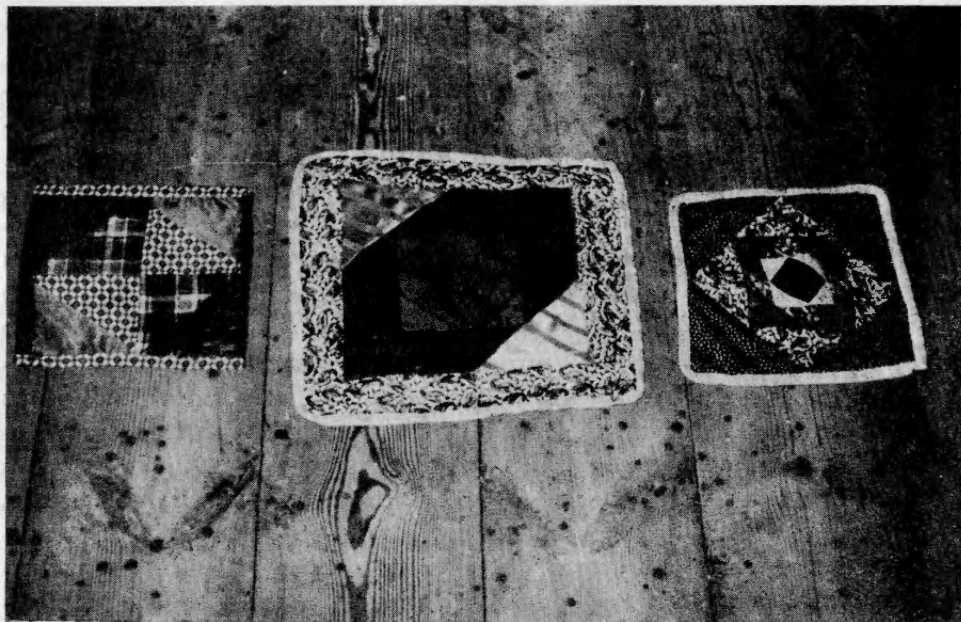
postki” są z ciemnoczerwonego aksamitu, wyszywane jedwabnymi niemi w kwiaty, a brzegi obszyte złotego koloru sznurkiem i cekinami.

Lestowka skórzana. Lestowka skórzana jest podobna do lestówki z paciorków. Ze skóry jest tylko sam „korieszok”, natomiast trójkątne „łapostki” są przeważnie takie, jak przy lestówkach z paciorków. „Korieszok” składa się z połączonych ze sobą skórzanych wałeczków, które umocnione są wklejonymi do wewnątrz małymi drewnianymi pręcikami, służącymi do utrzymania wałcowatego kształtu, zapobieganiu ich deformacji. „Korieszok” tworzyły przewleczone przez siebie płatki skóry zakończone u dołu opisanymi wałeczkami. Przez nacięcie w skórze przewleka się następny płatek skóry, nie przesuwając wałeczka z drewnianym pręcikiem przez otwór. W ten sposób wierzch „korieszka” — to równoległe ułożone wałeczki. Spód ma kształt plecionego warkocza. Podobnie jak w lestowce z paciorków na „korieszku” w pewnych odstępach umieszczone są wałeczki znacznie większe, działowe, ułatwiające liczenie.

Podrucznik. Jest to rodzaj mocno spłaszczonej prostokątnej poduszeczki z przyszytym często na jej zewnętrznej stronie paseczkiem-uchwytem. „Podrucznik” potrzebny jest w momencie oddawania liczących tzw. ziemnych pokłonów, przeważnie podczas nabożeństw w molennie, głównie w czasie postów. Tego rodzaju pokłony są dla staroobrzędowców czymś naturalnym, a nawet koniecznym dla wyrażenia uczuć religijnych. Jest on starą tradycją Kościoła prawosławnego z czasów przednikoniańskich, dziś utrzymywaną tylko przez staroobrzędowców. Przy wykonywaniu takich pokłonów modlący się pada równo na oba kolana, opierając się jednocześnie dłońmi o „podrucznik”, pochylona w tym czasie głowa lekko dotyka rąk, a te „podrucznik” chroni przed zabrudzeniem. Zdaniem staroobrzędowców chodzi tu szczególnie o palce, które powinny być czyste, kiedy czyni się nimi znak krzyża. Po wykonaniu pokłonu składa się „podrucznik” we dwoje tak, aby paseczek-uchwyt był widoczny na górze. Dawniej rygorystycznie przestrzegano tego, by nie dotykać rękoma tej strony „podrucznika”, którą kładło się na posadzce, również niedopuszczalne było siadanie na nim.

W Kościele prawosławnym od wydania przez patriarchę Nikona zarządzenia (luty 1653 r.) ograniczającego wybijanie ziemnych pokłonów „podrucznik” ze względu na swoją nieprzydatność, na brak zastosowania stopniowo wyszedł z użycia. Wprowadzonego przez Nikona tzw. kolenopriklonienija (postawa klęcząca, a nie pokłony do ziemi) staroobrzędowcy nie uznali. Według nich „kolenopriklonienije” jest niczym innym jak tylko naśladowaniem rycerzy Piłata, tak właśnie klęczących przy urąganiu Chrystusowi. Inni znów dowodzili, że nie należy modlić się w tej pozycji, gdyż byłoby niegodnym ich, prawowiernych, naśladowanie „grzesznych łacinników”. W tej sprawie poglądy wielu staroobrzędowców

⁶⁰⁵ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 20 września 1967 r.



Fot. 25. Rodzaje „podruczników” używanych przez staroobrzędowców w woj. białostockim

dziś w Polsce zamieszkających w zasadzie nie różnią się od tych, jakie zanotowali cudzoziemcy zwiedzający Rosję w XVI—XVII w.⁶⁰⁶

„Podruczniki”, podobnie jak „lesinki”, były kunsztownie wypracowane przez młode starowierki i mniszki. Przeważnie wielobarwne skrawki materiału zszyte, a przy tym w różny sposób zestawione ze sobą, stanowiły pokrycie grubej (2—4 cm) warstwy wełny lub innego materiału. Miejscem szczególnych upiększeń był paseczek-uchwyt, który wyszywano w przeróżne kwiatuszki lub ozdabiano paciorkami. „Podruczniki” znanej staroobrzędowej artystyki ludowej Makarowskiej z Wojnowa posiadają 38 cm długości i 36 cm szerokości, paseczki są długie na 15 cm o szerokości od 2 do 5 cm.

W przeciwieństwie do „lesinek” „podruczniki” po odbyciu nabożeństwa czy modlitw najczęściej pozostawia się w świątyni. W Wojnowie, widocznie na wzór tego, co widzi się w ewangelickich mazurskich kościołach, staroobrzędowcy w molennie mają ustawione równolegle do „ołtarza” zwykłe ławki i na nich to właśnie kładą „podruczniki”. W ten sposób pozostawiony na ławce „podrucznik” ustala niejako miejsce uczęszczającego na nabożeństwo w molennie. W innych miejscowościach, gdzie

ławki w molennach stoją jedynie wzdłuż ścian, staroobrzędowcy również je tam zostawiają, ale miejsce, na którym położyli „podrucznik”, nie jest uważane za stałe. Ciekawe, że „podruczniki”, znajdujące jeszcze dziś zastosowanie u staroobrzędowców w województwie białostockim, są wierną kopią tych, jakie widzieliśmy w 1968 r. u staroobrzędowców w Rydze (Łotwa) oraz u popowców w Cmentarzu Rogożskim w Moskwie. Są one tylko nieco mniejsze i nie posiadają paseczków. Natomiast „podruczniki” staroobrzędowców na Mazurach są identyczne z tymi, jakich obecnie używają staroobrzędowcy — bezpopowcy w Cmentarzu Prieobrażeńskim w Moskwie. To wielkie podobieństwo „podruczników” świadczy jeszcze raz o dominujących i długotrwałych wpływach Cmentarza Prieobrańskiego na kolonię staroobrzędowców na Mazurach, nie występujących w takim stopniu na innych terenach Polski.

⁶⁰⁶ Por.: L. Ruszczinskij, op. cit., s. 47-48.



ELEMENTY TRADYCYJNEJ KULTURY MATERIALNEJ

Budownictwo mieszkalne. Nowe osiedla staroobrzędowcy zakładali przeważnie w bezludnych okolicach. Było to zgodne z ich wierzeniami religijnymi, albowiem twierdzili: „Cerkiew Boża skryła się w pustyni”⁶⁰⁷, więc i oni winni byli do niej podążać i tam zamieszkać. Tuż po zawarciu umów przystępowali do przygotowania ziemi pod uprawę. W puszczy czy lesie zimą wycinali drzewa, potem karczowali pnie, korzenie, a następnie zwykłą sochą czy pługiem orali, broną z jodłowych gałęzi spulchniali glebę i siali zboże⁶⁰⁸. Mieszkania ich w tym okresie musiały więc z konieczności mieć charakter tymczasowy i urządzone były na wzór „zawalin” czy „zimnic”, tj. zwykłych ziemianek jamowych, jakie powszechnie budowali sobie drwale rosyjscy⁶⁰⁹. Po zakończeniu niezbędnych prac na roli przystępowali do budowy właściwego domu, przy którego planowaniu dawniej brany był pod uwagę również czynnik religijny, tzn., że izba mieszkalna musiała być na tyle obszerna, aby starczyło miejsca na umieszczenie we wschodnim jej rogu przedmiotów kultu religijnego.

Na Mazurach tylko zamożniejsi staroobrzędowcy wznosili domy z bierwion opiłowanych czy ociosanych, to pociągało za sobą większe koszty. Biedniejsi, stanowiący większość — budowali więc z okraglaków, a przy tym zgodnie z zasadą tzw. „tołokoju”, tzn., że wszyscy pomagali temu, który się budował. Pomoc ta przybierała różne formy: jedni stawiającemu dom ofiarowywali swoją pracę, inni dawali tylko konie lub pożyczali pieniądze⁶¹⁰.

Ze wszystkich rodzajów drzewa największe zastosowanie miała sosna i jodła, a tam, gdzie nie było ze strony właścicieli dóbr ograniczeń, materiałem budowlanym stawały się również dęby i wiązy. Często jedynym narzędziem przy tej pracy był topór, a w posługiwaniu się nim staroobrzędowcy byli niedoścignionymi mistrzami. Osiedlając się na terenach dzisiejszej Polski, zachowywali cechy rodzimego budownictwa. Domy przez nich stawiane posiadały główne cechy prastarych typów budownictwa północnowielkoruskiego, znanego również na terenach bia-

⁶⁰⁷ J. Kuzniecowa, op. cit., s. 492.

⁶⁰⁸ [G.] Schulz, op. cit., s. 668; A. Laskowski, op. cit., s. 69.

⁶⁰⁹ Por.: E. Titius, op. cit., Bd X, s. 21; F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 182. Zob. dokładny opis ziemianki — P. Mielnikow, op. cit., kn. 1, s. 216-217.

⁶¹⁰ J. Krassowski, w listach do autora z dnia 14 lutego i 20 grudnia 1964 r.



Fot. 26. Wodзилki, pow. Suwałki. Zagroda staroobrzędowca. Na pierwszym planie łaźnia

domów mieszkalnych i dopóki nie były one gotowe, w obszernych łaźniach⁶¹¹. W rzucie poziomym stanowiły one kształt regularnego prostokąta. Najprostszym typem stosowanym przez nich były domy o pięciu ścianach, dwuwewnętrzne szerokofrontowe, składające się z dość obszernej chłodnej sieni, z której prowadziły drzwi do izby z piecem chlebowym. Oprócz drzwi wyjściowych w sieni znajdowały się również schody lub drabina prowadząca na strych. Najbiedniejsi budowali często domy tylko o czterech ścianach, jednowewnętrzne, bez sieni, dobudowywaną niekiedy później. Takie domy można jeszcze spotkać w Borze i Gabowych Grądach, bo powracających po latach wojny staroobrzędowców nie było stać na wybudowanie obszerniejszych i wygodniejszych. Najbardziej rozpowszechnionym typem były jednak domy trójwewnętrzne. Budowano je w dość charakterystyczny sposób, mianowicie tak że właściwie łączono pod wspólnym dachem dwa oddzielne domy (izby) jednowewnętrzne obszeroną sienią. W niektórych domach tego typu sień posiadała wspólny pułap z obu izbami, w innych znów pułapu nad sienią nie było w ogóle. (Tak zbudowana była stara chata Szlachcica w Piaskach, spalona 20 lat temu). Ten typ domów dokładnie ilustruje znajdująca się do 1972 r. w cen-

⁶¹¹ Por.: K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. I, Warszawa 1967, s. 560.

trum Wojnowa stara chata spadkobierców Tichomirowa i Jorocha⁶¹². Długość jej wynosiła 15,9 m, a szerokość 5,4 m. Jedna z izb była nieco większa ($5,7 \times 5,4$) od drugiej ($5,2 \times 5,4$), sień prawie taka sama jak jedna z izb ($5 \times 5,4$). Przy budowie tego typu domów albo żadnych podwalin nie stosowano, albo surowe bierwiona układano na podmurówce z większej ilości kamieni. Chatę w Wojnowie zbudowano na skałach kredowych i granitowych, przy czym jeszcze na rogach podmurówki umieszczono kamienie dość okazałych rozmiarów. Ściany obu izb wzniesiono, stosując konstrukcję zrębową, tj. węglówkę „na obłab”. Wysokość ścian ułożonych z 10—12 bierwion wynosiła 2,7 m. Obie izby połączono sienią za pomocą łątkowych ścian, przy czym łątki, zwane przez staroobrzędowców na Mazurach sztendarami (inaczej stałop), były pazowane tylko z jednej strony, z drugiej zaś opierały się tylko o wystające końce węglówki. Drzwi wejściowe „odnokryłyje” (jednostronne) były nieduże o wymiarach $1 \times 1,45$ m, natomiast drzwi z sieni do izb nieco większe. W każdej z izb były 3 okna: po 2 od ulicy i po 1 w ścianie szczytowej. Rozmiar ich wynosił $0,72 \times 0,9$ m. Dwa małe okienka znajdowały się też w sieni. Jedno, w kształcie regularnego wydłużonego prostokąta, od ulicy, i o połowę mniejsze, w kształcie kwadratu, od podwórza. Okienka te zwane w terminologii staroruskiej „wołokowymi”⁶¹³ wycina się z połowy dwóch przylegających do siebie bierwion. Okienka takie przeważnie były zamykane od wewnątrz deszczułką.

Pułap układano na charakterystycznej dla budownictwa wielkoruskiego jednej belce, zw. przez nich macicą, którą wrąbiano w 9 lub 10 „wieniec” (zrąb), zw. ochłupnym. Na „ochłupnyj wieniec” przeważnie nakładano jeszcze dwa zręby, których końce od strony frontonu były bardziej wysunięte do przodu („dołgotnyje”) niż innych bierwion niżej położonych zrębów. Pułap układano z rozłupanych lub tylko ociosanych okrągłaków, czy wreszcie desek. Szczeliny zatykano „kastrą” (paździerzem), gliną i posypywano piaskiem. W opisanym domu pułap każdej izby opierał się na dwu belkach. Również dwie belki podtrzymywały strop sieni⁶¹⁴.

Dach robiono wyłącznie dwuspadowy, przeważnie na slegi, ciężar jego spoczywał na ścianach szczytowych. Wysokość niemal zawsze rów-

⁶¹² Podobnie budowali swoje domy staroobrzędowcy zamieszkali na Litwie. Por.: O. Ganckaja, *Niekotoryje matieriaty...*, op. cit., s. 84-86. Tak też budowano w regionie Wielkich Łuk — także, *Matierialnaja kultura...*, op. cit., s. 48-49. Zob. także, K. Moszyński, op. cit., s. 566-570.

⁶¹³ J. Aszczepkow, *Russkoje narodnoje zozczestwo w Wostocznoj Sibiri*, Moskwa 1953, s. 141; I. Makowiecki, *Architektura russkogo narodnogo žyliszcza*, Moskwa 1962, s. 145-146, 258.

⁶¹⁴ Por.: A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 141-142.

nała się wysokości ścian. Cechą charakterystyczną takiego dachu było jego znaczne wydłużenie od strony frontonu, osiągane przez wysunięcie sleg na zewnątrz. W wojnowskiej chacie, ze względu na dość znaczną długość, slegi, zw. żerdje lub stropje, dodatkowo opierają się jeszcze na pięciu parach krokwi. Pokrywano dachy przeważnie słomą lub „trastą” (sitowiem) czy gontami.

Na Mazurach najstarsi wiekiem staroobrzędowcy utrzymują, że ich przodkowie od samego początku nie stosowali już na tych terenach w izbach mieszkalnych ubitych z gliny klepisk. Zdaniem ich robiono podłogi wyłącznie drewniane, zw. mostami. Budowniczowie układali je z rozszczepionych bierwion lub desek, na całą długość izby, na 2—3 „legach” (masywnych okrągłych bierwionach), które spoczywały przeważnie na gołej ziemi lub czasami na kamieniach. Natomiast na ziemi suwalsko-sejneńskiej przez cały niemal XIX w. często spotkać można było w domach staroobrzędowców tylko ubitą glinę zamiast drewnianych podłóg⁶¹⁵.

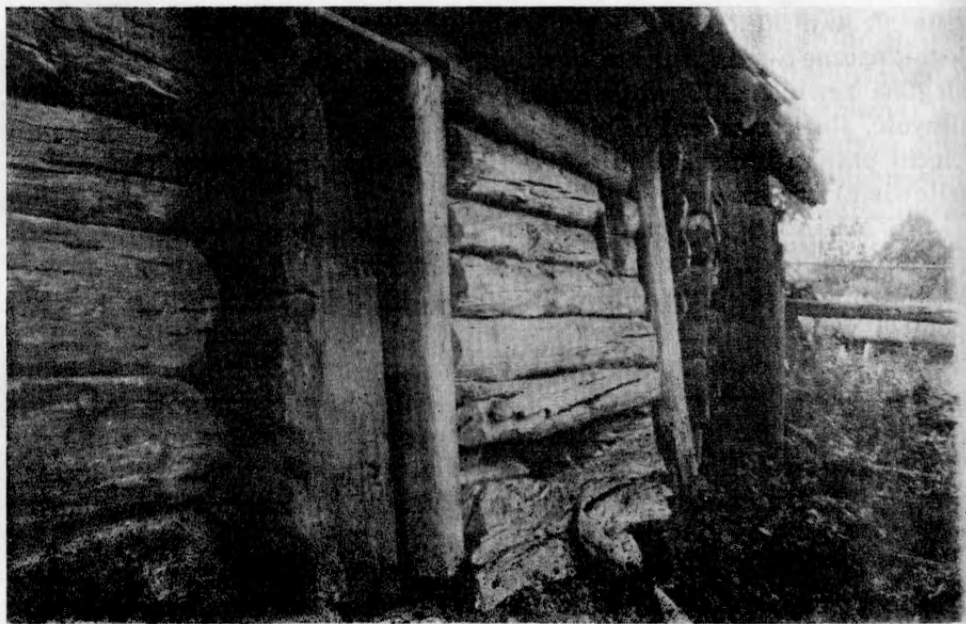
W izbie mieszkalnej budowano duży piec chlebowy na prawo lub na lewo od drzwi do sieni, szczelnie przylegający do poprzecznej ściany. Frontowa część pieca zawsze była zwrócona do okna, wyciętego w bocznej ścianie⁶¹⁶. Piec chlebowy miał takie rozmiary, że niekiedy zajmował prawie połowę izby i liczniejsza rodzina lokując się na nocny spoczynek z trudem mieściła się w pozostałej jej części.

Ze względu na ciasnotę, jaka panowała w izbach, wielu domowników zmuszonych było spać w sieni, „kleti” (spichrzu) lub na strychu. Staroobrzędowcy bardzo rygorystycznie przestrzegali zakazu układania się do snu nogami w stronę ikon wiszących we wschodnim rogu izby. W związku z tym stało się zrozumiałe, dlaczego dawniej istniał u nich zwyczaj układania ciała nieboszczyka tylko wzdłuż „macicy” (poprzecznej belki podtrzymującej pułap). Chodziło tu o to, aby pogodzić ze sobą dwa sprzeczne zakazy. Z jednej strony nieboszczyk powinien być położony twarzą do ikon, z drugiej zaś strony nie wolno było jego nóg skierować bezpośrednio do tych samych ikon. Ułożenie ciała nieco bokiem, wzdłuż „macicy” spełniało w pewnej mierze oba warunki.

Staroobrzędowcy bezwzględnie w rogu każdej zamieszkałej izby (po przekątnej od tylnej ściany pieca) umieszczali tzw. bożnicę lub tzw. „kiwotkę”. Zazwyczaj „bożnicę” stanowiły dwie wąskie równoległe umocowane w kącie półeczki, na których ustawiono przede wszystkim ikonę oraz inne przedmioty kultu religijnego. Natomiast „kiwotkę” stanowiła

⁶¹⁵ Zapisano na podstawie relacji nastawnika Łazarza Nowiczenko ze wsi Wodzilki.

⁶¹⁶ Por.: O. Ganckaja, *Niekotoryje matieriaty...*, op. cit. s. 84-86.



Fot. 27. Wojnowo, pow. Mrągowo. Fragment starej chaty staroobrzędowca

po prostu mała płaska szafka (też umocowana w rogu), gdzie przedmioty kultu religijnego ustawione były w jednym szeregu. Czasami ikonę czy krzyż w „kiwotce” wmontowywano w tylną ściankę. Nigdy jednak „kiwotki” nie były oszklone, ale przeważnie, podobnie jak „bożnice”, z obu stron posiadały „zawieskę” (zasłonkę), która miała nie tylko znajdujące się tam przedmioty zabezpieczyć od zanieczyszczeń, lecz również uchronić przed niepożądanym wzrokiem obcych. Tego rodzaju sanktuarium spotyka się głównie u staroobrzędowców zamieszkałych w województwie białostockim. Natomiast u staroobrzędowców na Mazurach przedmioty kultu religijnego przeważnie umieszcza się w dużych oszklonych szafkach, podobnych do biblioteczek czy kredensów. Obecnie w obu regionach nie zawsze te przedmioty religijne znajdują się we wschodnim rogu mieszkania.

W pierwszej połowie XIX w. wnętrza mieszkań staroobrzędowców w większości urządzone były skromnie i prosto, poza najniezbędniejszymi sprzętami i przedmiotami o charakterze religijnym nic więcej tam nie było. Jedynie zamożniejsi zawieszali na oknach ręcznie wyszywane ręczniki, a potem stopniowo zaczęli ozdabiać swoje izby „obojami”⁶¹⁷.

Należy przypuszczać, że dawny styl budowy domów najwcześniej zarzucili staroobrzędowcy na ziemi suwalsko-sejneńskiej. Już w 1871 r.

⁶¹⁷ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 27 grudnia 1964 r.

zanotowano, że domy ich różnią się od pomieszczeń okolicznych sąsiadów tylko większymi rozmiarami, dużymi oknami i ozdobnymi okiennicami. Zdaniem autora tej informacji jedynie w budownictwie staroobrzędowców występowały w tym czasie cechy zapożyczeń od tubylczej ludności⁶¹⁸. Przede wszystkim zaniechano tu budowania domów z okraglaków i zaczęto wznosić budowle z drzewa obrobionego ręczną piłą. Zarzucano również dawną konstrukcję z charakterystyczną węglówką, zwaną tu „rosochaty rog”. Nowe budynki wznoszono już w „gładki ugoł” (prosty kąt). Zaprzestano również stosowania slegowej konstrukcji dachów. W powiecie augustowskim starsi wiekiem staroobrzędowcy twierdzą, że kiedy po 1865 r. przystąpiono do zakładania nowych wsi: Gabowych Grądów i Boru, budowniczowie od razu zrezygnowali z okragłych bierwion. Zdaniem ich zdecydował o tym wzgląd na oszczędność budulca, za który oddzielnie musieli płacić, toteż niektóre z tych domów były właściwie na pół ziemiankami, zbudowanymi tylko z jednego dużego drzewa, mianowicie sosny. Również na Mazurach zaniechano w tym czasie wznoszenia domów według dawnych konstrukcji, zarzucając całkowicie ich budowę z bierwion nieopiłowanych. Pod koniec XIX w. wielu staroobrzędowców coraz śmielej zaczęło naśladować pod tym względem okolicznych mieszkańców. We wsiach staroobrzędowców zaczęły pojawiać się budynki murowane, na które przedtem mogli sobie jedynie pozwolić bogacze Krymowowie⁶¹⁹. Tak więc w 1897 r. we wsi Gałkowo stanął pierwszy dom murowany, należący do staroobrzędowca Mirona Warabio-wa. Kilka następnych wzniesiono tuż przed wybuchem I wojny światowej.

Domy pierwszych osadników nie posiadały na zewnątrz żadnych specjalnych upiększeń czy ozdób. Nie było też początkowo ganków, których obecność u staroobrzędowców na Mazurach w 1897 r. Tetzner zanotował⁶²⁰. Według naszych informatorów przed wejściem do sieni można było spotkać dawniej jedynie małe schodki z kamieni lub też z drzewa, często z drewnianą balustradą. Nieco później na frontonach domów zaczęły pojawiać się geometryczne figury jako ozdoby na deskach przykrywających wystające końce sleg, zwane w terminologii staroruskiej „priczelinami”⁶²¹. W miejscu połączenia tych „priczelin”, na wierzchołku zaczęto również umieszczać szparogi w postaci berła, głowy czy rogu. Zdaniem E. Sukertowej-Biedrawiny były to zapożyczenia mazurskie⁶²².

⁶¹⁸ *Obzor suwałskoj gubernii za 1871 god*, op. cit., s. 53.

⁶¹⁹ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 187.

⁶²⁰ *Ibid.*, s. 183.

⁶²¹ G. Miechowa, *Russkoje dieriewiannoje zozczestwo. Albom*, Moskwa 1965, s. 11.

⁶²² E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 58; Por.: F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 182-183; tenże, *Die Slaven...*, op. cit., s. 221.

Należy stwierdzić, że ze wszystkich osiedli staroobrzędowców na omawianych terenach domy mieszkalne i budynki gospodarcze w swojej tradycyjnej postaci najdłużej przetrwały na Mazurach. Swoją długowieczność zawdzięczały one w głównej mierze temu, że wznoszono je tutaj z bardziej trwałego materiału, a przy tym tańszego niż gdzie indziej w tym czasie. Wiele z tych budynków uległo zniszczeniu w czasie działań wojennych w okresie I wojny światowej, bo tu właśnie przebiegała linia frontu sięgająca od Kłajpedy aż do Rucianego. Na ich miejsce w latach 1922–1923 postawiono na koszt Rzeszy niemieckiej domy murowane⁶²³. Mimo to jeszcze w 1933 r. pisano, że wsie staroobrzędowców z dala odróżnić można, ponieważ „składają się one z chałup budowanych z okrągłych kłód drzewa” w przeciwieństwie do mazurskich, które jeżeli nie były „całkiem murowane lub zbudowane w „pruski mur”, to składały się z „bierwion czworograniastych ciosanych”⁶²⁴.

W 1936 r. odwiedzający Wojnowo Zawołoko z Rygi zwrócił uwagę, że zachowane stare domy jego współwyznawców na Mazurach są wiernym odbiciem dawnego budownictwa staroobrzędowców w Latgale. Zdaniem jego wiele domów w Wojnowie upiększonych „kryleczkami” (ganczkami) z „rieznymi oknami” (ozdobami nad i pod oknem) było wierną kopią drewnianych budynków z miejscowości Rezekne (Rzeżycy)⁶²⁵.

Obecnie domy mieszkalne staroobrzędowców w Polsce niczym nie różnią się od domów wznoszonych przez okoliczną ludność polską. Natomiast wiejska ludność staroobrzędowa w województwie białostockim posiada nadal prawie wszędzie rosyjskie piece chlebowe, u staroobrzędowców na Mazurach należące do rzadkości. Pozostałości dawnego budownictwa staroobrzędowców jeszcze do niedawna można było oglądać w Wojnowie i Kadzidłowie na Mazurach. Ale przetrwała do dziś wciąż żywa, dość bogata staroruska terminologia budowlana, którą posługują się staroobrzędowcy na co dzień we wszystkich zamieszkałych przez nich miejscowościach.

Łaźnia parowa. Za jeden z ciekawszych elementów kultury materialnej staroobrzędowców należy uznać powszechnie spotykaną u nich do dziś łaźnię parową, zwaną tu „bajnią” (ogólnoros. bania).

Staroobrzędowcy, osiedlając się na nowych terenach, bardzo często budowali najpierw łaźnie, a potem dopiero przystępowali do wznoszenia

niach często mieszkali. Łaźnie te służyły niejednokrotnie za tymczasowe mieszkania, zwłaszcza niezamożnym, którzy brali ziemię w dzierżawę od swoich bogatych współwyznawców⁶²⁶.

Łaźnia spełniała dawniej u nich także rolę izby porodowej, gdzie w siedzącej lub klęczącej pozycji, nigdy jednak w leżącej, kobiety rodziły⁶²⁷. Należy tutaj podkreślić, że przestrzegano tego na ziemi nowogrodzkiej, jak również wśród staroobrzędowców na terenach dawnych Inflant Polskich⁶²⁸. Odbywanie porodu w łaźni podyktowane było nie tylko względami higieny, lecz przede wszystkim wynikało z nakazów regijnych, zabraniających „nieczystym”, za jakie uważano kobiety, rodzić dzieci w miejscach, gdzie wisiały ikony⁶²⁹, tj. w izbach mieszkalnych.

Dawniej wielu ubogich staroobrzędowców, zanim przystąpiło do kąpieli, prało w łaźni zdjętą z siebie bieliznę, którą przed wyjściem stamtąd można było z powrotem włożyć, bo w czasie mycia się zdążyła wyschnąć. Do dziś jeszcze suszy się tutaj upraną garderobę, a czasami i len. Poza tym w niektórych większych łaźniach można zobaczyć wmurowane kotły, przeznaczone do gotowania bielizny, tzn. że łaźnia jest jednocześnie pralnią (wieś Piaski). W łaźni przeprowadzano także dezynfekcję odzieży po powrocie z dłuższej podróży czy po ciężkiej chorobie. Wreszcie niektóre łaźnie, większych rozmiarów, w zimie stawały się świetlicami, gdzie zbierała się młodzież na tzw. supriadki. Dziewczęta wówczas przędły len czy wełnę, a chłopcy zabawiali je wesołymi anegdotami lub wspólnie śpiewano i weselono się aż do późna w nocy. Podobnie wykorzystywała swoje łaźnie, w drugiej połowie XIX w., młodzież staroobrzędowa w dawnych Inflantach Polskich⁶³⁰.

W zależności od sposobu odprowadzania dymu łaźnie budowane przez staroobrzędowców w Polsce można podzielić na dwa zasadnicze typy. Starszy typ łaźni to tzw. czorna bajnia, która nie posiada komina, a dym ulatnia się przez drzwi i okienka w ścianach lub przez specjalnie zrobiony otwór w suficie i szczelinę w dachu. Otwór ten, okienka i drzwi w czasie kąpieli szczelnie zamykano. Takie łaźnie spotyka się przeważnie

⁶²⁶ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 14 lutego 1964 r.

⁶²⁷ Taki sposób rodzenia dzieci znalazł również swoje odbicie w malarstwie ikon w tzw. nowogrodzkiej szkole, gdzie Matka Boska nigdzie nie występuje w pozycji leżącej. Por. W. N. Łazariew, *Nowgorodskaja ikonopis'*, Moskwa 1969, ryc. 38, a także ryc. 19.

⁶²⁸ M. Gierasimow, *Matieriały po narodnoj miedicynie i akuszerstwu w czeriepowieckom ujezdzie, nowgorodskoj gubernii*, „Żywaja Starina”, VIII 1899, wyp. II, s. 178–179; A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 126.

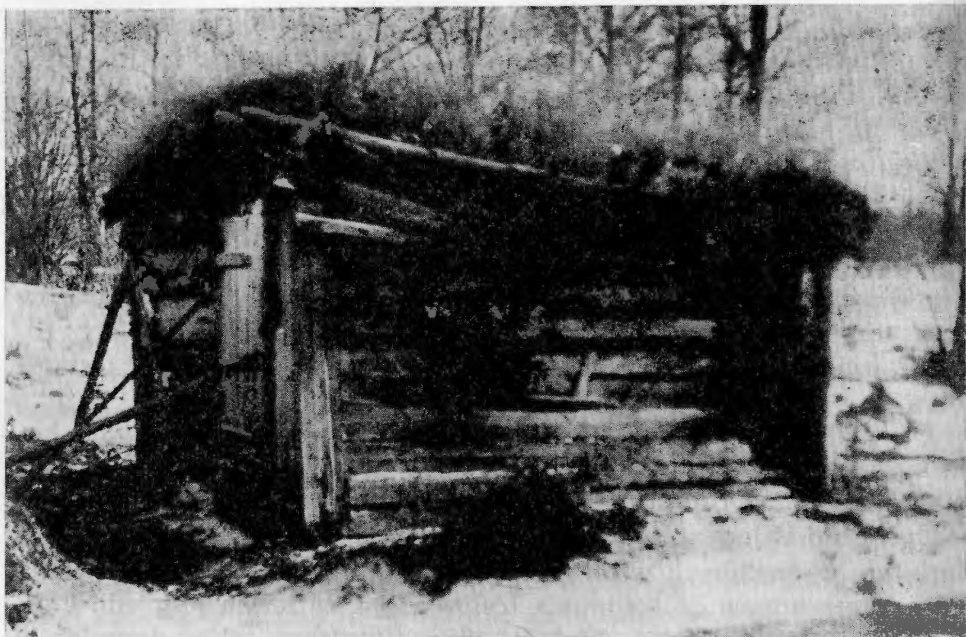
⁶²⁹ Por.: „Istina”, kn. 21, 1872, s. 74.

⁶³⁰ Por.: I. S. [Szczęsnowicz], *Na supriadkie w T[iskad]ach witieb[skoj] gub[er]nii*, Witebsk 1898.

⁶²³ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 65.

⁶²⁴ J. Giertych, op. cit., s. 110.

⁶²⁵ I. Zawołoko, *Duchownyje stichi starinnyje. Słowa i napiewy zapisany I. N. Zawołoko w d. Wojnowie (Wost. Prussija) 20 VIII 1936 g.*, Riga 1937, s. 3.



Fot. 28. Gabowe Grądy, pow. Augustów. Prymitywna kurna łaźnia jednoczęściowa



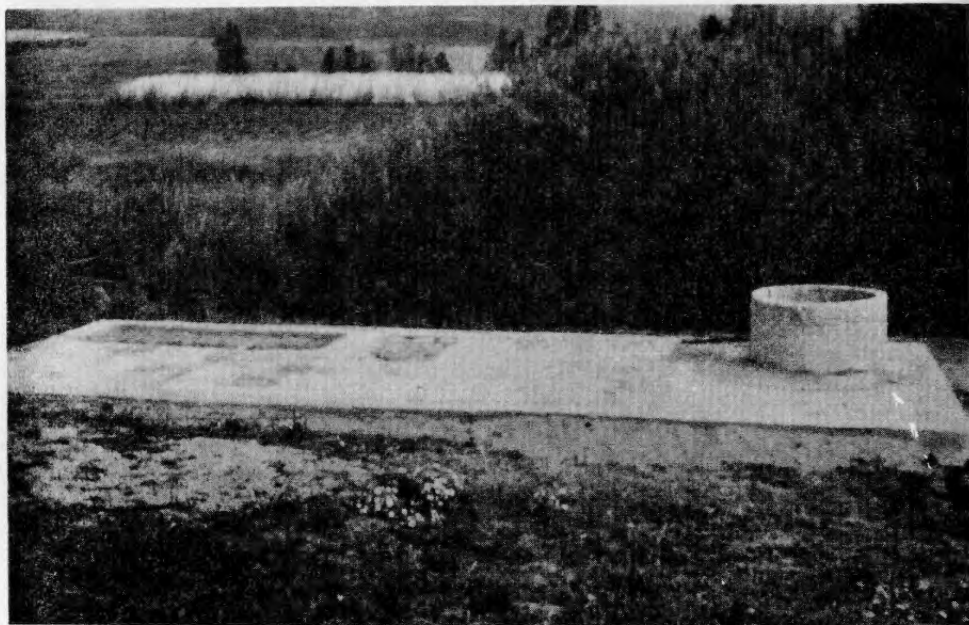
Fot. 29. Głuszyn, pow. Sejny. Łaźnia staroobrzędowca zbudowana z gliny

w Gabowych Grądach, Borze i Wodзилkach. Nieco innym, zmodernizowanym już typem, jest tzw. bielaja albo „czystaja bajnia”. Tutaj dym odprowadza się przez specjalnie zbudowany z cegieł komin lub rurę blaszaną. W łaźniach tego rodzaju jest już obecnie wiele ulepszeń, np. coraz częściej instaluje się tu światło elektryczne. Takie łaźnie w większości spotyka się na Mazurach, gdzie są one bardzo zróżnicowane pod względem wielkości i wyglądu, zależnie od możliwości finansowych i pomysłowości ich posiadaczy. Na tej samej zasadzie zbudowano niektóre miejskie łaźnie parowe, np. w Augustowie, a stałymi jej bywalcami są staroobrzędowcy zamieszkali w tym mieście. Pierwsi osadnicy budowali naturalnie tylko „czornyje bajni”.

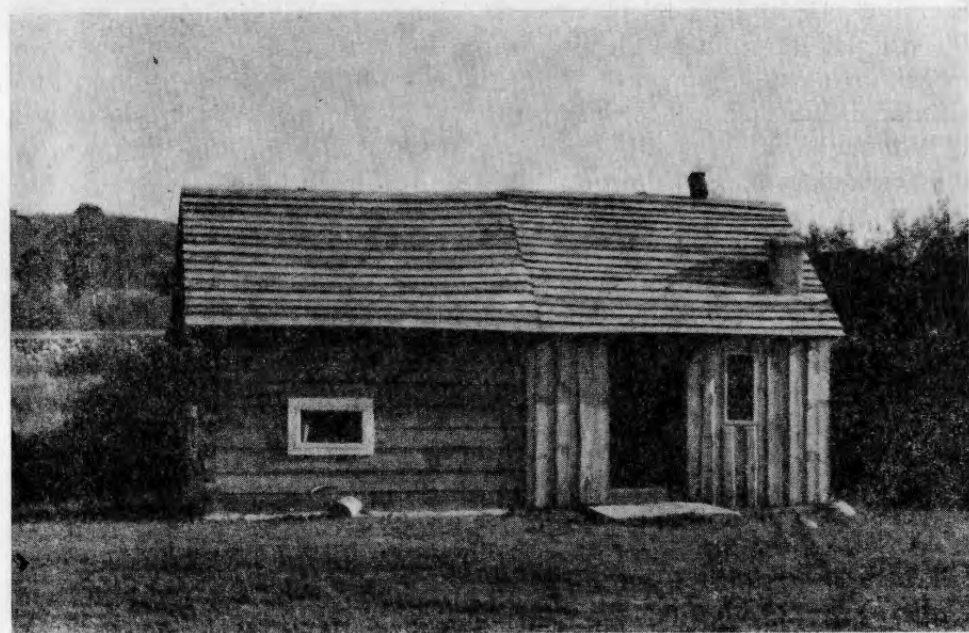
Łaźnie wznosi się z dala od zabudowań mieszkalnych i gospodarskich, w odległości 100—300 m, przeważnie w pobliżu rzeki, jeziora lub specjalnie wykopanego sławu (4×5 m), skąd można czerpać potrzebną do kąpieli wodę. Na przykład mieszkaniec Wodзилек Awierkij Panomariow, aby nie trzeba było chodzić daleko po wodę, wykopał po prostu w łaźni studnię, wyłożwszy ją cembrowiną.

Początkowo staroobrzędowcy łaźnie budowali z okrągłych bierwion, których skrzyżowanie tworzyło węglówkę. Potem, kiedy głównym zajęciem wielu staroobrzędowców stała się ręczna obróbka drewna, zaczęto budować łaźnie stosując „brus” (krawędziak). Zrąb (tj. węglówka) czasami występuje i obecnie w nowo wybudowanych łaźniach (Wodзилки). Szczeliny między belkami tworzącymi ścianę wypełnia się leśnym mchem. Pięćdziesiąt lat temu na ziemi suwalsko-sejneńskiej i w Augustowskim można było jeszcze spotkać łaźnie w dawnej pierwotnej postaci typu ziemianki, bez spiczastego dachu, pokryte ziemią, na której rosła trawa. Były to najbardziej prymitywne łaźnie, przeważnie jednoczęściowe, a więc nie posiadające odpowiedniego miejsca do rozbierania się. Rosnąca na pokryciu łaźni trawa często dawała powód do żartobliwych powiedzeń takich, jak: „taszczi korowu na bajniu, trawy mnogo”. Zaraz po II wojnie światowej większość łaźni w odbudowywanych wsiach Gabowe Grądy i Bór stawiano na wzór dawniejszych z tą różnicą, że wznoszono je już na powierzchni ziemi, a nie w wykopanym dole, jak dawniej.

Obecnie budowane przez staroobrzędowców łaźnie przeważnie składają się z dwóch części: szatni, zwanej „siency”, „sieni” albo „priedbannik” i łaźni właściwej, w której odbywa się kąpiel. W „siencach”, nie posiadających sufitu, a często i drzwi (Wodзилки), odbywa się przygotowanie do kąpieli. Tu znajdują się wieszaki na odzież i ręczniki, nierzadko przynosi się tu coś do picia, np. kwas lub herbatę. W części głównej znajduje się tzw. kamienka czy kaminka. Jest to specjalne urządzenie z paleniskiem, nad którym są ułożone kamienie, przy budowie zużywa się ich nieraz około 2 m³. Kamienie nad paleniskiem tworzą stożek albo



Fot. 30. Wodziłki, pow. Suwałki. Łaźnia w trakcie budowy (z umieszczoną wewnątrz studnią)



Fot. 31. Wodziłki, pow. Suwałki. Łaźnia po zakończeniu budowy

są ułożone płasko w metalowych skrzyniach (wieś Gałkowo). Dawniej nad kamienką znajdowały się „griadki” — czyli żerdzie, na których wieszano odzież przeznaczoną do dezynfekcji. Obecnie „griadki” instaluje się w siencach. Obok kamienki ustawia się naczynia na gorącą i zimną wodę. Przeważnie są to beczki, drewniane lub metalowe. W Gabowych Grądach i Borze jednocześnie z kamieniami podgrzewa się wypełnioną wodą rurę, zw. „pajpą”, której jeden koniec włączony jest do beczki mniej więcej w połowie jej wysokości i w ten sposób spływa do beczki ogrzana woda potrzebna w czasie kąpieli. W niektórych łaźniach podgrzewa się wodę w wiadrze lub w innym naczyniu, stawiając je na rozgrzanych kamieniach. Czasami te naczynia są tam umocowane na stałe (Gałkowo, Piaski). Dawniej wodę podgrzewano jedynie przez wrzucenie do beczki rozpalonych kamieni, które chwytało specjalnymi łopatkami, zw. kleszczotkami (Gabowe Grądy). Kamienkę buduje się zawsze bliżej drzwi, aby w razie potrzeby można było szybciej przynieść drzewa do paleniska i żeby przyspieszyć ulatnianie się dymu. Podłogę wykonuje się z desek na stałe lub na ubitej glinie kładzie się szerokie (35 cm), nie umocowane niczym, najczęściej dębowe, deski. Przy dwóch ścianach umieszcza się niskie ławeczki (0,2 m), nad nimi na wysokości 0,5 m znajdują się dwa małe okienka (30 × 40 cm). Przy ścianie, gdzie znajduje się kamienka, naprzeciw okienka, buduje się tzw. „połok” (półki), któremu nadaje się różne formy. Staroobrzędowcy na Mazurach przeważnie budują go na podobieństwo dwu- lub trzystopniowych schodów, tak szerokich, aby zażywający pary mógł na nim wygodnie leżeć. W Gabowych Grądach buduje się dwuczęściowy „połok”, niższy i wyższy. Każdy z nich składa się z szerokiej deski umocowanej na czterech słupkach.

Łaźnie na Mazurach staroobrzędowcy budują przeważnie z drzewa i desek, rzadziej z cegły i pustaków. Na ziemi suwalsko-sejneńskiej niekiedy można spotkać łaźnie ulepione z gliny (łaźnia G. Pancieriewa w Głuszynie) i pokryte słomą. Natomiast w Gabowych Grądach i Borze powstał swoisty typ łaźni parowych. Do budowy ich staroobrzędowcy używają 6—10 pazowanych słupów (łatki), zw. „stołp” lub „stałop”. Każdą ze ścian wznosi się w ten sposób, że między dwa pionowe słupy wsuwa się po 8—9 ociosanych na końcach krawędziaków i przekłada je leśnym mchem. Kiedy wszystkie cztery ściany osiągną wysokość słupów (2,5 m), robi się strop. W tym celu kładzie się najpierw u góry tzw. ocapy, a na nich układa się w poprzek 4—5 belek, zw. bielikami, które z kolei pokrywa się deskami. Na te znów nakłada się „kastre” (paździerz) ze lnu albo konopi, a na nią piasek. Po wykonaniu pułapu przystępuje się do pokrycia budowli. Na dwóch końcach każdej belki robi się „zariezku” (wycięcie) i umieszcza „kriokwy” (3 m). Dach pokrywa się słomą, łatami, deskami, blachą, eternitem lub dachówką. W Gabowych Grądach przeważa pokry-

cie deskami, również obija się nimi z zewnątrz całą łaźnię. W Wodзилkach natomiast i Głuszyńie większość łaźni pokryta jest słomą, a ściany raczej rzadko obite są deskami.

Niektórzy właściciele sąsiadujących ze sobą zagród budują wspólną łaźnię i nie tylko pokrywają razem koszty jej budowy, ale później kolejno dostarczają opału, jak również kolejno rozpalają kamienkę. Zanim zaczną korzystać ze świeżo wybudowanej łaźni, odmawiają wspólną modlitwę, by „służyła poleznomu diełu”.



Fot. 32. Gabowe Grądy, pow. Augustów. Rozpalanie kamienki w łaźni parowej

Zimą, tego dnia, kiedy ma się odbywać kąpiel, już koło południa rozpoczynają się przygotowania. Suchym, zawczasu przygotowanym drzewem pali się w łaźni średnio około 2—3 godzin, by rozgrzać kamienkę. Wymaga to częstego podkładania drzewa do paleniska. Czynność tę wykonują bardzo często dzieci i to już w wieku przedszkolnym. Kiedy kamienie są mocno rozgrzane i przybierają barwę czerwono-szarą, oczyszcza się palenisko. Popiół wybiera się „pamiąłom” (pomiotłem), a palenisko

zalewa wodą. Kiedy już nie ma dymu, zamyka się okienka i drzwi. Kąpią się najpierw mężczyźni, a potem kobiety, które zabierają często ze sobą dzieci, nawet niemowlęta. Chłopcy mniej więcej około dziesiątego roku życia zaczynają kąpać się sami lub z mężczyznami, nie wolno im już udawać się do łaźni pod opieką matki. Dawniej zabronione było pod groźbą odłączenia od wspólnoty religijnej kąpanie się małżonków razem, czego obecnie nie wszyscy już przestrzegają⁶³¹.

Przeciętnie kąpiel trwa od 1,5 do 2 godzin. Wystarczy małą ilość wody (0,3—0,5 l) wylać na rozpalone kamienie, by wytworzyła się przyjemna, silnie skroplona para. W czasie kąpieli można kilkakrotnie polewać kamienie wodą, zależnie od wytrzymałości kąpiących się. Skroplonej pary, wbrew pozorom, nie widać, kąpiący odczuwa jedynie przypływ fali ciepłego powietrza, które staroobrzędowcy nazywają „znoj”. Po jakimś czasie uczestnicy kąpieli wchodzą na półkę i smagają się brzozywym lub rzadziej dębowym wienikiem. Ten koniecznie musi mieć liście, łagodzące uderzenia i ponadto wydzielające przyjemną woń. Przygotowuje się je latem w ilości około 50—60 sztuk. Przechowywane bywają na strychu łaźni czy też domu. Według relacji staroobrzędowców najlepszymi wienikami do kąpieli są te, które zostaną przygotowane w „Bogorodickij post”. Wieniki nie mogą być przygotowywane zbyt wcześnie, ponieważ, jak twierdzą staroobrzędowcy, „kleiłyby się” w czasie kąpieli. Temperatura w łaźni dochodzi nieraz do 85—90°C i wtedy zachodzi potrzeba częstego spryskiwania wienika zimną wodą, by nie dopuścić do poparzeń w czasie chłostania. Tego rodzaju kąpielami staroobrzędowcy leczą najczęściej skutecznie wszystkie przeziębienia i niedomagania w mięśniach. W łaźni przebywają tak długo, dopóki nie poczują potrzeby zaczerpnięcia świeżego powietrza, wówczas wybiegają na zewnątrz, tarzają się w śniegu lub wskakują do lodowatej wody w przerębli albo wylewają pełne wiadra wody na głowę. Powtarzają to po trzy do pięciu razy. Dawniej pilnowano się, by do rozgrzanej łaźni nie wchodzić o zmroku, bo wierzono, że wtedy zaczynali się tam kąpać czarci. Tego rodzaju przesady już zanikły⁶³².

W 1961 r. Sukertowa-Biedrawina, pisząc o staroobrzędowcach na Mazurach, zwracała uwagę, że rozkoszują się oni kąpielą „zwyczajem przodków słowiańskich (a nie germańskich) na zmianę — mężczyźni i ko-

⁶³¹ Priłożenje razlicznyja nuźniejszija zakonnyja ko ochranieniju christian-skago žytija wo obraz prawilnago priłożenija diejstwujemyja (połowa XIX w.), rps, prawo 24, s. 57 (z prywatnych zbiorów I. Zawołoko. Zdaniem właściciela rękopisu zawarte w nim przepisy znajdowały zastosowanie u staroobrzędowców w Polsce, na Litwie i Łotwie).

⁶³² E. Iwaniec, *Russkaja bania na Mazurach*, „Russkij Głos” 1964, R. VIII, nr 1-2, s. 5.

biety (nie jednocześnie, jak się w prasie niemieckiej często spotykało)”⁶³³.

U staroobrzędowców używanie łaźni podyktowane było również względami religijnymi. Nie wykąpany, brudny nie powinien był udawać się do molenny, toteż tego, kto nie był w sobotę w łaźni, wytykano palcem i porównywano do świni. Korzystanie z łaźni ujęte było w pewne przepisy. Tak np. fiedosiejewski „ustaw polski” z 1751 r. zabraniał staroobrzędowcom korzystania z łaźni po zachodzie słońca. Nie wolno było też używać tu kąpieli w środy i piątki. Dla nie stosujących się do tych zakazów przewidziana była kara, mianowicie oddanie 100 pokłonów w molennie w obecności współwierznych. Niedopuszczalne też było zażywanie kąpieli wspólnie z innowiercami, czy też korzystanie z tych samych naczyń w łaźni. Za to groziła kara 300 pokłonów⁶³⁴. Przy przestrzeganiu tych zakazów pozwalano korzystać z łaźni przedstawicielom innych wyznań, zwłaszcza sąsiadom.

Jeszcze w okresie międzywojennym, mimo pewnego złagodzenia kar, wielu staroobrzędowców stroniło od wspólnych kąpieli w łaźniach z „nieczystymi”, czyli innowiercami. Obecnie zapytany w tej sprawie nastrawnik w Wodзилkach odpowiedział, że nie widzi żadnych przeszkód, aby staroobrzędowcy zażywali kąpieli wspólnie z innowiercami lub niewierzącymi.

Na Mazury zwyczaj korzystania z łaźni parowych przynieśli właśnie staroobrzędowcy. Wprawdzie, jak zwrócił uwagę Franciszek Sielicki, na tych terenach zostały one tylko przez nich wskrzeszone⁶³⁵, bo, według Marcina Kromera⁶³⁶, już Prusacy chętnie tu korzystali z kąpieli parowych, ale z łaźniami tego typu ludność mazurska zetknęła się dopiero za pośrednictwem staroobrzędowców. Mazurzy często do tych łaźni przywozili chorych. Po umieszczeniu tu cierpiącego, nacierano go różnymi wywarami z ziół, przygotowanymi przez starych, doświadczonych staroobrzędowców, a potem zezwalano na zażywanie kąpieli parowych. Rosyjskie łaźnie parowe na Mazurach zyskały uznanie i popularność u okolicznej ludności, zwłaszcza jako skuteczny sposób leczenia niektórych chorób. Wielu Mazurów i Niemców przyjeżdżało tu z daleka, aby tylko zaznać przyjemności kąpieli w łaźniach staroobrzędowców, którzy chętnie wtedy służyli im radą co do kąpieli, czy też pomagali budować łaźnie pragnącym je posiadać. Do łaźni bogatego Mazura Emila Białucha, wybudowanej w Ukie przy współudziale staroobrzędowców, przychodzili

kapać się prawie wszyscy przedstawiciele miejscowej władzy i goście⁶³⁷. W wielu innych okolicach, nie tylko na Mazurach, za przykładem staroobrzędowców już po II wojnie światowej zaczęto stawiać także łaźnie. W Białobrzegach np. (pow. augustowski) rodzina polska wybudowała sobie „bajnię” naśladując staroobrzędowców z pobliskich Gabowych Grądów. W ten sposób powstały również u polskich rodzin 4 łaźnie w Głuszynie (pow. sejneński). Za przykładem staroobrzędowców, stałych bywalców łaźni miejskiej w Augustowie, coraz więcej mieszkańców tego miasta nabierało nawyków korzystania z kąpieli parowej. Kiedy w 1965 r. w Augustowie łaźnię miejską zamknięto, trzy rodziny staroobrzędowe i jedna polska wybudowały sobie własne⁶³⁸.

W 1936 r. w przededniu olimpiady berlińskiej trenerzy niemieccy, przebywający ze swoimi drużynami w pobliżu osiedli staroobrzędowców na Mazurach, żywo interesowali się budową tych łaźni i przydatnością ich dla sportowców, którzy mogliby ewentualnie z nich korzystać po forsownych treningach. Pamiętając o świetnych wynikach biegaczy fińskich z Paavo Nurmi na czele, zażywających, jak powszechnie było wiadomo, łaźni, trenerzy niemieccy, wzorując się na łaźni wojnowskich staroobrzędowców, próbowali ją zastosować u siebie. Według relacji Jegora Krassowskiego z Gałkowa, z którym przeprowadzali oni długie rozmowy, łaźnia parowa zbudowana w wiosce olimpijskiej w Berlinie była wzorowana właśnie na rosyjskich „bajniach” staroobrzędowców na Mazurach⁶³⁹.

W 1968 r. liczba czynnych łaźni parowych, wybudowanych przez staroobrzędowców, przedstawiała się następująco: w regionie augustowskim — 44, na Mazurach — 46 i ziemi suwalsko-sejneńskiej — 25⁶⁴⁰.

Należy przypuszczać, że używanie łaźni parowej oraz wystrzeganie się palenia tytoniu wpływają korzystnie na stan zdrowia staroobrzędowców. Nierzadko można spotkać 80—90-letnich starców, cieszących się dobrym zdrowiem, jak również pełnią władz umysłowych, zdolnych do pracy na roli i w domu. Znajduje to potwierdzenie w opiniach lekarzy, sprawujących nadzór nad stanem zdrowotnym wsi zamieszkałych przez staroobrzędowców.

Odzież. Staroobrzędowcy na terenach Polski przez dłuższy czas starali się o zachowanie swoich tradycyjnych rosyjskich strojów naro-

⁶³³ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 57.

⁶³⁴ M. Lilejew, *Iz istorii raskota...*, op. cit., s. 354-355.

⁶³⁵ F. Sielicki, *Byli li parowyye bani na Mazurach do pribytiya starowierow*, „Russkij Głos” 1964, R. VIII, nr 3-4, s. 9.

⁶³⁶ M. Kromer, *Kronika Polska*, t. I, Sanok 1857, s. 129.

⁶³⁷ Por. przypis 632.

⁶³⁸ P. Leonow, mieszkaniec Augustowa, w liście do autora z dnia 6 stycznia 1968 r.

⁶³⁹ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 18 lutego 1964 r.

⁶⁴⁰ Podane obliczenie pomogli ułożyć — P. Leonow (Augustów), J. Krassowski (Gałkowo) i J. Jefiszow (Wodзилki).

dowych, jak też dawniejszych sposobów uczesania i utrzymania zarostu u mężczyzn. Dziś niewiele z tego pozostało. Dawna odzież została bezlitośnie wyparta przez produkcję fabryczną i ciągle zmieniającą się modę. To, co pozostało, należy już tylko do reliktywów ich dawnej kultury. Jednakże proces przyswajania od okolicznej polskiej ludności nowych wzorów w dziedzinie odzieży, podyktowany zresztą niekiedy względami praktycznymi, następował u staroobrzędowców bardzo powoli. Ich konserwatyzm w tym względzie ściśle powiązany był z wierzeniami religijnymi. Przywiązani do starych obrzędów religijnych nie chcieli również uznać żadnych zmian w swym tradycyjnym ubiorze i sposobie bycia. Wszystkie „nowości” traktowali jako wymysł szatana i doszukiwali się w nich najczęściej jakiejś herezji. Szczególnie boleśnie odczuli oni dość raptowne i niespodziewane reformy Piotra I. Ze zdziwieniem i zgorszeniem patrzyli na coraz to nowe modele strojów, które ukazywały się w Rosji ⁶⁴¹.

Nie mogli pojąć, jak można np. na szyi zawiązywać krawat, skoro już apostołowie głosili — „bieriegities’-udawleniny” (strzeżcie się uduszonego), a krawat przecież posiadał pętlę ⁶⁴². A już najbardziej nie mogli pogodzić się z wprowadzonym w miastach przez Piotra I (w 1705 r.) zakazem noszenia bród i wąsów, a w związku z tym — nałożeniem specjalnego podatku na tych, którzy się ich wyrzec nie chcieli ⁶⁴³. W ten sposób, nie bez racji zresztą, staroobrzędowcy uważali się w tym względzie za „dojną krowę” dla wielu przedstawicieli władz. W tych warunkach jeszcze bardziej czasy starej XVI—XVII-wiecznej Rosji wydawały się im złotym wiekiem w porównaniu z epoką Piotra ⁶⁴⁴. Toteż wielu z nich tylko z tego powodu uciekało na tereny Rzeczypospolitej, gdzie nie czyniono im pod tym względem żadnych wstrętów. Tutaj mieli w tym zakresie swobodę, mogli stosować swoją własną kosmetykę i nosić swoje tradycyjne stroje, w czym nie przeszkadzali im polscy właściciele dóbr, powtarzając nawet często, „że Piotr ma rękę długą, ale tu nie dosięgnie” ⁶⁴⁵.

Dlatego też należy uznać, iż staroobrzędowcy w Polsce, jeżeli zmieniali swój ubiór, uczesanie czy zarost, to czynili to bez jakiegos przymusu administracyjnego. Młodzież ich nierzadko chętnym okiem patrzyła na nowe modele sukien, ubrań oraz innowacje kosmetyczne. Ale ustępować

⁶⁴¹ PSZRI, t. IV, nr 1741, s. 1; nr 1887, s. 182; nr 1898, s. 189; nr 2175, s. 397; *Soczinienija bywszego protopopa Awwakuma Pietrowa*, w: *Matieriały dla istorii raskoła...*, Moskwa 1879, t. V, s. 293. M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit. s. 208; T. Rożdżestwieskij, *Pamiętki staroobriadczeskoj poeziji*, Moskwa 1910, s. XXXIV.

⁶⁴² T. Rożdżestwieskij, op. cit., s. XXXIII.

⁶⁴³ PSZRI, t. IV, nr 2015, s. 282-283; t. V, nr 2874, s. 137; t. VI, nr 3944, s. 641-642; t. VI, nr 4041, s. 725.

⁶⁴⁴ T. Rożdżestwieskij, op. cit., s. XXVIII.

⁶⁴⁵ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 187.



Fot. 33. Sztabinki, pow. Sejny. Najstarsi wiekiem staroobrzędowcy

musiała pod silną presją starszego pokolenia, które uporczywie wpajało jej, że kto nie trzyma się ojcowskiej tradycji, ten nie jest wiernym swemu kościołowi ⁶⁴⁶. Wszelkie odstępstwa w tym względzie poczytywano za herezję. Z biegiem czasu, w miarę wyzbywania się niektórych obyczajów religijnych, staroobrzędowcy sami rozluźniali rygory dotyczące stroju, zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Największe jednak zmiany w tej dziedzinie nastąpiły dopiero po II wojnie światowej.

Kobiety. Strój niewiasty i jej kosmetyka ujęte były w dość sztywne i rygorystyczne normy, oparte na dawnych średniowiecznych tradycjach. Zgodnie z tym kobieta winna była mieć głowę nakrytą, bo tak nakazywał apostoł Paweł. Dlatego też wymagano, aby włosy kobiet były osłonięte przynajmniej małą chusteczką. Nie mogły być też sztucznie kręcone, lecz gładko uczesane. Dziewczęta obowiązywało zaplatanie włosów w jeden warkocz, mężatki w dwa. Tej, która wyszła za mąż, już następnego dnia rano po zaślubinach i wyjściu z łóżnicy małżeńskiej zmieniano uczesanie, posadziwszy uprzednio młodą mężatkę na „kwaszonce” (dzieży) ⁶⁴⁷. Kosę przeplatały najbliższe koleżanki młodej mężatki,

⁶⁴⁶ F. Tetzner, *Die Slaven...*, op. cit., s. 239.

⁶⁴⁷ L. M. Szwengrub, op. cit., s. 65.

najczęściej przy akompaniamencie jej płaczu. Dokonujące tej ceremonii musiały być już kobietami zamężnymi (Gabowe Grądy). Jeżeli dziewczyna urodziła nieślubne dziecko, również nie wolno jej było nosić jednego warkocza, lecz dwie kosy przerzucone do przodu⁶⁴⁸. Mężatki najczęściej upinały z warkoczy na głowie „kiczkę” (kok). Wszelkie malowanie się było kobietom surowo zabronione. Jest to i nadal źle widziane. Czynią to tylko dziewczęta pracujące w mieście, ale z dużym umiarem. Nie tak dawno jeszcze wyśmiewano na wsi taką, która „łupy namazała” (pogardliwie: wargi nasmarowała). Nie dozwolone było również, by kobiety, biorące udział w uroczystościach religijnych, miały na sobie jakieś klejnoty, drogocenne ozdoby⁶⁴⁹.

Zasadniczą częścią codziennego kobiecego stroju była „rubacha” (koszula), zawsze z długimi rękawami. Latem podpasana paskiem koszula była jedynym ubiorem pracujących w polu starowierek⁶⁵⁰. Rubachę taką szyto z cienkiej ręcznie tkanej „toczi” (tkaniny). Składała się ona ze „stanuszki” (przodu) i „opieczja” (tyłu), połączonych na ramionach „polikami” (prostokątnymi kawałkami materiału), przyszywanymi do tamtych części tak, by powstawał otwór na głowę, następnie wokół szyi marszczono, podobnie jak i niekiedy rękawy. Te zazwyczaj przyszywano do „polików”. Czasami jednak oddzielnych „polików” nie krojono, lecz razem z rękawami stanowiły całość i wtedy były one tylko ich przedłużeniem, sięgającym aż do samego „worota” (kołnierza). Dla nadania koszuli odpowiedniej szerokości do boków między „stanuszką” a „opieczje” wszywano proste kliny z tego samego płótna. Podobnie poszerzano rękawy; w miejscach łączących je z „opieczjem” wstawiano odpowiednie kawałki materiału, czyli tzw. „łastowki”. Koszule dziewcząt przeważnie ozdabiano wyszyciami (rodzaj haftu), później tego zaniechano.

Odzieżą wierzchnią, wkładaną przez starowierki na koszulę, był początkowo tzw. sarafan w kosyję kliny (w ukośne kliny). W dolnej części przypominał on bardzo szeroką i długą aż do ziemi spódnicę. Górną jego część szyto w dwojaki sposób. Albo było to coś w rodzaju bezrękawnika z okrągłym (obszytym dookoła) kołnierzykiem i trochę rozciętym z przodu, lub górną część tworzyły dwa pasy — coś w rodzaju szelek, które z tyłu wykrawano razem ze „spinką” (tyłem) sarafana, a z przodu przyszywano je do tzw. grudinki (rodzaj karczka). Zgodnie z obowiązującą tradycją sarafan musiał być uszyty tak, by „nieczyste” piersi kobiety

były przykryte. Sarafany w ukośne kliny szyto z 6—7 „płastin” (kawałków). Czymś charakterystycznym były duże wstawione po bokach kliny. Z przodu przez całą długość tego okrycia przechodził pośrodku szew, nieco później rozcięty, z zapięciem na guziki. Z tyłu sarafan odznaczał się ogromną szerokością, przez co tworzyły się składki (fałdy). Takie fałdzone sarafany z ręcznie tkanej „toczi” świadczyły również o zamożności⁶⁵¹. Szyto je przeważnie z materiałów o jednolitym ciemnym kolorze. Najbardziej ulubionym był ciemnoniebieski. Tego rodzaju sarafany z biegiem czasu przestały być zwykłym codziennym ubiorem starowierek. Już w 1872 r. Kuzniecowa zanotowała u staroobrzędowców na Mazurach dużą różnorodność kobiecych strojów. Na uroczystości religijne wkładały stroje własnej produkcji o ciemnych kolorach. Natomiast na zabawy i w gościnę chodziły w sukniach jaśniejszych, naśladując w tym okoliczne Mazurki. Zdaniem tego autora dziewczęta nawet z najbiedniejszych domów posiadały po kilka sukienek wełnianych, mniej półjedwabnych, muslinowych czy kretonowych, uszytych jednak według mody rosyjskiej⁶⁵². Należy przypuszczać, że już wtedy zaniechano szycia w ukośne kliny sarafanów, które stawały się powoli strojem wkładanym tylko do molenny. Kiedy zaczęto sporządzać sukienki z fabrycznych materiałów, powstał nowy typ sarafanu o prostym kroju, zw. modnikiem czy namodnikiem (Wojnowo), nazywany przez staroobrzędowców zamieszkałych w dawnych powiatach inflanckich i na Litwie „szubiejkami”⁶⁵³. „Modnik” szyto z czterech kawałków materiału w ten sposób, by przednia część w porównaniu z pozostałymi była u góry nieco wydłużona. „Modniki” były również długie, ale znacznie węższe u dołu niż sarafany w ukośne kliny, górna część natomiast była podobna, z tym że powyżej pasa, z boków pod piersiami przyszywano jeszcze długie tasiemki, zawiązywane z przodu, a oprócz tego przepasywano taką suknię „gajtaszem s puklem” (paskiem z chwastem albo kitą — Gabowe Grądy). Pod wykrojone z jednego kawałka materiału szelki i „grudinkę” dawano jeszcze podszewkę z płótna. Dół przeważnie podszywano bawełnianym materiałem i zazwyczaj obszywano tasiemką. Tego rodzaju „modniki” jeszcze w czasach międzywojennych były często noszone. Dawniej na sarafany w ukośne kliny czy „modniki” wkładano dodatkowo jeszcze tzw. fartuchy czy pieriedniki (długie wąskie fartuchy), często bardzo efektownie u dołu wyszywane⁶⁵⁴.

⁶⁴⁸ M. Gerst, *Etwas über die sogenannten Philipponen...*, op. cit., s. 46; E. Titius, op. cit., Bd XI, s. 463; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 59.

⁶⁴⁹ Por.: *Staroobriadczeskij uczebnik po zakonu Bożyju*, Dwinsk 1928, s. 34.

⁶⁵⁰ Por.: D. Zielenin, *Pskowskaja gubernija*, Opisanije rukopisiej uczonego archiwa imperatorskiego russkogo geograficzeskogo obszczestwa, wyp. III, Pietrograd 1916, s. 1144.

⁶⁵¹ P. Leonow, *Staroobrzędowcy*, „Russkij Gołos” 1960, R. IV, nr 6, s. 6.

⁶⁵² J. Kuzniecowa, op. cit., s. 498.

⁶⁵³ O. Ganckaja, *Niekotoryje matieriały...*, op. cit. s. 83; A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 161-162.

⁶⁵⁴ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 189; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 57.

Jeszcze 50—70 lat temu każdą zameźną starowierkę obowiązywało nakrywanie głowy tzw. kokosznikiem⁶⁵⁵, był to rodzaj czapeczki uszytej z cienkiego materiału lub zrobionej z fabrycznej przędzy różnego koloru. Po raz pierwszy zakładała go kobieta wtedy, gdy wkrótce po ślubie pannieńską kosę przeplatały jej towarzyszki na dwa warkocze. „Kokosznik” obowiązkowo przykrywały mężatki chustką, stosując spinanie podbródkowe. Zdaniem staroobrzędowców „kokosznik” upiększał głowę kobiety, zwłaszcza gdy był ozdobiony kolorowymi kokardkami⁶⁵⁶. Istnieją podstawy, aby przypuszczać, że nie było to najwcześniejsze nakrycie zameźnych starowierek. Zanim kobiety zaczęły nosić „kokosznik”, w dni świąteczne do sarafanów w ukośne kliny wkładały one zapewne bardziej archaiczne nakrycie, zw. kiczka⁶⁵⁷. Te przypuszczenia potwierdzałoby zachowane do dziś słowo „kiczka”, wprawdzie już tylko w odniesieniu do upiętego z warkoczy lub ze skręconych włosów koka (Gabowe Grądy, Wodзилki).

W 1897 r. Tetzner zanotował, że u starowierek na Mazurach cieszą się dużym powodzeniem chustki kolorowe, zakładane w dni powszednie⁶⁵⁸. Nieco wcześniej, bo już w 1861 r., Mecherzyński twierdził nawet, że starowierki na ziemi suwalsko-sejneńskiej „od Mazurek” odróżniały się „tylko chustką kolorową na głowie gładko opiętą”⁶⁵⁹.

Udając się do molenny, starowierki musiały obowiązkowo nakrywać głowy „płatem”⁶⁶⁰ (większą chustką), spinanym pod brodą szpillką (nie wiązanym) tak, by końce chustki przykrywały „nieczyste piersi”. Okrywając głowę, a spadająca na ramiona i piersi, chustka przypominała nieco pelerynkę. Tego rodzaju nakrycie spotyka się do dziś, z tym że na Mazurach starowierki udają się do molenny w czarnych chustkach, często wykonanych frędzlami. Tylko małe dziewczynki można tu czasami spotkać w chustkach kolorowych, również spiętych pod brodą, ale broszką. Natomiast w innych ośrodkach staroobrzędowców w Polsce kobiety do molenny noszą chustki różnego koloru.

Zimą starowierki nosiły długie, dopasowane w talii „saki” (sukmany kobiece), często ze sfaldowanymi szerokimi bocznymi wstawkami oraz

⁶⁵⁵ O kokoszniku szerzej: N. Lebediewa, *Narodnyj byt w wierchowjach Diesny i w wierchowjach Oki*, Moskwa 1927.

⁶⁵⁶ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 10 listopada 1967 r.

⁶⁵⁷ Por.: B. Kuftin, *Materialnaja kultura russkoj Mieszczery*, Trudy Gosudarstwiennogo muzeja centralno-promyslennoj oblasti, Moskwa 1926, cz. I, s. 108; A. Winceler *Swadiebnyj obriad u lipowan*, „Sowietskaja Etnografija”, 1968, nr 1, s. 146.

⁶⁵⁸ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 189.

⁶⁵⁹ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 96.

⁶⁶⁰ Por.: K. Moszyński, op. cit., s. 431.

podobne do nich, lecz nieco jeszcze dłuższe, „juby” (Gabowe Grądy). Niektóre z nich w czasach późniejszych nosiły kozuszkę lub palta na kozuchu. Na nogi w chłodniejszą porę wkładały proste wełniane pończochy wiązane „w połosku” (w paseczki) oraz „baszmaki” (buciki cieplejsze), sięgające do kolan. W Gabowych Grądach np. „baszmaki”, zwane także huzarami, wdziewano tylko w święta. Czasami nosiły jeszcze, podobne do męskich, buty z cholewami. W robocze dni chodziły w „objakach” (półchodakach), latem przeważnie boso czy „naprobos’” (w obuwiu, lecz bez pończoch). Było przyjęte, zwłaszcza na Mazurach, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni, wchodząc do mieszkania, zostawiali obuwie na progu; w izbie dreptali w samych pończochach (skarpetach), aby nie zabrudzić bardzo czysto utrzymanej podłogi. Zdaniem Sukertowej-Biedrawiny jest to do dziś przestrzegany „ogólnofilipiński zwyczaj”⁶⁶¹.

Tendencje do zmiany tradycyjnej odzieży, dające się zauważyć wśród wiejskich starowierek pod koniec XIX w., nie wszędzie miały jednakowe nasilenie. Wyłomu w dziedzinie stroju dokonali przede wszystkim zamożniejsi. Stopniowo zaczęły pojawiać się u kobiet modne bluzki, spódnice, nowszych fasonów sukienki, powoli wypierając dawniejsze sarafany czy modniki. Z czasem mniej zamożni poszli za przykładem bogatszych. Na zaopatrywanie się w gotowe ubiory produkcji fabrycznej wpłynął również zmieniający się układ stosunków ekonomicznych i rodzinnych, ich rozluźnienie (rozpad dużych rodzin)⁶⁶². W mniejszych gospodarstwach produkcja lnu stawała się nieopłacalna. Mniej też czasu mogła poświęcić kobieta na jego obróbkę. Na niej teraz głównie spoczywał ciężar prowadzenia i utrzymania całego gospodarstwa w czasie długotrwałej nieobecności męża, zmuszonego do podjęcia dodatkowej pracy sezonowej poza domem. Chociaż ciężiej pracowała, stawała się w tych warunkach panią domu, żoną-przyjacielem, a nie, jak przedtem, osobą, którą najczęściej traktowano jak robotnicę. Powracający z robót mąż bardzo często przywoził ze sobą upominki w postaci miejskich „nowości”, nierzadko były to kobiece stroje. Nie musiał on już teraz oddawać wszystkich zarobionych przez siebie pieniędzy ojcu, który jako patriarcha rodu dbał o podtrzymanie wszelkich tradycji.

Obecnie już i na wsi można wśród starowiarek spotkać kobiety ubrane stosownie do wymagań współczesnej mody, a młode dziewczęta chodzą nawet w spodniach, których przed ostatnią jeszcze wojną nie nosiłyby żadna starowierka. Niektóre z tych dziewcząt latem można zobaczyć w polu przy pracy nawet w strojach kąpielowo-plażowych i to najnow-

⁶⁶¹ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 67.

⁶⁶² O dawnym prawie zwyczajowym staroobrzędowców: F. Tetzner, *Bürgerliche Verhältnisse der ostpreussischen Philipponen...*, op. cit., s. 327-328.

szych fasonów. Wszystko to nie wywołuje już u starszego pokolenia w takim stopniu oburzenia, jak jeszcze jakieś piętnaście lat temu.

Mężczyźni. Z dawien dawna staroobrzędowcy nosili włosy z przodu (nad brwiami) i z tyłu równo obcięte. Brody i wąsów nigdy nie golili i nawet nie strzygli. Niezależnie od poglądów religijnych (naśladowanie Chrystusa) i legend z tym związanych w tym względzie⁶⁶³ hołdowali oni jeszcze nadal staroruskiej zasadzie, że okazała broda jest dowodem męstwa i godności⁶⁶⁴. Do dziś noszą je niemal wszyscy starsi wiekiem, co jest zresztą najbardziej rzucającą się w oczy zewnętrzną cechą szanującego się staroobrzędowca. Dawniejsze fryzury widzi się już nie u wszystkich nawet nastawników. Na ziemi suwalsko-sejneńskiej tylko kilku starszych wiekiem mężczyzn ma po dawnemu przycięte włosy. Dopiero w czasach hitlerowskich, pod presją, na Mazurach młodzież staroobrzędowa odstąpiła od wielu tradycyjnych zasad dotyczących stroju, uczesania czy zarostu. Młodzi mężczyźni musieli to uczynić w okresie służby wojskowej, a po jej odbyciu nie wracali już do dawniejszych form. W tym regionie ostatnim staroobrzędowcem, noszącym uczesanie według starych wymogów, był zmarły przeszło dwadzieścia lat temu Naum Malinka⁶⁶⁵.

Męski strój staroobrzędowców do sześćdziesiątych—siedemdziesiątych lat XIX w. był o wiele prostszy niż ubranie kobiece. Podstawowymi częściami garderoby męskiej były wtedy „sztany” czy „partki” (spodnie) i „rubacha” (koszula). Koszulę nakładano bezpośrednio na ciało. Latem w dzień powszedni była jedynym okryciem górnej części tułowia. Dawniej również w niej spali, a zmieniali regularnie co tydzień w sobotę lub prali przed kąpielą w łaźni⁶⁶⁶. Pierwsi osadnicy stosowali jeszcze prastary krój „rubachy”, rozpowszechniony u północnych Wielkorusów, zwany po rosyjsku „tunikoobraznyj pokroj i kosoj worot”⁶⁶⁷. Szyto je ręcznie, wyłącznie z tkaney domowym sposobem „toczi”. Były długie, bo sięgały aż do kolan. Charakterystycznym dla tych koszul był m. in. z boku zapinany stojący kołnierzyk oraz wszywane pod pachy trójkątne „łastowki” (wstawki).

Zarówno męskie, jak i kobiece koszule (potem bluzki) dawniej ozdabiano różnokolorowymi ornamentami, skomponowanymi z geometrycz-

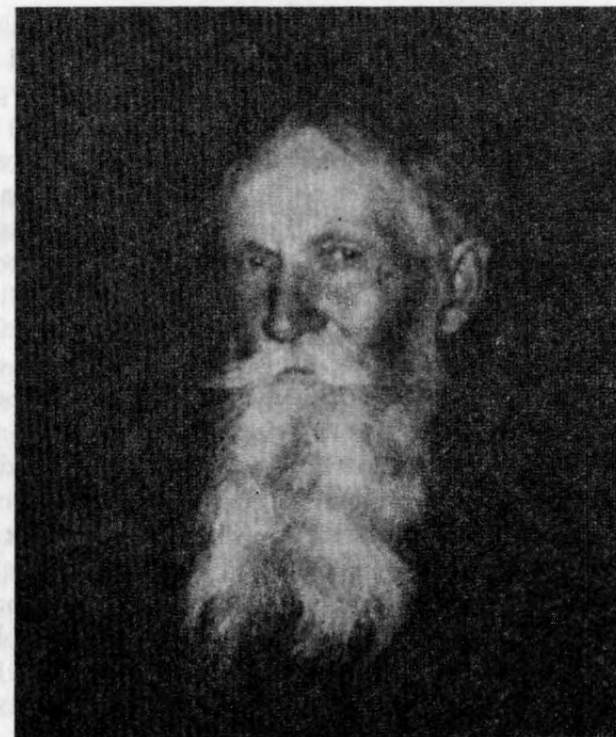
⁶⁶³ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 327; tenże, *Philipponische Legenden*, op. cit., s. 119; Por.: W. Bachtin, D. Mołdawskij, *Staroobriadczeskie narodnyje legiendy o nacale raskota, o tabakie i bradobritii*, TODRL, t. XIV 1958, s. 422.

⁶⁶⁴ Por.: F. Busłajew, *Driewnierusskaja narodnaja literatūra i iskusstwo*, t. II, Sanktpietierburg 1861, s. 216-237; G. Jesipow, *Raskolniczi diela XVIII stoletija*, t. II, Sanktpietierburg 1863, s. 159-186; L. Ruszczynskij, op. cit., s. 100-101.

⁶⁶⁵ Por. przypis 656.

⁶⁶⁶ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 16 marca 1964 r.

⁶⁶⁷ A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 164.



Fot. 34. Nastawnik staroobrzędowców mazurskich (1966 r.)

nych, roślinnych i figurowych elementów⁶⁶⁸. Tak wyszywano je przede wszystkim u staroobrzędowców na Mazurach, którzy przybyli tu z różnych stron, o czym świadczy w pewnej mierze bogactwo wzorów zdobniczych i pokaźna liczba modeli strojów. M. Giersz zanotował w 1839 roku, że u nich było „16 typów ubiorów”⁶⁶⁹. Do ornamentów wprowadzali jasne kolory, a najbardziej ulubionym i najczęściej stosowanym był czerwony. Z biegiem czasu do tradycyjnych ornamentów rosyjskich wkraśli się zapożyczenia mazurskie. Na przełomie XIX i XX w. na Mazurach podstawowym motywem tych ornamentów był stylizowany „wasilok” (chaber)⁶⁷⁰. Spotyka się go do dziś na koszulach noszonych przez niewielu już mężczyzn i tylko na ziemi suwalsko-sejneńskiej. Oprócz białych wyszywanych staroobrzędowcy nosili chętnie koszule kolorowe:

⁶⁶⁸ I. Zawołoko, *Driewnierusskaja wyszywka*, Riga 1939; J. Nowosiółow, *Russkij ornament*, „Rodnaja Starina”, Riga 1928, nr 1, s. 21-22.

⁶⁶⁹ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 189; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 56.

⁶⁷⁰ S. Afanasjewa, *Wojnowo*, „Russkij Gołos”, VI 1962, nr 3, s. 5.

niebieskie, fioletowe, czerwone (młodszy) i czarne (starszy) ⁶⁷¹. Nadal jednak przestrzegali uchwał soborowych z 1751 r. i nie wpuszczali do molenny tych, którzy mieli na sobie koszule czerwone ⁶⁷². Koszulę wypuszczano na wierzch „na wypusk” i „pieriepajachiwano” (przepasywano) „gajtaszem” (pasem kręconym lub tkanym z materiału). Dawniej wpuszczanie koszuli w „sztany” uważane było za grzech ⁶⁷³. Zamożniejsi nosili pasy skórzane, szerokie na półtorej dłoni i zapinane na dwie sprzączki, wzdłuż których przebiegały jeszcze dodatkowo cztery kolorowe paski. Po bokach sprzączek naszywano na całą szerokość skórzane kieszenie ⁶⁷⁴. Chodzenie bez pasa uważane było także dawniej za grzech, chociaż już w 1897 r. Tetzner zanotował, że niektórzy staroobrzędowcy pasów nie nosili, ale wówczas koszulę podtrzymywała kamizelka nazywana przez nich „żaletką”. I co ciekawsze, na szyi noszono skrzyżowany na przodzie szalik, a końce jego chowano pod kamizelkę ⁶⁷⁵. Nieco wcześniej nie byłoby to dopuszczalne, gdyż panowało wśród nich przekonanie, że prawdziwy staroobrzędowiec nigdy „płata” (tu: szalik) na szyi nie zawiesi, podobnie jak krawata ⁶⁷⁶. „Sztany” szyto przeważnie z jednobarwnej „toczi”, pociętej na wąskie i długie kliny. Spodnie były dość szerokie, a sięgały nieco poniżej kolan, gdzie zawiązywano je specjalnym „gasznikiem” (oczukurem) lub ściągano sznurkiem. Krój tych spodni był taki sam jak w pskowskiej guberni ⁶⁷⁷. W dni uroczyste wkładano obuwie, stopy owijano przed tym w „partianki” (onuce). Buty miały słupkowy obcas z podkówkami, miękkie lub sztywne cholewki ⁶⁷⁸. W dni powszednie noszono buty z krótką cholewką lub łapcie wyplatane techniką krzyżową z kory lipowej, wiązowej lub łożowej. Łapcie szybko jednak wyszły z użycia, nosili je tylko najbiedniejsi i tych nazywano nawet w swoim środowisku pogardliwie „łopotnikami”. Na Mazurach mnisi przez pewien czas domagali się od staroobrzędowców, by nosili buty robione na jedną nogę, dowodząc, że obuwie dopasowane na lewą i prawą nogę jest przeklęte ⁶⁷⁹. Mimo to nie przekonali widocznie wiernych o swojej słuszności, bo na dłuższy czas nie dało się tego rodzaju butów utrzymać. Do pracy wkładano też „holendry” (cho-

⁶⁷¹ Por.: E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 56.

⁶⁷² O nakazach soborowych: M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 355.

⁶⁷³ Jeszcze w 1887 r. problem ten omawiano na soborze bezpopowców w Pskowie, gdzie zezwolono wiernym na pewne odstępstwa, ale tylko tym, którzy stale zamieszkiwali w miastach. Zob.: K. Gołubow, *Biespopowskiy sobor w Pskowie w maju 1887 goda*, „Missionierskija statji pod zagławijem „Istina”, Pskow 1887, s. 243.

⁶⁷⁴ Por. przypis 651.

⁶⁷⁵ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 189.

⁶⁷⁶ Informacja pochodzi od Iwana Zawołoko.

⁶⁷⁷ D. Zielenin, op. cit., s. 1127-1157.

⁶⁷⁸ Por. przypis 651.

⁶⁷⁹ J. Kuzniecowa, op. cit., s. 494.

daki) wykonane z drzewa i „objaki” czy „klompy” (półchodaki), u których tylko podeszwa była drewniana.

Nakrycie głowy zmieniało się na przestrzeni czasu. Dawniej staroobrzędowcy nosili kapelusze z wąskim rondem ⁶⁸⁰. Robili je sami ze słomy lub rozszczepionych korzeni świerka ⁶⁸¹. Noszono też czapki wysokie, rogatywki. Ambrassat zanotował, że były to „czapki czworokątne albo wysokie filcowe kapelusze o niewielkiej krezie” ⁶⁸². W 1839 r. Giersz zwrócił uwagę, że nakrycie głowy niektórych staroobrzędowców przypominało kształtem берет ⁶⁸³. Daszek u czapki w tym czasie uważano za „diabelski pazur”. Szczególnie żarliwie propagowali takie poglądy przybyli na Mazury mnisi moskiewscy ⁶⁸⁴. Toteż w połowie XIX w. nakrycia głowy z daszkami były bezceremonialnie zrywane przez starców młodym, pragnącym zabłysnąć elegancją ⁶⁸⁵. Noszone były też wysokie czapki, tzw. „baraszki” w kształcie ściętego ostrosłupa. Obecnie największym powodzeniem wśród nich cieszy się współczesna „uszanka” (woj. białostockie).

Okrycia dostosowane były do pory roku. Zimą w mieszkaniu mężczyźni nosili żupany czy „zipuny”. Był to wierzchni ubiór — rodzaj kaftana, dość wąskiego i krótkiego, czasami sięgającego do kolan, zazwyczaj bez kołnierzyka. Szyli też „armiaki” — kaftany z grubego sukna. W 1861 r. Mecherzyński podawał, że na ziemi suwalsko-sejneńskiej „ubiór mężczyzn stanowi opończa granatowa lub sinawobiała. U zamożniejszych w chłodne dni można widzieć pod spodem surduta sukieny granatowej aż po kostki długi, lub zimą kozuch barani” ⁶⁸⁶. W 1872 r. J. Kuzniecowa na podstawie własnej obserwacji zanotował, że staroobrzędowcy ubierali się w surduty albo palta i „pantałony” (spodnie luźne) z sukna oraz wkładali na głowę „lichije kartuzy” (czapki z daszkiem). U zamożniejszych zobaczyć można było zegarek ⁶⁸⁷. Wzmianka o noszeniu czapek z daszkami świadczyłaby o tym, że wyzbywano się już w tym czasie przesądów co do daszka przy nakryciu głowy. Łączy się to niewątpliwie z ogólnym osłabieniem wpływów wojnowskiego klasztoru na okoliczną ludność staroobrzędową oraz coraz większą tendencją do naśladowania ludności miejskiej niestaroobrzędowej. Należy przypuszczać że zaczęli również przyszywać do różnych części garderoby guziki, daw-

⁶⁸⁰ [K. Mecherzyński], op. cit., s. 96.

⁶⁸¹ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 9 stycznia 1964 r.; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 56.

⁶⁸² A. Ambrassat, *Die Provinz Ostpreussen*, op. cit., s. 214.

⁶⁸³ Por. przypis 675.

⁶⁸⁴ J. Kuzniecowa, op. cit., s. 494.

⁶⁸⁵ I. Grek-Pabisowa, *Niektóre wiadomości...*, op. cit., s. 145.

⁶⁸⁶ Por. przypis 680.

⁶⁸⁷ J. Kuzniecowa, op. cit., s. 498.

niej zakazane przez mnichów i nastawników jako „oczy antychrysta”⁶⁸⁸. Wszystkich dorosłych, udających się na nabożeństwo, obowiązywał specjalny ciemny strój. Były to „riaski”, zwane na ziemi suwalsko-sejneńskiej jeszcze „połukaftanje”, przypominające swoim wyglądem sutanny. Uszyte były z czarnego materiału, długie do samej ziemi i szerokie u dołu. Zapinano je z prawa na lewo, by się nie upodabniać do Żydów, którzy zapinali w odwrotną stronę. Przybieranie się w taką szatę tłumaczono tym, że należy odróżnić człowieka modlącego się od zajętego codziennymi troskami. Często „riasek” nie zabierano do domu, lecz wieszano w przedsionku molenny. Dziś staroobrzędowcy już ich nie posiadają, wyjątek stanowią nastawnicy i to nie wszyscy. Można je spotkać jeszcze w Wodzikach. W okresie międzywojennym były one powszechnie używane przez staroobrzędowców we wszystkich ośrodkach.

Zmiany w ubiorze mężczyzn staroobrzędowców przebiegały nieco szybciej niż u kobiet. W końcu XIX w. zaczęły pojawiać się u nich miejskiego kroju spodnie. Zmienił się również dawny krój „sztanow”, przede wszystkim wyeliminowano w nich „gasznik”. Koszule, chociaż zachowały swój dawny fason, robiono już znacznie krótsze, często z jedwabnych i innych fabrycznych materiałów. Wszędzie zaczęto nosić czapki z daszkiem. Nigdzie już nie chodzono w łapciach. W latach międzywojennych młodzież masowo zaczęła ubierać się w koszule miejskiego kroju oraz zawiązywać krawaty. Obecnie mężczyźni ubierają się tak samo, jak wszyscy mieszkańcy tego regionu.

Dzieci. Zanim dziecko przyszło na świat, każda starowierka troszczyła się o przygotowanie dla niego okrycia. Składały się na nie „pialuszki”, „swiwalniki” i „rubaszonki”. Wszystko to sporządzano przeważnie ze starych spranych koszul, które najbardziej nadawały się do tego ze względu na swoją miękkość. Nigdy jednak dla noworodka nie robiono nic z tkaniny w kolorze czerwonym, w mniemaniu starowierek szkodliwym dla zdrowia dziecka. Do chrztu ubierano niemowlę zawsze w koszulkę i pasek z białego materiału, co z reguły kupowali chrzestni rodzice. W pierwszych miesiącach dziecko owijano „swiwalnikiem” (o szerokości 10 cm i długości do 2 m) po to, by wyrosły mu proste nóżki. Do roku dziecka nie strzyżono i nie obcinano mu paznokci, aby w ten sposób nie pozbawić go rzekomo pamięci i rozumu. Jeśli jednak paznokcie wyrosły zbyt długie i dziecko kaleczyło się nimi, matka mogła je poobgryzać, a odpadki wrzucić sobie za koszulę na piersi. Do 10–12 roku życia dziewczęta i chłopcy chodzili tylko w koszulkach, dość długich, następnie dziewczętom sztyto „sarafan” czy „modnik”, a chłopcom „sztanki”. Obec-

⁶⁸⁸ F. Tetzner, *Die Philipponen...*, op. cit., s. 189; I. Grek-Pabisowa, *Niektóre wiadomości...*, op. cit., s. 145.



Fot. 35. Chrzest dziecka przez trzykrotne zanurzenie w wodzie

nie dzieci ubiera się podobnie, jak u okolicznej ludności polskiej. Z nielicznymi wyjątkami starowierki nie stosują „swiwalników” (zawijaki), co wywołuje liczne komentarze ze strony staruszek, zwłaszcza gdy panienka ma krzywe nogi⁶⁸⁹.

⁶⁸⁹ Por.: A. Zawarına, *Siemja...*, op. cit., s. 129-133.

Strój wojnowskich zakonnic. Najważniejsze części w ich ubiorze to „kamiłowka” i „mantija”. „Kamiłowka” jest nakryciem głowy mniszki i przypomina okrągłą czapeczkę, przylegającą ściśle do głowy. Składa się z czterech klinów, które mają symbolizować tyłuż ewangelistów. Szyje się ją z dość grubego czarnego materiału wełnianego z satynową podszewką. Z przodu (nad czołem) ma jeszcze około 20 cm pas naszytego „baraszka” (czarnego karakułu), co ma symbolizować „Agniec Bożyj” (Baranka Bożego). Po raz pierwszy „kamiłówkę” nakłada kobieta w dniu „postrizenijsa”, czyli przyjęcia ślubów zakonnych. Od tej chwili zakonnice nie wolno jej już zdejmować z głowy, nawet do snu, a ponieważ reguła zakonna zabrania również mycia głowy „kamiłówkę” w zasadzie zdejmują mniszki tylko w momencie wymiany zniszczonej na nową, co odbywa się mniej więcej raz do roku. W dni powszednie na „kamiłówkę” nakładają dodatkowo nieduży czarny „płatok” (chusteczkę). A gdy idą „na służbę Bożą” do molenny, okrywają się jeszcze czarnym „apostolnikiem”, tj. dużą czarną chustką, która nakrywa głowę, barki, opadając głęboko w dół na plecy. „Apostolnik” nie jest w całym tego słowa znaczeniu chustką, ponieważ jest częściowo zeszyty i tworzy rodzaj okrycia wierzchniego z wycięciem z przodu na twarz. „Mantiję” również wkłada się po raz pierwszy w dniu „postrizenijsa”. Jest to tzw. „sobornaja mantija” (święteczna). Długa, sięgająca aż do stóp, bez rękawów, przypomina pelerynę. Szyje się ją z czarnego materiału (12 klinów), a po brzegach robi pięciocentymetrowej szerokości obramowanie niebieskiego koloru. Barwa tego obszycia ma oznaczać niebiosy. „Mantija” ta nie jest strojem codziennym. Zakonnice przybierają się w nią do spowiedzi i na bardzo duże uroczystości kościelne. Kiedy mniszka umiera, obszycie niebieskie z jej „mantiji” wraz z odrobiną czarnej materii obcinają, po to by tym zwojem okryć (na krzyż) nieboszczkę aż do samych nóg. W mniemaniu wojnowskich zakonnic, jeżeli Bóg odpuści wszystkie grzechy zmarłej, wówczas aniołowie uwolnią ją z tych więzów, natomiast gdy nie zasłuży na wybaczenie, tak skępowaną wrzucą do piekła na wieczystą mękę. Utrzymują więc, że innym grzesznikom w piekle będzie o wiele lżej niż zakonnic, bo, nie będąc związani, będą mogli bronić się w jakiś sposób przed cierpieniami⁶⁹⁰. „Mantija” noszona na co dzień w przeciwieństwie do „sobornej” jest bardzo krótka (do piersi) i uszyta w klosz. Ten okrągły strój ma symbolizować „Krylja Chieruwimskija” (skrzydła Cherubinów). Wokół na dole obszywa się ją czerwonym sznurkiem, co ma oznaczać krew Chrystusa, przelaną za grzeszny świat. Zarówno „sobornaja”, jak i zwykła „mantija” posiada tylko jeden z przodu guzik drewniany, ob-

⁶⁹⁰ A. Makarowska — mieszkanka Wojnowa, w liście do autora z dnia 27 grudnia 1968 r.

szyty materiałem oraz pętelkę zrobioną z czerwonego sznurka. Guzik ten symbolizuje postać Chrystusa, a pętelka Matkę Boską, z której zrodził się Chrystus i zstąpił na ziemię. Dawniej na noc „mantiji” nie zdejmowano, obecnie zakonnice do spania zakładają nieco lżejszą i prostszą. Zdejmując „mantiję” zgodnie z obowiązującym nakazem całują guzik i pętelkę. Przy załatwianiu naturalnej potrzeby zawsze „mantiję” zdejmują⁶⁹¹. Codziennym wierzchnim okryciem mniszek jest „riasa” (habit), szeroka, prosta, o długich rękawach. Dopasowana tylko w górnej części i pokrywająca ciało od szyi aż do pięt. Na uszycie „riasy” zużywają około czterech metrów również czarnego materiału. Zapina się ją z przodu na guziki, od góry do dołu, przez całą długość. Dawniej zamiast guzików stosowano wyłącznie tasienki. Na noc „riase” zdejmują, a zamiast tego wkładają „podriasnik”, który tylko tym się różni od „riasy”, że nie posiada rękawów. Zarówno przy ubieraniu, jak i rozbieraniu się, zakonnice przestrzegają zasady, by żadnej garderoby nie wkładać i zdejmować przez głowę, ponieważ dolną jej część uważają za „poganuju” (nieczystą).

Prócz długiej koszuli z zawsze długimi rękawami innej bielizny zakonnice nigdy nie nosiły. Obecnie nie zawsze tego przestrzegają, czyniąc wyjątki w chłodniejszą porę. Koszula posiada z przodu w górnej części małą kieszonkę, służącą do umieszczania w niej krzyżyka, nieco większych rozmiarów niż zwykły krzyżyk „natielnyj”, noszony przez staroobrzędowców. Mniszki noszą również pończochy, które podwiązują zwykłym sznurkiem. Obuwie ich niczym specjalnym obecnie się nie odróżnia od tego, w jakim chodzi ogół staroobrzędowców, jest tylko bardziej proste i wygodniejsze.

Ubieranie zmarłych. Strój pogrzebowy wielu starszych wiekiem staroobrzędowców przygotowywało sobie jeszcze za życia. Ubierano zmarłych wyłącznie na białe, gdyż uważano, że skoro zaraz po przyjściu na świat przybrany był na białe, to i przy odejściu powinien być w bieli. W 1839 roku Giersz zanotował na Mazurach, że mężczyzn grzebano w białych luźnych spodniach i tegoż koloru koszuli, a kobiety tylko w samych koszulach. Zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet szyto specjalnie do trumny pończochy i pantofle („baszmaczki”)⁶⁹². Pończochy niczym nie podwiązywano, bo nie wolno było robić jakichkolwiek węzłów. Na głowę wkładano zmarłej dwie małe chusteczki, z których jedną spinano pod brodą. Mężczyznom pozostawiano głowy odkryte. Talię zmarłych przepasywano paskiem. Obie ręce układano na piersiach, uprzednio założywszy na lewej lestonkę, przy czym palce prawej układano tak, jak przy ze-

⁶⁹¹ J. Krassowski, w liście do autora z dnia 1 października 1968 r.

⁶⁹² F. Tetzner, *Begräbnis, Feste und Fasten bei den ostpreussischen Philipponen* 1839, „Globus” 1910, Bd XCVII, s. 331.

gnaniu się. Aby palce nie rozprostowały się, zazwyczaj przeplatano je białą tasiemką czy sznurkiem. Na czole układano „wieniec” (papierowa opaska) z napisem: „Światy Boże, Światy Kriepkij, Światy Biezosmiertnyj pomiluj nas” (trzykrotnie). Przed włożeniem ciała w „demawjo” czy „domowicu” (trumnę) najpierw wkładano tam wszystkie strużki, pozostałe od desek trumny, a potem specjalnie sporządzony strój, zw. sawan (całun), który robiono z dwóch zeszytych ze sobą białych kawałków materiału, na podobieństwo rozprutego z jednej strony długiego worka. „Sawan” przypominał kapotę. Jeżeli miał być przeznaczony dla młodej dziewczyny, to matka zmarłej rozpoczynała jego szycie, robiąc chociaż trzy pierwsze ściegi. Nieboszczyka ułożonego w trumnie na „sawanie” owijano bocznymi jego częściami, a przed zamknięciem trumny nakrywano jeszcze dodatkowo kawałkiem białego materiału.

Obecny strój pogrzebowy niewiele różni się od dawniejszego. Nadal unika się stosowania przy nim guzików i zatrzasek, chociaż sporządza się go z materiałów już fabrycznych, a nie ręcznie tkanych, a niekiedy kobiety ubiera się w specjalne z okrągłym kołnierzykiem, wąskie u dołu sarafany.

*

Pożywienie i używki. W zakresie pożywienia staroobrzędowcy zawsze dość poważnie różnili się od okolicznej ludności w Polsce. Do dziś zachowali w pewnej mierze kuchnię narodową, co nierozłącznie wiąże się z tradycją religijną. Zmuszała ona ich do rygorystycznego zachowywania postów oraz wykluczała całkowicie spożywanie niektórych pokarmów. Rygory względem niektórych pokarmów przetrwały do chwili obecnej w tej formie, w jakiej obowiązywały do XVII wieku powszechnie w całej Rosji.

Staroobrzędowcy hołdują nadal opartej na Starym Testamencie zasadzie, już w XI w. przyjętej na Rusi, że nie spożywa się mięsa koni, osłów, niedźwiedzi, bobrów, zajęcy, królików oraz innych zwierząt, które nie mają rozszczepionych kopyt lub które rodzą się ślepe, a ponadto raków i żółwi⁶⁹³. Przestrzegają tej zasady nadal nawet ci, którzy już obecnie nie przywiązują większej wagi do wierzeń religijnych swego środowiska. Mięsa zwierząt uduszonych nie uznają, a spożywanie jego uważają za herezję. W latach międzywojennych staroobrzędowcy gardzili mięsem pochodzącym z uboju żydowskiego. W wielu miejscowościach w Polsce można spotkać jeszcze staroobrzędowców spożywających mięso tylko z własnego uboju. Obowiązuje również zakaz posilania się po-

⁶⁹³ Kijewo-Pieczerskij Patierik (wyd. D. Abramowicza), Kijew 1930, s. 190-192.

karmami z krwi zwierząt, ponieważ uważa się, że jest w niej dusza i że każda krew „k Bogu wozopijot” (zwróci się z lamentem do Boga). Wprawdzie w niektórych domach staroobrzędowców na Mazurach (np. u Jorocha w Piaskach) można już spotkać na stole tzw. kaszankę (z domieszką krwi), ale jada ją tylko młodzież i goście (innowiercy). Zakazane są również potrawy z gołębi i przekroczenie tego uważa się za grzech, ponieważ ptaki te są uważane za symbol Ducha Świętego. U staroobrzędowców dla celów konsumpcyjnych kobiecie nie wolno było zarznąć nawet kury. Jeżeli zachodziła potrzeba uczynienia tego, a w domu nie było mężczyzny, winna ona była wyjść przed dom i poprosić o zabicie kury pierwszego z napotkanych współwyznawców, który mógł spełnić jej prośbę, odmówiwszy uprzednio krótką modlitwę. Prastarym zwyczajem nie spożywano żadnych posiłków w pomieszczeniach, gdzie znajdowały się koty i psy. Te ostatnie nie mogły znów przebywać w miejscach, gdzie wisiały ikony. Istniały również dawniej pewne ograniczenia dotyczące spożywania mleka, mianowicie nie wolno było pić go wcześniej niż po upływie 12 dni od ocielenia się krowy. Teraz wygląda to już inaczej, nawet w wojnowskim klasztorze wystarcza odczekanie 3—4 dni, czyli powyżej 12 udojów⁶⁹⁴. Żaden starszy wiekiem staroobrzędowiec nie spożywa jabłek wcześniej niż od „Spasa”, tj. od dnia 6(19) sierpnia. Nie wolno było też pić kawy, a kto tego zakazu nie przestrzegał, grożono mu, że Bóg nie dopuści go na Sąd ostateczny. Obecnie tylko nieliczni unikają tego napoju, chociaż u starszego pokolenia wciąż nie cieszy się on powodzeniem. Herbatę piją już teraz prawie wszyscy, ale jeszcze w niedalekiej przeszłości uważano to za grzech. Pojawiła się ona na stołach staroobrzędowców w Polsce, najpierw u zamożnych kupców, dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Potem stała się powszechnym napojem, którym raczono się zwłaszcza po wyjściu z łaźni. Mimo to mieszka jeszcze w Polsce kilku staruszków, którzy twierdzą, że w ciągu całego życia nie dali się skusić do wypicia nawet kropli herbaty. Przez dłuższy czas staroobrzędowcy występowali ostro przeciwko picciu herbaty i nie dopuszczali do rozpowszechnienia jej wśród współwyznawców. W związku z tym powstało szereg legend, wierszy i powiedzonek, wyjaśniających niejako powody niechęci staroobrzędowców do tego napoju⁶⁹⁵. Np. we wsi Szury w pow. suwalskim staroobrzędowcy dowodzą, że kiedy Chrystusa ukrzyżowano, to jakoby wszystkie kwiaty zwiędły z wyjątkiem właśnie tytoniu i herbaty, co było powodem wyklęcia tych roślin⁶⁹⁶. Niektórzy też

⁶⁹⁴ L. M. Szwengrub, op. cit., s. 70, przypisy.

⁶⁹⁵ T. Roźdiestwienskiej, op. cit., s. XL-XLI.

⁶⁹⁶ Mówi o tym przytoczony poniżej wiersz:

Как Христа распяли	А чай и табак не появили
Все цветы появили	За то их и прокляли.

twierdzili, że kto pije „czaj” (herbatę), ten „otczaiwajetsa od Boga”, tzn. powątpiewa w istnienie Boga⁶⁹⁷. Ale w rezultacie herbata przyjęła się u większości, z tym jednakże, że nie pito jej w postne dni z cukrem, tylko z miodem, gdyż przez pewien czas uznawano cukier za „skoromny” (niepostny), bo w tłumaczeniu staroobrzędowców przy jego produkcji, mianowicie przy oczyszczaniu, używa się popiołu z kości zwierzęcych czy też dodaje się do niego byczą krew.

Wódki początkowo unikano, chociaż już pod koniec XVIII w. Prusacy w swoich sprawozdaniach informowali, że część staroobrzędowców na ziemi suwalsko-sejneńskiej piła⁶⁹⁸. Wypadki spożywania alkoholu zdarzały się i w okresie późniejszym, ale za każdy wypity kieliszek trzeba było „odprawić pokutę”, tj. „zrobić tysiąc ziemnych pokłonów”⁶⁹⁹. Jednakże w większości staroobrzędowcy byli abstynentami i dzięki temu na Mazurach, gdzie osiedlili się i gdzie tubylcza ludność w tym czasie nadużywała gorzałki, zdobyli szacunek u władz⁷⁰⁰. Zgubny pod tym względem wpływ Mazurów został zlikwidowany przez przybyłych z Moskwy w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia mnichów wojnowskich. Cieszący się dużym autorytetem mnisi wpajali w osiadłych staroobrzędowców, że „kto chociaż jeden raz spróbuje wódki, ten zbezczeszcza siebie na 30 lat, dlatego że przez 30 lat ona przeklęta nie wychodzi z głowy”⁷⁰¹. W tym czasie jedynie dozwolonym napojem było piwo lub w szczególnych wypadkach wino gronowe, z którego, jak powiadali, sam Chrystus korzystał w czasie swojej ostatniej wieczerzy. W związku z ogólnym zubożeniem staroobrzędowców na Mazurach, już w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, zanotowano u nich skłonności do alkoholu („boleje w wodku wnikać”) ⁷⁰². Obecnie pod tym względem staroobrzędowcy niczym nie różnią się od okolicznej ludności polskiej. W Gabowych Grądach i Borze, zarówno w czasie okupacji, jak i po wyzwoleniu, zajmowano się produkcją samogonu dla własnego użytku. Nigdy nie zanotowano tego u staroobrzędowców na Mazurach.

Do dziś większość staroobrzędowców nie używa tytoniu pod jakąkolwiek postacią. Swoją postać do tego tłumaczą najczęściej następująco: „Jeżeli człowiek je mięso w postny dzień, to grzeszy, ale to samo mięso jest niezbędnym do życia pokarmem i dlatego można je spożywać w okre-

⁶⁹⁷ Zob.: P. Giltebrandt, *Sprawocznij i objasnitielnyj słowar' k Nowomu Zawietu*, kn. III-IV, Piotrograd 1883, s. 1418.

⁶⁹⁸ DZA — Merseburg, s. 16 v.

⁶⁹⁹ J. Tyrawski, *Korrespondencyja „Gazety Warszawskiej”*, Sejny, dnia 6 stycznia 1857 r., „Gazeta Warszawska”, 1857, nr 68, s. 6.

⁷⁰⁰ E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit., s. 56; [G.] Schulz, op. cit., Bd IX, s. 665.

⁷⁰¹ J. Kuzniecowa, op. cit., s. 494.

⁷⁰² Ibid., s. 498.

ślone dni. Natomiast palenie tytoniu, to wchłanianie trującego dymu, który nic prócz szkody dla ciała i duszy nie przynosi. Dlatego św. Kościół zabrania używania tytoniu jako czegoś sprzecznego z naturą i szkodliwego, a niezgodnego z Wolą Bożą. Powolne rujnowanie dróg oddechowych przez palenie jest porównywane do samobójstwa, uznawanego przez religię za ciężki grzech”⁷⁰³. W środowisku staroobrzędowym utarło się też powiedzenie: „kto kurit, tot swiatogo Ducha turit” (przepędza). Pomimo głoszonych poglądów właśnie wśród staroobrzędowców, wprawdzie tylko w Gabowych Grądach i Borze, w ostatnim dziesięcioleciu coraz więcej rolników podejmuje się uprawy tytoniu. Wiąże się to niewątpliwie z dużą jej opłacalnością i możliwością łatwego zbytu w pobliskiej augustowskiej fabryce, gdzie znalazło zatrudnienie również wielu staroobrzędowców. Plantacja tytoniu oraz budowa specjalnych suszarek jeszcze w okresie międzywojennym w środowisku staroobrzędowym byłaby nie do pomyślenia.

Przez pewien czas w świadomości staroobrzędowców istniało przekonanie, że ziemniaki to pokarm przeznaczony jedynie dla „nieczystej siły” i dlatego nazywano je nie jak obecnie „bulba”, a „czortowyje jabłoki”. Głoszono, że kto je spożywa, nie osiągnie Królestwa Bożego, ponieważ są to te same plody, których kiedyś, wbrew zakazowi Boga, spróbowało dwoje pierwszych ludzi i spotkała ich za to surowa kara. Kto więc spożywał ziemniaki, ten, w ich mniemaniu, nie przestrzegał nakazów bożych⁷⁰⁴. W niektórych miejscowościach w Rosji, jeszcze w połowie ubiegłego stulecia, w środowisku staroobrzędowym mówiono, że jeżeli ziemniaki zakopuje się do ziemi w szczelnie zamkniętym garnku, to po 20 dniach wyjdą z niego szczenięta⁷⁰⁵. Obecnie w Polsce dla wszystkich staroobrzędowców, podobnie jak i dla większości ludności wiejskiej, ziemniaki są podstawą wyżywienia i nikt już nie pamięta o dawnych przesądach. Jedynie w klasztorze wojnowskim na Mazurach, jeszcze w latach międzywojennych, mniszka Saszeńka wraz z trzema innymi nie spożywały pokarmów ziemniaczanych. Ale jak się okazało, były to siostry przybyłe z głębi Rosji, gdzie, jak wiemy, różnego rodzaju przesady dotyczące ziemniaków w środowisku staroobrzędowym przetrwały najdłużej. Przedstawiciele najstarszego pokolenia staroobrzędowców nie umieją udzielić jakichkolwiek wyjaśnień wiążących się ze sprawą spożywania ziemniaków. Należy przypuszczać, że część staroobrzędowców przybyłych z terenów Białorusi, gdzie jeszcze w 1817 r. uprawa ziemniaków należała do rzadkości, po raz pierwszy zetknęła się z nimi dopiero

⁷⁰³ E. Iwaniec, *Osadnictwo staroobrzędowców...*, op. cit., s. 418.

⁷⁰⁴ A. Tiereszczenko, *Byt ruskogo naroda*, Sanktpietierburg 1848, cz. I, s. 310-311.

⁷⁰⁵ T. Roźdiestwienski, op. cit., s. XL.

tutaj. Inni zapewne widzieli je nieco wcześniej w Kurlandii czy jeszcze na terenach północno-zachodniej Rosji, ale w Rosji uprawa ich była zalecana przez „nikoniańską” władzę, przez co nie mogła być od razu przyjęta przez staroobrzędowców. Na dość szybkie przyswojenie ziemniaków przez staroobrzędowców osiadłych na ziemi suwalsko-sejneńskiej wpłynęło niewątpliwie to, że znaleźli się oni w rejonie, który już w pierwszych latach XIX w. był zaliczany na ziemiach polskich do najlepiej rozwiniętych pod względem uprawy ziemniaków⁷⁰⁶. Należy zatem przypuszczać, że byli oni w ogóle pierwszą zwartą grupą staroobrzędową, która zerwała z istniejącymi pod tym względem przesadami.

Przez dłuższy czas u staroobrzędowców nie cieszyła się powodzeniem sałata, która i obecnie jest rzadko przez nich spożywana. Twierdzą oni, że kto je sałatę, ten upodabnia się do zwierząt żywiących się trawą. Zatem człowiek powinien uważać, by jedząc zielone liście nie przeobraził się w zwierzę. Pomidory staroobrzędowcy na wsiach poznali dopiero w latach międzywojennych, a po ostatniej wojnie zaczęli je już uprawiać i spożywać.

Według relacji samych staroobrzędowców podstawą ich codziennego wyżywienia były głównie produkty pochodzenia roślinnego i zwierzęcego oraz ryby. Ważną rolę w żywieniu się odgrywały niektóre jarzyny i owoce oraz grzyby i jagody. Zasadniczym artykułem była mąka żytnia, w miarę możliwości zastępowana pszenną. Służyła ona do sporządzania wielu potraw, a przede wszystkim wypiekano z niej chleb, który stanowił podstawę każdorazowego posiłku. Piekli go wszyscy staroobrzędowcy mniej więcej podobnie, jak to czynią jeszcze obecnie zakonnice w wojnowskim klasztorze, z tym że one go dawniej nie soliły. Kiedy nadchodził czas pieczenia chleba, zwykle wieczorem pozostawiony z ostatniego wypieku kawałek ciasta, zw. nakwaską (zakwaska), rozpuszczano w jakimś naczyniu wlewając doń około 2 litrów wody, której część po rozrobieniu odlewano. Obok w „kwaszonce” (dzieży) parzono mąkę, a gdy mąka ostygła, wlewano do niej rozcieńczoną „nakwasę”. W ten sposób powstawała tzw. „rasczinka”, którą stawiano do rana w ciepłym miejscu, aby zakisła. Rano dodawano mąki lub kartofli (obecnie jeszcze trochę drożdży), mieszano i po jakimś czasie robiono bochny i wsadzano za pomocą długiej łopaty do gorącego pieca. Aby lepiej zdejmowało się z łopaty, kładziono na nią liście z kapusty lub tataraku. By ciasto równo i gładko się zapiekło, wygładzano je z góry ręką maczaną w wodzie. Ubodzy chłopci do ciasta dodawali jeszcze „miakiny” (plewy), a w głodowe lata nawet biały mech i tłuczoną korę dębową. W okresie I wojny światowej

staroobrzędowcy na Mazurach do ciasta dodawali również brukiew. Zwyczaj wspólnego wypieku chleba u staroobrzędowców nie było, jedynie czasami pożyczano go sobie nawzajem. Na ziemi suwalsko-sejneńskiej i w Augustowskim bochenki chleba posiadały zawsze kształt okrągły, natomiast u staroobrzędowców na Mazurach spotyka się obecnie wyłącznie kształt „dołgoj” (owalny) — tak jak u okolicznych Mazurów.

Dawniej bardzo rozpowszechnionym daniem z mąki żytniej była tzw. „sołoducha”. Aby taką potrawę sporządzić, najpierw trzeba było ziarna namoczonego żyta wsunąć do ciepłego pieca chlebowego (w Wojnowie w małych woreczkach) po to, by puściło ono „rastki” (kiełki). Następnie po wysuszeniu ziarno to mielono w żarnach. Otrzymaną w ten sposób mąkę zalewano wodą i gotowano. Przez cały czas gotowania płynne ciasto mieszano, bacząc by się nie przypaliło. Po ugotowaniu odstawiano, a po pewnym czasie zachodził proces fermentacji. Niektórzy staroobrzędowcy (np. w Szurach), aby przyspieszyć kiśnięcie, dodawali jeszcze do tego „koroczku” (skórkę) chleba. W stanie gotowym danie to posiadało kwaśno-słodki smak i było koloru żółtego. Zdaniem staroobrzędowców „sołoduchę” pili się jak piwo, przeważnie z dodatkiem cukru. Podawano ją do stołu zazwyczaj jako trzecie danie. W czasie postów „sołoducha” stawała się pierwszym daniem. Wówczas jedzono ją łyżkami z miski, uprzednio nakruszywszy weń drobnych kawałków chleba.

Z mąki żytniej robiono również „żurichę”, u staroobrzędowców na Mazurach nazywano to „żurem”. Przygotowywano ją z „rasczinki”, najpierw rozcieńczonej ciepłą wodą i następnie przecedzonej przez lnianą szmatkę. Przecedzoną ciecz, nazywaną w powiatach inflanckich „tum”, używano do sporządzania zupy, do której dodawano jeszcze ziemniaki i bób. „Żuricha” przyrządzana była również przez staroobrzędowców w dawnych Inflantach Polskich, gdzie jednak nazywano ją inaczej — „roman”⁷⁰⁷. Z „rasczinki” przyrządzali również staroobrzędowcy „kisłyje bliny”. W tym celu „rasczinkę” rozcieńczano nieco wodą oraz dodawano do niej mąki żytniej. Potem zamiast żytniej zaczęto dodawać mąkę pszenną i drożdże. Staroobrzędowcy na Mazurach bardzo często jeszcze dodawali do tego kilka startych uprzednio na tarce ziemniaków. Tak przygotowaną mieszaninę stawiano na pewien czas w ciepłym miejscu, żeby „podoszła” (wyrosła). Następnie smażyono jako placuszki na tłuszczu. Do dziś w wielu domach staroobrzędowców (szczególnie u wojnowskich mniszek) „kisłyje bliny” cieszą się dużym powodzeniem. Dawniej był zwyczaj, że spożywano je nie wcześniej, aż usmażono wszystkie i ułożono je jedno na drugim na talerzu. Wówczas dopiero gospodarz rozcinał je

⁷⁰⁶ B. Baranowski, *Początki i rozpowszechnienie uprawy ziemniaków na ziemiach środkowej Polski*, Łódź 1960, s. 45, 53.

⁷⁰⁷ A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 176.

na kilka części i dawał znak, co oznaczało, że wolno już rozcięte kawałki spożywać, maczając je w tłuszczu lub w śmietanie.

W żywieniu obok żyta ważną rolę odgrywał jęczmień, z którego sporządzano wiele podstawowych dań. Dlatego też zajmował on w gospodarstwach staroobrzędowców pod względem ilości uprawy jedno z pierwszych miejsc. Najbardziej rozpowszechnioną z jęczmienia potrawą była tzw. guszcza, bardzo często podawana podczas poczęstunku przy różnych okazjach, takich jak np. zakończenie budowy nowego domu i innych. „Guszcę” sporządzano z całego jęczmienia, który najpierw rozmiękczano w wodzie, aby oczyścić z zewnętrznej twardej powłoki. Potem ziarna te gotowano jak kaszę, dodając jeszcze grochu czy fasoli i tłuszczu. Staroobrzędowcy twierdzą, że najlepiej smakowała „guszcza” wtedy, gdy po ugotowaniu przez jakiś czas stała w gorącym piecu chlebowym.

Powszechna była również zupa, zw. krupienia. Gotowano ją z jęczmiennej kaszy, na wodzie, a dodawano tylko sól. Przy jedzeniu zabelano ją mlekiem lub śmietaną. Wówczas nazywano ją „bielonką” albo „bieloną krupienią”. Zimą „krupienie” przeważnie gotowano z mięsem — wtedy była to „miasnaja krupienia”. Zupę jęczmienną gotowaną na czystym mleku nazywano „toplenka”, chociaż do dziś niektórzy staroobrzędowcy nazwy tej używają wyłącznie w odniesieniu do topionego mleka (Mazury).

Podobne, jak z jęczmienia, sporządzano dania z kaszy owsianej, gryczanej i z prosa. Zdaniem staroobrzędowców, zamieszkałych na Mazurach, proso było uprawiane i spożywane już przez najwcześniej osiadłych tu staroobrzędowców. Świadczyłoby to o tym, że przynieśli go ze sobą ci staroobrzędowcy, którzy przez pewien czas mieszkali na Ukrainie, gdyż zarówno na Mazurach, jak i na ziemi suwalsko-sejneńskiej nie było ono jeszcze w tym czasie rozpowszechnione.

Z owsianej lub grochowej mąki gotowano kisiel. Owsiana mąka służyła też do sporządzania posiłku zwanego „tołokno”. Zazwyczaj „tołokno” przygotowywano z grubo zmielonej mąki, którą parzono i stawiano na piecu, aby zakisła. Następnie płyn ten precedzano przez lnianą szmatkę i czekano, aż się ustoi. Taką „nastojkę” rozcieńczano jeszcze miodem lub mlekiem i dopiero spożywano. Owsiany kisiel robiono z „nastojki”, którą gotowano i następnie rozlewano do naczyń, aby zastygła. Przeważnie owsiany kisiel spożywano z „syłą”, tj. rozcieńczonym miodem lub ze śmietaną. W powszechnym użyciu były też u staroobrzędowców „boby” (bób). Z mąki bobowej z dodatkiem żytniej piekli oni placuszki zw. babachi.

Z dań ziemniaczanych do niedawna najbardziej ulubione były „stulczyki” czy „stulcy”. Przyrządzano je w sposób następujący: ugotowane ziemniaki w łupinach obierano i gdy już nieco ostygły, wrzucano do stę-

py. Dobrze stłuczoną i wymieszaną z solą masę ziemniaczaną po wyjęciu ze stępy wałkowano rękoma, a potem ucinano nożem równe kawałki nadając im formę klusek. Takie zimne „stulczyki” jedzono tylko z gorącym, przesmażonym z cebulą, olejem. Należy przypuszczać, że dawniej staroobrzędowcy u nas zamieszkali „stulczykami” nazywali podobne danie robione z mąki grochowej. Wskazywałyby na to dziś (dość sprzeczne zresztą) podawane przez starszych wiekiem staroobrzędowców informacje dotyczące dawniejszego sposobu ich przyrządzania⁷⁰⁸. Wielu staroobrzędowców często kojarzy „stulczyki” z grochem, który dawniej, podobnie jak ziemniaki, tłuczono w stępie. Potwierdzeniem niejako tego jest zachowanie u staroobrzędowców na terenach dawnych Inflant Polskich nazwy „stulczyki” w odniesieniu do zastygłego kisielu z grochowej mąki, podzielonego na części i podobnie kraszzonego przesmażonym olejem⁷⁰⁹.

Inne danie ziemniaczane, cieszące się do niedawna powodzeniem, to „bulbiniszniki” albo inaczej „kartoflaniki”. Aby sporządzić to danie, kartofle należało ugotować w łupinach, oczyścić ze skórki, a gdy już ostygły, utłuc je z odrobiną soli w stępie. Tak powstała masa ziemniaczaną wałkowano na mące żytniej lub pszennej, a następnie robiono pierożki. „Bulbiniszniki” zawsze były z „kriopkoj”, tj. z nadzieniem ze świeżej podsmażanej kapusty, marchwi, kaszy perłowej, grzybów lub twarogu. „Bulbiniszniki”, podobnie jak chleb, staroobrzędowcy piekli w piecu chlebowym. Przyrządzanie tego przysmaku pochłaniało zbyt wiele czasu, dlatego „kartoflaniki” pojawiały się na stołach przeważnie tylko w niedzielę i święta.

Z ziemniaków w stanie surowym, tartych, sporządzano „bliny” i „baby”. „Bliny” robiono przeważnie z domieszką mąki i czasami jajka, smażono na tłuszczu, natomiast „baby” były już bez mąki, ale za to pieczono je tylko w piecu chlebowym. Tarte ziemniaki służyły również do sporządzania potrawy zwanej „komy”. Były to starte ziemniaki, wyciśnięte z soku. Nadawano im formę klusek i gotowano je na mleku lub na wodzie. Bardzo często do ugotowanych na wodzie „komów” wlewano przetarty mak i dopiero spożywano. Gotowane ziemniaki, nietłuczone, spożywali staroobrzędowcy z twarogiem, mlekiem, jarzynami, grzybami, rybą lub mięsem. Dawniej obierali oni ziemniaki dopiero po ugotowaniu, a następnie pokrojone na kawałki podawali na stół. Nieco później zaczęli je oczyszczać ze skórki już przed gotowaniem, przeważnie przez oskrobywanie. Obecnie staroobrzędowcy skrobią tylko młode ziemniaki. Ze starych natomiast zdejmują nożem nieco grubszą warstwę.

Najbardziej powszechnym i ulubionym do dziś przez wszystkich

⁷⁰⁸ Por. przypis 694.

⁷⁰⁹ A. Zawarina, Siemja..., op. cit., s. 178.

staroobrzędowców konsumowanym daniem z jarzyn są kapuściane „szczy”, ostatnie po prostu nazywane kapustą. Latem „szczy” staroobrzędowcy gotują ze świeżej kapusty („śladkije szczy”), przy czym konieczne dodają do niej odrobinę przypalonej mąki. Zupę tę, bardzo gęstą, zabielają kwaśną śmietaną i dodają słoniny. Tylko w postne dni „szczy” przyrządza się bez zabielenia, ale za to z grzybami. Zimą „szczy” staroobrzędowcy gotują z kiszonej kapusty („kisłyje szczy”), przeważnie z mięsem.

U staroobrzędowców po kapuście drugie miejsce wśród jarzyn zajmują ogórki, spożywane w postaci surowej (zwykle ze skórka), kiszonej, używane do sporządzania chłodnika oraz zupy.

Staroobrzędowcy lubili przyrządzać „botwinje” (botwinka) i „kiślicu” (zupę szczawiową). Marchew zw. barkan służyła przede wszystkim jako dodatek do wielu potraw, często spożywano ją w stanie gotowanym, okraszoną masłem lub śmietaną. Gotowano z niej również zupę na mleku, zw. barkannica czy morkownica.

Mleko staroobrzędowcy konsumowali pod różnymi postaciami. Śmietanę używano przeważnie do zabielenia zup i kartofli oraz robiono z niej masło. Twaróg spożywano tylko z ziemniakami lub cebulą. Dawniej latem magazynowano go w beczkach na zimę. Wtedy po odcedzeniu serwatki twaróg solono — kładziono do beczki i z wierzchu przykrywano lnianą szmatką, na którą nakładano „donuszki” (deseczki z trzech części). Taki twaróg nazywali „kisłym mołokom”, obecnie określają to tylko jako „tworog”. Przed spożyciem taki twaróg podgrzewano w garnku, z masłem lub słoniną. Biedniejsi tym twarogiem głównie polewali (krasili) ugotowane kartofle. W przeciwieństwie do ludności polskiej staroobrzędowcy mniej spożywali sera, natomiast więcej twarogu⁷¹⁰. Na zimę konserwowano też masło, które w tym celu przetapiano i zlewano do glinianych garnków.

Jajka do spożycia przyrządzano w różny sposób. Czasami jedzono gotowane lub robiono tzw. mołosznuju jaisznicu. W tym celu rozbijano 7—8 jajek, mieszano je z około 1 litrem mleka, solono i wsuwano do gorącego pieca chlebowego. Smażono też jajka na maśle lub na „skrieczkach” (skwarkach). Ulubionym przysmakiem z jajek była tzw. draczona, którą sporządzano z dodatkiem mąki i cukru. Smażono ją w postaci „blinów” na blachach lub patelni. Zdaniem staroobrzędowców „draczona” może być smaczna tylko wtedy, gdy piecze się ją w piecu chlebowym.

Z rodzajów mięsa na pierwszym miejscu należy wymienić wieprzowinę, którą staroobrzędowcy spożywali dawniej prawie wyłącznie w stanie gotowanym przy sporządzaniu różnego rodzaju zup i tzw. wierie-

szczagi (wieprzowina z przyprawą i podlewą mączną). Ubój świń odbywał się głównie przed Bożym Narodzeniem. Toteż lekko przysmażone posolone mięso staroobrzędowcom wystarczało na całą zimę, a nieraz część zapasów pozostawała na lato. Wtedy najpierw odsalano mięso przez moczenie w wodzie, potem suszono na słońcu, a następnie wędzono je „wieriestkom” (drzewem jałowcowym) lub olszyną. Zamożniejsi staroobrzędowcy robili również kiełbasy z czosnkiem i pieprzem oraz tzw. kindiuk. „Kindiuk” robiono z najlepszego gatunku mięsa (schab, szynka). Siekano, solono, przyprawiano pieprzem i korzeniami. Następnie nadziewano ciasno tym mięsem żołądek wieprzowy, zaszywano, suszono i wymrażano na strychu. „Kindiuk” spożywano jako wędlinę na surowo lub gotowano na nim zupę. Jest to do dziś ulubiony przysmak w Gabowych Grądach i Borze. Wołowina i baranina była w mniejszym stopniu przez staroobrzędowców spożywana, głównie dlatego, że większość z nich nie była w stanie przekarmić zimą bydła przeznaczonego na mięso. Specjalnie ciekawych, wymyślnych dań mięsnych staroobrzędowcy nie znali. Do dziś spożywają oni mięso przeważnie w stanie gotowanym, nie smażonym.

Z ryb największym powodzeniem cieszyły się u nich szczupaki, karpie, leszcze, jazie, sielawy, okonie i liny. Spożywano je w stanie gotowanym („ucha”), smażonym i suszonym. Ryby były bardzo ważną pozycją w jadłospisie staroobrzędowców, zwłaszcza w czasie niektórych postów. Zakonnicy np. mogli spożywać tylko ryby, bo przepisy religijne surowo zabraniały im konsumpcji mięsa zwierzęcego. Toteż nieprzypadkowo wszystkie znane ośrodki staroobrzędowców na terenie Rosji i poza jej granicami były początkowo zakładane w pobliżu naturalnych zbiorników wodnych. Niektórzy, jak np. Krymowowie na Mazurach, nie tylko znali się świetnie na rybołówstwie, ale z biegiem czasu zaczęli wydzierżawiać liczne jeziora, przynoszące im znaczne dochody⁷¹¹.

Jadłospis staroobrzędowców ulegał poważnym zmianom w czasie postów, których przestrzeganie do dziś jest u nich jednym z najważniejszych nakazów religijnych. Jeszcze do niedawna starsi wiekiem staroobrzędowcy twierdzili, że bez przestrzegania postów nie można było pozyskać miana porządnego człowieka. Szanujący się staroobrzędowiec wolałby raczej umrzeć, aniżeli w czasie postu zjeść coś mięsnego czy mlecznego. Nie robiono wyjątków nawet w stosunku do chorych. Nie podawano im nawet lekarstw (niektórzy w ogóle nie przyjmowali leków, jeżeli w skład ich wchodziło coś niepostnego). Nawet nóż, którym krajano w czasie postu mięso, przez całą dobę był uważany za „skoromny”

⁷¹⁰ Por.: Z. Kuchowicz, *Wpływ odżywiania na stan zdrowotny społeczeństwa polskiego w XVIII wieku*, Łódź 1966, s. 18.

⁷¹¹ *Prawosławnyje cerkwi i russkije uczeriedienija za graniceju*, op. cit., s. 431; J. Krassowski, w listach do autora z dnia 9 stycznia 1964 r. i 14 lutego 1964 r.

i nie wolno już nim było posługiwać się przez ten czas. Dzieci zmuszano do postzczenia już od 2—3 roku życia. Wprawdzie zezwalano im na nieco częstsze posiłki, ale musiały jeść tylko to, co jedli dorośli⁷¹². Nie pościły tylko niemowlęta, karmione piersią matki w dzień i w nocy, kiedy tylko zaczynały płakać, czasami wkładano im do ust szmaciane „soski” (smoczki) wypełnione pożywnym chlebem. Matrona Ionik w Gabowych Grądach dziś jeszcze twierdzi, że jej dziesięcioro dzieci pościło od drugiego roku życia, a obecnie jako dorośli cieszą się bardzo dobrym zdrowiem. Od postów nie uchylali się nawet ci, co podejmowali sezonową pracę nieraz setki kilometrów od rodzinnych wsi. Większość staroobrzędowców zamieszkających w Polsce jeszcze przed wybuchem II wojny światowej pod względem swego stosunku do postów niewiele różniła się od ogółu społeczeństwa rosyjskiego w XVI—XVII w. w Rosji⁷¹³. Posty uznawane przez staroobrzędowców dzielą się na wielodniowe i jednodniowe.

Posty wielodniowe (mnogodniownyje posty) to:

1) „Wielikij post” inaczej „Wielikaja czetyriediesiatnica” (Wielki Post). Jest to najważniejszy post w ciągu całego roku. Poprzedza go tzw. syrnaja siedmica zwana jeszcze „maślanicą”, w czasie której wolno spożywać mleko, ser, masło i jaja, ale nie wolno już spożywać mięsa. W czasie „Wielikoj czetyriediesiatnicy” oraz ostatniego tygodnia przed Wielkanocą, zw. strastnoj siedmicioj (Wielki Tydzień), nie wolno spożywać nie tylko produktów mlecznych i mięsnych, lecz również ryb. Wyjątek stanowią dni świąteczne: „Błagowieszczanije” (Zwiastowanie NMP) i „Wierbnoje Woskriesienije” (Palmowa Niedziela), kiedy zezwala się na spożywanie potraw z ryb. W poście tym staroobrzędowcy ograniczali nawet spożywanie tłuszczów roślinnych tylko do sobót i niedziel. Większość z nich w Wielkim Poście stosowała post zupełny, czyli ścisły, ograniczając się jedynie w porze obiadowej do spożycia kawałka chleba z solą i wodą. Do dziś wielu starszych wiekiem staroobrzędowców w czasie tego postu posila się tylko dwa razy dziennie, a w środy i piątki tylko raz.

2) „Pietrow post” (ustanowiony na cześć apostołów św. Piotra i Pawła). Czas trwania postu uzależniony jest od daty świąt wielkanocnych i może trwać od 8 dni do 6 tygodni. Post ten nie jest zbyt surowy. Ryby nie spożywa się tylko we środy i piątki.

3) „Uspieński” czy „Bogorodickij” (post przed Wniebowzięciem NMP) to post stały, trwa od 1(14) do 14(28) sierpnia włącznie. Swoją surowością przypomina Wielki Post, bo nie wolno staroobrzędowcom spożywać wtedy

nawet ryby, jedynym wyjątkiem jest święto „Prieobrażenija Gospodnia” (Przemienienia Pańskiego), czyli tzw. Spasa (6[19] sierpnia).

4) „Rożdiestwieskij post” — inaczej zwany filipowka (post adwentowy) trwa 40 dni, od św. Filipa (14[27] listopada) do Bożego Narodzenia. W tym czasie również nie wolno spożywać produktów mlecznych i mięsnych, rybę zaś jeść można poza dwoma dniami w tygodniu, środą i piątkiem. Natężenie postu adwentowego u staroobrzędowców wzrastało od 20 grudnia (2 stycznia), a w czasie „Kutiejnika” (wigilii) przeważnie nie jedzono, aż do pojawienia się na niebie pierwszej gwiazdy.

Posty jednodniowe to: 1) „Kutiejnik Bogojawlenija Gospodnia” czy „Krieszczenija” w dniu 5(18) stycznia (wigilia Trzech Króli); 2) Święto „Usieknowienija głowy św. Ioanna Kriestitiela” (ścięcia głowy św. Jana Chrzciciela) w dniu 29 sierpnia (11 września); 3) Święto „Wozdwiżenija Kriesta Gospodnia” (Podwyższenie św. Krzyża) w dniu 14(27) września, 4) Każda środa i piątek przez cały rok oprócz tzw. spłosznych siedmic (tu: niepostnych tygodni). W czasie postów jednodniowych obowiązywał zakaz spożywania wszelkich produktów mięsnych i nabiału oraz ryb. Wyjątek stanowiły środy i piątki od tzw. Fominej niedzieli (pierwsza niedziela po Wielkiejnocy) do „Trójcy” (Zielonych Świąt), kiedy zezwalano na spożywanie ryb (w 1930 r. było ich 12).

Oprócz postów wielodniowych i jednodniowych istniało szereg postów nakładanych przez nastawników jako swego rodzaju pokuta za różne przekroczenia współwyznawców przeciwko zasadom wiary. Tak np. według uchwał fiedosiejewskiego soboru z 1751 r. nastawnik miał prawo karać 12 dniowym postem i 100 codziennymi pokłonami za picie „gorielogo wina i piwa ot żydowskich ruk i ot inowiernych”⁷¹⁴. Wobec powyższego liczba dni postnych u staroobrzędowców w ciągu roku przewyższała często dni niepostne. Na przykład w 1930 r. obowiązywało staroobrzędowców 195 dni bezmięsnych, z czego 129 przypadało na posty wielodniowe, a 66 na jednodniowe, nie licząc postów specjalnych za różnego rodzaju przewinienia⁷¹⁵.

Częste posty przyczyniały się do tego, że pożywienie staroobrzędowców przez znaczną część roku było bardzo skromne i prawie całkiem pozbawione tłuszczów zwierzęcych. W 1871—1872 r. J. Kuzniecowa zanotował, że u staroobrzędowców na Mazurach przy znacznej drożyznie tłuszczów roślinnych i braku dostatecznej ilości warzyw na skutek złego stanu ogrodnictwa, pożywienie ich w czasie postów było bardziej niż skromne⁷¹⁶. Należy przypuszczać, że było to również jednym z powodów

⁷¹² F. Tetzner, *Bergräbnis, Feste und Fasten...*, op. cit., s. 334.

⁷¹³ Por.: L. Ruszczinskij, op. cit., s. 84-90.

⁷¹⁴ M. Lilejew, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 354.

⁷¹⁵ Powyższe dane obliczyliśmy na podstawie: A. Jekimow, *Staroobriadczeskij Kalendar' na 1930 god*, IV 1930, s. 3-26.

⁷¹⁶ J. Kuzniecowa, op. cit., s. 497-498.

ich usilnych starań w tym czasie o wyprowadzenie się z terenów Mazur. Podstawę wyżywienia staroobrzędowców w czasie postów stanowiły więc produkty pochodzenia roślinnego. Szczególnie dużym powodzeniem cieszyły się kapusta i ogórki oraz grzyby i jagody, których nie wolno było zbierać w niedzielę i święta⁷¹⁷ (dziś już się tego nie przestrzega).

Jadłospis dni świątecznych mało różnił się od niedzielnego pożywienia w „miasojedie” (w mięsopuście), podawano tylko wtedy w większych ilościach mięso i przyrządzano więcej dań. Poza tym niektóre potrawy czy pieczywo były związane z poszczególnymi świętami czy obrzędami. Do nich przede wszystkim należy zaliczyć wielkanocną „paschę” (ciasto świąteczne). To tradycyjne ciasto wielkanocne formowało się z trzech okrągłych kawałków różnej wielkości. Układano je jedno na drugie od największego do najmniejszego. W środku wkładano „szczepinkę” (patyczek), aby ciasto piekąc się utrzymywało nadany mu kształt. Forma takiej „paschi” nawiązywała do tradycyjnych budowli sakralnych wznoszonych na ziemi nowogrodzko-pskowskiej, charakteryzujących się tzw. jarusnością (poziomowością), co jak wiemy znalazło również odbicie w niektórych molennach, np. w Wodziłkach, Suwałkach i Gabowych Grądach. Obecnie coraz rzadziej spotyka się tego rodzaju „paschi”, pieką je wprawdzie, ale przeważnie tylko z jednego kawałka ciasta. Innego rodzaju „pascha” (bardziej archaiczna), do dziś stale przyrządzaną w klasztorze wojnowskim, była „syronaja pascha”, robiona z twarogu ze śmietaną i różnych przypraw. Mieszano to wszystko i wkładano na lnianej serwetce specjalnie do tego celu przygotowanej drewnianej formy, na której dnie był wyżłobiony ośmiokończasty krzyż. Następnie formę przyciskano kamieniem. Po wyjęciu poświęcano „paschę” w molenniu. Tak sporządzona „pascha” przeznaczona była do spożycia na „rozgowlenije”, czyli na zakończenie wielodniowego postu. Jajka, spełniające rolę symbolu Zmartwychwstania⁷¹⁸, początkowo farbowano na kolor zielony czy fioletowy, obecnie najczęściej barwi się w „cybulaku”, tzn. w łupinach cebuli, co nadaje im kolor czerwono-brązowy. Ulubionym przysmakiem w czasie świąt wielkanocnych było „toplonoje mołoko”. Przygotowywano je w następujący sposób: mleko z wieczornego udoju rano wstawiano do rozgrzanego pieca chlebowego na kilka godzin w celu „stopienia”. Po tym zabiegu mleko przybierało różowo-czerwona barwę, a na wierzchu powstawało coś w rodzaju skórki brązowego koloru. Po ostudzeniu wrzucano doń twaróg i stawiano w ciepłym miejscu, aby zakisło i wtedy dopiero spożywano.

⁷¹⁷ F. Tetzner, *Bergräbnis...*, op. cit., s. 333.

⁷¹⁸ Ibid., s. 333-334; A. Pląg, *Korrespondencyja „Gozety Codziennej” z gub. augustowskiej z kwietnia*, „Gazeta Codzienna”, 1858, nr 104, s. 4.

Dzień św. Piotra i Pawła 29 czerwca (12 lipca), następujący po wielodniowym poście, z reguły był obchodzony pod znakiem obfitości masła i twarogu. Wtedy koniecznie na każdym stole pojawiał się ser. Nie był to jednak ser w całym tego słowa znaczeniu, był to właściwie twaróg (uformowany), gdyż otrzymywano go z podgrzanego zsiadłego mleka, odlewano serwatkę, nieco wyciskano i zaraz konsumowano. Obecnie staroobrzędowcy na Mazurach nadają mu kształt okrągły, a zamieszkali w województwie białostockim staroobrzędowcy — kształt klinów — podobnie jak ich współwyznawcy w dawnych Inflantach Polskich⁷¹⁹. Na św. Piotra i Pawła często przygotowywano też „skancy”. Był to rodzaj dużych okrągłych ciastek z twarogiem w środku i z zagiętymi do wewnątrz brzegami, aby leżący na wierzchu ser nie spadał.

„Makowiej”, czyli tzw. pierwszy Spas (1[14] sierpnia), staroobrzędowcy czcili makiem, który w dniu tym po raz pierwszy można było spożywać. Przetarty mak z nowych zbiorów mieszano w „czaszkach” (tu: miskach) z miodem, po czym zjadano go na znak, że przerywa się zakaz jego spożywania. Popularne były też w tym dniu „kokory s makom”. Robiono je z ciasta lub utartych ziemniaków, polewano ugniecionym makiem, kładziono na liściach kapuścianych i pieczono w piecu chlebowym.

Na „kutiejnik” (wigilia Bożego Narodzenia) staroobrzędowcy przygotowywali tzw. „kutju” — była to potrawa przyrządzona z pszenicy, najpierw oczyszczonej, a potem gotowanej na wodzie i miodzie. Często piekli też „priesnuszki” (postne pierogi), które też jedzono z miodem. „Kutju” spożywano również w czasie tzw. panafid (nabożeństw żałobnych) za zmarłych, dziewiątego i czterdziestego dnia od czyjejś śmierci lub w pierwszą jej rocznicę czy przy podobnych okazjach. Przynoszono ją wówczas do molenny, gdzie nastawnik ustawiał wokół niej 4 zapalone świece i rozpoczynał wspólne z krewnymi modły. Następnie część „kutji” (3 łyżki) konsumowano w molenniu, a resztę krewni zanosili do domu, gdzie urządzano wspólny obiad, czyli „pominki”, na który zapraszano przeważnie i nastawnika, a ten rozpoczynał uroczystość błogosławieństwem. Po czym zasiadano do stołu i jedzono najpierw „kutję”, a potem najczęściej bliny z miodem i popijano to kwasem. W przerwie między tymi daniami a następnymi wspomniano zmarłego, rozmawiano o nim. Potem podawano pierogi czy dania chłodne z grzybami albo rybę. Jeżeli „pominki” przypadały w czasie postu, ryby nie podawano. Daniem gorącym były przeważnie „szczy” z grzybami. Kończono obiad słodkim pierogiem lub owsianym kisielem z miodem. Wstając od stołu zebrani mówili: „Daj Bog carstwije niebiesnoje” (Daj mu Boże Królestwo Nie-

⁷¹⁹ A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 181.

bieskiej). Następnie modlono się i przybyli zwracali się do gospodarzy z podziękowaniem: „Spasi Christie za chleb i sol” (Zbaw Boże za chleb i sól). Wychodząc zegnali się przed ikonami, czynili 12 pokłonów i wymawiali słowa: „Pokoj Gospodi usopszego raba twojego” (Daj mu Boże wieczny odpoczynek).

Niektórych artykułów żywnościowych używali staroobrzędowcy w celach leczniczych. Tak np. sok z kiszanej kapusty był uważany przez nich za najlepszy środek od bólu głowy. Chleb razowy „żewanyj” (przeżuty) przykładano do ran ciętych. Przysmażoną cebulę przykładano na różnego rodzaju obrzęki wywołane np. wbiciem drzazgi. Na ropne rany przykładano miód. Ugotowane „na papku” siemie lniane przykładano „na cziri” (wrzody, czyraki). Czarne jagody stosowano jako środek skuteczny przy biegunkach.

Czas posiłków u staroobrzędowców na wsi uzależniony był od pory roku, podobnie zresztą jak u wszystkich wieśniaków. Latem wstawali oni bardzo wcześnie i wychodzili do pracy około godziny 4–5-ej. Gospodyni, która rozpoczynała dzień razem ze wszystkimi, nie zawsze zdążyła przygotować śniadanie o tak wczesnej porze. Dlatego zazwyczaj pełnego „sniedanja” (śniadania) nie było. Przed wyjściem do pracy spożywano skromny posiłek, składający się często tylko z kawałka chleba i mleka czy kwasu, był to „podsniadanjik” albo „podzawtryk”. Gospodyni po rozpaleniu ognia i wydojeniu krów mogła przygotowywać śniadanie (przeważnie zupę) nie wcześniej niż na godzinę 7–8-ą. Spożywano je zazwyczaj w polu, dokąd zanosili je dzieci. Równocześnie ze śniadaniem przygotowywano i „połudien” (obiad); potrawy stawiano w gorącym piecu chlebowym, aby nie wystygły do czasu, gdy przyjdzie pora na ich spożycie. Ponieważ śniadanie przeważnie nie było zbyt obfite, na obiad przychodzono już o godzinie 12–13-ej. Po obiedzie starszankowie, podobnie jak w XII w. na Rusi książę Włodzimierz Monomach, zalecali odpoczynek. Twierdzili oni, że „Bóg nakazał to czynić nie tylko ludziom, lecz również zwierzętom i ptakom”⁷²⁰. Odpoczynek taki nie trwał zazwyczaj dłużej niż godzinę. Następny posiłek, zw. „podwieczorak”, jędzono około godziny 17–18-ej w polu. „Wieczერი” (wieczerę) spożywano już po zachodzie słońca, około godz. 21-ej. Wieczorny posiłek za wyjątkiem niektórych dni postnych był zawsze gotowany. Istniała niemal zasada, że staroobrzędowiec bez gorącego jadła nie idzie spać. Na wiosnę i jesienią porządek dnia ulegał pewnym zmianom: śniadanie podawano około godz. 7-ej, podbiadek o 10-ej, obiad o 13-ej, podwieczerek o 16-ej, a ko-

lację o 19-ej. W dni świąteczne staroobrzędowcy wstawali nieco później, szli do molenny na godz. 7, zawsze na czczo i dopiero po nabożeństwie około godz. 10-ej jedli śniadanie, obiad około 14–15-ej, a kolację o 19-ej. Taki rozkład dnia istnieje do dziś w wielu rodzinach staroobrzędowców zamieszkałych na wsi.

Zachowany jeszcze w niektórych domach obowiązywał kiedyś wszystkich przy spożywaniu posiłków stary patriarchalny zwyczaj. Mianowicie, nie siadano do stołu, dopóki nie zebrali się wszyscy domownicy i dopóki nie odmówiono modlitwy, która obowiązywała również po jedzeniu. Modlący się kierowali przy tym wzrok w stronę wiszących ikon. Każdy z domowników posiadał stałe miejsce przy stole. Mężczyzna będący głową domu usadawiał się na honorowym miejscu „w pieriedu”, a gospodyni siadała na przeciwległym końcu, bliżej pieca, ponieważ ona właśnie podawała do stołu i zbierała naczynia. Chleb łamał gospodarz. Krojenie chleba nożem czy klucie widelcem uważane było za grzech. Wszelkie kruszynki chleba starannie zbierano i zjadano. Do dziś w wielu domach mniejsze dzieci jadają oddzielnie. Dla nich przeznaczają się miejsce „za sundukom” (kufrem), ławką lub po prostu na podłodze (Wodziłki). Powodem izolowania od wspólnego stołu dzieci, a również i starców, był dawniej nie tylko brak miejsca przy stole. Wy pływało to przede wszystkim ze specyficznych poglądów religijnych. Dzieci i starcy oraz inni wierni, nie stykający się z „mirom” (z grzesznym światem), uważani byli za czystych duchowo, czyli tzw. rabskich (za służby Boże). Dlatego też posiadali oni oddzielne naczynia, które były nawet oddzielnie zmywane. Z jednej miski jedli tylko żonaci, używający alkoholu czy tytoniu i w ogóle ci, którzy kontaktowali się ze światem, czyli tzw. mirskie. Uchwały soboru z 1751 r. kategorycznie zabraniały spożywania jakichkolwiek posiłków wspólnie z „nowożenami”, za nieposłuszeństwo w tym względzie groziło wykluczenie ze wspólnoty religijnej⁷²¹. W 1901 roku na zjeździe nastawników w Wilnie uchwalono, aby nadal przestrzegano zakazu niezasiadania przy jednym stole w czasie posiłków z gołącymi brody i używającymi tytoniu⁷²². Z biegiem czasu przestano rygorystycznie odnosić się do tej zasady, zwłaszcza w obrębie poszczególnych rodzin. Natomiast nieco dłużej staroobrzędowcy stronili od wspólnych posiłków z innowiercami. Byli nawet tacy, co woleli z konieczności pić wodę z przerebli dla bydła niż z tej, z której korzystali ludzie innej wiary. Wspólne posiłki z innowiercami nazywano „zamirszczaniem w jasti i pitii” (skalaniem w jedzeniu i picciu) i aby oczyścić się od takiego grzechu, należało złożyć 300 ziemnych pokłonów w molennie w obecności

⁷²¹ M. Lilejew, *Iz istorii raskoła...*, op. cit., s. 335.

⁷²² *Trudy o sjezdzie staroobriadcew wsiego Siewiero-Zapadnogo...*, s. 201.

⁷²⁰ Por.: *Powieść Minionych Lat. Powieść Wriemiennych Let. Charakterystyka historyczno-literacka, przekład i komentarz Franciszek Sielicki*, Wrocław 1968, s. 379–380.

zebranych tam współwyznawców. Stoma pokłonami karano dawniej tych, którzy z konieczności czynili zakupy na targu, albowiem jak głosiły uchwały soborowe z 1751 r. „christianom” (tzn. staroobrzędowcom) piszczu w domiech swoich ustraiwat’ i sim pitatisia”⁷²³. Tego rodzaju poglądy nie przeszkadzały bynajmniej staroobrzędowcom, jeżeli zaszła potrzeba, nakarmić innowiercę w swoim domu; wręcz przeciwnie, goszczono ich słowiańskim zwyczajem, „czym chata bogata”, ale wówczas nie ich wiary człowiek otrzymywał posiłek w specjalnie do tego celu przeznaczonych naczyniach, dla „nieczystych”. Zasad tych staroobrzędowcy, szczególnie na wsiach, przestrzegali dość skrupulatnie jeszcze w latach międzywojennych. Obecnie stosują się do tego jedynie mniszki w wojnowskim klasztorze, gdzie goszczony innowierca lub „mirskij” staroobrzędowiec z pobliskiej wsi nawet nie domyśla się, że naczynie, w którym podano mu posiłek, wzięto ze specjalnej szafki.

Zmiany w zakresie pożywienia rozpoczęły się u starowierców pod koniec XIX w. i trwają do dnia dzisiejszego. Pierwsi dokonywali wyłomu kupcy i bogacze wiejscy, którzy zaczęli naśladować zamożnych mieszczan. Biedne chłopstwo nadal trwało przy swoich tradycyjnych potrawach i mało spożywało mięsa, gdyż trudno było w zimie wykarmić kilka świń czy krów. Często utuczony prosiak szedł na sprzedaż, gdyż trzeba było zakupić obuwie, odzież, sól czy naftę. Podobnie było z nabiałem, który w znacznej części sprzedawano. Podstawowymi artykułami stały się ziemniaki, warzywa, owoce. Stopniowo i ci niezamożni zaczęli wprowadzać pewne zmiany w swoim jadłospisie. Przyczyniło się do tego głównie to, że niektórzy z nich, nie mogąc wyżywić się na wsi, zmuszeni byli udawać się do miast w poszukiwaniu pracy. Powoli zniknęły „soloducha”, „tołokno” i „żuricha”. Stopniowo zaczęły się przedostawać do specyficznej kuchni narodowej elementy polskiej kuchni miejskiej (na Mazurach częściowo niemieckiej). Rozluźniły się również posty, których dziś wielu staroobrzędowców już nie przestrzega, a zwłaszcza ci, co mieszkają w Augustowie czy Suwałkach lub też dojeżdżający do pracy w miastach. Jednak w niektórych domach w okresie postów, powracający z pracy do domu nie mają wyboru, muszą spożywać to, co przygotowały gospodynie, a te są zwykle bogobojne⁷²⁴. Najbardziej konserwatywni w zakresie żywienia okazali się starsi wiekiem staroobrzędowcy zamieszkali na wsiach i mniszki w wojnowskim klasztorze.

⁷²³ M. Lilejew, *Iz istorii raskola...*, op. cit., s. 354.

⁷²⁴ Por.: A. Zawarina, *Siemja...*, op. cit., s. 187-189.



Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

1. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie:
Archiwum Skarbu Koronnego dz. LVI, nr 0-10. T. 1 Fol. 216-233. Inwentarz Ekonomii JKM Olitskiej na rok 1786 1 julii sporządzony. Inwentarz JKMości Pomorskiego.
Archiwum Skarbu Koronnego dz. LVI. Sygn. P. 21. Inwentarz Klucza JKM-ci Pomorskiego w W-wie, w Agustowskim obwodzie i powiecie sejneńskim położonego roku 1792 sporządzony.
Akta Kommissyi Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji nr 6894. Akta dotyczące się zaprowadzenia porządku w osadach Filipońskiej Sekty, zaczynające się od dnia 21 marca 1826 roku.
2. Archiwum Państwowe w Krakowie (Oddział na Wawelu)
Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów. Akta Klucza Czarnobylskiego (w opracowaniu).
3. Archiwum Państwowe w Olsztynie
Akta dotyczące „filiponów” 1827-1838 r. Rps nr I 4873.
4. Archiwum Parafii Kościoła Prawosławnego Wniebowzięcia NMP w Wojnowie
Autobiografia ks. Aleksandra Awajewa. Autograf.
5. Biblioteka i Archiwum Czartoryskich w Krakowie
Wyciągi z depeszy carogrodzkich dotyczące starowierców. Lata 1845-1848. Rps 5434.
6. Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich PAN we Wrocławiu
Kodeks papierowy pisany ręką X. Kanonika Siarczyńskiego w XIX wieku. Fol. 496/II, s. 73-77.

7. Deutsches Zentralarchiv in Merseburg
Gen. Dir. Neuostpreussen. Abt. VI Nr 1041. Gen. Directorium Neuostpreussen Kirchen-Sachen. Generalia Tit CXC IV No 6. Akta der altgriechische Secte der Philipponen oder Starowirszen.
8. Muzeum Narodowe w Krakowie
Sumarium dokumentów Czarnobylskich uporządkowanych w 1803 r. Rps nr 863.
9. Polska Akademia Nauk Zakład Słowianoznawstwa w Warszawie
Podanie liczby Rosjan staroobrzędowców zamieszkałych na terenie powiatu augustowskiego, Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Augustowie, WSW III-12/7/68 z dnia 2 VII 1968 r., Pismo do Zakładu Słowianoznawstwa PAN.
O danych liczbowych Rosjan staroobrzędowców zamieszkałych w powiecie, Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Sejnach, WSW III/2/68 z dnia 15 lipca 1968 r., Pismo do Zakładu Słowianoznawstwa PAN.
Podanie liczby staroobrzędowców zamieszkałych na terenie pow. suwalskiego, Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Suwałkach, WSW III — 87/5/68 z dnia 12 września 1968 r., Pismo do Zakładu Słowianoznawstwa PAN.
10. Powiatowe Archiwum Państwowe w Suwałkach
Filipińskie księgi urodzin, zaślubin i zgonów z lat: 1826-1829, 1839, 1843.
11. Zbiory prywatne Iwana Nikiforowicza Zawołoko w Rydze
Chronograf siriecz letopisiec Kurlandsko-Litowski (lata 1652-1834). Odpis Daniła Dawidowicza Michajłowa z Daugopilis.
Prilożenie razlicznija zakonnyja ko ochranieniju christianskiego žytija wo obraz prawilnogo priloženija diejstwujomyja. Połowa XIX w. (Zbiór pouczeń i zasad postępowania staroobrzędowców, różnych rąk).
Sbornik sobornych rieszenij Wygorieckiego obszczętyielstwa s 1703 po 1737 g. s awtografami wsiech wyrażuszczichsia diejatielej i ucztielej pomorcew. Žytije Awwakuma. Awtoğraf. Riedakcyja „W”.

Źródła drukowane i opracowania

1. A—ak, *Okonczanie letniego łagieria dla r. dietiej iz dieriewien' Wojnowo i Gabowy Grądy*, „Russkij Gołos” 1960, R. 4, nr 13, s. 7.
2. Abrikosow K., Korolow W., Tiulin M. (riedakcyonnaja kolegija), *Driewnije ikony staroobriadczeskogo kafedralnogo Pokrowskogo sobora pri Rogożskom Kładbiszczu w Moskwie*, Staroobriadczeskaja Archijepiskopija Moskowskaja i wsieja Rusi, Moskwa 1956.
3. Adamus-Darczewska K., *Kościół polskokatolicki. Społeczne warunki jego powstania i działalności na wsi*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1967.
4. Afanasjewa S., *Wojnowo*, „Russkij Gołos” 1962, R. 6, nr 3, s. 5.
5. *Akty otnosiaszcziesia k istorii: sołowieckiego bunta s priedislłowijem J. W. Barsowa*, „Cztienija w Imperatorskom Obszczestwie. Istorii i Drewnostiej Rossijskich pri Moskowskom Uniwersitietie” 1884, cz. 5, s. 1-92.

6. Ałow W., *Russkije jerietiki XIV-XVI ww. Strigolniki i żydowstwujuszczije*, S.-Fietierburg 1800.
7. Ambrassat A., *Die Provinz Ostpreussen*, Königsberg 1912.
8. Andriejew W., *Raskoł i jego znaczenie w narodnoj russkoj istorii*, Pietierburg 1870.
9. Ankudinowa L., *Socjalnyj sostaw pierwych raskolnikow*, „Wiestnik Leningradskogo Uniwersiteta” (Sierija Istorii Jazyka i Litieratury) 1956, R. 11, wyp. 3, nr 14, s. 54-68.
10. Antonowa W., *Driewnierusskoje iskusstwo w sobranii Pawła Korina*, Moskwa 1966.
11. *Arsienij Griek pri patriarchie Nikonie*, „Prawosławnyj Sobiesiednik” 1858, cz. 3, s. 328-353.
12. *Arsienjew I., Siekta skopcew w Rossii*, Berlin 1874.
13. *Aszczepkow J., Russkoje narodnoje zoddczestwo w wostocznoj Sibiri*, Moskwa 1953.
14. Bachtin W., Mołdawskij D., *Staroobriadczeskije narodnyje legiendy o naczale raskoła, o tabakie i o bradobritii*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 14, s. 421-422.
15. Bantysz-Kamienski N., *Istoriczeskoje izwiestije o woznikszej w Polsce unii s pokazaniem naczała ważniejszych w prodożenija onoj czeriez dwa wieka prikluczenij, pacze że o bywszem ot Rimlan i Unijatow na blagoczestiwych tamosznich žytielej gonienij, po wysoczajszemu blażennija pomiatki impieratrycy Jekatieriny II powieleniju, iz chraniaszczichsia gosudarstwiennoj kolegii Inostrannyh dzieł w Moskowskom Archiwie aktow i raznych istoriczeskich knig, diejstwitielnym statskim sowietnikom Nikołajem Bantyszem-Kamienskim 1795 goda sobrannoje*, Moskwa 1805.
16. Baranowski B., *Początki i rozpowszechnienie uprawy ziemniaków na ziemiach śródkowej Polski*, Łódź 1960.
17. Barcikowskaja A., *Wojnowo*, „Russkij Gołos” 1959, R. 3, nr 32-33, s. 3.
18. Barsow J., *Nowyje matieriały dla istorii staroobriadstwa XVII-XVIII wiekow*, Moskwa 1890.
19. Barsukow N., *Sołowieckoje wosstanie (1668-1676)*, Pietrozawodsk 1954.
20. Begunov J., *Iwan Nikiforowicz Zawoloko. Zum 70. Geburtstag*, „Die Welt der Slaven” 1969, Jg. 14, Heft 1, s. 103-112.
21. Biełokurow S., *Sobranije patriarchom Nikonom knig s Wostoka*, „Christian-skoje Cztienije” 1882, R. 72, cz. 2, s. 444-494.
22. Biełokurow S., *Arsienij Suchanow*, Moskwa 1891.
23. Bieriozow P., *Pierwopieczatnik Iwan Fiodorow*, Moskwa 1952.
24. Bińkowski A., Wasilkowski A., *Wiosna dwóch wodzów*, „Dookoła Świata” 1956, R. 3, nr 20. S. 6-7; nr 21, s. 6-7, 19.
25. Błomkwist J., Grinkowa N., *Kto takije buchtarminskie staroobriadcy*, w: *Buchtarminskie staroobriadcy*, Matieriały Komisii ekspiedicyonnych issledowanij AN SSSR, wyp. 17, Sierija Kazachstanskaja, Leningrad 1930, s. 1-48.
26. Błońska M., *Próba nowego spojrzenia na dzieje krakowskiej oficyny drukarskiej Sz wajpolt a Fiola (około 1483-1491)*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, 1968, R. 4, s. 51-62.
27. Bobków J., *K woprosu ob istoriografii i zadaczach puleograficzeskogo issledowanija pamiatnikow driewnierusskoj muzykalnoj pis'miennosti*, Trudy Mos-

- kowskiego Gosudarstwiennogo Istoriko-Archiwnogo Instituta, T. 24: Woprosy Istocznikowiedienija Istorii SSSR, wyp. 2, Moskwa 1966, s. 73-85.
28. Bolszakowa L., Kamienskaja J., *Gosudarstwiennaja Trietjakowskaja galerija. Driewnierusskoje iskustwo. Albom*, Moskwa 1968.
 29. Boncz-Brujewicz W., *Izbrannyje soczinienija*, t. 1, Moskwa 1959.
 30. Borowski A., *Pobożność na Rusi w ww. X-XVII*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, Warszawa 1971, [nr 3], s. 31-42.
 31. Borozdin A., *Protopop Awwakum. Oczerk iz istorii umstwiennoj żyzni russkogo obszczestwa w XVII wiekie*, S.-Pietierburg 1900.
 32. Brunow N., Własiuk A. i in., *Istorija russkoj architektury*, Moskwa 1956.
 33. Brückner A., recenzja z: Tetzner F., *Die Slaven in Deutschland...*, Braunschweig 1902, „Archiv für Slavische Philologie” 1902, t. 24, s. 616-620.
 34. Brückner A., recenzja z: Tetzner Franz Dr., *Die Slaven in Deutschland...*, Braunschweig 1902, „Kwartalnik Historyczny” 1904, R. XVIII, s. 104-106.
 35. Buchowicz I., *Czenstochowska ikona Bożyczej Matieri*, „Cerkownyj Wiestnik” 1969, R. 16, nr 6, s. 18-23.
 36. Bujak A., *Jest taka wieś — Wojnowo*, „Tygodnik Powszechny” 1968, R. 22, nr 39, s. 6.
 37. Busłajew F., *Driewnierusskaja narodnaja litieratura i iskusstwo*, t. 2, Sankt-pietierburg 1861.
 38. Chankowski S., *Powstanie styczniowe w Augustowskiem*, Warszawa 1972.
 39. Charzewski J., Charzewska J., *Ludność wyznania staroobrzędowego z powiatów augustowskiego i suwalskiego (Rys demograficzny i charakterystyka somatometryczna)*, „Rocznik Białostocki” 1970, t. 10, Warszawa 1971, s. 259-278.
 40. Chodyncki K., *Kościół Prawosławny a Rzeczypospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.
 41. Chojnacki W., *Wydawnictwo i drukarnia Antoniego Gąsiorowskiego na Mazurach*, „Rocznik Olsztyński” 1959, t. 2, s. 47-80.
 42. Chojnacki W., *Dzieje książki polskiej na Mazurach w latach 1543-1939*, „Warmia i Mazury” 1965, R. 11, nr 6, s. 8, 12.
 43. Chronika, „Wiestnik Wysszego Staroobriadczeskogo Sowietu w Polsce” 1930, nr 4-6, s. 39-40.
 44. Collins S., *Nyniesznije sostojanije Rossii, izłożennoje w pis'mie k drugu żywuszczemu w Londonie*, „Cztienija w Impieratorskom Obszczestwie Istorii i Driewnostiej Rossijskich pri Moskovskom Uniwersitetie” 1846, cz. 3, nr 1, s. 1-47.
 45. Crummey R. O., *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694-1855*, Madison—Milwaukee—London 1970.
 46. Czacki T., *Dzieła*, zebrał i wydał Edward Raczyński, t. 1, Poznań 1843.
 47. Czajew N., *Cerkownyj raskoł i Sołowieckoje wosstanie 1668-1676 gg.*, w: *Oczerki istorii SSSR. Pieriod feodalizmu XVII w.*, AN SSSR, Moskwa 1955, s. 312-325.
 48. Czerska D., *Sobornoje ułożenije 1649 roku. Zagadnienia społeczno-ustrojowe*, Wrocław 1970.
 49. Czetwiernikow S., *Optina pustyn'*, Paris 1926.
 50. Czystowicz I., *Dissidentskij wopros w Polsce w pierwszej połowie XVIII stulecia*, „Sbornik Otdielenija Russkogo Jazyka i Słowiesnosti Impieratorskoj Akademii Nauk” 1880, t. 21, nr 3, s. 1-82.
 51. Danielak W., *W głębi filiponńskiej puszczy*, „Argumenty” 1965, R. 9, nr 24, s. 5.
 52. Dębiński K., *Raskoł i sekty prawosławnej Cerkwi rosyjskiej*, Warszawa 1910.
 53. Diemkowa N., *Unikalnyj awtograj żytija Awwakuma*, „Woprosy Jazykoznanija” 1969, nr 1, s. 127-130.
 54. Diemkowa N., *Żytije protopopa Awwakuma (tworczeskaja istorija proizwiedienija)*, Leningrad 1974.
 55. Diemkowa N., Jaroszczenko L., *Małoizwiestnoje staroobriadczeskoje soczinienije sieriediny XVIII w. Istorija postradauszych otiec Filipa i Tierientija*, w: *Rukopisnoje nasledije Driewniej Rusi*, Leningrad 1972, s. 174-191.
 56. *Diejstwija Niżegorodskoj Gubernskoj Uczonoj Archiwnoj Komissii*, t. 9, *Sbornik w pamiat' P. I. Mielnikowa (Andrieja Pieczerskogo)*, Niżnij-Nowgorod 1910.
 57. Dmowski W., *Ikony z Wojnowa*, „W Służbie Narodu” 1968, R. 24, nr 31, s. 12-13.
 58. [Dobrotowski], *Istoriczeskije swiedienija ob igrizskich mnimostaroobriadczeskich monastyriach do obraszczienija ich k jedynowieriju*, „Prawosławnyj Sobiesiednik”, 1857, kn. 2, s. 376-481, kn. 3, s. 519-590.
 59. Dobrowolskij I., *Jedinowiercy i raskolniki w chełmsko-warszawskiej jeparchii*, „Chełmsko-Warszawskij Jeparchialnyj Wiestnik” 1877, R. 1, nr 8, s. 9-12.
 60. Dobrowolskij I., *Missionierskij otczot o pojezdkie k raskolnikom Korolewstwa Prusskogo*, „Chełmsko-Warszawskij Jeparchialnyj Wiestnik” 1886, R. 10, nr 1, s. 4-8; „Bratskoje Słowo” 1886, nr 4, t. 1, s. 289-301.
 61. Dostojewskij F., *Pis'ma*, t. 2, Moskwa 1930.
 62. Drużynin N., *Gosudarstwiennije kriestjanie i rieforma P. D. Kisielowa*, t. 1, Moskwa—Leningrad 1946.
 63. Drużynin W., *Raskoł na Donu w konce XVII w.*, S.-Pietierburg 1889.
 64. *Dziennik Praw (Księstwa Warszawskiego)*, t. 1 i t. 3, Warszawa 1810-1812.
 65. *Dziennik Praw (Królestwa Polskiego)*, t. 1 i t. 11, Warszawa 1817-1828.
 66. *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* 1928, nr 38, poz. 363; 1945, nr 48, poz. 273.
 67. Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964.
 68. Evdokimov P., *L'art de L'icône. Théologie de la beauté*, [Paris] 1972.
 69. Falk K. O., *Wody wigierskie i huciańskie. Studium toponomastyczne*, t. 1, Uppsala 1941.
 70. Fankidejski J., *Filiponi na prusskich Mazurach*, „Wędrowiec” 1882, ser. 4, t. 2, nr 42, s. 250.
 71. Filipow I., *Istorija wygowskoj staroobriadczeskoj pustyni*, Sankt-pietierburg 1862.
 72. Filatow W., *Russkaja stankowaja tiempiernaja żywopis'. Tiechnika i riestawracija*, Moskwa 1961.
 73. Finkel L., *Bibliografia historii polskiej*, cz. 1, Lwów 1891.
 74. Flis S., *Dżuma na Mazurach i Warmii w latach 1708-1711*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1960, nr 4, s. 473-523.
 75. G. W., *Polska specjalność: Izolaty*, „Dookoła Świata” 1967, R. 14, nr 39, s. 12-13.
 76. Ganckaja O., *Niekotoryje materiały po etnografii starożylniczeskogo russkogo nasielenija Litowskoj SSR*, Trudy Instituta N. N. Mikłuch-Makłaja AN SSSR. Materiały Battijskoj Ekspiedicyi (1952 god), Nowaja Sierija 1954, t. 23, s. 78-88.

77. Ganckaja O., *Materialnaja kultura nasilenija siewiero-zapadnych oblastiej Rossii w XIX i naczale XX w. Kratkije soobsczenija*, Institut Etnografii AN SSSR, 1955, t. 22, s. 36-53.
78. Gastpary W., *Z dziejów Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce w latach 1918-1939*, w: *Kościół i teologia*. Praca zbiorowa dla uczczenia sześćdziesięciolecia urodzin Ks. Biskupa Dr A. Wantuły, Warszawa 1965, s. 68-93.
79. Gause F., *Die Russen in Ostpreussen 1914/15*, Königsberg 1931.
80. Gawełek F., *Kalendarze dla Mazurów w latach 1835-1880*, „Świat Słowiański” 1910, R. 6, t. 1, s. 27-36.
81. Gerss M., *Nachrichten über die Philipponen*, „Ostpreussische Provinzial-Hefte” 1845, nr 1, s. 7-10.
82. Gerss M., *Mitteilungen über die Philipponen im Kreise Sensburg*, „Neue Preussische Provinzial-Blätter” 1849, Bd 8, s. 50-68.
83. Gerss M., *Über die Philipponen*, „Neue Preussische Provinzial-Blätter”, 1850, Bd. 9, s. 376-377.
84. Gerss M., *Etwas über die sogenannten Philipponen in Masuren. Von der Verheirathung und der Ehe Lötzen 1895*, Bd 1, s. 35-46. Beiträge zur Kunde von Masuren.
85. Gerss M., *Die Philipponen*. Hrsg. von F. Tetzner, „Zeitschrift der Altertums-gesellschaft Insterburg”, Insterburg 1909, nr 11, s. 44-84.
86. Gerss M., *Die Glaubenslehren die Philipponen zur Zeit ihrer Einwanderung in Ostpreussen*, „Mitteilungen der Literarischen Gesellschaft Masovia” 1910, Jg. 15, s. 1-27.
87. Gębarowicz M., *Iwan Fiodorow i jego działalność w latach 1569-1583 na tle epoki*, „Roczniki Biblioteczne” 1969, R. 13, z. 1-2, s. 5-95; z. 3-4, s. 393-481.
88. Gierasimow M., *Matieriały po narodnoj miedicyynie i akuszerstwu w czeriepowieckom ujezdzie nowgorodskoj gubernii*, „Żywaja Starina” 1898, R. 8, wyp. 2, s. 158-183.
89. Giertych J., *Za północnym kordonem (Prusy Wschodnie)*, Warszawa 1933.
90. Gołubiew P., *Więści iz suwałskiego rajona*, „Więstnik Wysszego Staroobriadczeskogo Sowietu w Polsce” 1930, nr 2, s. 19-21.
91. Gołubinski J., *K naszej polemikie s staroobriadcami*, „Bogosławski Wiestnik”, 1892, t. 1, janwar, s. 45-76, fiewral, s. 277-312, mart, s. 485-506.
92. [Gołubow K.], *Pismo brakootricatielam*, „Istina” 1863, nr 1, s. 3-8.
93. [Gołubow K.], *Konstantina, Otzyw brakootricatielu*, „Istina” 1863, nr 2, s. 15-16.
94. [Gołubow K.], K. G., *Spor brakootricatiela s bożestwiennym pisanijem*, „Istina” 1865, nr 4, s. 26-28.
95. [Gołubow K.], *Otrywok iz istorii prusskogo staroobriadczeskogo monastyria*, „Istina” 1867, kn. 2, k. 12-48.
96. [Gołubow K.] K-n, *Sojuz wiery*, „Istina” 1867, kn. 1, k. 57-63v.
97. [Gołubow K.] Mużyk, *Czastnyja pismy ob obszczem woprosie*, „Istina” 1868, kn. 3, k. 29-67.
98. [Gołubow K.], *Monastyrskoje rasporiażenije inoka Pawła Prusskogo w biespopowszczinskim monastyrie w Prussii*, „Istina” 1868, kn. 5, k. 67-68.
99. [Gołubow K.], *Naczalo istorii prusskogo biespopowskogo monastyria*, „Istina” 1871, kn. 18, s. 69-79.
100. Gołubow K., *Biespopowski sobor w Pskowie w maje miesiace 1887 goda*, „Missionierskie statji pod zagławijem Istina”, wyp. 1, Pskow 1887.
101. Gorbunow T., Niemirowskij I., Sidorow A., *Wwiedienije*, w: 400 let russkogo

- knigopieczatanija 1564-1964. Russkoje knigopieczatanije do 1917 goda*, Moskwa 1964, s. 9-24.
102. Gorzkowski M., *Szkice z Białej Krynicy stolicy metropolii starowierców rosyjskich*, Kraków 1881.
103. Grek-Pabisowa I., *O najważniejszych cechach gwarowych języka starowierców zamieszkałych w Polsce*, „Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN” 1958, R. 1, z. 7, s. 62-67.
104. Grek-Pabisowa I., *Zapożyczenie leksykalne z gwary mazurskiej i języka polskiego w języku starowierców z powiatów Mrągowo i Pisz*, „Poradnik Językowy” 1958, z. 9, s. 445-450.
105. Grek-Pabisowa I., *Niektóre wiadomości o starowiercach zamieszkałych na terenie Polski*, „Slavia Orientalis” 1959, R. 8, nr 4, s. 135-150.
106. Grek-Pabisowa I., *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*, „Monografie Slawistyczne”, nr 12, Wrocław 1968.
107. Grek-Pabisowa I., Maryniak I., *Różnice w mowie trzech pokoleń starowierców na Mazurach*, „Slavia Orientalis” 1967, R. 16, nr 4, s. 461-466.
108. Grek-Pabisowa I., Maryniak I., *Rzeczowniki zdrobniałe w gwarze starowierców ośrodka mazurskiego*, „Slavia Orientalis” 1968, R. 17, nr 3, s. 305-309.
109. Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I., *O pracy nad słownikiem gwary starowierców w Polsce*, „Slavia Orientalis” 1972, R. 21, nr 3, s. 323-329.
110. Grelewski S., *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.
111. Gudziej N., *Istorijskoe diewniew russkoj litieratury*, Moskwa 1966.
112. Gusiew W., *Zamietki o stile „Żytija” protopopa Awwakuma*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1957, t. 13, s. 273-281.
113. Gusiew W., *„Żytije” protopopa Awwakuma — proizwiedienije diemokratyczeskoi litieratury XVII w. (Postanowka woprosa)*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 14, s. 380-384.
114. Gusiew W., *K woprosu o žanrie „Żytija” protopopa Awwakuma*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1959, t. 15, s. 192-202.
115. Heintsch K., *Ze studiów nad Szwaipoltem Fiolem*, „Rocznik Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich” 1957, t. 5, Wrocław 1957, s. 233-343.
116. Horodyski B., *Podręcznik paleografii ruskiej*, Kraków 1951.
117. Ijeremonacha Prokopija *wospominanija o pieriechodie o. Pawła iz raskoła w prawostawije i o swojom prisojedinienii k cerkwi*, „Bratskoje Slovo” 1884, t. 1, s. 5-31; nr 2: „Missionierskie statji pod zagławijem Istina”, Pskow 1889, wyp. 2, s. 355-378.
118. Iljin M., *Niektoryje priedpołożenija ob architekturie russkich ikonostasow na rubieże XIV-XV ww.*, w: *Kultura diewniew Rusi*, Moskwa 1966, s. 79-88.
119. Iljin M., *Zagorsk. Trinity-Sergius Monastery*, Moscow 1967.
120. Ioannow A. [Żurawlow], *Połnoje istoriczskoje izwiestije o driewnich strigolnikach i nowych raskolnikach tak nazywajemych staroobriadcach, sobrannoje iz potajennych staroobriadczeskich priedanij, zapisok i pisiem, cerkwi sosze-stwija swiatago Ducha czto Bolszoj Ochcie, prototieriejem Andriejem Ioannowym*, S.-Pietierburg 1855.

121. „Ispowied’” W. I. Kielskiej, Podgotówka k pieczęci Je. Kingisjepp. Wstąpielińska statja i komentarii M. Klewieskiego, „Litieraturnoje Nasledstwo” 1941, t. 41-42, s. 253-482.
122. Iustinow P., *Fieodosiejewszczina pri żyzni jeja osnowatiela*, „Christianskoje Cztenije” 1906, R. 86, t. 221, cz. 1, s. 256-281, 391-414; cz. 2, s. 604-615.
123. Iustinow P., *K istorii fiedosiejewskiego toika*, „Bogosławski Wiestnik”, 1910, R. 19, t. 2, s. 135-148; t. 3, s. 483-497, 680-694.
124. Iwaniec E., *Russkaja bania na Mazurach*, „Russkij Gołos” 1964, R. 8, nr 1-2, s. 5, 12.
125. Iwaniec E., *Istorija sławianskoj tipografii na Mazurach*, „Russkij Gołos” 1965, R. 9, nr 1-2, s. 8.
126. Iwaniec E., *Kratkije soobszczenija ob istorii biespopowskiego monastyrja w Wojnowie*, „Russkij Gołos” 1965, R. 9, nr 3-4, s. 5, 8.
127. Iwaniec E., *Posielenija russkich starowierow*, „Russkij Gołos” 1965, R. 9, nr 7-8, s. 4.
128. Iwaniec E., *Osadnictwo staroobrzędowców w powiecie augustowskim*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, pod red. J. Antoniewicza, Białystok 1967, s. 401-428.
129. Iwaniec E., *Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria I, z. 109, Łódź 1975, s. 65-70.
130. Iwaniec E., *Staroobrzędowcy i ich tradycje kulturalne w Sejneńskim*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, pod red. J. Jaskanisa, t. 2, Białystok 1975, s. 393-429.
131. Iwaniec E., *Kontakty środowiska „Kołokoła” ze staroobrzędowcami na Mazurach*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” seria I, z. 111, Łódź 1975, s. 199-203.
132. Iwanow J., *O suwałskich biespopowcach i mojom prisojedinenii k prawosławnoej cerkwi*, „Bratskoje Słowo” 1898, nr 9-10, s. 567-577.
133. Iwanowski N., *Rukowodstwo po istorii i obliczeniju staroobriadczeskogo ras-koła*, Kazań 1889.
134. Iwanowski N., *Sobranije soczinienij*, t. 1, Kazań 1898.
135. *Izbornik 1076*, Moskwa 1965.
136. *Izwestija iz zapadnogo kraja*, „Obszczje Wieczje” (Pribawlenije k „Kołokołu”) 1863, nr 19, s. 92, „Kołokoł”, wyp. 10, Priłożenija, Moskwa 1964, Faksimilnoje izdanie.
137. Jadrincew N., *Pojezdka po Zapadnoj Sibiri i w gornij altajskij okrug*, „Zapiski Zapadnosibirskiego Otdiela Impieratorskogo Russkogo Gieograficzeskogo Obszczestwa” 1880, kn. 2, s. 1-147.
138. Jakubowski W., *Protopop Awwakum na tle walk ideowo-religijnych w Rosji XVII stulecia*, Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności, 1948, t. 49, nr 1, s. 7-11.
139. Jakubowski W., *Z historii kolonii staroobrzędowców rosyjskich na Mazurach*, „Slavia Orientalis” 1961, R. 10, nr 1, s. 81-103.
140. Jakubowski W., *Polscy przyjaciele Awwakuma*, „Ruch Literacki” 1963, R. 4, s. 183-189.
141. Jamszczikow S., *Driewnierusskaja żywopis’*. Nowyje otkrytija. Albom, Moskwa 1965.
142. Jasiewicz-Bordajewskaja W., *Bor’ba za wiewu*, S.-Pietierburg 1912.
143. [Jefiszow J.] Żytieł Suwałk I. Je., *Pis’mo iz Suwałk*, „Russkij Gołos” 1963, R. 7, nr 2, s. 10.
144. Jegorow I., *Staroobriadcy w Litwie (k 260-letiju so wriemieni osnowanija pierwogo staroobriadczeskogo chrama w Litwie)*, „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar’” na 1969 god, s. 169-171.
145. Jekimow A., *Osmikoniecznyj sw. Kriest*, „Staroobriadczeskij Kalendar’” na 1930 god, R. 4, s. 47-49.
146. Jekimow A., *Tielnyj kriest*, „Staroobriadczeskij Kalendar’” na 1930 god, R. 4, s. 49-50.
147. Jekimow A., *Skazanije o lestowkie*, „Staroobriadczeskij Kalendar’” na 1930 god, R. 4, s. 50-51.
148. Jesipow G., *Raskolniczi dieła XVIII stoletija*, t. 1-2, Sanktpietierburg 1861-1863.
149. Jewłogij [Wasilij Gieorgijewskij], *Put’ mojej żyzni. Wospominanija mitropolita Jewłogija, izłożennije po jego rasskazam G. Manuchinoj*, Paryż 1947.
150. Ju-ow, *Staroobriadczeskij wopros w Siewiero-zapadnom kraje*, „Birżewyje Wiedomosti” 1871, R. 11, nr 21, s. 2; nr 23, s. 2; nr 39, s. 3; nr 41, s. 2.
151. Jurjew P., *Casus Wojnowo*, „Russkij Gołos” 1959, R. 3, nr 6, s. 1.
152. Jurjew P., *Narodnoje tworczenstwo nacjonalnych mienszystw*, „Russkij Gołos” 1960, R. 4, nr 10, s. 1.
153. Kaendl R. F., *Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner — Colonien in der Bukowina*, „Archiv für Österreichische Geschichte” 1873, Bd. 83, Heft 2, s. 233-384.
154. Kaendl R. F., *Ostpreussische Lippowaner*, „Globus” 1893, Bd 64, nr 3, s. 48.
155. Kalinka W., *Dzieła*, T. 1, Cz. 2, Ks. 3: *Sejm czteroletni*, Kraków 1895.
156. Kaptieriew N., *Charakter otnoszenij Rossii k prawosławnomu Wostoku w XVI i XVII stoletijach*, Moskwa 1885.
157. Kaptieriew N., *Patriarch Nikon i jego protivniki w diele isprawlenija cerkownych obriadow*, wyp. 1, Moskwa 1887.
158. Kaptieriew N., *Patriarch Nikon i car Aleksiej Michajłowicz*, t. 1-2, Siergijew Posad 1909-1912.
159. Kartaszow A., *Oczerki po istorii russkoj cerkwi*, t. 1-2, Paryż 1959.
160. Katunskij A., *Staroobriadczestwo*, Moskwa 1972.
161. Kawecka-Gryczowa A., Korotajowa K., Krajewski W., *Drukarze dawnej Polski od XV do XVII wieku*, Z. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie*, z. 6: *Małopolska — Ziemie Ruskie*, Wrocław 1959-1960.
162. Kazakowa N., Łurje J., *Antifieodalnyje jerieticzskie dwizenija na Rusi XIV-naczala XVI wieka*, Moskwa—Leningrad 1955, s. 7-73.
163. *Kijewo-Pieczerskij Patierik*, wyd. D. Abramowicz, Kijew 1930.
164. Kisielow N., Niemirowskij J., *Knigopieczatanije w Moskwie XVII w.*, w: *400 let russkogo knigopieczatanija 1564-1964*, Russkoje knigopieczatanije do 1917 goda, Moskwa 1964, s. 52-66.
165. Kisielow P., *Stoletije wilenskoj staroobriadczeskoj obszcziny 1830-1930*, Wilno 1930.
166. Klibanow A., *Rieligioznoje siektanstwo w proszłom i nastojaszczem*, Moskwa 1973.
167. Kniażkow S., *Kak naczalsia raskol russkoj cerkwi*, Moskwa 1902.
168. Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Litwa*, t. 53, Wrocław—Poznań 1966.

169. Korzon T., *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764-1794)*, t. 1, Kraków 1897.
170. Koschmider E., *Przyczynki do zagadnienia chomonji w hirmosach rosyjskich*, Wilno 1932.
171. Koschmider E., *Teoria i praktyka rosyjskiego śpiewu neumatycznego na tle tradycji staroobrzędowców wileńskich*, „Ateneum Wileńskie” 1935, R. 10, s. 295-305.
172. Kromer M., *Kronika Polski*, t. 1, Sanok 1857.
173. Krzyż i krucyfiks pod względem archeologicznym, „Przegląd Katolicki” 1868, R. 6, s. 118-121, 134-138, 180-187, 265-268, 293-296, 330-332, 345-348, 360-362, 377-379, 393-394.
174. Kuchowicz Z., *Wpływ odżywienia na stan zdrowotny społeczeństwa polskiego w XVIII wieku*, Łódź 1966.
175. Kuczinskij I., *Filippowcy w Prussii*, „Nowoje Wriemnia” 1904, nr 10 270, izd. 1, s. 5.
176. Kuftin B., *Materialnaja kultura russkoj Mieszczery*, cz. I: *Zenskaja odieżda, rubacha, paniowa, sarafan*, Trudy Gosudarstwiennogo Muzeja Centralno-Prmyslennoj Oblasti, Moskwa 1926.
177. Kuzniecowa J., *O staroobriadcach w Prussii*, „Litowskije Jeparchialnyje Wiedomosti” 1872, R. 10, nr 13, s. 491-502.
178. Kwiatkowski A., *Bei den Philipponen*, „Der Wanderer durch Ost- und Westpreussen” 1905, Jg. 2, s. 151-154.
179. Langer T., *Państwo a nierzymsskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*, Poznań 1967.
180. Laskowskij A., *Russkije kolonii w Giermanii. Statji i materiały*, Is cztienij w krużkie lubitielej russkoj stariny, Bierlin 1932, s. 62-71.
181. Laucevicius E., *Popierius Lituvoje XV-XVIII a.*, t. 2, Vilnius 1967.
182. Lebediew A., *Matieriały dla istorii raskoła w Powołżji. Kratkij oczerk istorii irgizskich raskolniczeskich monastyriaj*, Saratow 1910.
183. Lebediewa N., *Narodnyj byt w wierchowjach Diesny i w wierchowjach Oki*, cz. 1, Moskwa 1927.
184. Lenczewskij N., *Protojieriej Aleksandr Awajew*, „Cerkownyj Wiestnik” 1956, R. 3, nr 12, s. 42-45.
185. Leonow P., *Staroobrzędowcy*, „Russkij Gołos” 1960, R. 4, nr 6, s. 6.
186. Leskow N., *Zapieczatlenyj angiel*, w: *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 3, Pietierburg 1902, s. 5-70.
187. Lichaczow D., *Staroobriadczeskaja litieratura*, w: *Istorija russkoj litieratury*, t. 2, cz. 2, Leningrad 1948, s. 302-341.
188. Lichaczow D., *Poetika driewnierusskoj litieratury*, Leningrad 1967.
189. Lilejew M., *Nowyje matieriały dla istorii raskoła na Wietkie i w Starodubje XVII-XVIII wiekow*, Kijew 1893.
190. Lilejew M., *Iz istorii raskoła na Wietkie i w Starodubje XVII-XVIII ww.*, Kijew 1895.
191. Liwanow F., *Raskolniki i ostrożniki*, t. 2, S.-Pietierburg 1870.
192. Lubomirow P., *Wygowskoje obszczetyielstwo*, Moskwa—Saratow 1924.
193. Lubopytnyj P. [Swietozarow], *Katalog ili biblioteka starowierczeskoj cerkwi*, Moskwa 1863.
194. Ławrskij W., *Jeszcze iz mieżduraskolniczeskoj polemiki o braku*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, t. 23, s. 437-444.

195. Ławrskij W., *Nowyje izdanija obszczestwa prusskich biespopowcew*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, t. 24, s. 270-298.
196. Ławrskij W., *Raskolniczeskaja gazieta „Istina”*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, t. 24, s. 395-402.
197. Łazariew W., *Andriej Rublow i jego szkoła*, Moskwa 1966.
198. Łazariew W., *Nowgorodskaja ikonopis*, Moskwa 1969.
199. Łazariew W., *Moskowskaja szkoła ikonopisi*, Moskwa 1971.
200. Łazariewskij A., *Opisanije staroj Małorossii*, t. 1, Kijew 1888. (Istnieje także wyd. z 1889 r.).
201. Łossowski P., Młynarski Z., *Rosjanie, Białorusini i Ukraińcy w powstaniu styczniowym*, Wrocław 1959.
202. Makarij [Bułgakow M.], *Istorija russkogo raskoła izwiestnogo pod imieniem staroobriadstwa*, Sanktpietierburg 1855.
203. Makarij [Bułgakow M.], *Istorija russkoj cerkwi*, t. 12, S.-Pietierburg 1910.
204. Małkiewicz E., Podemski S., *Położenie prawne kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Warszawa 1961.
205. Małyszew W., *Ust'-cylemskoje priedanije o protopopie Awwakumie*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1948, t. 6, s. 372-375.
206. Małyszew W., *Zamietka o rukopisnych spiskach żytija protopopa Awwakuma (Matieriały dla bibliografii)*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1951, t. 8, s. 379-391.
207. Małyszew W., *Niezwiestnyje i małoizwiestnyje matieriały o protopopie Awwakumie*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1953, t. 9, s. 387-404.
208. Małyszew W., *Bibliografija soczinienij protopopa Awwakuma i litieratury o nim 1917-1953 godow*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1954, t. 10, s. 435-446. 1954, t. 10, s. 435-446.
209. Małyszew W., *Piżemskaja rukopisnaja starina (otczot o komandirowkie 1955 goda)*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1956, t. 12, s. 461-493.
210. Małyszew W., *Soczinienija protopopa Awwakuma w sobranii Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskogo Doma) Akadiemii Nauk SSSR*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1957, t. 13, s. 581-590.
211. Małyszew W., *Dwa niezwiestnych pis'ma protopopa Awwakuma*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 14, s. 413-420.
212. Małyszew W., *Otczot o komandirowkie w Pieczoru w 1956 g.*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 15, s. 398-408.
213. Małyszew W., *Protopop Awwakum. Kak był najdien awtograf żytija protopopa Awwakuma?*, „Russkij Gołos” 1962, R. 6, nr 10, s. 5.
214. Małyszew W., *Nowoje o protopopie Awwakumie*, „Russkij Gołos”, 1963, R. 7, nr 3-4, s. 12.
215. Małyszew W., *Nowoje o Awwakumie*, „Russkij Gołos” 1965, R. 9, nr 1-2, s. 5.
216. Małyszew W., *Moskwiczi — sobiratieli pis'miennoj i pieczatnoj stariny*, Trudy

- Otdieła Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1965, t. 21, s. 383-385.
217. Manteuffel G., *Inflanty Polskie poprzedzone krótkim rzutem oka na siedmowieczną przeszłość całych Inflant*, Poznań 1879.
 218. Mańkowski A., *Znad jezior mazurskich. Wspomnienia z wycieczki krajo- i ludoznawczej*, Poznań 1912.
 219. Markow W., *K istorii raskoła staroobriadstwa wtoroj połowiny XIX stoletija*, Moskwa 1914.
 220. *Matieriały dla istorii raskoła na pierwoje wriemia jego suszczestwowanija izdawajemyje Bratstwom sw. Pietra Mitropolita pod red. N. Subbotina*, t. 1-9, Moskwa 1875-1891.
 221. *Matieriały dla istorii biespopowszczinskich soglasij w Moskwie fieodosiejewcew Prieobrażenskogo kładbiszczu i pomorskoj moninskogo soglasija sobrannyje Nikolajem Popowym s priłożenijem dwuch portrietow*, „Cztienija w Imperatorskom Obszczestwie Istorii i Driewnostiej Rossijskich pri Moskovskom Uniwersitietie” 1869, kn. 2, s. 71-174; kn. 3, s. 13-186.
 222. *Matieriały dla istorii russkich raskolnikow w Priwislinskom kraje*, „Warszawskie Gubernskie Wiedomosti” 1877, nr 52, s. 257; 1878, nr 2, s. 8; nr 10, s. 38; nr 13, s. 50; nr 14, s. 54; nr 15, s. 59.
 223. *Matieriały po swad’bie i siemiejnomu stroju narodow SSSR*, Leningrad 1926.
 224. Mazunin A., *Tri stichotwornych pieriełożenija „Żytija” protopopa Awwakuma*, Trudy Otdieła Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 14, s. 408-412.
 225. [Mecherzyński K.], *Wiadomość o filiponach polskich*, „Rocznik Ces. Król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego”, Poczet trzeci, t. 5 (28), Kraków 1861, s. 58-96.
 226. Meyer H., *Topographisch-statistische Uebersicht des Regierungs-Bezirks Gumbinen*, Insterburg 1839.
 227. Michajłow D., *O lestowkie ili wierwice*, „Rodnaja Starina” 1928, nr 4, s. 28.
 228. Michajłow L., *Otkrytije wtorogo awtografa „Żytija” protopopa Awwakuma i kriesta, kotoryj był u Awwakuma w pustoziarskiej ssytkie*, „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar’” na 1969 god, s. 163-166.
 229. Miechowa G., *Russkoje dierewiannoje zoddczestwo. Albom*, Moskwa 1965.
 230. Miedwiediew S., *Silwiestra Miedwiediewa izwiestije istinnoje prawosławnym i pokazanije swietłoje o nowoprawlenii kniżnom i o proczem. S priedistowijem i primieczanijami Siergieja Bielokurowa*, „Cztienija w Imperatorskom Obszczestwie Istorii i Driewnostiej Rossijskich pri Moskovskom Uniwersitietie” 1885, kn. 4 (wyd. 1886), cz. 2, s. 1-83.
 231. Mielnikow P. [Andriej Pieczerskij], *Oczerki popowszcziny*, w: *Połnoje sobranije soczinenij*, t. 7, S.-Pietierburg 1909, s. 3-375.
 232. Mielnikow P. [Andriej Pieczerskij], *W lesach*, kn. 1-2, Leningrad 1958.
 233. Mielnikow P. [Andriej Pieczerskij], *Na gorach*, kn. 1-2, Leningrad 1958.
 234. Miłowidow W., *Staroobriadczestwo w prozłom i nastojaszczem*, Moskwa 1969.
 235. Molé W., *Ikona ruska*, Warszawa 1956.
 236. *Monitor Polski* 1928, nr 210, poz. 482.
 237. Moora H. A., Moora A. H., *K woprosu ob istoriko-kulturnych podoblastiach i rajonach Pribattiki*, „Sowetskaja Etnografija” 1960, nr 3, s. 21-51.
 238. Mordowcew D., *Poslednije gody irgizskich raskolniczych obszczin*, „Dielo” 1872, R. 6, nr 1, s. 77-114, nr 2, s. 112-150, nr 4, s. 273-319.

239. „Moskowskije Wiedomosti” 1868, R. 113, nr 43, s. 3.
240. Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 1, Warszawa 1967.
241. Murawjow A., *Rasko! obliczajemyj swojej istorijeju*, Sanktpietierburg 1854.
242. Margwielaszwilli W., *Starowiery w prusskich lesach*, „Nauka i Religija” 1972, nr 7, s. 47-48.
243. Nadieżdin K. F., *Raskolniczeskij żurnał „Istina”*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1866, t. 20, s. 316-332.
244. Nadieżdin K. F., *Diejatielnost’ riedakcyi raskolniczeskogo żurnała „Istina”*, „Prawosławnoje Obozrienije”, 1867, t. 22, s. 91-111.
245. Nadieżdin K. F., *Matieriały dla izuczenija raskoła*, „Prawosławnoje Obozrienije” 1867, t. 23, s. 378-389; 1867, t. 24, s. 78-86.
246. Nadieżdin N., *O zagranicznych raskolnikach*, w: *Sbornik prawitielstwiennych swiedienij o raskolnikach*, sost. W. Kielsijewym, wyp. 1, London 1860, s. 75-137.
247. Nadieżdin N., *Issledowanije o skopczeskoj jeriest*, w: *Sbornik prawitielstwiennych swiedienij o raskolnikach*, sost. W. Kielsijewym, wyp. 3, London 1862.
248. Nikolskij N., *Istorija russkoj cerkwi*, Moskwa 1930.
249. Nikołajewa T., *Proizwiedienija mielkoj piastiki XIII-XVII wiekow w sobranii Zagorskogo muzieja. Katalog*, Zagorsk 1960.
250. Nikołajewa T., *Driewnierusskaja mielkaja piastika XI-XVI wiekow*, Moskwa 1968.
251. Nikołajewa T., *Sobranije driewnierusskogo iskusstwa w Zagorskom muzieje*, Leningrad 1968.
252. Nilskij I., *O Prieobrażenskom moskovskom kładbiszczu*, „Christianskoje Cztienije” 1863, Cz. 2, nr 5, s. 13-66.
253. Nowaczyński A., *Co to są Filipońcy?* „Tygodnik Ilustrowany” 1915, R. 56, nr 2, s. 26.
254. Nowosielski J., *Problem ikony*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” Warszawa 1971, [nr 3], s. 23-30.
255. Nowosielskij A., Czajew N., *Kriestjanskaja wojna pod priedwoditielstwom S. T. Razina*, w: *Oczerki istorii SSSR. Pieriod fieodalizma XVII w.*, AN SSSR, Moskwa 1955, s. 277-312.
256. Nowosielskij A., Spieranskij A., *Gorodskie wosstanija w Russkom gosudarstwie w sieriedinie XVII w. Ziemskij sobor 1648-1649 gg.*, w: *Oczerki istorii SSSR. Pieriod fieodalizma XVII w.*, AN SSSR, Moskwa 1955, s. 224-249.
257. Nowosielow J., *Russkij ornament*, „Rodnaja Starina” 1928, nr 1, s. 21-22.
258. *Ob otmienie klatw na staryje obriady. Dokład mitropolita leningradskogo i nowgorodskogo Nikodima na pomiestnom soborie 31 maja 1971 goda*, „Żurnał Moskowskoj Patriarchii” 1971, nr 7, s. 63-73.
259. *Obraszczenije irgizskich staroobriadczeskich monastyriej k jedinowieriju*, „Prawosławnyj Sobiesiednik” 1858, cz. 1, s. 231-261.
260. Obywatel, *Iz żyzni warszawskich staroobriadcew*, „Staroobriadczeskaja Mysl” 1913, R. 4, nr 5, s. 480-487.
261. *Obzor suwałksoj gubernii za 1871 god*, (b. m. r. wyd.).
262. *Oczerk istorii staroobriadcew w Dobrudże*, „Sławianskij Sbornik” 1875, t. 1, s. 605-620.
263. Ogariow N., *Gonienija za wieru*, „Obszczije Wiecze” (Pribawlenije k „Kołokołu”) 1862, nr 3, s. 17-22, nr 6, s. 37-40. „Kołokoł”, wyp. 10, Priłożenija, Moskwa 1964, Faksimilnoje izdanie.

264. Ogariow N., *Czastnyje pis'ma ob obszczem woprosie*, „Kołokoł” wyp. IX, 1866, nr 211, 216, 220, 223, 225, 237, 239, 240.
265. Ogijenko I., *Poczatki drukarstwa na Ukraini*, Żowkwa 1924.
266. Ołowianisznikow I., *Istorijskoje kołokoł i kołokołolitiejnoje iskusstwo*, Moskwa 1912.
267. Omilianowicz A., *Materiały do dziejów okupacji hitlerowskiej i ruchu oporu na Pojezierzu Augustowskim*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, pod red. J. Antoniewicza, Białystok 1967, s. 545-605.
268. Onasch K., *Ikonen*, Berlin 1961.
269. *Opisanije dokumentow i diel chraniaszczichsia w archiwie prawitielstwujuszczego sinoda*, t. 1, Sanktpietierburg 1868.
270. Orfinskij W., *Dieriewiannoje zoddzestwo Karielii*, Leningrad 1972.
271. *Oswiaszczenie chrama w g. Grojce warszawskiej gubernii*, „Pribawlenija k „Cerkownym Wiedomostiam” (Izd. pri Swiatiejszem Sinodie) 21 diekabria 1891 g., nr 51.
272. *Pamiatnaja kniżka witebskoj gubernii na 1885 god*, Witebsk 1885.
273. *Pamiatnaja kniżka suwałskoje gubernii na 1887 god*, Suwałki 1887.
274. Pawieł Prusskij [Ledniew P.], *Archimandrit Pawieł. Kratkije izwiestija o suszczestwujuszczich w raskole siektach, ob ich proischożdenii, uczenii i obriadach, s kratkimi o každoj zamieczanijami*, „Bratskoje Słowo” 1885, nr 4, s. 206-220, nr 6, s. 343-361; nr 7, s. 423-436; nr 8, s. 487-506; nr 9, s. 555-576.
275. Pawieł Prusskij [Ledniew P.], *Archimandrita Pawła wspomnianija ob Antonije Szutowie (Pis'mo k riedктору)*, „Bratskoje Słowo” 1883, nr 1, s. 24-35, nr 2, s. 70-80.
276. Pawieł Prusskij [Ledniew P.], *Archimandrit Pawieł. Pis'mo k riedктору*, „Bratskoje Słowo” 1886, t. 1, nr 4, s. 301-308.
277. Pawieł Prusskij [Ledniew P.], *Igumien Pawieł. Opisanije wtorniczno mojego putieszczestwija k litowskom staroobriadcam i za granicu w 1871 godu*, w: *Wospominanija i biesiedy*, Moskwa 1871, s. 645-763.
278. *Pierwyj priedsiedatiel wysszego staroobriadczeskogo sowieta w Polsce*, „Cerkownyj Staroobriadczeskij Kalendar” na 1938 god, 1938, s. 39-40.
279. *Pierwyj staroobriadczeskij dieputat w Polskom Sejmie*, „Wiestnik Wysszego Staroobriadczeskogo Sowietu w Polsce” 1930, nr 4-6 s. 12.
280. Piotrowicz W., *Staroobrzędownicy w Polsce*, „Słowo” 1927, R. 6, nr 294, s. 2.
281. [Piotrowicz W.] Wik., *Uregulowanie położenia prawnego Kościoła Staroobrzędownego*, „Kurjer Wileński” 1928, R. 5, nr 218, s. 1.
282. Piotrowicz W., *Z zagadnień wyznaniowych w Polsce*, Wilno 1929.
283. Piotrowicz W., *Wyznania religijne w województwie wileńskim*, w: *Wilno i ziemia wileńska*, Wilno 1930, s. 29-32.
284. Pisariowicz G., *Rieportierskije nabroski o starowiercach*, „Russkij Gołos” 1957, R. 1, nr 18, s. 3-5.
285. *Pis'mo w riedakcyju*, „Russkij Gołos” 1959, R. 3, nr 40-41, s. 6.
286. Plug A., *Korrespondencyja „Gazety Codziennej” z gub. augustowskiej z kwietnia*, „Gazeta Codzienna” 1858, nr 104, s. 4.
287. Pokropek M., *Muzeum łotewskiej kultury ludowej w Rydze*, „Acta Baltico-Slavica”, 1965, T. 2, s. 281-295.
288. *Połnoje sobranije zakonow Rossijskoj impierii*, t. 3-7, 16, S.-Pietierburg 1830.
289. Popów N., *Istoriczeskije oczerki biegotopopowszcziny na Irgizie s 1762-1866 goda*, Moskwa 1866.

290. Poppe A., *Materiały do słownika terminów budownictwa staroruskiego X-XV w.*, Wrocław 1962.
291. Poppe A., *Jeszcze raz o nazwaniu nowgorodsko-pskowskich jerietikow strigolnikami*, w: *Kultura drierwniej Rusi*, Moskwa 1966, s. 204-208.
292. Postnikowa-Łosiewa M., *Sieriebrianoe dieło Pskowa XVI-XVII wiekow*, w: *Drierwnierusskoje iskusstwo*, Moskwa 1968, s. 157-173.
293. *Powieść Minionych Lat. Powiest' Wriemiennych Let. Charakterystyka historyczno-literacka*, przekład i komentarz Franciszek Sielicki, Wrocław—Warszawa—Kraków 1968.
294. *Prawosławnyje cerkwi i russkije uczrieżdienija za graniceju*, „Bratskij Jeżegodnik. Sprawocznaja kniżka s kalendariom na 1906 god”, Pietrogard 1906.
295. *Priezidient Polskoj Riespubliki pr. Ignatij Moscickij sriedi staroobriadcew*, „Wiestnik Wysszego Staroobriadczeskogo Sowietu w Polsce” 1930, nr 3, s. 1-4.
296. „Protokoł sjezda staroobriadczeskich obszczin S. Sz. A., sostojawszegosia w gorodie Millwille”, Nju Dżors 29-go maja 1955 goda (Maszynopis powielany).
297. *Przemówienia i interpelacje postów i senatorów ukraińskich w Sejmie i w Senacie. Cerkiew prawosławna na Chelmszczyźnie*, Lwów 1938.
298. Puszkin A., *Istorijskoje Pugaczowskogo bunta*, S.-Pietierburg 1881.
299. *Putiewyje zamieczanija (inoka Warnawy)*, „Istina” 1872, kn. 21, s. 49-111.
300. Rawita-Gawroński F., *Materiały do historii polskiej XIX w. Działalność emigracji z r. 1831 na terenie Turcji do pokoju paryskiego*, Kraków 1911.
301. Robinson A., *Awwakum i Jepifanij. (K istorii obszczienija dwuch pisatieliej)*, Trudy Otdiela Drierwnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 14, s. 391-403.
302. Robinson A., *Żytije Jepifanija kak pamiatnik didakticzeskaj awtobiografii*, Trudy Otdiela Drierwnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 15, s. 203-224.
303. Robinson A., *Żyznieopisanija Awwakuma i Jepifanija*, Moskwa 1963.
304. Rochow, *Einige Nachrichten über die in Neuostpreussen befindlichen Philipponen*, „Neue Berlinische Monatsschrift” 1799, Bd 1, s. 403-422.
305. *Rocznik Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskim*, Warszawa 1826-1827.
306. Rożdiestwieskij T., *Pamiatniki staroobriadczeskaj poezii*, Moskwa 1910.
307. Rubanowskij I., *Wielikorusy — staroobriadcy*, w: *Opyt opisanija mogiłowskoj gubernii*, ried. A. Dembowieckij, kn. I, Mogiłow na Dnieprze 1882, s. 653-678.
308. Rumiancew I., *Nikita Konstantinow Dobrynin („Pustoświat”)*, Siergijew Posad 1916.
309. [Rusnackij P.], *Prazdnik priepodobnogo Onufrija*, „Cerkownyj Wiestnik” 1971, R. 18, nr 10, s. 2-4.
310. Ruszczinskij L., *Rieligioznyj byt russkich po swiedienijam inostrannyh pisatieliej XVI i XVII wiekow*, Moskwa 1871.
311. Ryndziunskij P., *Staroobriadczeskaja organizacyja w ustowijach promyszlennogo kapitalizmu (na primierie istorii moskowskoj obszcziny fieodosiejewcew w 40-ch godach XIX w.)*, w: *Woprosy Istории Rieligii i Ateizma* 1950, t. 1, s. 188-248.
312. Ryndziunski P., *Organizacja staroobrzędownców w epoce rozwoju kapitalizmu przemysłowego*, w: *Wybrane zagadnienia z historii religii i ateizmu*, przekład z j. ros., Warszawa 1954, s. 191-248.

313. S., *Die Philipponen in Neuostpreussen*, „Neue Berlinische Monatsschrift” 1803, Bd. 10, s. 99-115.
314. Sacharow N. P., *Russkoje uczoneje obszczestwo w XVII stoletii*, S.-Pietierburg 1839.
315. Samsonow A., *Kriestjanskaja wojna pod priedwoditelstwom Jemieljana Puga-czowa*, w: *Antifieodalnyje narodnyje wosstanija w Rosii i cerkow*, Moskwa 1955, s. 140-157.
316. Sarafanowa N., *Idieja rawienstwa ludiej w soczinienijach protopopa Awwa-kuma*, Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR, 1958, t. 14, s. 385-390.
317. *Sbornik prawitielstwennych swiedienij o raskolnikach sostawlennyj W. Kie-lisijewym*, wyp. 1-4, London 1860-1862.
318. Schlözer [A.L.], *Anmerkungen, die Raskolnikon überhaupt und die Russischen Filipanen besonders, betreffend*, „Neue Berlinische Monatsschrift” 1802, Bd 8, s. 91-113.
319. Schulz [G.], *Einiges über die Philipponen und deren Ansiedelung in der Nicolaicer und Crutinner Forst*, „Preussische Provinzial Blätter” 1833, Bd 9, s. 661-668.
320. Schulz [G.], *Über die Philipponen eine Kolonie altgläubiger Russen in Preussen*, „Annalen der Erd-Völker und Staaten-Kunde” 1839, nr 7, s. 60-66.
321. [Szczęsnowicz I.] I. S., *Na supriadkie w T[iskad]ach witieb[skoj] gub[iernii]*, Witebsk 1898.
322. Siarczyński F., *Wiadomości o dawnym powszechnym używaniu łazien w kra-jach słowiańskich, a w szczególności w Polsce i Rusi*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1828, z. 2, s. 100-115.
323. Sidorow A., *Naczało russkogo knigopieczatanija i Iwan Fiodorow*, w: *400 let russkogo knigopieczatanija 1564-1964*, Russkoje knigopieczatanije do 1917 goda, Moskwa 1964, s. 33-52.
324. Sielicki F., *Byli li parowyje bani na Mazurach do pribytija starowierow*, „Rus-skij Gołos” 1964, R. 8, nr 3-4, s. 9.
325. Siemientkowski A., *Etnograficzeskij obzor witebskoj gubernii*, Sanktpietierburg 1872.
326. Sierawkin K., *Nikołaju archiepiskopu warszawskomu ... raport nastojatiela jedinowierczeskoj cerkwi siela Pokrowskiego sejnskogo ujezda suwałskiej gu-biernii*, „Warszawskij Jeparchialnyj Listok” 1913, R. 37, s. 163-165.
327. Sierawkin K., *U russkich jedinowiercow w Wostocznoj Prussii*, „Cerkownaja Prawda” 1913, nr 13, s. 388-391.
328. Sinajskij A., *Otnoszenije russkoj cerkownoj vlasti k raskołu staroobriadstwa w pierwyje gody sinodalnogo uprawlenija pri Pietrie Wielikom (1721-1725 g.)*, Sanktpietierburg 1895.
329. *Skazanije o lestowkie ili wierwice po ustawu*, „Staroobriadczeskij Pomorskiy Żurnał” 1908, nr 1, s. 3.
330. *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej*, t. 5, Warszawa 1924.
331. *Skorowidz nazw miejscowości województwa białostockiego*. Dod. do Dziennika Urzędowego nr 6 Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku, Białystok 1962.
332. Skowronek F., *Das Masurenbuch*, Berlin 1916.
333. Skowronek F., *Balalaika. Eine Philipponen-Geschichte*, w: *Unsere masurische Heimat. Zum hundertjährigen Bestehen des Kreises Sensburg*, hrsg. von Karl Templin, Sensburg 1926, s. 416-428.

334. Smirnow P., *Posadskije ludi i ich klassowaja bor'ba do sieriediny XVII w.*, t. 1-2, Moskwa 1958.
335. Sniessoriewa S., *Ziemnaja żyzn' Prieswiatoj Bogorodicy i opisanije swiatych czudotwornych jeja ikon, cztimych prawostawnoju cerkowju na osnovanii swiaszczennogo pisanija i cerkownych priedanij*, S.-Pietierburg 1891.
336. *Sobornoje ułożenije caria Aleksieja Michajłowicza 1649 goda*, Moskwa 1907.
337. *Sobranije postanowlenij po czasti raskoła*, t. 1, London 1863.
338. *Sobranije postanowlenij po czasti raskoła*, S.-Pietierburg 1875.
339. Sokołow D., *Iz missionerskich zaprosow*, „Missionerskoje Obozrienije” 1900, R. 5, ijul-awgust, s. 121-124.
340. Sołowjow S., *Istoriija Rossii z driewniejszych wriemion*, t. 11, Moskwa 1961.
341. Sosna S., *Staroobriadcy*, „Russkij Gołos” 1957, R. 1, nr 12, s. 5; nr 13, s. 3.
342. Sosna S., *Moj otwiet na pis'mo anonima*, „Russkij Gołos” 1957, R. 1, nr 19, s. 7.
343. *Spisok staroobriadczeskich obszczin Polszy*, „Kalendar' Wysszego Staroobriad-czeskogo Sowietu w Polsce” 1938, s. 41-43.
344. *Sriedi staroobriadcew w Wojnowie*, „Russkij Gołos” 1959, R. 3, nr 7-8, s. 4.
345. Srokowski S., *Ludność Prus Wschodnich*, „Bellona” 1937, R. 19, z. 1, s. 105.
346. „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar'” na 1961 god, Wilnius—Ryga [1960].
347. *Staroobriadczeskij uczebnik po zakonu Bożyju*, Dwinsk 1928.
348. Starowiercow L. [Juriew P.], *Oczerki staroobriadczeskich posielenij w Polsce*, „Russkij Gołos” 1963, R. 7, nr 7-8, s. 6.
349. Stiebnickij M. [Leskow N.], *S lud'mi driewlago błagoczeštija. Inok Pawieł i jego knigi*, „Bibliotieka dla Cztenija” 1864, R. 31, s. 1-2.
350. *Stogław. Sobor bywšyij w Moskwie pri wielikom gosudarie carie i wielikom kniazie Iwanie Wasiljewicze (w leto 7059)*, London 1860.
351. [Subbotin N.] G., *Raskoł kak orudije wraždiebnych Rossii partij*, „Russkij Wiestnik” 1866, t. 65, s. 105-146; 1866, t. 66; s. 5-78; 1867, t. 68; s. 690-726; 1867, t. 69, s. 312-356.
352. [Subbotin N.] G., *23-je ijunia w Nikolskom jedinowierczeskom monastyrie*, „Sowriemiennaja Letopis'” (Woskriesnyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”) 1867, nr 24, s. 7-8.
353. Subbotin N., *S.-Pietierburgskie Wiedomosti ob inokie Pawle*, „Sowriemiennaja Letopis'” (Woskriesnyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”), 1867, nr 39, s. 4-9.
354. Subbotin N., *Inok Pawieł Prusskij*, „Sowriemiennaja Letopis'” (Woskriesnyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”), 1868, nr 7, s. 3-6, nr 8, s. 2-5.
355. Subbotin N., *K statje: Inok Pawieł Prusskij*, „Sowriemiennaja Letopis'” (Woskriesnyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”) 1868, nr 3, s. 5-6.
356. Subbotin N., *Uczeniki Pawła Prusskogo*, „Sowriemiennaja Letopis'” (Woskrie-snyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”), 1868, nr 11, s. 9-11.
357. Subbotin N., *Inostrannyje gaziety ob inokie Pawle*, „Sowriemiennaja Letopis'” (Woskriesnyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”), 1868, nr 11, s. 11-13.
358. [Subbotin N.] N. S., *Po woprosu o staroobriadcach*, „Sowriemiennaja Letopis'” (Woskriesnyje pribawlenija k „Moskowskim Wiedomostiam”) 1868, nr 40, s. 1-3.
359. Subbotin N., *Russkaja staroobriadczeskaja litieratura za granicej*, „Russkij Wiestnik” 1868, R. 13, t. 76, nr 7, s. 99-129, nr 8, s. 325-352.
360. Subbotin N., *O priedložienii uczriedit' w Moskwie „Bratstwo dla sodiejstwieja*

- osłableniu raskoła i wossojedinieniu raskolników s prawosławnoju cerkowiju", „Sowriemiennaja Letopis'” 1869 nr 14, s. 1-3, nr 15, s. 1-4.
361. Subbotin N., *Proszenie wietkowskich staroobriadców o jepiskopie podannoje patriarchu konstantinopolskomu w 1731 roku*, „Duszepoleznoje Cztenije” 1870, R. 11, cz. 1, s. 26-44.
 362. Subbotin N., *Iwana Aleksiejewa soczinienija protiv mnimogo swiaszczenstwa popowców*, Moskwa 1890.
 363. Subbotin N., *O biesiedie jezuita Szeptickogo s o. Pafnutijem*, Moskwa 1901.
 364. Sukertowa-Biedrawina E., *Filiponi na ziemi mazurskiej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1961, nr 1, s. 39-68.
 365. *Świętłoj pamiaty pocziwszych warszawskich pastyriej i wiernych służytelej cerkwi*, „Prawosławnyj Kalendar’” na 1964 god., 1964, R. 42, s. 81-83.
 366. Syrcow I., *Wozmuszczenie sołowieckich monachów-staroobriadców w XVII wieku*, Kostroma 1888.
 367. Szczapow A., *Russkij raskoł staroobriadstwa rassmatriwajemyj w swiazi s wnutriennim sostojanijem russkoj cerkwi i grażdanstwiennosti w XVII i pierwoj połowinie XVIII*, Kazań 1859.
 368. Szczapow A., *Ziemstwo i raskoł*, Sanktpietierburg 1862.
 369. Szczapow A., *Socjalno-pedagogiczeskie ustowija umstwiennogo razwitija russkogo naroda*, S.-Pietierburg 1870.
 370. Szczepkin W., *Russkaja paleografija*, Moskwa 1967.
 371. Szlapkin I., *Driewnije russkije kriesty. Kriesty nowgorodskie do XV wieku niepodwiżnyje i nie cerkownoj służby*, S.-Pietierburg 1906.
 372. Szmieman A., *Istoriczeskij put' prawosławija*, Nju-Jork 1954.
 373. Szwejkowska H., *Książka drukowana XV-XVIII w.*, Wrocław 1961.
 374. Szwengrub L. M., *Z badań terenowych — „Filiponi”*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1958, R. 2, nr 2(3), s. 64-70.
 375. Szwiecowa M., *„Polaki” zmieinogorskogo okruga*, „Zapiski Zapadno-Sibirskogo Otdiela Impieratorskogo Russkogo Gieograficzeskogo Obszczestwa” 1899, kn. 26, s. 1-92.
 376. Templin K., *Die Entwicklung des Kreises Sensburg unter seinen vier Landräten 1818-1918, August von Lyśniewski 1818-1847*, w: *Unsere masurische Heimat...*, Sensburg 1926, s. 273-275.
 377. Templin K., *Bei den Philipponen*, w: *Unsere masurische Heimat...*, Sensburg 1926, s. 411-415.
 378. Tetzner F., *Die Philipponen in Ostpreussen*, „Globus” 1899, Bd. 76, nr 12, s. 181-192.
 379. Tetzner F., *Die Philipponen*, w: *Die Slawen in Deutschland...*, Braunschweig 1902, s. 212-248.
 380. Tetzner F., *Philipponische Legenden*, „Globus” 1908, Bd. 94, nr 8, s. 117-119, nr 15, s. 241-243.
 381. Tetzner F., *Bürgerliche Verhältnisse der ostpreussischen Philipponen zur Zeit ihrer Einwanderung*, „Globus”, Bd. 94, nr 21, s. 325-329, nr 22, s. 351-354.
 382. Tetzner F., *Begräbnis, Feste und Fasten bei den ostpreussischen Philipponen 1839*, „Globus”, 1910, Bd. 97, nr 21, s. 331-335.
 383. Tetzner F., *„Die Philipponen” von Martin Gerss*, „Altpreussische Monatsschrift” 1910, Bd. 47, s. 407-444.
 384. Tetzner F., *Die Schulbildung der Philipponen zur Zeit ihrer Einwanderung in Ostpreussen*, „Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte”, 1910, Bd. 20, s. 42-48.
 385. Tetzner F., *Der ostpreussische Philipponeneid*, „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde” 1912, Bd. 22, s. 398-401.
 386. Tierieszczenko A., *Byt russkogo naroda*, cz. 1, S.-Pietierburg 1848.
 387. Titius E., *Die Philipponen in Kreise Sensburg*, „Der neuen Preussischen Provinzial-Blätter”, Folge 3, 1864, Bd. 9; s. 192-215; 1865, Bd. 10, s. 1-50, 281-320, 385-421; 1866, Bd. 11, s. 449-484.
 388. Toeppen M., *Geschichte Masurens*, Danzig 1870, s. 449-452.
 389. Toeppen M., *Die Einwanderung der Philipponen*, w: *Unsere masurische Heimat. Zum hundertjährigen Bestehen des Kreise Sensburg hrsg. von Karl Templin*, Sensburg 1926, s. 267-270.
 390. Tokarczyk A., *Rzeczpospolita 30 wyznań. Ikona bez popa*, „Fakty i Myśli” 1967, R. 10, nr 20 (216), s. 2-3.
 391. Tokarczyk A., *Mniejszości wyznaniowe w PRL*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1968, R. 12, nr 3-4, s. 133-158.
 392. Tokarczyk A., *Trzydzieści wyznań*, Warszawa 1971.
 393. Tokarczyk A., *Ikona bez popa*, „Nauka i Religija” 1972, nr 7, s. 48-49.
 394. Tokmakow I., *Istoriczeskije swiedienija o czudotwornoj ikonie Bogomatieri „Wsiech skorbiaszczich Radosti” prawosławiwszejsia w Moskwie w 1688 g. i o proczich spiskach s nieja w Rossii s pitożenijem opisania czriezwyczajnogo jawlenija ot ikony Bogomatieri s sim naimienowanijem nachodiaszczejsia w dieriewnie Kłoczki, bliz S.-Pietierburga, bywszeje 23 ijula 1888 g.*, Moskwa 1890.
 395. *Translacio tabule Beate Marie Virginis, quam sanctus Lucas depinxit propriis manibus, sequitur: z rps Arch. Jasnej Góry rps 662, k. 216-220 wyd. O. Sykstus Szafraniec OSP. Opis przeniesienia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z Jerozolimy na Jasną Górę*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 1, 1960, z. 2, s. 196-204.
 396. *Trudy o sjezdzie staroobriadców wsiego Siewiero-Zapadnogo, Priwislanskogo i Pribaltijskogo krajow i drugich gorodow Rossijskoj impierii, sostojawszegosia w gorodie Wilnie 25-27 janwaria 1906 goda*, Wilna 1906.
 397. *Trudy pierwogo wsiepolaskogo staroobriadczeskogo sjezda sostojawszegosia w g. Wilnie 2(15), 3(16) i 4(17) oktiabria 1925 goda*, Wilno 1925.
 398. Tułupow T., *O razdielenii russkoj cerkwi*, „Szczit Wiery” 1914, R. 3, s. 759-766, 848-861, 927-942, 1042-1071, 1121-1189.
 399. Tykiel B., *Kilka uwag historyczno-statystycznych o gubernii augustowskiej. O tak zwanych Filiponach w gubernii augustowskiej zamieszkanych*, „Biblioteka Warszawska”, Nowa Serya, t. 3, 1857, s. 659-671.
 400. Tyrawski J., *Korrespondencyja „Gazety Warszawskiej”. Sejny dnia 6 stycznia 1857*, „Gazeta Warszawska” 1857, nr 68, s. 5-6.
 401. Uspienski B., *Odna archaiczeskaja sistiema cerkownostawianskogo proiznoszenija, (Liturgiczeskoje proiznoszenije staroobriadców-biespopowców)*, „Woprosy Jazykoznanija” 1967, R. 16, nr 6, s. 62-79.
 402. W., *Inok Pawieł*, „S.-Pietierburgskie Wiedomosti” 1867, nr 142, s. 1-2; nr 175, s. 1; nr 177, s. 1.
 403. Wańkowicz M., *Na tropach Smętka*, Warszawa 1936.
 404. Waszenkow I., *Rieportaż iz Gabowych Grondow*, „Russkij Gołos” 1963, R. 7, nr 1, s. 6.
 405. Wąsicki J., *Ziemie polskie pod zaborem pruskim. Prusy Nowowschodnie (Neu-ostpreussen) 1795-1806*, Poznań 1963.

406. Weitzmann K., Chatzidakis M., Miatev K., Radojčić S., *Frühe Ikonen. Sinai Griechenland Bulgarien, Jugoslawien, Wien und München 1965.*
407. Wędzki A., *Kultura i nauka na Suwalszczyźnie*, w: *Studia i Materiały do dziejów Suwalszczyzny*, pod red. J. Antoniewicza, Białystok 1965, s. 241-282.
408. *Widok przemocy nad słabą niewinność srogo wywartej, ili istoriczeskije zapiski o sobytijach na Wołyni w 1789 roku. Archiprieswitiera grieko-unijackogo łuckiego kapituła Fieodosija Brodowicza*, „Cztienija w Imperatorskom Obszczestwie Istorii i Driewnostiej Rossiskich pri Moskovskom Uniwersitietie” 1869, kn. 1: *Materiały Sławiańskie*, s. 97-240; 1869, kn. 2, s. 241-362.
409. „Wiestnik Wysszego Staroobriadczeskogo Sowietu w Polsce” 1929, nr 3, s. 13.
410. Winceler A., *Swadiebnyj obriad u lipowan*, „Sowietskaja Etnografija” 1968, nr 1, s. 139-147.
411. Winogradow N., *Zamietka o raskolnikach suwałskiej gubernii*, „Suwałskie Gubernskie Wiedomosti” 1867, nr 18, s. 96.
412. Winogradow W., *K izuceniju stila protopopa Awwakuma, principow jego słowopotreblenija*, *Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR*, 1958, t. 14, s. 371-379.
413. Wiszniakow A., *Staroobriadczeskaja Pokrowskaja molelnia i filipowskaja czasownia w Moskwie*, Sanktpietierburg 1865.
414. Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wieku*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, pod red. J. Antoniewicza, t. 1, Białystok 1963, s. 9-222.
415. Włodarski S., Tarowski W., *Kościół chrześcijański*, Warszawa 1968.
416. Wodoliczanin J., (pseud.), *W Wodnikach*, „Russkij Głos” 1962, R. 6, nr 4, s. 12.
417. Wojekow D., *Prusskije staroobriadcy*, „Moskowskie Wiedomosti” 1867, nr 146.
418. [Wołkow W.] W. W., *Swiedienija o raskolnikach witebskoj gubernii*, „Wiestnik Zapadnoj Rossii” 1865-1866, t. 1, nr 1, s. 33-54; nr 2, s. 11-126.
419. Wołkow W., *Swiedienija o nacziale, rasprostranienii i rozdielenii raskola i o raskole w witebskoj gubernii*, Witebsk 1866.
420. Wozniesienskij A., Gusiew F., *Żytije i czudiesia Nikolaja Czudotworca i sława jego w Rosii*, S.-Pietierburg 1899.
421. Wójcik Z., *Powstanie Stieński Razina w XVII w.*, „Problemy” 1952, R. 8, s. 457-466.
422. *Wtoroj wsiepołskij staroobriadczeskij sobor w g. Wilnie*, „Wiestnik Wysszego Staroobriadczeskogo Sowietu w Polsce” 1930, nr 4-6, s. 21-32; 1931, nr 1, s. 20-32.
423. *Wysoczajszeje powielenije o pieriesielenii w warszawskuju guberniju prusskich raskolnikow*, „Chołmsko-Warszawskij Jeparchialnyj Wiestnik” 1878, R. 2, nr 12, s. 1.
424. Zawarina A., *Siemja i siemiejnyj byt russkiego starożyłczeskogo nasielenija Łatgalii wo 2-oj połowinie XIX i nacziale XX wiekow*, Moskwa 1955 (Maszynop. pracy kandydackiej — Gos. Biblioteka SSSR im. W. I. Lenina w Moskwie).
425. Zawarina A., *Iz istorii posielenija staroobriadcew W Łatgalii*, w: *Atieizm i religija (Niektoreje problemy atieistycznego wospitanija w Łatwijskoj SSR)*, Riga 1969, s. 153-172.
426. [Zawołoko I.] Iwan Nikiforow, *Zabytoje iskusstwo*, „Rodnaja Starina” 1928, nr 1, s. 17-18.
427. [Zawołoko I.] Iw. Nikiforow, *Istorija Wygoreckogo monastyria*, „Rodnaja Starina” 1929, nr 7, s. 4-6.
428. [Zawołoko I.] Starowieriec, *Jepiskop Pawieł Kołomienskij*, „Rodnaja Starina” 1929, nr 8, s. 6-7.
429. [Zawołoko I.] I. N. Z., *Andriej Dienisow — pierwszy russkij paleograf*, „Rodnaja Starina” 1929, nr 8, s. 8-9.
430. Zawołoko I., *Driewnie-russkoje szytjo*, „Rodnaja Starina” 1929, nr 8, s. 15-17.
431. [Zawołoko I.] Iwan Nikiforow, *Iz istorii Priobrażenskogo kładbiszcza*, „Rodnaja Starina”, 1931, nr 10, s. 15-17.
432. Zawołoko I., *Zyzń zarubieżnego staroobriadczestwa. Wostocznaja Prussija*, „Wiestnik Sowietu Staroobriadczeskich Soborow i Sjezdow w Łatwii”, Riga 1932, nr 2, s. 11-12.
433. [Zawołoko I.] Starowieriec, *Driewle-prawosławnoje pienije (Istoriczeskij oczerk)*, „Rodnaja Starina” 1933, nr 13, s. 11-13.
434. Zawołoko I., *Swojeobrazije znamienago rospiewa*, „Rodnaja Starina” 1933, nr 13, s. 14-16.
435. [Zawołoko I.] Iwan Nikiforow, *O kriukach znamienago rospiewa*, „Rodnaja Starina” 1939, nr 13, s. 20-21.
436. Zawołoko I., *Uczebnik po Zakonu Bożyju dla staroobriadcew*, Riga 1933.
437. Zawołoko I., *Duchownyje stichi starinnye. Słowa i napiewy zapisany I. N. Zawołoko w d. Wojnowo (Wost. Prussija) 20/VII 1936 g.*, Riga 1937.
438. Zawołoko I., *Istorija cerkwi Christowej*, Riga 1937.
439. Zawołoko I., *Driewnierusskaja wyszywka*, Riga 1939.
440. Zawołoko I., *Siemnadcatyj wiek w istorii driewnierusskogo cerkownogo iskusstwa*, „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar” na 1967 god. s. 6-14.
441. Zawołoko I., *Miednyje ikony pomorskogo litja*, „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar” na 1967 god. s. 86.
442. [Zawołoko I.], *Skazanie o Nierukotworiennom obrazie*, „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar” na 1969 god. s. 75.
443. Zawołoko I., *Sobranije rukopisiej i staropieczatnych knig D. N. Pierszina i I. W. Dorofiejewa w Ryżskoj Griebienszczikowskoj obszczinie*, *Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury Instituta Russkoj Litieratury (Puszkinskij Dom) AN SSSR*, 1960, t. 16, s. 567-569.
444. Zawołoko I., *Pomorskije otwiety i ich znaczenije dla staroobriadczestwa*, „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar” na 1973 god, Wilnius—Riga—Moskwa 1973, s. 3-5.
445. Zawołoko I., *K 545-letiju osnowanija sołowieckiego monastyria (1429-1974)*, „Staroobriadczeskij Cerkownyj Kalendar” na 1974 god, Wilnius—Riga—Moskwa 1974, s. 3-6.
446. Zielenin D., *Opisanije rukopisiej uczonego archiwa Imperatorskogo Russkogo Geograficzeskogo Obszczestwa*, wyp. 3, Pietrograd 1916.
447. Zieńkowski S., *Russkoje staroobriadczestwo. Duchownyje dwizenija siemnadcatogo wieka*, „Forum Slavicum” herausgegeben von Dmitrij Tschizewskij, 1970, Bd. 21.
448. Ziernowa A., Gorbunow T., *Knigopieczatanije w Bieloruszii*, w: *400 let russkogo knigopieczatanija 1564-1964. Russkoje knigopieczatanije do 1917 goda*, Moskwa 1964, s. 99-110.
449. Zinberg I., *Skorowidz Królestwa Polskiego*, Warszawa 1877.
450. Zweek A., *Masuren*, Stuttgart 1900.
451. Zyzkin M., *Patriarch Nikon. Jego gosudarstwiennye i kanoniceskije idiei*, Warszawa 1931.

452. Żeleznikowicz S., *K historii prawosławnej cerkwi w Polsce międzywojennego pierioda (1918-1939 gg.)*, „Cerkownyj Wiestnik” 1966, R. 13, nr 3, s. 15-20, nr 4, s. 13-19, nr 5, s. 11-20, nr 6, s. 17-23, nr 10, s. 18-22.
453. Żukow D., Puszkariw L., *Russkije pisateli XVII wieka*, Moskwa 1972.
454. Żymałow A., *Jest' takaja dieriewnia Wodilki*, „Russkij Głos” 1962, R. 6, nr 3, s. 6.
455. *Żytije protopopa Awwakuma im samim napisannoje i drugije jego soczinienija, pod obszczej red. N. K. Gudzija*, Moskwa 1960.
456. *Żywot protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony i wybór innych pism*, przełożył oraz wstępem i komentarzem opatrzył Wiktor Jakubowski, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972.



Из истории старообрядцев в Польше XVII—XX вв.

Краткое содержание

Во второй половине XVII века по инициативе царя Алексея Михайловича и патриарха Никона была проведена реформа православной русской церкви, которая заключалась в исправлении богослужебных книг и изменении некоторых церковных обрядов. Большая часть верующих, привязанная к старой религиозной традиции, этих реформ не одобряла, что в конечном итоге привело к расколу церкви, который впоследствии превратился в антифеодальное движение.

В 1666—1667 годах противников реформ на церковных соборах называли еретиками и раскольниками. Их начали жестоко преследовать как светские, так и церковные власти. В 1685 году царевна Софья издает особый указ, по которому противники реформ могли быть наказаны смертной казнью. Эти жестокие постановления Софьи, а также и все другие нововведения Петра I (брадобритие, западные моды и т.д.) привели к окончательному оформлению старообрядчества. Со временем старообрядческое движение распалось на две основные группы: поповцев и беспоповцев. Главной причиной такого разделения старообрядческого движения было наличие или отсутствие у них духовенства. Никоновских реформ не признал только один епископ Павел Коломенский, но он был вскоре замучен. Таким образом старообрядцы лишились епископского рукоположения, без которого нельзя было посвящать в священники, которые сохраняли бы верность староцерковным обрядам. Поэтому большая часть старообрядцев вынуждена была вообще остаться без духовенства. Отсюда и название их — беспоповцы. Их идеалом была скитская жизнь, суровый аскетизм и большая привязанность к древнерусским религиозным традициям. Длительное время они не признавали браков, потому что считали, что в мире уже господствует антихрист. Они происходили, главным образом, из крестьянской среды и только впоследствии из них выделился купеческий элемент.

Поповцы придерживались других религиозных норм, не пренебрегали светской жизнью и считали необходимым иметь духовенство. Когда вымирали священники дониконовского рукоположения, они стали принимать к себе в священники так называемых беглых попов официальной православной церкви, которые проходили „исправу” и проводили богослу-

жение согласно с требованиями старообрядцев. Поповцы в большинстве случаев происходили из посадков лютичей, а также из крестьян казаков. Свои слободы они строили в многолюдных местностях.

С течением времени поповцы и беспоповцы образовали ряд согласий и толков. Самыми главными беспоповскими согласиями были поморцы, феодосеевцы и филиповцы, а у поповцев — ветковцы, дяконовцы, а со второй половины XVIII века — чернобыльцы.

Преследование старообрядцев в России, с одной стороны, и веротерпимость по отношению к ним на территории бывшей Речи Посполитой, с другой, способствовало возникновению их поселений на польских землях. Польские помещики были заинтересованы в том, чтобы старообрядцы селились на незанятых землях. Итак, в конце XVII века образуется крупный старообрядческий центр поповцев на Ветке, на Соже (притоке Днепра) на земле польского помещика Халецкого. В 20—30 годах XVIII века были образованы еще более крупные старообрядческие поселения на территории бывшей Речи Посполитой: на земле князей Чарторыйских, неподалеку от Гомеля, и немного дальше — во владениях Любомирских. А в Киевском воеводстве, на Припечи, на земле, принадлежавшей Ходкевичам, нашли себе приют чернобыльцы. Одновременно старообрядцы поселялись и на Волыни и в Подольи. Все же самую большую роль среди поповцев играла Ветка, сгруппировавшая вокруг себя всех поповцев, находящихся также и в России. Царское правительство, опасаясь их влияния, решило ликвидировать этот центр поповцев. В 1735 году царские войска, выполняя указания правительства, разорили старообрядческие поселения на Ветке. Однако вскоре Ветка поднялась вновь, лишь в 1764 году она была окончательно разорена и уже больше не смогла восстановить своего бывшего значения.

Беспоповцы, главным образом, селились в Латгалии и Курляндии. Были это, прежде всего, феодосеевцы. Согласие образовалось в новгородско-псковских пределах. Самого большого расцвета оно достигло на территории бывшей Речи Посполитой. Здесь в Невельском повете 9 лет пребывал основатель этого согласия Феодосий Васильев (с 1699 по 1708 г.). Здесь же были выработаны основные принципы веры. Особо большое значение приобрел так называемый польский собор феодосеевцев 1751 года, состоявшийся в Гудзизках. Постановления этого собора впоследствии будут приняты крупнейшим центром феодосеевцев, известным под названием Преображенского кладбища, основанного в 1771 году в Москве.

Вообще до первого раздела Речи Посполитой (1772) на ее территории насчитывалось до 100000 человек старообрядцев, после первого раздела часть их переселилась на запад Польши. Старообрядческие селения появились в окрестностях Вильнюса и Каунаса, а также в Сувальско-Сейненском регионе.

В Вильнюсе старообрядцы появились только в 1825 году, постепенно приобретая известность и значение в истории этого движения. В 1901 году состоялся первый провинциальный съезд старообрядческих наставников, а в 1906 году — съезд представителей почти всех беспоповцев Российской империи. В 1925 году здесь был созван I Всеполюский съезд старообрядцев-беспоповцев. Тогда же было принято и название этого вероисповедования: Восточная Старообрядческая Церковь, не имеющая духовной иерархии. Были разработаны постановления по организации церкви и утвержден проект ее внутреннего устава. В 1928 году старообрядчество в Польше было юридически признано польским правительством как самостоятельное вероисповедание. До второй мировой войны в пределах тогдашнего польского государства проживало свыше 50000 старообрядцев. В настоящее время старообрядцы проживают в трех регионах Польши: в Августовском, в Сувальско-Сейненском (б. Белостокское воеводство) и на Мазурских озерах (б. Ольштынское воеводство), вошедших после административной реформы 1975 года в Сувальское воеводство. Самые старые старообрядческие поселения находятся на территории Сувальско-Сейненского региона, где старообрядцы обосновались уже в XVIII веке, переселившись туда, в основном, из Курляндии и Латгалии и частично с Украины. Прежде всего они поселялись на королевских чиншевых

землях. В 1787—1789 годах здесь появились следующие старообрядческие деревни: Глембоки-Рув, Шуры, Водзилки, Лопухово, Рапшаболь, Залещево в Сувальском повете, а также Высока-Гура, Бяла-Гура в Сейненском повете. Потом возникли такие деревни как Погочельце, Бяложечка и др. Первым наставником здесь был Стефан Афанасьев, а Глембоки-Рув, где он проживал, стал религиозным центром. Его сын Иван основал другой приход в Погочельце. Впоследствии между этими приходами, находившимися в Царстве Польском, возник серьезный конфликт в связи с постановлением властей о рекрутском наборе и в связи с введением метрических записей. Под руководством Ефима Борисова Глембокорувский приход сопротивлялся постановлению властей, а руководитель прихода в Погочельце, Василий Максимов, подчинился властям. Ефим Борисов за сопротивление дважды был арестован и в конце концов получил приказ выехать из Царства Польского. В итоге оба прихода были объединены. Василий остался наставником обоих приходов, одновременно выполняя обязанности чиновника отдела метрических записей.

В 50-х годах XIX века в Каролине, расположенном среди старообрядческих деревень, была построена единоверческая церковь, подчиненная православной иерархии. Надежды царских властей на переход старообрядцев на сторону единоверцев не оправдались. Не помогли в этом деле и применяемые к ним репрессии. После январского восстания царские власти по политическим соображениям изменили свое отношение к старообрядцам. К концу XIX века старообрядцы почти совсем сошлись в своих религиозных взглядах с учением поморского согласия и признали решения всех вильнюсских съездов.

После первой мировой войны в Сувальско-Сейненском регионе проживало 3705 старообрядцев. В марте 1941 года они переселились в Литву, и лишь немногие остались на своих местах. В настоящее время в Сувальско-Сейненском регионе находится только одна небольшая деревня Водзилки, почти полностью заселенная старообрядцами. Остальные старообрядцы живут отдельными семьями в 26 местах этого региона. В 1968 году численность старообрядцев в Сейненском повете была 138 человек, а в Сувальском — 220 человек.

В Августовском повете старообрядцы сначала поселились во второй половине XVIII века, а потом после 1864 года. Самым давним старообрядческим поселением здесь было Пиявно-Руске. Позднее возникли Габове-Гронды и Бур. Во время второй мировой войны гитлеровцы уничтожили эти две деревни, а их жителей вывезли на принудительные работы в Германию. Некоторые из них ушли в партизанские отряды, а другие в Красную Армию. После войны они приняли участие в строительстве ПНР. В 1968 году в Августовском повете больше всего старообрядцев проживало в городе Августове (268 человек), а в отстроенных после войны Габовых-Грондах — 188 человек и в Буре — 133, остальные проживали в Близне и Щебре. Некоторые из них уже не придерживаются религиозных взглядов, но все же сохраняют старые традиции: крестят своих детей, венчаются и принимают участие в панихидах.

На Мазурских озерах старообрядцы обосновались в 20—30 годах XIX века, прибыв сюда из Царства Польского, чтобы избежать метрических записей и призыва на военную службу, запрещаемую их верой. Тогдашние прусские власти пошли вначале им навстречу. В 10 деревнях, в таких, например, как Онуфриево, Войново, Галково, Свигнайно, Осиняк, в 1838 году проживало 829 человек. В 1842 году здесь начала проводится регистрация родившихся и умерших, а с 1843 года уже проводился набор в прусскую армию. Введение в 1847 году обязательного для девочек школьного обучения, а также некоторые экономические причины вызвали частичную эмиграцию из Пруссии. В 1847—1867 годах крупнейшим религиозным центром на Мазурских озерах стало Войново, деятельностью которого заинтересовались притесняемые феодосеевцы Преображенского кладбища. Они первоначально поддерживали и финансировали Войновский мужской монастырь. Большую роль в этом сыграл настоятель монастыря инок Павел Прусский (Леднев), человек высокообразованный и энергичный, основатель в Пише старообрядческой типографии, которая помещалась в доме изве-

стного мазурского издателя и печатника Антония Гонсеровского. Из этой типографии вышло в свет много интереснейших полемических сочинений и переизданий. А воспитанник Войновского монастыря Константин Голубов был не только печатником, но и автором многих интересных статей. Он полемизировал даже с издателями „Колокола“ — Александром Герценом и Николаем Огоровым.

Мазурские старообрядцы из-за экономических трудностей, возникших после 1867 года, старались переселиться в Литву, но царские власти им не оказали помощи. Наоборот, они организовали кампанию по возвращению их в лоно официальной церкви. Единоверческий священник Иоанн Добровольский во время своих многократных посещений Мазурских озер склонил к единоверию свыше 300 человек. Из них 20 человек получили землю в Сейненском повяте, а остальные в Груецком, где и основали 4 деревни. В это время Войновский монастырь приходит в упадок и в 1884 году прекращает свое существование. Потом на его месте при поддержке Преображенского кладбища был основан женский монастырь с целью противостоять влиянию единоверцев. Он блестяще исполнял эту роль, достигнув своего полного расцвета к 1909 году, но первая мировая война, а затем и последовавший экономический кризис привели его к упадку.

В 1930 году мазурские старообрядцы подчинили свою общину по вопросам веры Высшему Старообрядческому Совету в Польше. Во время второй мировой войны многие погибли, некоторые не вернулись с Запада. Только Галково и Войново преимущественно остались населенными старообрядцами. В 1968 году здесь насчитывалось 412 старообрядцев и 83 единоверцев. В моленную теперь ходят реже, чем раньше, но некоторые все же строго придерживаются старых традиций. Войновский монастырь уже доживает последние свои дни. Старообрядцы Мазурских озер не составляют в настоящее время единую по своему образу жизни среду.

До сегодняшнего дня у старообрядцев Польши сохранилось много элементов древнейшей религиозной культуры. Моленные устраивались сначала в частных домах, а иногда и в сараях, а потом воздвигались специальные строения. Сперва были только семейные моленные, предназначенные лишь для ближайших родственников, а со временем строились общие для всей деревни. Избу делили перегородкой на две части — правую для мужчин и левую для женщин. У стены, напротив двери, расставлялись на особых полках иконы, а под ними богослужебные книги и налои. Вдоль боковых стен стояли лавки. Так же выглядят изнутри и отдельные моленные. Большое внимание уделялось колокольному звону. Колокола когда-то заменяли специальные „била“. В первой половине XIX века на Сувальско-Сейненской земле было всего лишь 2 моленные, а во второй половине — уже 4. В царствование Николая I власти запрещали даже ремонтировать моленные, но после 1863 года строгий запрет был снят. На Мазурских озерах запретов не было. Здесь в 1837 году была построена первая моленная в деревне Свигнайн, а затем в деревне Войнове. Во второй половине XIX века было их уже несколько, но некоторые из них сгорели. В настоящее время в Польше сохранились две моленные и одна церковь на Мазурских озерах — в Войнове, моленная в Сейненском повяте — в Погужельце, в Августовском повяте — в Габовых-Грондах и две на Сувальской земле — в Сувалках и Водзилках.

Большое значение у старообрядцев имели богослужебные книги. Их заботливо собирали и хранили, читали прикасаясь к ним осторожно, как к святыне. Это были книги, изданные еще до реформ Никона или же переписанные и переизданные уже после реформ в разное время. Богатейшим собранием уникальных книг располагали старообрядцы на Мазурских озерах.

Особенно почитались старинные иконы. Их считали предметом святости. У старообрядцев Польши прежде всего почитались иконы Иисуса Христа, Божьей Матери, святого Николы. Иконы носят впереди похоронной процессии, помещают на могильных крестах, берут в дальнюю дорогу. Их пишут на деревянных досках или же отливают из металла.

Больше всего старинных икон сохранилось на Мазурских озерах, особенно в моленной Войновского монастыря. В Польше имеется около 2500 таких икон.

Наравне с иконами были особо почитаемы кресты, которые укреплялись на фронтонах моленных, водружались на маковках старообрядческих церквей, ставились на могилах. Они были на церковных фресках, иконах, богослужебных книгах, на монастырском одеянии и на церковной утвари. Небольших размеров кресты, так называемые Распятия, имелись во всех моленных и в доме каждого старообрядца. Кроме того маленькие нательные крестики вешались на шею сразу же после крещения. Однако самым существенным было то, что крест был восьмиконечной формы и на нем были надписи, типичные для крестов первой половины XVII века в Московском государстве.

При богослужении наставник производил окуливание ладаном почитаемых икон и крестов. Для этой цели употреблялась кадильница, имевшая также у старообрядцев символическое значение.

Для отсчета молитв и поклонов каждому верующему служила лестовка. Она состояла из 109 или 111 связанных между собой бусинок или же сделанных из кожи „бабочек“, то есть узлов или ступенек, которые образуют замкнутый круг. Лестовка украшалась богатым орнаментом и заключала в себе богатую символику.

При совершении многочисленных земных поклонов употребляется так называемый подручник — небольшая подушечка, на которую опирались ладони молящегося при земном поклоне.

Большую роль у них играла бытовая культура. Дома первых поселенцев — старообрядцев в Польше строились из круглых, а позднее из отесанных бревен. Дом обычно состоял из двух изб, разделенных большими сенями. На мазурских озерах полы, называемые мостами, с самого начала были из деревянного настила, а в Сувальско-Сейненском регионе до конца XIX века — глинобитные. Двухскатная крыша была крыта первоначально соломой или тростником, а позднее досками или дранкой. От древнего великорусского стиля строительства раньше всех отошли старообрядцы в Сувальско-Сейненском регионе, сохранив только большую русскую печь для выпечки хлеба. Дальше всего старинное зодчество сохранялось на Мазурских озерах — в Кадзидлове и Войнове.

Оним из интереснейших элементов бытовой культуры старообрядцев считается баня, называемая здесь байней, в которой прежде всего мылись, парились, стирали белье, обезвреживали одежду после болезни или после дороги, женщины рожали, а в зимнюю пору сходились иногда на супрядки. Есть два вида бань: черная, из которой дым выходит через дверь и оконце, иногда через отверстие в потолке и щель в крыше, и белая, из которой дым выходит через кирпичную или жестяную трубу. Сначала банные постройки были очень простые, похожие на землянки. Потом их стали сооружать на поверхности земли из круглых и, наконец, из отесанных бревен. Теперь бани состоят из двух отделений — предбанника, в котором раздеваются и оставляют одежду, умывальни, где находится каменка-печь, сложенная в виде горки, и полок, на котором парятся. Рядом с каменкой стоит кадка с водой. Раскаленная каменка поливается водой и помещение наполняется горячим паром. Парящиеся залезают на полки и хлещут себя по телу нагретым над каменкой березовым или дубовым веником. Умывание продолжается 1,5 — 2 часа.

В одежде старообрядцы всегда были консерваторами. Женский убор отличался строгостью. Замужняя женщина заплетала волосы в две косы, а девушка — в одну, голову покрывала платком. Рубаха с длинными рукавами, перехваченная в талии легким поясом, заменяла ей буднюю одежду в летнюю пору. Главной и неотъемлемой частью женского наряда был косоклиный сарафан, замененный более простым — „модником“. В настоящее время гробования, предъявляемые к женской одежде, сильно изменились, и теперь молодые девушки в манере одеваться ничем по существу не отличаются от остальной польской молодежи.

Мужчины не брили когда-то ни усов, ни бороды, носили длинные, до колен, вышитые рубашки — косоворотки. Рубашку носили поверх штанов и повязывали поясом. Широкие штаны из одноцветной материи доходили до колен, а у колен они перехватывались гашником или шнурком. Собираясь в молельную, мужчины одевали ряски, иначе полукафтаны. А теперь не у всех даже наставников есть такая одежда.

Монахиня продолжает одеваться согласно древнему монастырскому уставу. Особенностью ее одежды является мантия и легкая круглая шапочка — камилловка, из четырех клиньев, которые означают четырех евангелистов, а черный барашек спереди означает Агнца Божьего. Поверх камилловки набрасывается платок.

Покойников старообрядцы одевали в саван, одним из концов которого покрывали лицо. Долгое время они не признавали ни табака, ни чая. Остерегались также пить кофе, водку, есть картофель и салат. Относительно мяса они придерживались строгих правил: запрещали употреблять в пищу конину, зайчатину, мясо кроликов, а также голубей, которых считали символом Святого Духа. Практически им было легче выкармливать свиней, потому для пищи старообрядца характерна отварная свинина. Много употреблялось творога. В меню старообрядца входили разнообразные рыбные блюда, так как он соблюдал посты со всею строгостью. Некоторые запрещали употреблять не только мясо, но даже рыбу и молоко. Великий пост, Петров пост, Богородицкий пост, Рождественский пост — все это многодневные посты. Было несколько и однодневных постов и, сверх того, многодневные покаянные посты, которые налагались на верующего наставником. В результате много дней в году приходилось на посты. Пища во время постов в основном состояла из растительных продуктов, грибов и ягод. При употреблении пищи старообрядцы придерживались таких старозаветных правил, как молитва перед едой и молитва после еды, не допускали к столу иноверцев и тех, которые не сохраняли обетов, обязательных для всех членов согласия. Теперь только частично они сохраняются старыми людьми, живущими в деревнях, а также монахинями Войновского монастыря.



The Old Believers in Poland XVII–XX w.

Summary

In the second half of the seventeenth century, reforms concerning corrections of liturgical books and some observances were introduced in the Russian Orthodox Church by Patriarch Nikon with Tsar Alexis' approval. A great part of the society, attached to the tradition, did not accept the reforms. This led to the schism — raskol which caused a powerful antifeudal movement.

During the councils of Russian bishops in the years 1666–1667 the opponents of the reforms were denounced as renegades (raskolniki) and merciless persecution followed. On top of this Regent Sophia's order of 1685 concerning death penalty for the declared opponents, and reforms of Peter I finally led to the formation of a separate community of Old Believers. In course of time the community split into two groups: the so-called popovtsy (priestly) and bespopovtsy (priestless).

The cause of the split was the problem of having priests. The only bishop who did not accept Nikon's reforms was Paul, bishop of Kolomna, but he was executed. Thus, Old Believers lost the possibility to ordain new priests according to the old observance. In this situation, of necessity, a great number of Old Believers decided to remain priestless. Hence their name "bespopovtsy". The model of life for them to follow was the monastic state, strict ascetic habits and profound attachment to the tradition. Thus, for a long time they did not approve of married state in the world, in their opinion, dominated by Antichrist. They most often derived from poor peasants and only later, merchant and industrial elements appeared among them.

Others were of a different opinion, did not despise the world and recognized the necessity of having priests. After the death of priests of old ordination, they accepted the so-called expert popes from the official Russian church who provided spiritual services according to the requirements of Old Believers. They were popovtsy. They most frequently derived from borough inhabitants, but also from peasants and cossacks. They settled in larger colonies.

In course of time both formed a number of communities. The most important with bespopovtsy were: Pomortsy, Fedoseevtsy and Filipovtsy, and with popovtsy: Vetka, Diakon communities, and from the middle of the eighteenth century Charnobyl' community.

Persecution of Old Believers in Russia, on one hand, and religious tolerance and quite good conditions offered by Polish landowners interested in colonization, on the other hand, caused that many Old Believers moved to the territories of the former Republic. And so, in the last quarter of the seventeenth century, a big center of popovtsy was organized in Vetka on Soż river (Dniepr tributary) and developed. In the twenties and thirties of the eighteenth century, still bigger centers of Old Believers were formed in Poland: in Czartoryskis' territories near Homla and in Lubomirskis' lands nearby. Charnobyl' adherents had their abode on the Prypeć river in Chodkiewicz's lands in Kiev province. They also settled in Wołyń and Podole (Ukraine) at that time. Vetka, however, gained the greatest significance extending its influence on all popovtsy in Russia. Tsar government, in order to put an end to the influence, decided to annihilate this center. Those saved from the 1735 slaughter restored the center to its former state. In 1764 Tsar soldiers destroyed the settlements again and took 20 thousands of prisoners. Vetka was reconstructed once again but did not achieve its former religious significance.

Bespopovtsy settled chiefly in Polish Livonia and Kurland. Most of them belonged to Fedoseev community, which was organized in Novgorod-Pskov area, but it reached complete fruition in the Republic. Here, in Nevel district lived in 1699-1708 the founder of the community, Feodosii Vasil'ev. Here in course of time, principles of this persuasion were worked out. Of particular importance was the so-called Polish council in Gudziszki in 1751 whose resolutions were later maintained by Fedoseev religious center in Moscow — Preobrazhenskii Cemetery.

In general, the number of all Old Believers in Poland before the first partition is estimated at 100 000 persons. After the first partition of Poland in 1772, a part of Old Believers moved to the west. Their settlements were organized around Vilnius and Kaunas, and also in Suwałki-Sejny area.

In Vilnius Old Believers appeared only in 1825, and began to gain fame and importance. In 1901, the first provincial congress of Old Belief spiritual leaders was held there, and in 1906 a congress of representatives of almost all bespopovtsy of the Russian Empire was organized. In 1925 the First Congress of Polish Old Believers — bespopovtsy convened. The Congress agreed upon the official name of this sect — Eastern Old Belief Church without ecclesiastic hierarchy. The organization of the Church and the internal statute was resolved. In 1928 Old Believers were recognized by the state as a separate persuasion. Generally, before the World War II over 50 000 of Old Believers inhabited Poland.

Nowadays, Old Believers' settlements are found in three regions in Poland: in Augustów, Suwałki—Sejny (Białystok province) and Masuria (Olsztyn province) regions. The oldest of them is the colony in Suwałki—Sejny region where Old Believers settled as early as the eighteenth century, primarily from Kurland and Polish Livonia, but also from the Ukraine. They most often settled in crown lands on rent rights. In 1787-1789 the following villages were built: Głębokki Rów, Szury, Wodzilki, Łopuchowo, Rasztabol, Zaleszczewo in Suwałki district and Wysoka Góra, Biała Góra in Sejny district. Later on, Pogorzelec, Białorzeczka and others were set up. The first spiritual superior (nastavnik) was Stepan Afanasev, and Głębokki Rów where he lived became a religious center. His son, Ivan, founded a second parish in Pogorzelec. In the time of the Kingdom of Poland a serious conflict arose between these two parishes over different views on some orders of the

authorities concerning recruitment and establishing of the public register. Głębokki Rów parish under the leadership of Jefim Borisov resisted the authorities while Vasil Maximov, the leader of Pogorzelec, submitted to the orders. For disobedience, Jefim was imprisoned twice and finally banished. As a result, the two parishes were united and Maxim was nominated registrar.

In the fifties of the nineteenth century an Orthodox church of edinoverie was built in Karolin. The church was subordinated to the Orthodox hierarchy. The hope of the Tsar authorities for Old Believers' conversion fell. Repressions did not help. After the January Uprising the attitude towards them slackened considerably for political reasons. Towards the end of the nineteenth century Old Believers almost completely unified their religious views with the principles of Pomorie community and accepted all resolutions of the Vilnius Congress.

After World War I, 3705 Old Believers inhabited Suwałki—Sejny area. In March 1941 they moved to Lithuania; only some remained. Now there is only one small village Wodzilki in this area, almost completely inhabited by Old Believers. The others scattered over other 26 settlements. All in all, in 1948 there were 138 Old Believers in Sejny and 120 in Suwałki districts. In Augustów district, Old Believers appeared also in the second half of the eighteenth century and for the second time in 1865. The oldest settlement was Pijawno Ruskie. Next Gabowe Grądy and Bór were founded. During World War II the nazis destroyed the two villages and deported the villagers to forced labour camps. Some of the villagers joined the underground army, others joined the Red Army. After the war they joined in the reconstruction of People's Poland. Now in Augustów district there are 268 Old Believers in Augustów, 188 in Gabowe Grądy and 133 in Bór (the latter two restored after the war), the rest in Blizna and Szczerba. Although some of them do not attach much importance to faith, they continue to baptize children, marry and participate in funeral services in oratory.

In the twenties of the nineteenth century Old Believers from the Kingdom of Poland settled in the region of Mazuria to avoid military service forbidden by their religion and establishing of the public register. The Prussian government obliged to their requests. They founded 40 villages here, among others Onufriewo, Voinovo, Galkovo, Svignaino, Osiniak. In 1838 there were 829 persons there. In 1842 registration of births and deaths was ordered, and in 1843 and later military service. This and obligatory schooling for girls in 1847 and economic reasons caused partial emigration. A religious center of great significance in 1847-1867 in Mazuria was Voinovo which was in agreement with the intention of imperilled Fedoseev center in Moscow, initiating and financing the establishment of a monastery. To a great extent it was due to the energetic and educated prior Paul Pruski (Ledniew). He was the initiator of their own printing office which he organized in the house of a well-known Mazurian publisher and printer, Antoni Gąsiorowski, in Pisz. It published many interesting polemic works and reprints, and an alumnus of the monastery, Konstantin Golubov, was here not only a printer but an author of many interesting papers. He even polemized with editors of „Kolokol” — Hercen and Ogariov. Because of economic difficulties after 1867, Mazurian Old Believers tried to move to Lithuania but the Tzar authorities did not agree. Instead, they ordered a conversion campaign. Priest Jan Dobrowolski converted to edinoverie over 300 persons during several missions. Of these, 20 were given land in Sejny district, the rest in Grójec district where they founded 4 villages. In the meantime Voinovo monastery deteriorated and in 1884 its existence came to an end. Then, with a considerable help of Preobrazhenskii Cemetery, a nunnary was founded in its place, in order to oppose the influence of edinoverie. It accomplished the task, having come

to complete fruition about 1909, but World War I and the economical crisis shook its foundations.

In 1930 Mazurian Old Believers subordinated their community to the High Council of the Eastern Old Orthodox Church in Poland in the matters of faith. During World War II many of them died, some stayed in the west. Only Gaikovo and Voinovo are now inhabited by them. In 1968 the number of Old Believers was 412, of edinoverie — 83 persons. They go to the oratory less frequently than before, but keep some observances. The Voinovo nunnary is declining. For many reasons this community is not uniform.

Old Believers in Poland have preserved until now many elements of the traditional religious culture. At the beginning, oratories were organized in private houses or even barns, in time, special houses were built. The simplest oratory was devoted to the closest family, sometimes to the whole village. The room was divided by a curtain into two parts: the right side for men, the left for women. Ikons were put on special shelves along the wall opposite the door, under the ikons were religious books. Along the side walls stood benches. Sacral buildings had a similar arrangement. A great importance was attached to bells which at the beginning were replaced by the so-called bila. At the beginning of the nineteenth century there were only 2 oratories in Suwałki-Sejny district, in the second half of the century there were 4. During the reign of Nicholas I it was forbidden to renovate oratories, but this order was relaxed after 1863. There was no such prohibition in the Mazuria area. In 1873 the first oratory was built in Svignajn, and next in Voinovo. In the second half of the nineteenth century there were several of them, some, however, burnt down. Now in Poland there are two oratories and one Orthodox church in Voinovo (Mazuria region), one in Pogorzelec (Sejny district), one in Gabowe Grądy (Augustów district) and two in Suwałki district: in Suwałki and Wodzilki.

Old Believers attached great importance to sacred books. They collected them, touched and read them with adoration. They were books from before Nikon's epoch, their copies or reprints. The richest collections and the most valuable books were and still are found in the Old Believers' center in Masuria region.

Also ikons were treated with extraordinary adoration because they were treated as a symbol, sanctity. With Old Believers in Poland, they most frequently represent the Holy Virgin, St. Nicholas and Christ. They were carried in front of the funeral procession placed on sepulchral crosses, taken for a journey. Ikons were painted on planks or cast in metal. A great number of them and the most valuable ones are found in Masuria region, particularly in the monastery oratory in Voinovo. All in all, there are 2 500 ikons in Poland.

Besides ikons, also crosses were treated as emblems of faith. They were fixed on the façades of oratories and on domes, in and over windows and on cemeteries. Two-dimensional (flat) crosses were put on wall-paintings, ikons, sacred books, and small portable crosses, the so-called „Raspiatija” (crucifix) were found in all oratories and in all houses. Besides, everybody received a small cross to be worn on the neck at baptism. The most important thing was for the cross to be vosmikonechnyj, i.e. to have 3 cross-bars and to have inscriptions with contents the same as used in Moscow State up to the middle of the seventeenth century.

To incense ikons and crosses during services and at other rituals, nastavnik used a censer which also had a symbolic meaning.

To count prayers or bows, each believer had a lestovka. It was a kind of

rosary. It consisted of 109 or 111 cylinders made of hide or beads, constituting a closed circle. It had an enormously rich symbolism.

During numerous bows it was a common practice to use the so-called pod-ruchnik — a supporter for hands, protecting them from getting dirty. It was a sort of a small, flat cushion.

Material culture also had a great importance for them. Houses of the first settlers were built of logs, later of hewn timber. They most often consisted of two quite big rooms separated by a big vestibule. Floors were laid in Mazuria from the very beginning. In Suwałki-Sejny area, mud floors were preserved to the end of the nineteenth century. Gable roofs were first covered with straw or reed, later with planks or shingles. The old Great Russian style was given up earliest by Old Believers in Suwałki-Sejny region, except for big bread ovens. The traditional form of houses was preserved longest in Masuria region — in Kadzidłów and Voinov.

Vapour bath, the so-called bajnia must be considered as one of the most interesting elements of material culture. It was used for bathing, washing, disinfection of clothes after illness or travel, childbirth, and in winter for community center.

There are two kinds of bath — black, where the smoke escapes through the doors and windows, sometimes through a hole in the ceiling or a slit in the roof, and white, where the smoke escapes through the chimney or a tin pipe. At first, bath houses were primitive, of a dug-out sort. Later, they were built on the ground, of logs and hewn timber. Now they consist of two parts: cloak-room and bath-room, equipped with a kamienka, i.e. stones arranged in a cone or lying flat on the floor, and beneath there is a fire-place with water containers nearby. Water is poured on hot stones producing steam necessary for the bath which lasts for 1.5—2 hours. During the bath, birch or oak twigs are used for whipping.

In dressing, Old Believers were for long conservative. Women's dresses were under severe control. Simple hair-style: married women — two tresses, girls — one tress, kerchief on the head. Shirts with long sleeves, with a belt around the waist, were working clothes for winter time. Outer garments were long shirts (sarafany) of gussets, strongly creased at the back. In course of time they were replaced by simpler modniki. Nowadays, these rigours are looser, particularly young girls do not differ in the way of dressing from other women in Poland. Men did not shave beards and moustache. They wore knee-long embroidered shirts with Russian-style collar buttoned on one side. They were used as tunics with a belt around the waist. Trousers were wide, made of one-coloured material and they reached the knees where they were tied with the so-called gashnik or string. When going to the oratory, men put on long tunics with a single row of buttons in front (riaski, polukaftanije). Now even not all nastavniki have it. Nuns still use dresses conforming to the rules. The most important part of the dress are: a small cap with astrakhan fur in front (kamilowka) and a habit buttoned from top to bottom (mantija).

The deceased Old Believers were dressed in white and wrapped in white shroud (savan). It is still obligatory.

For a long time they did not use tobacco and tea. They avoided coffee, vodka, potatoes and lettuce. They also observed rigours as to the kind of meat. They did not eat horse-meat, hares, rabbits and other animals born blind or with hoofs unsplit. For practical reasons they most often ate pork, usually

stewed. They ate a lot of cottage-cheese. Fish were a very important food because of numerous fasts which they observed very strictly. Some of them forbade to eat not only meat but also fish and milk. Lent, Peter's Fast, the Mother of God's Fast, Advent lasted all for several days. Besides, there were several one-day fasts for expiation. As a result most of the days in the year were fast-days. Thus, the basic foods were of vegetable origin, mushrooms, berries. During meals, certain long established rules were observed, such as prayers before and after the meal. Also those who did not observe principles of the faith of the given community and dissenters were not admitted to the table. Now only a part of these rules is still observed by older Old Believers in villages and nuns in Voinov nunnery.



Indeks osobowy

- A-ak** 144, 250
Abram (Abraham), powiecie sejneński 93
Abramowicz Dmitrij Iwanowicz 232, 257
Abrikosow Kiril Aleksandrowicz 46, 124, 250
Adam, postać biblijna 185, 187
Adamus-Darczewska Krystyna 74, 250
Afanasij (Atanazy) Tierientjewicz (zm. 1775) 83
Afanasjewa S. 119, 225, 250
Afinogien (Atenogenes), hieromach 58
Aleksander I Romanow (1777-1825) 89-90
Aleksander II Romanow (1818-1881) 93, 135
Aleksandr Djakon (1674 lub 1675-1720) 43
Aleksiej Michiejew (zm. 1868) 123, 126, 136
Aleksy Michajłowicz Romanow (1629-1676) 22, 24-31, 257, 265
Ałow W. 40, 251
Ambrassat August (1863-1913) 13, 227, 251
Amwrosij (Ambroży), metropolita białokrynicki (1791-1863) 48
Anafrolija, mniszka klasztoru wojnowskiego (1885-1969) 145, 196
Ancuta Jerzy Kazimierz (zm. 1737) 55
Ancuta Maciej Józef (zm. 1723) 55
Andoburskij Iwan 70
Andriej Dienisow vel Dienisowicz (My-szeckij) (1674-1730) 38, 171, 269
Andriejan (Adrian) Siergiejewicz (1768-1847) 129
Andriejew Matwiej Osipowicz (zm. 1901) 70
Andriejew Osip Awdiejewicz 70
Andriejew Wasilij Wasiljewicz 50, 69, 118, 251
Andrzej z Krety (przełom VII/VIII w.) 195
Anifim, biskup-samozwaniec 58
Anisija (Anizja), nowicjuszka klasztoru wojnowskiego (1897-1977) 145
Ankudinowa Lidija Jefimowna 30, 251
Anna, mniszka klasztoru onufryjewskiego 161-162
Anna, żona staroobrzędowca sejneńskiego 79
Anna Iwanowna, cesarzowa rosyjska (1693-1740) 56
Anna Iwanowna, mniszka-kwestarka 121
Antoniewicz Jerzy (1919-1970) 17, 74, 79, 104, 262, 268
Antonij (Antoni), mnich, arcybiskup wszechrosyjski popowców (1800-1881) 112, 121-123, 161, 178, 262
Antonij, mnich zob. Afanasij Tierientjewicz
Antonij (Antoni), starzec moskiewski 122
Antonina, przełożona klasztoru wojnowskiego (1890-1972) 145, 188
Antonowa Walentina Iwanowna 173, 251
Apostoł Danił Pawłowicz (1658-1734) 56

Arsenij Griek (ur. ok. 1610) 27, 251
 Arsenjew Ilja Aleksandrowicz 122, 251
 Artemon (Artemon) Osipowicz (zm. 1787) 155
 Aszczepkow Jewgienij Andriejewicz 204, 251
 August II Mocny (1670-1733) 55
 August III (1696-1763) 55
 Awajew Aleksandr Michajłowicz (1882-1956) 141, 143-144, 167, 249, 258
 Awwakum (Abbakum) Pietrow (1620-1682) 18, 23-27, 29, 31-32, 175, 218, 250, 252-253, 256, 259-260, 263, 268, 270
 Bachtin Władimir Siemionowicz 224, 251
 Bakłanow Jakow Pietrowicz (1809-1873) 155
 Bantysz-Kamienskiy Nikołaj Nikołajewicz (1737-1814) 55, 251
 Baranowski Bohdan (ur. 1915) 19-20, 236, 251
 Barcikowskaja A. I. 111, 113, 121, 179, 251
 Barsow Jępidifor Wasiljewicz (zm. 1889) 17, 31, 33, 251
 Barsukow N. A. 31, 251
 Bertram von, komisarz sądowy 114-115
 Białuch Emil 216
 Biedra Iwan 64
 Biedrawina Emilia Sukertowa zob. Sukertowa-Biedrawina Emilia
 Biedrinskiy Łarion (Hilarion) Zacharowicz 62
 Biedrinskiy Zachar (Zachariasz) (zm. 1710) 61-63
 Biegunow Jurij Konstantinowicz 143, 251
 Biełokurow Siergiej Aleksiejewicz (1862-1918) 27-28, 251, 260
 Bieriozow Pawieł Iwanowicz 78, 251
 Binkowski Andrzej 147, 251
 Błomkwist Jewgienija Eduardowna 59, 251
 Błońska Maria 169, 251
 Bobkow Jewgienij Aleksiejewicz (ur. 1939) 172, 251
 Bobogaj zob. Foma Iwanow (Bobogaj)
 Bolszakowa Lilija Aleksandrowna 173, 252
 Bołotnikow Iwan Isajewicz (zm. 1608) 22
 Boncz-Brujewicz Władimir Dmitrijewicz (1873-1955) 47, 252
 Bordajewskaja Warwara Iwanowna Jasiewicz zob. Jasiewicz-Bordajewskaja Warwara Iwanowna
 Borisiewicz Nikifor (Nicefor) (1840-1913) 161
 Borowski A. 86, 252
 Borozdin Aleksander Korniljewicz (1863-1918) 24, 27, 29, 31, 252
 Bratkov Stiefan 70
 Brockhaus Eduard (1829-1914) 14
 Brodowicz Fieodosij (zm. 1803) 268
 Brujewicz Władimir Dmitrijewicz Boncz zob. Boncz-Brujewicz Władimir Dmitrijewicz
 Brunow Nikołaj Iwanowicz (ur. 1898) 151, 154, 165, 252
 Brückner Aleksander (1856-1939) 12, 252
 Buchowicz I (pseud.) zob. Bułgakow Iłarija Michajłowna (nazw.)
 Bujak Adam 147, 252
 Bukowski Andrzej (ur. 1911) 127
 Bułgakow Iłarija Michajłowna 180, 252
 Bułgakow Michaił Pietrowicz zob. Makarij, metropolita moskiewski i kołomiński
 Busłajew Fiodor Iwanowicz (1818-1897) 224, 252
 Butlerowie, właściciele ziemscy 68
 Buzin Anton Iwanowicz (zm. 1860) 47
 Bünting von, asesor rządowy 117
 Ceran Waldemar (ur. 1936) 20
 Chaleccy, ród magnacki 54, 56-57
 Chalecki Karol Kazimierz (zm. 1696) 52
 Chankowski Stanisław 94, 252
 Charzewska Jadwiga 105-106, 252
 Charzewski Janusz 105-106, 252
 Chatzidakis Manolis 173, 268
 Chawronin Michaił 122
 Chodkiewicz Hrehory (Grzegorz) (zm. 1572) 78
 Chodkiewicz Jan Mikołaj (1738-1781) 44, 45, 59-60
 Chodkiewiczowa Ludwika (1744-1816) 60
 Chodkiewiczowie, ród magnacki 54, 60, 249
 Chodyncki Kazimierz (1890-1942) 27, 252
 Chojnacki Władysław (ur. 1920) 127, 146, 252

Chowańscy, ród książęcy 31
 Chowski Iwan Andriejewicz (zm. 1683) 32
 Chruszczow Aleksiej Wasiljewicz 59
 Collins Samuel 177, 252
 Crummey Robert O. 39, 252
 Czacki Tadeusz (1765-1813) 55, 252
 Czajew Nikołaj Siergiejewicz 22, 24, 252, 261
 Czajkow Konstantin Jefimow (Jefimowicz) zob. Gołubow Konstantin Jefimowicz
 Czartoryski Michał Fryderyk (1696-1775) 54, 58
 Czernyszew Zachar Grigorjewicz (1722-1784) 68
 Czerska Danuta 22, 252
 Czetwierikow Siergiej Iwanowicz (1867-1947) 141, 252
 Czystowicz Iłarion Aleksiejewicz (1828-1893) 56, 252
 Cziżewski Dmitrij 25, 269
 Czujow Fiodor 112
 Czuwanow Michaił Iwanowicz (ur. 1890) 20

Danielak Wiesław 253
 Danił (Daniel), protopop kostromski 24
 Danił, skarbnik fiedosiejewców 62
 Danił Wikulin (1653-1733) 39
 Danowski Filip Iwanowicz 138
 Danowski Maksim (1874-1942) 141-142
 Darczewska Krystyna Adamus zob. Adamus-Darczewska Krystyna
 Dembowiecki Aleksandr Stanisławowicz 9, 263
 Dębiński Karol 14, 29, 33, 36, 40, 46-47, 122, 253
 Diebilsch, baron 90
 Diemkowa Natalja Siergiejewna 18, 42, 253, 264
 Dikopolskaja Jelena (Olga) Pietrowna zob. Jewpraksija, przełożona klasztoru wojnowskiego
 Dmowski Włodzimierz 165, 253
 Dobroduszyn Nikita Ipatjewicz 95
 Dobrotworski Iwan Michajłowicz (1832-1883) 58, 253
 Dobrowolski Ioann Stiefanowicz (1835-1902) 74, 82, 93-95, 136-139, 154, 162, 253

Dobrynin Nikita Konstantinow „Pustoswiat” (zm. 1682) 32, 36, 263
 Dorofiejew Ignatij Władimirowicz (zm. 1951) 269
 Dostojewski Fiodor Michajłowicz (1821-1881) 124, 253
 Drozdow Wasilij Michajłowicz zob. Filariet, metropolita moskiewski
 Drozdowski Wasilij (Wasyl) (zm. 1843) 119
 Drożyłowski, urzędnik państwowy 90
 Drużynin Nikołaj Michajłowicz (ur. 1886) 111, 253
 Drużynin Wasilij Grigorjewicz 38, 253
 Dzierżykraj-Rogalski Tadeusz (ur. 1918) 20
 Eckert, nadleśniczy piski 110, 113
 Efreim Syryjczyk (306-373) 26
 Eliaz, prorok 127
 Elzan zob. Hilzen Jerzy
 Enoch, prorok 127
 Ewdokimov Paul zob. Jewdokimow Pawieł Nikołajewicz
 Eysymont Maciej Antoni (1741-1805) 80, 86

Falk Knut-Olaf (ur. 1906) 253
 Falkowski Czesław (ur. 1887) 55
 Fankidejski Jakub (1843-1883) 78, 253
 Fieodosij (Teodozjusz) Wasiljew (1661-1711) 40, 60-63, 65, 68
 Fieodosij (Teodozjusz) Wyrpin 43, 53
 Filip, apostoł 243
 Filip, mnich (zm. 1742) 41-42, 253
 Filipow Iwan (1661-1744) 39, 253
 Filipow Warfołomiej (Bartołomiej) Parfionowicz (1882-1968) 166, 192
 Filariet (Filariet), metropolita moskiewski (1783-1867) 134
 Filatow Wiktor Wasiljewicz 180, 253
 Fima, nowicjuszka klasztoru wojnowskiego (ur. 1916) 145
 Finik Maker (Makary?) 60
 Finkel Ludwik Michał (1858-1930) 14, 253
 Fiodor Aleksiejew 93
 Fiodor Isajew (Malewan) (1782-1842) 111, 157
 Fiodor (Teodor) Iwanow (zm. 1682) 32, 114

Fiodor Aleksiejewicz Romanow (1661-1682) 32
 Fiodor Timofiejew 85, 87
 Fiol Szwajpolt (Świętopełk) 169, 251
 Firs, powieć sejneński 93
 Flis Stanisław (1902-1976) 108, 253
 Foma Iwanow (Bobogaj) (ur. 1788) 109, 120, 123, 157-158, 170
 Foma Kuźmin 111
 Fotij (Focjusz), imię świeckie założyciela wspólnoty filipowców zob. Filip, mnich
 Fryderyk August (1750-1827) 85-86
 Fryderyk Wilhelm III (1770-1840) 108, 113
 Fryderyk Wilhelm IV (1795-1861) 116, 158
G. W. 253
 Ganckaja Olga Andriejewna 10, 204-205, 221, 253 - 254
 Gastparty Woldemar (ur. 1908) 74, 254
 Gause Fritz (1893-1973) 140, 254
 Gawełek Franciszek (1884-1919) 254
 Gawroński Franciszek Rawita zob. Rawita-Gawroński Franciszek
 Gawrył (Gabriel) (zm. 1659), patriarcha serbski 27
 Gąsiorowski Antoni Alojzy (1821-ok. 1888) 127-128, 252
 Gerss Martin (1808-1895) 12-13, 25, 87, 89, 108, 110-113, 115, 120, 153, 167-168, 170, 177, 181, 220, 225, 227, 231, 254
 Gębarowicz Mieczysław (ur. 1893) 78, 254
 Giełazewski Adam (zm. 1814) 79
 Gieorgijewskij Wasilij Siemionowicz zob. Jewłogij, metropolita prawosławny
 Gierasimow M. K. 209, 254
 Giersz Marcin zob. Gerss Martin
 Giertych Jędrzej (ur. 1903) 15, 142, 208, 254
 Giltebrandt Piotr Andriejewicz (zm. 1905) 234
 Golicyn Dimitrij Michajłowicz (1665-1737) 56
 Gołubiew Piotr Iwanowicz 79, 96, 254
 Gołubinskij Jewgienij Jewstigniejewicz (1834-1912) 28, 254
 Gołubow (Gołubiew) Konstantin Jefimowicz (zm. ok. 1893) 112-113, 122, 124-

126, 128-129, 131-132, 134-135, 226, 254
 Gołubowa Praskowja Aleksandrowna 125
 Gorbunow Timofiej Sazanowicz (ur. 1904) 169, 254, 269
 Gorzkowski Marian (1830-1911) 48, 255
 Gostyński Tadeusz 165
 Grabski Andrzej Feliks (ur. 1934) 20
 Grek-Pabisowa Iryda 16, 20, 82, 94, 147, 227-228, 255
 Grelewski Stefan (1898-1941) 15, 75, 255
 Grigorij (Grzegorz) Łariwonow 157
 Grinkowa Nadieżda Pawłowna 59, 251
 Gryczowa Alodia 78, 169, 257
 Guzkow Fiodor Aleksiejewicz (1796-1856) 47
 Guzkowowie, kupcy moskiewscy 121
 Gudzij Nikołaj Kallinikowicz (1887-1965) 17, 24-25, 29, 31, 255, 270
 Gurskowska Anna Trifonowna zob. Anisija, nowicjuszka klasztoru wojnowskiego
 Guśiew F. 181, 268
 Gusiew Wiktor Jewgienjewicz 255
Heintsch Karol (1902-1971) 169, 255
 Hercen Aleksander Iwanowicz (1812-1870) 124, 131
 Hilzen (Hylzen) Jerzy (zm. 1737) 64
 Hindenburg Paul von Benecken — Dorff (1847-1934) 140
 Honig I. 173
 Horodyski Bogdan (1904-1965) 171, 255
 Huciancow Aleksander (ur. 1916) 105
 Hüppel von, landrat wigerski 84
 Ignatij (Ignacy) Trofimow (1676-1764) 61, 65, 67
 Iljin Michaił Andriejewicz 151, 173, 255
 Iluszkina Anna zob. Anafrolija, mniszka klasztoru wojnowskiego
 Ilarion (Hilarion), metropolita prawosławny (1882-1972) 169, 262
 Ilarion (Hilarion), współzałożyciel wspólnoty czarnobylskiej 44
 Ioakim (Joachim), patriarcha moskiewski (1620-1690) 32-33, 129, 169
 Ioann (Jan), biskup staroobrzędowy popowców (1901-1975) 75
 Ioann Mładszyj, ekonom klasztoru wojnowskiego (ur. 1840) 132, 134

Ioannow Andriej (1791-1813) 8, 11, 40-41, 45, 52-53, 56-59, 63, 255
 Ioasaf (Joasaf), święty wietkowców (zm. 1695) 53
 Ionik Matrona Jefimowna (ur. 1900) 242
 Iosif (Józef), duchowny jednowierców 93
 Iosif (Józef), patriarcha moskiewski (zm. 1652) 24, 169
 Iow (Job, Hiob), metropolita nowogrodzki (zm. 1716) 61, 63
 Iustina (Justyna) carska mniszka nadworna (zm. 1675) 31
 Iustinow P. D. 9, 41, 61-65, 67-68, 256
 Iuwienalij (Juwenalis), prawosławny arcybiskup wileński (1826-1904) 71
 Iwan IV Groźny (1530-1584) 26, 31, 53, 265
 Iwan V Aleksejewicz Romanow (1666-1696) 32
 Iwan Aleksiejew (Starodubskij) (1709-1776) 52-53, 266
 Iwan Dmitrowicz 91
 Iwan Fiodorow (zm. 1583) 50, 78, 114, 169, 251, 254
 Iwan Kuźmin 111
 Iwan Nieronow (1591-1670) 24
 Iwan Porfienow 61
 Iwan Stiefanowicz (zm. 1807) 85-86, 152
 Iwaniec Eugeniusz (ur. 1931) 74, 87-88, 99, 106, 124, 169, 177, 215, 235, 256
 Iwanow Jewstafij (ur. 1878) 95, 145, 256
 Iwanowski Nikołaj Iwanowicz (1840-1913) 45, 47, 129, 134, 256
 Izajasz, prorok 183
Jackstein zob. Stein von
 Jadrincew Nikołaj Michajłowicz (1842-1894) 59, 256
 Jakubowski Sawielij Simieonowicz 160, 172
 Jakubowski Trifon Sawieljewicz (1879-1940) 141
 Jakubowski Wiktor (1896-1973) 12, 16, 23, 25-26, 88-89, 92, 110-111, 114, 116, 121, 136-138, 140-141, 172, 256, 270
 Jamiołowski Stanisław 184
 Jamszczikow Sawielij W. 173, 256
 Jan Chrzyciel 243
 Jan Nafanailos 28
 Jan III Sobieski (1629-1696) 55

Jankowski Jan 141
 Jaroszenko L. W. 42, 253
 Jasiewicz-Bordajewskaja Warwara Iwanowna 33, 256
 Jaskanis Jan (ur. 1932) 88, 256
 Jasnowski Józef 78
 Jefim Borysow vel Borisow (Słowikow) 87-91, 108, 111, 123, 170
 Jefiszczik zob. Jegor Sawiełow (Jefiszczik)
 Jefiszow Jemieljan Liwierjewicz (ur. 1916) 97, 217, 257
 Jefron Ilja Abramowicz (1847-1917) 14
 Jegor Sawiełow (Jefiszczik) 110
 Jegor Wasiljew 64
 Jegorow Iwan Isajewicz (ur. 1905) 83, 165, 257
 Jegorow Konstantin (zm. 1859) 47
 Jekimow Awdiej Iosifowicz (1874-1972) 183, 187, 192, 243, 257
 Jeleń, ławnik 116-117
 Jepifanij (Epifaniusz) Jakowlew, biskup (zm. 1735) 56
 Jepifanij (Epifaniusz) Kowielin, mnich (zm. 1682) 18, 27, 31-32, 263
 Jeriomin Anna Wasiljewna (ur. 1896) 192, 196
 Jesipow Grigorij Wasiljewicz 9, 43, 61, 63, 224, 257
 Jewdokimow Paweł Nikołajewicz (1901-1970) 43, 53, 173, 253
 Jewfrosin (Eufrozyn), św., mnich pskowski (zm. 1481) 30
 Jewłogij (Eulogiusz), metropolita prawosławny (1868-1946) 141, 257
 Jewpraksija, Apraksija (Eupraksja) przełożona klasztoru wojnowskiego (1863-1943) 138, 164
 Jewstrat (Eustracjusz) Fieodosjew (1692-1768) 40, 63, 68
 Joroch Markian (Marcjan) (zm. 1921) 204
 Joroch Aleksandr Kaliwonowicz (Kariwonowicz) (1885-1973) 233
 Ju-ow zob. Kuzniecowa Julij P.
 Jurjew Pantielejmon Wasiljewicz (ur. 1904) 147, 179, 257, 265
Kaindl Raimund Friedrich (1866-1930) 13, 123, 257
 Kalinka Walerian (1826-1886) 80, 257
 Kamińska J. 173, 252

Kamienskiy Nikołaj Nikołajewicz Bantysz zob. Bantysz-Kamienskiy Nikołaj Nikołajewicz
 Kaninski, właściciel dzierżawy 61
 Kaptieriew Nikołaj Fiodorowicz (1847-1917) 23-30, 257
 Karpuszką, staroobrzędowiec sejneński 79
 Kartaszow Anton Władimirowicz (1875-1960) 23, 27, 257
 Kartaszow Fiodor 170
 Katarzyna II (1729-1796) 44-45, 47, 58 251
 Katunskij Aleksander Jepifanowicz 257
 Kawecka-Gryczowa Alodia zob. Gryczowa Alodia
 Kawylin (Kowylin) Ilja Aleksiejewicz (1731-1809) 45
 Kazakowa Natalja Aleksandrowna 40, 257
 Kendziorra Leopold Gustaw (1811-1879) 120
 Kielsijew Wasilij Iwanowicz (1835-1872) 10, 48, 119, 122, 126, 131, 161, 256, 261, 264
 Kingisiepp J. 256
 Kiprian (Cyprian) Abramow 93
 Kiriłł (Cyryl), popowiec sejneński 93
 Kisielow Jermołaj Iwanowicz (zm. 1892) 70
 Kisielow Nikołaj Pietrowicz (1884-1965) 257
 Kisielow Pawieł Dmitrowicz (1788-1872) 111, 253
 Kisielow Pawieł Iwanowicz (1880-1933) 11, 70-72, 74, 96, 257
 Klewenskij Mitrofan Michajłowicz 256
 Klibanow Aleksandr Iljicz 257
 Książkow Siergiej Aleksandrowicz 28, 257
 Knobloch von, tajny radca 11
 Kokoriew Wasilij Aleksandrowicz (1817-1889) 136
 Kolberg Oskar (1814-1890) 95, 257
 Kołpinskiy Diodor 141
 Kondratjewa Antonina Iwanowna zob. Antonina, przełożona klasztoru wojnowskiego
 Konopczyński Władysław (1880-1952), 44, 54
 Konstantin (Konstanty), duchowny prawosławny 61
 Konstantin Fiodorow 63
 Konstanty Romanow (1779-1831) 89
 Koptielow Iwan 65
 Korffowie, ród arystokratyczny 69
 Korin Pawieł Dmitrijewicz (1892-1967) 173, 251
 Korolew Wasilij Filipowicz 46, 124, 250
 Korotajowa Krystyna 78, 169, 257
 Korsakow Jakow 63
 Korzon Tadeusz (1839-1918) 69, 258
 Koschmider Erwin Raimund (ur. 1895) 173, 258
 Kosiński Adam Amilkar (1814-1893) 52, 55
 Kowalew Jerast Siergiejewicz (ur. 1909) 99
 Krajewski Wojciech 78, 169, 257
 Krasowski Wili Milenzynowicz (Wasilij Milentijewicz) (1882-1972) 145
 Krassowscy, rodzina staroobrzędowców mazurskich 116
 Krassowski Artemij (Artemiusz) 161
 Krassowski Iwan Łariwonow (1779-1855) 112
 Krassowski Jegor Iakimowicz (1895-1975) 18, 20, 112, 116-117, 138-140, 142, 144, 146, 160-161, 176, 179, 184, 188, 196, 202, 206, 209, 217, 222, 224, 227, 231, 241
 Krassowski Jemieljan 110
 Kromer Marcin (1512-1589) 216, 258
 Krymow Agafja (Agata) Tichonowna 161
 Krymow Nikołaj Tichonowicz 135
 Krymow Rodion Tichonowicz 162, 178
 Krymow Tichon Grigorjew (ur. 1805) 110, 135, 161-162
 Krymowowie vel Krimowowie, rodzina staroobrzędowców mazurskich 207, 241
 Kuchowicz Zbigniew (ur. 1927) 240, 258
 Kuczinskiy I. 136, 258
 Kuftin Boris Aleksiejewicz (1892-1953) 222, 258
 Kurbskiy Andriej Michajłowicz (1528-1583) 50
 Kuruta Dymitr 89-90
 Kuryk, urzędnik państwowy 88
 Kuschmierz Afimja Iakowna zob. Fima, nowicjuszka klasztoru wojnowskiego
 Kuskow Władimir Władimirowicz (ur. 1920) 20, 23

Kuzniecowa Julij P. (1843-1905) 10, 66, 92, 94, 125, 134, 202, 221, 226-227, 234, 243, 257-258
 Kuźma (Kozma), duchowny popowców 52-53
 Kwasznin-Samarin Osip Timofiejewicz 40, 42
 Kwiatkowski A. 258
 Langer Tomasz 258
 Laskowski Aleksandr 11, 110, 202, 258
 Laucevičius Erdmundas 173, 258
 Lebediew Aleksiej Pietrowicz (1844-1908) 59, 258
 Lebediewa Natalja Iwanowna 222, 258
 Ledniew Piotr Iwanowicz zob. Pawieł Prusskiy
 Lena, nowicjuszka klasztoru wojnowskiego (ur. 1912) 145
 Lenczewskij Nikołaj Charitonowicz (ur. 1912) 141, 144, 258
 Leonow Piotr Stiepanowicz (ur. 1920) 19-20, 99-101, 104-105, 217, 221, 258
 Leonow Stiepan (Szczepan) Matwiejewicz (ur. 1886) 105
 Leontjew Nikołaj (1788-1866) 93, 155
 Leskow Nikołaj Siemionowicz (1831-1895) 129, 174, 258, 265
 Lewszyn Piotr Gieorgijewicz zob. Płatton, metropolita moskiewski
 Lichaczow Dmitrij Siergiejewicz (ur. 1906) 32, 258
 Ligienka Mina Diemientjewicz 102
 Lilejew Michaił Iwanowicz (ur. 1849) 9, 17, 32-33, 44, 50-54, 56-57, 66-67, 178, 216, 218, 226, 243, 247-248, 258
 Liwanow Fiodor Wasiljewicz 47, 258
 Lubomirow Pawieł Grigorjewicz (1885-1935) 39, 42, 45, 47, 54, 95
 Lubomirscy, ród arystokratyczny 54
 Lubopytnyj Pawieł Onufrijewicz (pseud.) (1773-1848) 63, 68, 258
 Lutosławski Wincenty (1863-1954) 73
 Ławrskij Walerian 129, 131, 258-259
 Łazar' (Łazarz) (zm. 1682), duchowny prawosławny, więzień pustoziński 24, 30, 32, 36
 Łazariew Wiktor Nikiticz (ur. 1897) 173, 209, 259

Łazariewskij Aleksandr Matwiejewicz (1834-1902) 50-51, 259
 Łoggin (Longin) (zm. 1654), protopop muromski 24
 Łomonosow Grigorij Siemionowicz (1823-1885) 70
 Łosiewa M. Postnikowa zob. Postnikowa-Łosiewa M.
 Łossowski Piotr 94, 259
 Łuka (Łukasz) zob. Afinogien, hieromach
 Łukasz, ewangelista 180, 267
 Łurje Jakow Sołomonowicz 40, 257
 Łyśniewski August (1789-1866) 114, 266
 Makal Aleksandr Władimirowicz (ur. 1927) 18, 20, 144, 146, 178
 Makarij (Makary, Makariusz), mnich klasztoru wojnowskiego 136
 Makarij (Makary) (1816-1882) metropolita moskiewski i kołomiński 8, 26-29, 31-33, 37-45, 52-53, 56-59, 63, 69, 259
 Makarios III, patriarcha antiocheński 27, 30
 Makarowscy, rodzina staroobrzędowców mazurskich 116
 Makarowska Anastasija Leontjewna (ur. 1907) 19, 198, 230
 Makowieckij Iwan Wasiljewicz 204
 Malcew Aleksiej Pietrowicz (ur. 1854) 139
 Malewan zob. Fiodor Isajew (Malewan)
 Malinka Naum Pachomowicz (1863-1951) 224
 Małkiewicz Edward 73, 259
 Małyszew Władimir Iwanowicz (1910-1976) 17, 26, 31, 259
 Manteuffel Gustaw (1832-1916) 60, 69, 260
 Manuchina Tatjana Iwanowna (1885-1962) 141, 257
 Manuił (Manuel, Emanuel) Griek 27
 Mańkowski Alfons (1870-1941) 15, 140, 180, 260
 Margwiałaszwili W. 147, 261
 Maria Egipcjanka (Marija Jegipietskaja) (ok. 372-421) 196
 Marja Iljinczna (zm. 1669) 31
 Mark (Marek) Jemieljanow 123
 Markow Władimir Siergiejewicz 131, 260
 Maryniakowa Irena (ur. 1931) 147, 255

Masłow Jakow Wasiljewicz 59
 Massalscy, ród książęcy 79
 Mateusz, ewangelista 116
 Matwiej (Mateusz), organizator wspólnoty filipowców 42
 Mazunin Aleksandr Iwanowicz 260
 Mecherzyński Karol (1800-1881) 14, 42-43, 69, 80, 82-87, 89, 91-94, 100, 153, 222, 227, 260
 Meyer H. 116, 260
 Miatev Krsto 173, 268
 Michajłow Danił Dawidowicz (1885-1973) 18, 194, 250, 260
 Michajłow Ławrientij Siłantowicz (ur. 1914) 18, 260
 Miechowa Galina Iwanowna 207, 260
 Miedwiediew O. F. 70
 Miedwiediew Siemion Agafonnikowicz zob. Silwiestr Miedwiediew
 Mielnikow, konsul rosyjski w Królewcu 139
 Mielnikow Paweł Iwanowicz (1818-1883) 9, 29-31, 33, 37-38, 53-54, 56-58, 60, 137, 154, 168-170, 202, 253, 260
 Mienszykow Aleksandr Daniłowicz (1673-1729) 62, 65
 Miestow N. A. 70
 Mikołaj, św. 140, 162, 180-181, 268
 Mikołaj I Romanow (1796-1855) 47, 92, 93, 109, 153-154
 Mikołaj II Romanow (1868-1918) 140
 Miłosławscy, ród bojarski 31
 Miłowidow Władimir Fiodorowicz 31, 58, 260
 Mirowicz Anatol (ur. 1903) 15-16
 Młynarski Zygmunt 94, 259
 Moisiej Ignatow 111
 Molé Wojsław (1886-1974) 173, 260
 Mołdawskij D. M. 224, 251
 Moora Aliise Hindriekowna (ur. 1900) 82, 260
 Moora Harri Albertowicz (1900-1968) 82, 260
 Mordowcew Danił Łukicz (1830-1905) 59, 260
 Morozow Wikuła Jelisiejewicz (zm. 1894) 70
 Morozowa Fieodosija Prokopowna (1632-1675) 31
 Moszyński Kazimierz (1887-1959) 203-204, 222, 261
 Mościcki Ignacy (1867-1946) 73-74, 263
 Mstisławiec Piotr Timofiejew 78
 Murawjow Andriej Nikołajewicz (1806-1874) 43-44, 58, 261
 Myszeccy, ród książęcy 39
 Nadieżdin Ksienofont Fiodorowicz (1840-1890) 129, 131, 261
 Nadieżdin Nikołaj Iwanowicz (1804-1856) 119, 122, 261
 Nieganowski Dimitrij 62
 Niemirowskij Jewgienij Lwowicz (ur. 1925) 169, 254, 257
 Nikifor (Nicefor) Łariwonow 44
 Nikiforow Iwan zob. Zawołoko Iwan Nikiforowicz
 Nikita Minow zob. Nikon, patriarcha moskiewski
 Nikodim, diakonowiec starodubski (zm. 1784) 47
 Nikodim, metropolita leningradzki i nowogrodzki (ur. 1929) 30, 261
 Nikolskij Nikołaj Michajłowicz (1877-1959) 23, 261
 Nikołaj, prawosławny arcybiskup warszawski (1851-1915) 139
 Nikołajewa Tatjana Wasiljewna 185, 261
 Nikon (1605-1681), patriarcha moskiewski 23-31, 37, 40, 47, 137, 169, 197, 251, 257, 269
 Nilskij Iwan Fiodorowicz (1825-1894) 68, 261
 Nowaczyński Adolf (1876-1944) 140, 261
 Nowiczenko Łazar' Diemientjewicz (ur. 1883) 205
 Nowikow Aleksiej Jakowlewicz (zm. 1828) 70
 Nowodworski Michał (1837-1896) 184
 Nowosielski Jerzy (ur. 1923) 175, 261
 Nowosielski Aleksiej Andriejewicz 22, 261
 Nowosielow J. D. 225, 261
 Nowosilcow Nikołaj Nikołajewicz (1761-1836) 90-91
 Nurmi Paavo (1897-1973) 217
 Obywateł (pseud.) 74, 261
 Ogariow Nikołaj Płatonowicz (1813-1877) 124, 131, 153, 261-262

Ogijenko Iwan zob. Ilarion, metropolita prawosławny
 Ołowianisznikow Nikołaj Iwanowicz 164, 262
 Omilianowicz Aleksander 104, 262
 Onasch Konrad (ur. 1916) 173, 262
 Onufrij Jakowlew (Smirnow) (ur. 1778) 110, 112, 115
 Onufry, św. 177, 263
 Orfinskij Wiaczesław Pietrowicz 151, 262
 Orgelbrand Samuel (1810-1868) 78
 Owczinnikow Polikarp Pietrowicz zob. Pafnutij, biskup białokrynickiej hierarchii
 Pabisowa Iryda Grek zob. Grek-Pabisowa Iryda
 Pachomiusz Wielki (Starszy) (ok. 287-347) 193
 Pafnutij (Pafnucy), biskup popowców białokrynickiej hierarchii (1827-1907) 132, 266
 Paisios (Paisjusz), patriarcha aleksandryjski 30
 Panceriew Grigorij Iwanowicz 213
 Pania, mniszka klasztoru wojnowskiego (ur. 1898) 145
 Parfienij (Parteniusz) Afanasjew 121, 157
 Paskiewicz Iwan Fiodorowicz (1782-1856) 93
 Paszka Fiodorow 52
 Patrikij (Patrycjusz), duchowny diakonowców 58
 Paweł, apostoł 219, 242, 245
 Paweł I Romanow (1754-1801) 47
 Pawełko Ignacy 104
 Paweł Grigorjew 44
 Paweł Kołomienskij (zm. 1656) 26, 30, 36, 39, 269
 Paweł Prusskij (1821-1895) 10, 37, 41-42, 44, 68, 85, 121-129, 131-134, 136, 138, 145, 161, 178, 180, 184, 190, 255, 262, 265, 267
 Perekop, nastawnik staroobrzędowców mazurskich 157
 Piaskowski Sawaszej Osipow 112
 Pieczerskij Andriej (pseud.) zob. Mielnikow Paweł Iwanowicz (nazw.)
 Pierszyn Dmitrij Nikołajewicz (zm. 1957) 269
 Pietkiewicz Antoni (nazw.) zob. Pług Adam (pseud.)
 Pietrowskij-Sitnianowicz Samuël Jemieljanowicz zob. Simieon Połockij
 Piłat, postać biblijna 197
 Pimonow Aristrach Moisiejewicz 70, 72
 Pimonow Arsienij Moisiejewicz (1863-1939) 72, 74, 101
 Pimonow Boris Arsienjewicz 74
 Pimonowowie, kupcy wileńscy 71-72, 74, 95, 101-102, 179
 Piotr, apostoł 242, 245
 Piotr Mitropolit (zm. 1326) 30, 260
 Piotr I Romanow (1672-1725) 32, 34, 45, 47, 54-56, 65, 169, 180, 218
 Piotrowicz Wiktor 15, 70, 73, 262
 Pisariewicz Gienadij Władimirowicz 104, 262
 Pitirim, biskup niżnienogrodzki (ok. 1665-1738) 43, 56
 Platerowie, ród arystokratyczny 69
 Płaton (Platon), metropolita moskiewski (1737-1812) 47
 Pług Adam (1823-1903) 244, 262
 Pociej Kazimierz Aleksander (zm. 1728) 55
 Podemski Stanisław 73, 259
 Pokropek Marian (ur. 1932) 262
 Połowcew Iwan Andriejewicz zob. Iuwienalij, prawosławny arcybiskup wileński
 Połtiew zob. Pociej Kazimierz Aleksander
 Ponomariow Awierkij Simieonowicz (1908-1974) 156, 211
 Pooppowicz Andriej Gieorgijewicz zob. Amwrosij, metropolita białokrynicki
 Popow Iustina Iwanowna 128
 Popow Iwan 128
 Popow Nikołaj Iwanowicz 17, 40, 58, 260, 262
 Poppe Andrzej 40, 263
 Postnikowa-Łosiewa M. 186, 263
 Prokopij (Prokopiusz), mnich klasztoru wojnowskiego (1813-1896) 122, 125, 255
 Pugaczow Jemieljan Iwanowicz (1740 lub 1742-1775) 59
 Puszkariew Lew Nikitowicz 26, 270
 Puszkina Aleksandr Siergiejewicz (1799-1837) 59, 263

Raczyński Edward (1786-1845) 55, 252
 Radojčić Svetozar 173, 268
 Radziwiłł, właściciel dzierżawy 57
 Rodziwiłł Hieronim Florian (1715-1760) 66
 Raicz zob. Gawrył, patriarcha serbski
 Rastropin Ławrientij Grigorjew (1762-1851) 121-122, 157
 Rawita-Gawroński Franciszek (1846-1930) 48, 263
 Razdobarow Iwan Iwanowicz (ur. 1858) 124
 Razin Stieńka (Stiepan) Timofiejewicz (ok. 1630-1671) 22, 261, 268
 Robinson Andriej Nikołajewicz (ur. 1917) 17, 27, 31, 175, 263
 Rochow von, urzędnik pruski 11, 263
 Rogalski Tadeusz Dzierżykray zob. Dzierżykray-Rogalski Tadeusz
 Romanow Fiodor Romanowicz 71
 Rotow Boris Gieorgijewicz zob. Nikodim, metropolita leningradzki i nowogrodzki
 Roźdiestwienski T. S. 218, 233, 235, 263
 Rödenbeck, radca sądowy 115
 Rtiuszczew Fiodor Michajłowicz (1625-1673) 24
 Rubanowski Iwan Wasiljewicz (1825-1895) 9, 43, 53, 57-59, 263
 Rumiancew Iwan 32, 263
 Rumiancew Nikołaj Pietrowicz (1754-1826) 57
 Rumiancew Piotr Aleksandrowicz (1725-1796) 47, 57
 Rusnackij P. (pseud.) zob. Sendulskij Nikołaj Aleksiejewicz
 Ruszczinskij Lew Pawłowicz 23-25, 29, 177, 194, 198, 224, 242, 263
 Rutkowski, staroobrzędowiec mazurski 116-117
 Ryndziunskij Paweł Grigorjewicz 11, 46-47, 121, 178, 263
 S. 84, 264
 Sacharow N. P. 24, 264
 Sadkowski Wiktor zob. Wiktor, arcybiskup prawosławny
 Samojłowicz Siemion Iwanowicz 52
 Samsonow Aleksandr Michajłowicz (ur. 1908) 59, 264

Samulow vel Samuelow (Samoiłow) Wasilij (1782-1861) 178-179
 Sarafanowa Natalja Siergiejewna zob. Diemkowa Natalja Siergiejewna
 Saszeńka, mniszka klasztoru wojnowskiego 235
 Sawiełow Iwan Pietrowicz zob. Ioakim patriarcha moskiewski
 Sawwatij (Sabbacjusz), wołokołamski mnich 32
 Schellwitz, pułkownik pruski 140
 Schloss, aptekarz piski 114
 Schlözer August Ludwig (1735-1809) 11, 264
 Schmidt, komisarz policji pruskiej 117-119
 Schrage, rektor piski 114
 Schuckmann Kaspar Friedrich von (1755-1834) 108
 Schulz Gotfryd (1792-1867) 12, 114, 202, 234, 264
 Szczęsnowicz I. S. 209, 264
 Sendulskij Nikołaj Aleksiejewicz 177, 263
 Siarczyński Franciszek (1758-1829) 13, 249, 264
 Sidor Borysow vel Borisow (1780-1855) 89, 111, 114, 120, 170
 Sidorow Aleksiej Aleksiejewicz (ur. 1891) 78, 169, 254, 264
 Sielicki Franciszek (ur. 1923) 216, 246, 263, 264
 Siemientkowski Aleksandr Maksimowicz 66, 264
 Siemion Dienisow vel Dienisowicz (Myszeckij) (1682-1741) 39, 41, 171
 Siemion Kuźmin (zm. 1859) 47
 Sierawkin Kosma 139-140, 161, 264
 Siergiej Iwanow 91
 Siergij (Sergiusz), mnich uczestnik buntu strzelców 32
 Siłwiestr Miedwiediew (1641-1691) 28, 260
 Simieon Połockij (1629-1680) 30
 Simon (Szymon), przeor klasztoru wojnowskiego 133, 161
 Sinajskij Aleksandr Lwowicz (ur. 1850) 65, 264
 Skopnik, tłumacz przysięgły 114
 Skoryna Franciszek (ok. 1486-ok. 1551) 169

Skowronnek Fritz (1858-1939) 13, 264
 Slowikow (Słowikow) zob. Jefim Borisow (Slowikow)
 Slowikow Uljan (Iulian) Timofiejewicz (1847-ok. 1923) 137
 Sławinieckij Jepifanij (Epifanusz) (zm. 1675) 27
 Smirnow Paweł Pietrowicz (1882-1947) 22, 265
 Smirnow Piotr Siemionowicz (ur. 1861) 33
 Sniessoriewa Sofija 180, 265
 Sokołow D. 195, 265
 Sokownin Prokopij Fiodorowicz (zm. 1662) 31
 Sołowjow Isidor Nikołajewicz 104
 Sołowjow Siergiej Michajłowicz (1820-1879) 23, 265
 Sosna S. F. 101, 104, 265
 Spieranskij Aleksandr Nikołajewicz 22, 261
 Srokowski Stanisław (1872-1950) 143, 265
 Stanisław August Poniatowski (1732-1798) 69, 170, 258
 Starowiercow Leonid (pseud.) zob. Jurjew Pantielejmon (nazw.)
 Staszic Stanisław (1755-1826) 89
 Stefan Wonifatjew vel Wonifantjew (zm. 1656) 24
 Stein von, tajny radca wojenny 11
 Sternberg von, adiutant króla pruskiego 113
 Stiebnickij M. (pseud.) zob. Leskow Nikołaj
 Stiefan (Stefan), duchowny wietkowców 52-53
 Stiefan (Szczepan vel Stefan) Afanasjew 83, 85, 152
 Stiefan (Szczepan) Nikiforow 83, 85
 Stopka Helena (córka Gotlieba) zob. Lena, nowicjuszka klasztoru wojnowskiego
 Striełkow Iwan Wasiljewicz 47
 Subbotin Aleksandr 75
 Subbotin Nikołaj Iwanowicz (1827-1905) 10, 17, 30, 48, 52, 55, 121-129, 131-132, 134-136, 178, 184, 265-266
 Suchanow Arsienij (Arseniusz) (zm. 1668) 27-28, 251

Sukertowa-Biedrawina Emilia (1887-1970) 16, 87, 89, 108, 110, 113-116, 120, 139-140, 142-143, 158, 164, 170, 207-208, 215-216, 220-221, 223, 226, 234, 266
 Sulimierski Filip (1843-1885) 59
 Swietozarow Płaton Lwowicz (nazw.) zob. Lubopytnij Paweł Onufrijewicz (pseud.)
 Syrcow Ioann Jakowlewicz (ur. 1837) 31, 266
 Sytin Jakow Grigorjewicz 57
 Szafranec Sykstus 180, 267
 Szajdurow Iwan Akimowicz 172
 Szczapow Afanasij Prokofjewicz (1830-1876) 8-9, 23, 39, 45, 266
 Szczepkin Waczesław Nikołajewicz (1863-1920) 169, 173, 266
 Szczerbakowscy, rodzina staroobrzędowców mazurskich 116
 Szelkownikow Kuźma 52
 Szelkownikow Mikitka 52
 Szełomow Aleksandr Nikołajewicz (ur. 1949) 20, 144
 Szeptycki (Szeptyćkyj) Roman Aleksander (1865-1944) 266
 Szlachcic Agafja Gieorgijewna (1890-1965) 162
 Szlachcic Irina Gieorgijewna (1893-1976) 138, 140, 162
 Szlachcic Iwan Michajłowicz (ur. 1817) 171
 Szlachcic Jegor Iwanowicz (1866-1952) 203
 Szlapkin Ilja Aleksandrowicz 176, 266
 Szmieman Aleksandr Dmitrijewicz (ur. 1921) 28, 266
 Szulgin Andriej 123
 Szutow Andriej Łariwonow zob. Antonij, arcybiskup wszechrosyjski popowców.
 Szwejkowska Helena 169, 266
 Szwengrub Lili Maria 16, 118-119, 219, 233, 266
 Szwiecowa M. 59, 266
 Taisija, mniszka klasztoru wojnowskiego 164
 Tarowski Władysław 147, 268
 Templin Karl 13, 114, 116, 264, 266
 Tetzner Franz (1863-1919) 12, 25, 87, 108, 116, 120-122, 138, 157-162, 171-172, 179, 181, 202, 207, 219, 221-226, 228, 231, 242, 244, 252, 254, 266-267

Thomas, asesor sądowy 115
Tichomirow, staroobrzędowiec wojnowski 204
Tichonkin, kupiec kazański 139, 164
Tichonow Wasilij (zm. 1940) 104
Tierientij (Terencjusz), organizator wspólnoty filipowców 42, 253
Tierientij (Terencjusz), duchowny staroobrzędowców kurlandskich (zm. 1704) 83
Tierientij Wasiljew 64, 67
Tierieszczenko Aleksandr Własijewicz (1806-1865) 235, 267
Timofiej Andriejew (1745-1808) 171
Timofiejew Iwan Jakowlewicz (1858-1925) 70
Titius Emil 13, 108, 110-120, 122, 202, 220, 267
Tiuchow Piotr 63
Tiulin Michaił Iwanowicz 46, 124, 250
Toeppen Max (1822-1893) 13, 113-114, 267
Tokarczyk Andrzej 145, 147, 267
Tokmakow Iwan Fiodorowicz 42, 267
Ton Konstantin Andriejewicz (1794-1861) 154
Trockij Witalij Nikołajewicz (zm. 1901) 70
Tschizewskij Dmitrij zob. Cziżewskij Dmitrij
Tutupow Trofim Siergiejewicz (1887-1940) 26, 28, 36, 267
Tykiel Benedykt (zm. 1859) 14, 78-80, 82, 84, 86, 92-93, 267
Tyrawski Józef 234, 267

Uruski Seweryn (1814-1890) 52, 55
Urusowa Jewdokija (Eudoksja) Prokopjewna (zm. 1675) 31
Uspienski Boris Andriejewicz 124, 267

W. 128, 267
Wantuła Andrzej (1905-1976) 74, 254
Wańkowicz Melchior (1892-1974) 15, 143, 147, 267
Warabioł Fiedosija (Fryda) Makarowna (1912-1975) 75
Warabioł Katierina Makarowna 75
Warabioł Miron 207
Warabioł Natalia Makarowna (1904-1976) 75
Warabioł Pawlina Makarowna 75
Warłomiej (Bartłomiej), mnich klasztoru wojnowskiego 133
Warnawa (Barnaba) (zm. 1872), mnich klasztoru wojnowskiego 132, 136-137, 263
Wasilij Maksimow (Wasyl Maksymow) (zm. 1834) 86, 89, 91
Wasilkowski Andrzej 147, 251
Waszenkow I. 105, 267
Wawilowa Praskowja Wasiljewna zob. Pania, mniszka klasztoru wojnowskiego
Wąsicki Jan 84, 267
Wegner, urzędnik pruski 84
Weitzmann Kurt 173, 268
Welt, wydawca encyklopedii 184
Wetzer Henryk Józef (1801-1853) 184
Wędzki Andrzej (ur. 1927) 268
Wiktor, arcybiskup prawosławny 80
Wincler Ała 222, 268
Winogradow Nikołaj 95, 101, 268
Winogradow Wiktor Władimirowicz (1895-1969) 268
Wiszniakow Aleksandr Grigorjewicz 46, 268
Wiśniewski Jerzy (ur. 1928) 16, 20, 79, 82, 92-94, 268
Własiuk Apollinarij Iwanowicz 151, 154, 165, 252
Włodarski Aleksander 52, 55
Włodarski Szczepan 147, 268
Włodzimierz Monomach (1053-1125) 246
Wodilczanin J. (pseud.) 97, 268
Wojejkow D. 108, 268
Wołkow Wasilij 10, 57, 66-69, 268
Wozniesiński A. 181, 268
Wójcik Zbigniew 22, 268
Wróbel Gieorgij Stiepanowicz zob. Żora, krawiec gałkowski
Wróbel Parfion Makarowicz (zm. 1945) 184
Wyleżyński Ignacy 80
Wyrpin zob. Fieodosij (Teodozjusz) Wyrpin
Wysoczański Ignacy zob. Ioann, biskup staroobrzędowy

Zaim Ioann zob. Makarios III
Zajaczek Józef (1752-1826) 88-89, 91 153

Zarubin N. 120
Zawarina Antonina Aleksandrowna 10, 60, 66, 69, 80, 92, 118, 204, 209, 221, 224, 229, 237, 239, 245, 248, 268
Zawołoko Iwan Nikiforowicz (ur. 1897) 18, 20, 25-26, 29, 32, 37, 39, 41, 62, 140, 143, 154, 173, 180-181, 208, 215, 225-226, 1954) 220, 226, 269
Zielenin Dmitrij Konstantinowicz (1878-1954) 220, 226, 269
Zieńkowski Siergiej Aleksandrowicz (ur. 1907) 25-27, 29, 52, 269
Ziernowa Antonina Siergiejewna (1883-1964) 169, 269
Zinberg I. 269
Zinowjew Piotr 65
Ziorow Michaił Zacharowicz zob. Nikołaj, prawosławny arcybiskup warszawski

Złotikow Markieł Afanasjewicz 95
Złotnikow Simieon Sawieljewicz 104
Zofia Aleksiejewna Romanowa (1657-1704) 32-33, 53
Zweck Albert (1857-1934) 13, 160, 269
Zyzykin Michaił Walerjanowicz (1880-1960) 25, 269

Żeleznikowicz Sierafim Arsienjewicz (ur. 1913) 74, 270
Żeleznikow (Jakow?), kupiec starodubski 170
Żora, krawiec gałkowski (ur. 1926) 20
Żukow Dmitrij Anatoljewicz 26, 270
Żurawłow Andriej Ioannow zob. Ioannow Andriej
Żymałow A. 97, 270



03231/23