

Wojciech Lipiński

w.lipinski@uw.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-7345-384X>

Uniwersytet Warszawski

Wydział Nauk o Kulturze i Sztuce

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Pamięć na pograniczu wyznaniowym. O mołokańskiej przeszłości wsi Strumok i Spaske w Budziaku (Ukraina)

*Memory in a religious borderland. On the Molokan past
of the villages Strumok and Spaske in Budjak (Ukraine)*

W pierwszej połowie XIX w. na południowe tereny dzisiejszej Ukrainy przybywali przedstawiciele ruchów religijnych kontestujących reguły rosyjskiego prawosławia. Byli wśród nich mołokanie, których niewielka wspólnota powstała w ukraińskim Budziaku, w położonych po sąsiedzku wsiach Strumok i Spaske. W efekcie XX-wiecznych zmian na politycznej mapie regionu miejscowości te znalazły się najpierw w granicach Rumunii, a potem Związku Radzieckiego, co postawiło tamtejszych mołokanów wobec wyzwań prowadzących do stopniowej dezintegracji ich religijnej wspólnoty. Ostatecznie u schyłku ubiegłego wieku zasilili oni szeregi lokalnego zboru baptystów.

Wspólnoty mołokańskie w Strumku i Spaske pozostawały długo poza uwagą badaczy. Wzmianki o mołokanach na terenie Budziaku i Besarabii w pracach historycznych i etnograficznych dotyczyły głównie ich miejskich ośrodków (Abakumova-Zabunova 2006; Kotsievskij 1996; Prigarin 2000), tylko w pojedynczych przypadkach, i to dość zdawkowo, wspomniano również o wspólnotach wiejskich (Galkina, Prigarin 2014). Materiały etnograficzne w obydwu wsiach zbierali na początku obecnego wieku badacze z Odessy, jednak nie doczekały się one szerszego wykorzystania. Wyjątek stanowi

opublikowany na portalu internetowym poświęconym mołokanom artykuł A.A. Tkachenko, w którym autor powołuje się zarówno na te materiały, jak i dokumenty archiwalne dotyczące bezpośrednio Strumka i Spaske (Tkachenko 2005).

Materiał terenowy wykorzystany w tekście został zgromadzony w trakcie badań¹ przeprowadzonych we wrześniu 2013 r. Były one zaplanowane jako krótki rekonesans. Jego celem było rozpoznanie sytuacji w dwóch miejscowościach, w których do niedawna istniały wspólnoty mołokańskie. Zachęcony obiecującymi efektami zamierzałem po pewnym czasie powrócić w teren, by bliżej przyjrzeć się pamięci mołokańskiej przeszłości wsi. Budziak to region wieloetniczny i wielowyznaniowy², a mołokanie byli częścią, choćby nawet niewielką i mało widoczną, niezwykle zróżnicowanej mozaiki tworzącej społeczność regionu. Po konwersji na baptyzm mołokańska wspólnota religijna przestała istnieć, ale przecież pozostali ludzie niegdyś na różne sposoby z nią związani i będący ostatnimi nosicielami pamięci o jej dawnym funkcjonowaniu. Dlatego planowane badania mieścić się miały w nurcie antropologii ratowniczej, czy też „nagłacej” (Posern-Zieliński 1987), i zakładały zachowanie świadectw ostatnich przedstawicieli lokalnej wspólnoty mołokańskiej w ukraińskim Budziaku. Niestety, z różnych powodów powrót w teren się opóźnił. Z kolei obecna sytuacja przedłużającej się wojny w Ukrainie stawia pod znakiem zapytania możliwość realizacji dawnych planów. Tekst niniejszy należy zatem traktować jako podsumowanie rekonesansowych badań, których pełna realizacja nie doszła do skutku ze wskazanych wyżej powodów. Jego cel jest dwójaki – z jednej strony pokazanie mołokańskiej przeszłości wsi, tak jak została ona zapamiętana przez rozmówców, z drugiej przedstawienie relacji między pamięcią a realiami pogranicza, na różne sposoby obecnego w ich doświadczeniu, zarówno jako mieszkańców niejednorodnych wyznaniowo miejscowości, jak i osób, dla których ta niejednorodność jest indywidualnym przeżyciem biograficznym wynikającym z konwersji.

Pogranicze, konwersja, pamięć

Tak jak cały Budziak jest pograniczem, zarówno ze względu na położenie przy granicach państwowych (ukraińsko-mołdawskiej i ukraińsko-rumuńskiej), jak i z racji zróżnicowania etnicznego i wyznaniowego mieszkańców, tak w Strumku i Spaske mamy do czynienia z pograniczem wyznaniowym. Badania na pograniczach, od dawna chętnie podejmowane przez etnologów (Kabzińska 2006), doczekały się też krytycznych analiz

¹ Badania były realizowane w ramach grantu MNiSW nr N N109 313537 *Zróżnicowanie etniczne i wyznaniowe ukraińskiego Budziaku*.

² O pogranicznym, wielowyznaniowym i wieloetnicznym charakterze regionu: Kisse, Prigarin, Stanko 2014; Kaneff, Heintz 2006 oraz inne artykuły z tego numeru „Anthropology of East Europe Review”; Lipiński 2014; 2015.

(Pasieka 2016). Uwzględnienie tych ostatnich pozwala tym bardziej docenić pracę Justyny Straczuk *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi* (Straczuk 2006), bowiem autorce w dużym stopniu udało się uniknąć terminologicznych i metodologicznych pułapek wskazanych przez Agnieszkę Pasiekę (2016). Straczuk zwraca uwagę, że w badaniach pogranicza nie powinno się koncentrować na stykających się ze sobą kulturach traktowanych jako odrębne światy, lecz na specyficznej rzeczywistości, jaka w różnych lokalnych wariantach wytwarza się w efekcie owego spotkania – na kulturze pogranicza. Do charakterystycznych aspektów współistnienia różnych denominacji w ramach szerszej kultury pogranicza zalicza m.in. sytuacyjność i dynamikę poczucia obcości, a także stopniowalność samego pogranicza, które może dotyczyć relacji w rodzinie, najbliższym sąsiedztwie i w szerszym regionie. Pogranicze jest też „strefą rozmytą”, gdzie granice „ulegają zatarciu, nabierając często cech przechodniości, tak że niemożliwe staje się przypisanie poszczególnych cech do określonego systemu” (Straczuk 2006: 245–250). Wiąże się to z właściwą wielu mieszkańcom pogranicza „rozszerzoną kompetencją” – możliwością sięgania do różnych religijnych tradycji (Straczuk 2006: 243).

W odniesieniu do podobnego zjawiska Antonina Kłoskowska używała pojęcia walencji, czyli przyswojenia kultury. W analizowanych przypadkach konwersji narodowych dostrzegała różne warianty owego przyswojenia, m.in. biwalencję, gdy ludzie, którzy świadomie dokonywali wyboru narodowej identyfikacji, odrzucając jedną na rzecz innej, jednocześnie korzystali z dwóch tradycji kulturowych (Kłoskowska 1996). Na możliwości łączenia różnych tradycji wskazują antropologiczne badania konwersji religijnych. Diane Austin-Broos przedstawia konwersję jako drogę, odwrócenie się od czegoś i zwrócenie ku czemuś nowemu, zakładając temporalność tego procesu (Austin-Broos 2003). Konwersja w takim ujęciu nie jest „prostym zerwaniem z dotychczasowym życiem społecznym”, ale raczej „negocjowaniem miejsca w świecie”, w ramach którego możliwe jest łączenie wiedzy i doświadczeń z porządku, od którego się odchodzi, z tymi, które są właściwe dla rzeczywistości, ku której prowadzi droga konwersji (Austin-Broos 2003: 2). Podobnie jak w sytuacji dwuwyznaniowości obserwowanej przez J. Straczuk na pograniczu, osobom znajdującym się na „drodze konwersji” można przypisać rozszerzoną kompetencję kulturową.

Sytuacja pogranicza wyznaniowego i religijnej konwersji wytwarza specyficzne warunki codziennych praktyk, jak i kształtowania tożsamości oraz legitymizującej ją pamięci. Badacze tej ostatniej podkreślają, że jakkolwiek dotyczy ona przeszłości, to jest ściśle powiązana z teraźniejszością (Lipszyc 2014: 488). Zwracała na to uwagę Maurice Halbwachs wprowadzając pojęcie społecznych ram pamięci. Używając go miał na myśli wpływ, jaki grupy (rodzina, grupa religijna, grupa społeczna) wywierają na to, jak wspominamy przeszłe wydarzenia: jego zdaniem dostarczają one punktów oparcia dla indywidualnej pamięci (Halbwachs 1969). David Lowenthal pisał, że „potrzebujemy

wspomnień innych ludzi po to, by potwierdzić i wzmocnić nasze własne” (Lowenthal 1991: 9), podkreślając wpływ funkcjonowania w szerszej grupie na indywidualne wspomnienia o przeszłości. Na podobne zjawisko zwracała uwagę Barbara Szacka pisząc, że informacje, z których składa się pamięć zbiorowa są „rozumiane, selekcjonowane i przekształcane” zgodnie ze „standardami kulturowymi i przekonaniami światopoglądowymi” funkcjonującymi w konkretnej zbiorowości (Szacka 2006: 44).

Mołokanie i baptyści

Początki mołokańskiego ruchu religijnego sięgają drugiej połowy XVIII w. i wiążą się z działalnością Symeona Ukleina, głoszącego swoje poglądy religijne na terenie guberni tambowskiej. Zwalczający odstępców hierarchowie prawosławni używali określenia mołokanie wskazując na spożywanie przez nich mleka w okresach postu, którego zwolennicy Ukleina nie uznawali. Nadana z zewnątrz nazwa przyjęła się wśród samych zainteresowanych, oprócz niej określali się też mianem duchowych chrześcijan.

W zasadach przyjętych przez zwolenników S. Ukleina zachowany został podstawowy rdzeń chrześcijaństwa w postaci wiary w trójosobowego Boga. Za jedyne źródło wiary uznawano Biblię, odwołując się głównie do Ewangelii, ale też stosując niektóre z zasad starotestamentowych, np. zakaz spożywania wieprzowiny. Według mołokanów prawdziwy, ustanowiony przez Chrystusa Kościół istniał jedynie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, potem hierarchowie na kolejnych soborach wypaczyli jego nauki i dopiero mołokanie – duchowi chrześcijanie przywrócili właściwy porządek. Kierując się swoistą wykładnią cytatu z Ewangelii wg. św. Jana („Bóg jest duchem: potrzeba więc by czciciele Jego oddawali mu cześć w Duchu i prawdzie”, J 4, 24) w oddawaniu czci Bogu odrzucali wszystko, co uznawali za przynależne do sfery zewnętrzno-obrzędowej. Dary Ducha Świętego czy sakramenty należało według nich rozumieć jedynie w kategoriach duchowych, dlatego odrzucali praktykowanie chrztu wodnego i innych sakramentów. Nie uznawali prawosławnej hierarchii i stanu kapłańskiego, prowadzenie spotkań modlitewnych powierzali starszym, darzonym autorytetem mężczyznom (*starcy, preswitary*). Negowali prawosławną liturgię i obrzędowość, z takimi jej charakterystycznymi elementami, jak kult ikon i krzyża czy posty (Krugov 1907; Shugaeva 2006; Buianov 2014). Przedstawione zasady wiary i życia religijnego ulegały z czasem pewnym zmianom wraz z tym, jak powstawały różne nurty w ruchu mołokańskim, związane z kolejnymi migracjami (m.in. na Kaukaz). Dostępne informacje pozwalają jednak sądzić, że te późniejsze modyfikacje ominęły interesującą nas wspólnotę z Budziaku.

Z Tambowa, gdzie początkowo działał S. Uklein, idee mołokańskie docierały do sąsiednich guberni, a z czasem też na tereny dzisiejszej Ukrainy. Na początku drugiej dekady XIX stulecia duża grupa mołokanów osiedliła się na specjalnie dla nich wydzielonych ziemiach nad rzeką Mołoczna, na terenie dzisiejszego obwodu zaporoskiego

na południu Ukrainy (Butkevich 1910: 286). W tym samym czasie, a także wcześniej, być może nawet już od końca XVIII w. (Kotsievskij 1996: 46), mniejsze grupy docierały do położonych dalej na zachód regionów południowej Ukrainy, w tym np. do Odessy (Kotsievskij 1995: 5; Klibanov 1965: 126), a także do sąsiedniej Besarabii. Na południu obwodu besarabskiego, w Budziaku, mołokanie zaczęli się osiedlać na początku XIX w. w dwóch wsiach: Strumok i Spaske (Galkina, Prigarin 2014: 561–562; Prigarin 2010: 115, 243; Tkachenko 2005). Pod koniec tego samego stulecia mieszkało ich tam około 200 (Tkachenko 2005). W XX w. mołokanów ze Strumka i Spaske najpierw w okresie rumuńskim (1918–1941) próbowano nawracać na prawosławie, stosując czasem bardzo restrykcyjne metody (Tkachenko 2005), potem z kolei musieli się oni mierzyć z polityką ateizacji prowadzoną przez Związek Radziecki. Przyczyniło się to do dezintegracji wspólnoty religijnej, a pod koniec XX w. doprowadziło ostatnich mołokanów na drogę masowej konwersji na baptyzm (Tkachenko 2005).

Było to możliwe zarówno ze względu na bliskość doktrynalną, jak i trwające już od stulecia bliskie sąsiedztwo obydwu denominacji. Należący do szerszego nurtu chrześcijaństwa ewangelikalnego baptyzm, którego korzenie w Anglii sięgają co najmniej początku XVII w., dotarł w wieku XIX na tereny ówczesnego imperium Romanowów. Tak zwane przebudzenie baptystyczne drugiej połowy XIX w. miało miejsce m.in. na obszarze południa dzisiejszej Ukrainy, w tym nad rzeką Mołoczną, gdzie obok kolonii niemieckich osadników istniały też wsie mołokańskie (Pełczyński 2013: 73–84). Idee baptystyczne szybko dotarły też do Besarabii i Budziaku. Pod koniec XIX w. zaczęła się formować wspólnota baptystyczna w Strumku i choć przez dłuższy czas była nieznaczna, to za jej sprawą mołokanie przez kolejne stulecie funkcjonowali już nie tylko w prawosławnym otoczeniu, ale też w sąsiedztwie baptystów.

W baptyzmie, jeszcze w większym stopniu niż to miało miejsce w początkach reformacji, podkreślano rolę Biblii jako źródła wiary nadrzędnego wobec wszelkich innych, np. autorytetu kościelnego. Baptysty uznają, że łaski zbawienia można dostąpić przez samą wiarę, a aby przyjąć ten dar potrzebny jest duchowy przełom, którego doświadczyć może tylko dojrzały wyznawca. Stąd charakterystyczne dla baptystów praktykowanie chrztu wodnego osób dorosłych, będącego zewnętrznym wyrazem nawrócenia. Baptysty praktykują też wieczerzę pańską, traktując ją jako przypomnienie ofiary Chrystusa i jeden ze środków uświęcenia, czyli dążenia do chrześcijańskiej doskonałości, które powinno być celem wszystkich równych sobie członków lokalnego zboru, tworzących widzialny Kościół (Markiewicz 1982: 93–96; Pełczyński 2013: 114–120).

Gdy na początku lat 90. XX w. baptystyczni kaznodzieje z lokalnych budziackich ośrodków zaczęli głosić swe idee ostatnim mołokanom ze Strumka i Spaske, to trafiły one na podatny grunt. Egalitaryzm, antyrytualizm i skupienie na Biblii łączyły przedstawicieli obydwu wyznań, jedyną wyrazistą i problematyczną dla mołokanów różnicą było praktykowanie przez baptystów chrztu. Zaważyły jednak szersze uwarunkowania,

w jakich doszło do zintensyfikowanej akcji misyjnej baptystów. Wspólnota mołokańska już od wielu dekad ulegała procesom erozji i dezintegracji, jednocześnie trwał właśnie trudny czas politycznej i gospodarczej transformacji. W tej sytuacji obietnica nowej religijnej wspólnoty okazała się ważniejsza niż nieliczne różnice w doktrynie i praktykach i na tyle silna, by skierować mołokanów na drogę kolektywnej konwersji (Hałas 2007: 147–185).

Strumok i Spaske Pamięć mołokańskiej przeszłości

Wiaczesław Kuszniur, autor podręcznika do *narodoznawstwa* obwodu odeskiego, tak kończył krótki fragment książki poświęcony mołokanom: „Wielu sekt, znanych z XIX i z pierwszej połowy XX wieku, już nie ma. Przypominają o nich, oprócz źródeł pisanych, materialne pamiątki – przede wszystkim nagrobki na cmentarzach (na przykład we wsi Strumok w rejonie tatarbunarskim)” (Kushniur 1998: 156). Podobne informacje, na jakie natrafiłem w wertowanych w odeskiej bibliotece tekstach, raczej nie zachęcały do dalszych eksploracji, sugerowały bowiem, że temat „mołokanie w Budziaku” to zamknięty dawno rozdział historii. Jednak, gdy dowiedziałem się, że mołokańska wspólnota religijna w Strumku i Spaske funkcjonowała jeszcze całkiem niedawno – masowa konwersja na baptyzm miała miejsce u schyłku lat 90. XX w., a więc raptem niewiele ponad dekadę przed moimi badaniami w Budziaku – postanowiłem odwiedzić obydwie miejscowości.

Strumok i Spaske położone są w okolicach miasteczka Tatarbunary. Mniejsza z dwóch wsi, licząca kilkuset mieszkańców – Spaske jest położona przy drodze biegnącej z Odessy, przecinającej Tatarbunary i prowadzącej do położonych dalej w głębi Budziaku miast, takich jak Bołgrad i Izmail. Znajdujący się w odległości kilku kilometrów Strumok, choć oddalony od ruchliwej trasy, jest wsią ponad dwukrotnie większą i siedzibą rady wiejskiej, do której należy również Spaske. Mieszkańcy utrzymują się z rolnictwa, niektórzy pracują w pobliskich Tatarbunarach lub innych miastach regionu, spora część to emeryci.

Kiedy przyjechałem tam we wrześniu 2013 r. bez większych problemów znalazłem osoby pamiętające jeszcze mołokańską przeszłość wsi. Pierwszych rozmówców polecono mi w radzie wiejskiej w Strumku. Było to małżeństwo w średnim wieku, mąż wywodził się z mołokańskiej rodziny, której członkowie byli dawniej bardzo zaangażowani w życie religijne mołokańskiej wspólnoty religijnej, żona pochodziła z innej części Ukrainy i przed ślubem nie miała nic wspólnego z mołokanami, mimo to wiedziała sporo o ich religii i historii, ponieważ od kiedy zamieszkała w Strumku interesowała się przeszłością wsi oraz rodziny męża. Ta dwójka poleciła mi kolejnych rozmówców w obydwu miejscowościach, jedną rozmowę przeprowadziłem też z przypadkowo

spotkaną na ulicy starszą kobietą. Wszyscy rozmówcy w momencie przeprowadzania badań byli członkami lokalnych wspólnot baptystycznych. Większość pochodziła z miejscowych rodzin mołokańskich lub mieszanych mołokańsko-baptystycznych albo mołokańsko-prawosławnych. Razem z jedną z rozmówczyń ze Strumka odwiedziłem też tamtejszy cmentarz, gdzie można zobaczyć wspomniane przez Kusznira stare mołokańskie nagrobki oraz dom modlitwy baptystów, do którego uczęszcza dziś wiele osób wywodzących się z mołokańskich rodzin.

Źródła informacji, którymi posługiwali się rozmówcy tworząc przekaz na temat mołokańskiej przeszłości wsi, były zróżnicowane. Do najważniejszych należały własne wspomnienia z okresu dzieciństwa i młodości, gdy bardziej widoczne były jeszcze pewne przejawy życia religijnego, oraz międzypokoleniowe przekazy rodzinne, np. dotyczące przybycia do Budziaku. Uzupełniały je informacje oparte na materialnych źródłach, takich jak stare rodzinne fotografie czy inskrypcje na nagrobkach z miejscowego cmentarza. Gdy rozmowa dotyczyła bardziej odległej przeszłości, np. powstania ruchu mołokańskiego i migracji do Besarabii, często odwoływano się do źródeł pisanych: tekstów naukowych lub ich bardziej popularnych, medialnych przetworzeń. Dokładnie jak w charakterystyce zjawiska pamięci zbiorowej autorstwa B. Szackiej, rozmówcy sięgali zatem „do informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich różnymi kanałami” (Szacka 2006: 44). W tej różnorodności źródeł i kanałów przekazu informacji uwidacznia się charakterystyczne dla współczesności przeplatanie się pamięci komunikacyjnej, czerpiącej z osobistych wspomnień i rodzinnych przekazów, oraz pamięci kulturowej, opartej na takich kulturowych zapośredniczeniach, jak fotografie czy teksty pisane (Assmann 2008; Assmann 2013; Saryusz-Wolska 2014a; 2014b).

Rozmówcy ze Strumka i Spaske nie mieli wiele do powiedzenia na temat genezy mołokaństwa. Niektórzy nawiązywali do tej kwestii pośrednio, przy okazji tłumaczenia nazwy grupy. „Dawniej było dużo, jakby to powiedzieć, mołokanów. Aha. Ale oni też Boga uznawali. Piszą nawet uczeni, że oni byli wierzący, tylko że oni w czasie postu pili mleko. I od słowa mleko powstał mołokanie. Ale to byli ludzie pobożni” (k., 74 l., Strumok)³. Inny rozmówca tak próbował określić miejsce i okoliczności powstania mołokaństwa:

Jest wersja, że mołokanie pochodzą z Kaukazu. Gdzieś tam jest rzeka Mołoczna w Rosji. Też nie wiem na ile w tym prawdy. Ale tak słyszałem. A z Kaukazu jakby Niemcy tam byli i tam jakby od nich to się zaczęło (...) Na tyle, na ile słyszałem od starszych ludzi, to wychodzi, że tak to było. Czy Kaukaz pierwszy, czy rzeka Mołoczna, czy Rosja, to nie wiem (m., 80 l., Strumok).

3 Tu i dalej w tekście cytaty z wywiadów opatrzone są krótkimi metryczkami zawierającymi informacje o płci, wieku i miejscu zamieszkania rozmówców.

Rosja, Mołoczna, Kaukaz to kolejne etapy historii mołokańskich migracji. Choć rozmówca wskazuje na przekaz międzypokoleniowy jako źródło swojej wiedzy, to w wypowiedzi pobrzmiwają echa opracowań naukowych. Tyle tylko, że te „książkowe” dane ulegają przemieszaniam, gubi się ich chronologiczne następstwo. Z kolei wskazywanie na rolę Niemców w genezie mołokaństwa świadczy o nakładaniu się na siebie dwóch perspektyw konfesyjnych: mołokańskiej i baptystycznej. Opracowania na temat początków baptyzmu na obszarze dzisiejszej Ukrainy zgodnie wskazują na rolę Niemców, którzy podobnie jak duchoborcy i mołokanie osiedlali się nad Mołoczna. To wśród tamtejszych mennonitów miało dojść do pierwszych nawróceń, region ten był jednym z ważnych ośrodków rozwoju baptyzmu w ówczesnej Rosji (Kolodnyj, Jarotskyj 1999; Pełczyński 2013).

Jeśli chodzi o pochodzenie mieszkańców Strumka i Spaske, to rozmówcy, poza jedną osobą, która nic na ten temat nie wiedziała, zgodnie wskazują Rosję. „Nasze korzenie gdzieś stamtąd, z Rosji” (m., 60 l., Strumok); „Przyjezdni, z Rosji. – Z Rosji, tak? No pewnie. – A dlaczego tu przyjechali? No tak, żeby zamieszkać. W dawnych czasach. Tutaj to Turcy żyli. Turków wygnali i osiedlali ludzi z Ukrainy, z Rosji. I wyszli mołokanie” (m., 70 l., Spaske). W jednym przypadku udało się zanotować dłuższą relację w postaci rodzinnej legendy o pierwszym przybyśzu, protoplaście dwóch spokrewnionych rodów ze wsi Strumok:

Jak mi tatko opowiadał, mój pradziad Foma przyniósł w plecaku, jak on opowiadał w takim worku na plecach, dwoje dzieci. Jeden Ustin, drugi Hrychorij (...). Od Ustina pochodzą Ustinczata, to jeden ród, a od Hrychorija zaczął się drugi ród (...). I jednych zaczęli nazywać Ustinczata, a drugich Czecziki (...). To przezwiska. A na nazwisko jedni i drudzy mieli Kowaliów. A jak mi opowiadali moi przodkowie, że moje rosyjskie nazwisko to Korczunow. Z Tambowa. Oni za Katarzyny tutaj uciekali. Tutaj były puste stepy, sitowia i tak dalej. I na południe uciekali. Czyli nazwisko moje było Korczunow. Ale oni zmienili na Kowaliowa (m., 80 l., Strumok).

W dalszej części rozmowy wyjaśniło się, że rozmówca jest potomkiem Ustina i Fomy, oraz że zmiana nazwiska wynikała z doświadczenia prześladowań, które skłoniło jego przodków do ucieczki na południe, co miało być zresztą, zdaniem rozmówcy, powszechną praktyką wśród docierających do Budziaku uciekinierów z różnych zakątków carskiego imperium⁴. W dwóch powyższych cytatach w ciekawy sposób zarysowano realia dawnej południowej Besarabii: opustoszałe po odejściu dawnych tureckich włodarzy stepy, dające schronienie i możliwość nowego startu licznym uciekinierom.

⁴ Znajduje to swoje potwierdzenie w literaturze. Iwan Ancupow, w monografii poświęconej historii rosyjskiego osadnictwa w Besarabii, wymienia „ukrywanie się pod cudzym nazwiskiem” jako jedną ze strategii przyjmowanych przez licznych chłopskich zbiegów uciekających z centralnych guberni rosyjskich w pierwszej połowie XIX w. (Antsupov 1996: 23).

Na podobne uwarunkowania zwracali uwagę badacze historii regionu podkreślając, że sprzyjały one formowaniu, umacnianiu i trwaniu odrębności grup etnokonfesyjnych (Kotsievskij 1996: 40–41).

Dla trwania wspólnoty mołokańskiej istotne znaczenie miał dom modlitwy w Strumku. Sam budynek nie zachował się do dzisiaj, został rozebrany na początku lat 90. XX w., gdy społeczność zdecydowała o budowie nowego, tym razem już baptystycznego domu modlitwy. Wszyscy dobrze pamiętają stary, mołokański dom. Uczęszczali do niego również wierni ze Spaske. Tak wspomina o tym rozmówca z tej miejscowości zapytany o to, czy był w niej dom modlitwy: „Nie było. <Na dom> chodzili, tak się mówiło. Gdzie mieszkał jeden starzec. A potem zmarł ten nasz *preswiter*, to chodzili tam, do Strumka” (m., 70 l., Spaske). Mężczyzna ze Strumka, którego przodkowie należeli do osób zaangażowanych w życie religijne wspólnoty mołokańskiej, podkreślał specjalne znaczenie miejscowego domu modlitwy:

A cerkiew mołokańska to najstarsza w całej Besarabii. Ot tam, w Biełgorodzie Dniestrowskim była, to dawna izmailska gubernia, ale to tutaj był sam początek. Dom był o tutaj zaraz za nami, i on był najstarszy (...) To tam napisane jest w historii, że to była najstarsza cerkiew w Besarabii. Stąd się to zaczynało (m., 60 l., Strumok).

Rozmówca pochodzi z rodziny, w której były dawniej osoby bardzo zaangażowane w życie religijne wspólnoty, jego dziadek uczestniczył m.in. w zjazdach mołokańskich w Kiszyniowie i Benderach. Zachowane fotografie z podobnych spotkań w Strumku pozwoliły mu na oszacowanie liczby członków lokalnej wspólnoty. Ze względu na wyjątkowo dużą frekwencję, prawdopodobnie wzmocnioną jeszcze przez gości z innych ośrodków, podobne zgromadzenia odbywały się nie w samym domu modlitwy, ale obok, czyli na świeżym powietrzu.

Mieliśmy taką fotografię, tam było ponad dwustu członków cerkwi. Cerkiew była bardzo duża. Pamiętam, jak byłem mały, oni zbierali się o tutaj za domem, rozścielali chodniki, na chodnikach stawiali samowary. A samowar na siedem wiader, taki wielki. I pili herbatę. A w tym czasie cukru to tak nie było. I oni nalewali herbatę, brali po małym tylko kawałeczku cukru, i to było takie ich, takie to było mołokańskie. I tam stoły porozstawiali i tam sobie siedzą. Mieliśmy taką fotografię, to ja na tym zdjęciu policzyłem, tam było ponad dwieście osób. Dzieci było dużo. Tu się odbywały zjazdy (m., 60 l., Strumok).

Poza tego rodzaju specjalnymi okazjami nabożeństwa odbywały się w domu modlitwy w każdą niedzielę. „Trzy, cztery godziny. Jak są skądś goście, to dłużej. Jak nie ma, krócej” (m., 80 l., Strumok). Na spotkaniach modlitewnych obowiązywały surowe zasady zachowania, od których nie było wyjątków, także dla dzieci. „W domu modlitwy,

żeby biegać, to nie daj Boże. Biegać, rozmawiać albo bawić się, na to nie pozwalano” (m., 80 l., Strumok).

W mołokańskich wspólnotach religijnych nie wyodrębniano specjalnych funkcji kapłańskich, a spotkaniom modlitewnym przewodzili najstarsi i najbardziej doświadczeni mężczyźni, tzw. *starcy*. Jednak w relacjach o nabożeństwach w Strumku mowa jest o tym, że prowadził je *preswiter* lub diakon, ważną rolę odgrywali też komentujący Biblię kaznodzieje.

BM.: On [*preswiter*] prowadził [zebranie]. Jak nie ma preswitra, to diakon go zastępuje. I kaznodzieje byli. Kaznodzieje byli oczywiście słabo wykształceni, ale dobrze znali Biblię (...). JO.: Na pamięć niektórzy znali. – Czyli Biblię wszyscy czytali? BM.: U nas najważniejsza była Biblia, u mołokanów. Biblia. Nie było muzyki, jakieś orkiestry dętej czy takich rzeczy. Podstawa to Biblia. I śpiew, pieśni religijne. – A z Biblii i Nowy i Stary Testament? BM.: Tak, tak. I Nowy i Stary. Ale najczęściej czytało się Ewangelie (m., 80 l. i k., 60 l., Strumok).

Rozmówcy zapamiętali, że nabożeństwa składały się z czytania i komentowania Biblii, kazań oraz śpiewów. Niektórzy uściślali, że w odróżnieniu od obecnej sytuacji na nabożeństwach baptystycznych, gdzie śpiewa się zarówno psalmy, jak i pieśni religijne, w mołokańskim domu modlitwy śpiewano wyłącznie psalmy. Istniało też wyraźne ograniczenie roli kobiet w trakcie nabożeństw: chór wykonujący psalmy był wyłącznie męski, kobiety nie wygłaszały też kazań.

(...) ja sama nie byłam, ale jego [męża] ojciec opowiadał, że tam udział [aktywny] w nabożeństwie brali tylko mężczyźni. Chór był tylko męski. I oni śpiewali wyłącznie psalmy, tylko psalmy. Nie śpiewali tak jak u nas, że jest i Pieśń Odrodzenia, są i wiersze. Tam czegoś takiego nie było. Były wyłącznie kazania i śpiewanie psalmów. A psalmy śpiewali tylko bracia (k., 60 l., Strumok).

Relacje na temat innych aspektów religijności, których nie było wiele, a jeśli już były, to zazwyczaj bardzo krótkie, też czasem wiązano z domem modlitwy:

– A jakie wtedy obchodzono święta? A takie jak i u baptystów. Wielkanoc, Boże Narodzenie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Chrzest Pański, Przeobrażenie.
– A taką Wielkanoc na przykład to jak świętowano?
No chodzili nocą, szli wcześniej rano, jak my teraz o czwartej rano. Godziny to dokładnie nie pamiętam, ale nocą, ciemno jeszcze było. I zaczynało się nabożeństwo. Wielkanocne nabożeństwo. Jak Bóg pisze na Wielkanoc, to i takie czytania były. I śpiewy wielkanocne (m., 80 l., Strumok).

Jeszcze bardziej zdawkowe były relacje na temat obrzędów cyklu życia, np. ślubu i wesela: „Obiad robili. Obiad zjemy, a potem samowary i herbata. Wujek jeden był

proswitrem, on ślubu udzielał" (m., 70 l., Spaske) czy pogrzebu: „Obiad. Herbaty nie było" (m., 70 l., Spaske).

Ciekawym elementem dawnych zwyczajów był zakaz jedzenia wieprzowiny:

– To mółokanie wszystko mogli jeść, nie było tak, że jakiś rodzaj jedzenia był zakazany?

BM.: Nie, wszystko można.

– Wszystkie rodzaje mięsa i tak dalej?

BM.: Nie, nie, poczekajcie. Moja mama, nie wiem jak inni mółokanie, pewnie wielu też nie jadło wieprzowiny. Moja mama nie jadła wieprzowiny.

JO.: I nasza baba Masza też wieprzowiny nie jadła.

BM.: Tak, było tak, że nie można było jeść wieprzowiny (m., 80 l. i k., 60 l., Strumok).

Oni mięsa wieprzowego nie jedli.

– A dlaczego nie można było?

Tak przyjęte było. Mama moja nie jadła wieprzowiny. Bo świnia jest nieczysta. Tak jest napisane (m., 70 l., Spaske).

Ostatnie fragmenty rozmów, poza tym, że przypominają o przestrzeganiu starotestamentowych zakazów, jednocześnie wyjaśniają fragmentaryczność relacji na temat mółokańskiej religijności. Obydwaj rozmówcy zakaz spożywania wieprzowiny odnoszą do pokolenia rodziców, a jeden ledwie o tym pamięta, przypomina sobie dopiero po kilku naprowadzających pytaniach. Ich młodzieńcze lata przypadły na czasy radzieckie, gdy wspólnota religijna uległa już częściowej dezintegracji, a tradycyjne mechanizmy socjalizacji przestawały funkcjonować. Można sądzić, że podobnie jak zwyczaj nie jedzenia wieprzowiny był wtedy przestrzegany przez matki rozmówców, ale już nie przez nich samych, także wiele innych praktyk i zasad było im wówczas znanych bardziej z obserwacji i opowieści niż z własnego doświadczenia. Tym bardziej dziś z trudnością przychodzi im odtworzenie pełnego obrazu mółokańskich realiów.

Do dezintegracji mółokańskiej wspólnoty w Strumku i Spaske i jej stopniowego zaniku przyczyniły się działania rumuńskiej administracji, nieprzychylnie odnoszącej się do mniejszości religijnych, oraz polityka ateizacji okresu radzieckiego. Najstarsi rozmówcy osobiście doświadczyli działań ze strony rumuńskich instytucji:

– Jaki był stosunek Rumunów do mółokanów? Jak do szkoły poszedłem, to zacząłem się żegnać. Do domu przychodzę, „a ty czemu się żegnasz?”. „A bo zmuszają”. – W szkole zmuszali? Tak. „Zmuszają”. „Powiedz, że ty jesteś mółokanin”. No to poszedłem, a tam znowu zmuszają, „żegnaj się”. „Jestem mółokaninem”. Dali sobie spokój (m., 70 l., Spaske).

Inni znali już tylko rodzinne przekazy, za to dotyczące głośnych przypadków związanych z działalnością prawosławnych misji, których represyjny charakter wspierały rumuńskie władze administracyjne.

Ojczulka mojego w piwnicy zamykali, trzy dni był w piwnicy. Rumuni, żeby przyjął prawosławie (...). A [ten który] był *preswitem*, on przeszedł, bili, zmuszali i on się poddał. *Preswiter* się poddał. A mój ojczulek, który był diakonem, nie poddał się. Bili tam, trzymali w zimnej piwnicy trzy doby, albo i więcej. – To pański ojciec był diakonem? Tak. Mój tato był twardy. Wytrzymał. A ten *preswiter* nie wytrzymał. Wszyscy się z niego śmiali, nawet prawosławni. Jaki z ciebie *preswiter*, przestraszyłeś się, co z ciebie za *preswiter*? O taką historię słyszałem (m., 80 l., Strumok).

Na tle zdecydowanych działań podejmowanych przez oficjalną Cerkiew i administrację rumuńską przejawy polityki ateizacyjnej czasów radzieckich, o których wspominają rozmówcy, wydają się dość łagodne.

Zaczęły się prześladowania baptystów, a mołokanów zostało niewielu i ich nie prześladowali. Tam zostało osiem, dziewięć babć starych, oni myśleli: a niech tam sobie poumieją i koniec, cerkiew się zamknie. A okazało się, że ona przetrwała (m., 60 l., Strumok).

Jedyną powszechnie zapamiętaną formą działań uderzających we wspólnotę, był zakaz uczestnictwa dzieci i młodzieży w nabożeństwach: „Ale przychodzili, z partii, żeby dzieci tam [w domu modlitwy] nie było. Dzieciom nie pozwalali. – A dorośli mogli chodzić? Tak, dorosłym nie zabraniali (k., 80 l., Spaske); „Po prostu nie pozwalali, żeby dzieci chodziły. Sprawdzali. Karali. O takie tam” (m., 70 l., Spaske).

Jednocześnie w relacjach rozmówców pojawiają się motywy pokazujące wyraźnie opresyjny charakter władzy radzieckiej: powojenny głód, wywózki na Syberię, strach przed odbieraniem własności podczas kolektywizacji, czy w końcu represje wobec baptystów, w tym więzienie w nieodległym Wiłkowie, w ramach którego funkcjonował obóz pracy w delcie Dunaju, gdzie więźniowie zajmowali się wycinaniem sitowia i wyplataniem mat.

Ostatni etap mołokańskiej historii związany ze zbliżeniem do baptyzmu, skutkującym ostatecznie konwersją, zapamiętany został przede wszystkim z aktywności protestanckich kaznodziejów z sąsiednich ośrodków baptystycznych w Tatarbunarach i Bołgradzie. Niemal wszyscy rozmówcy dobrze ich pamiętali, z ożywieniem opowiadali o ich działalności i jej efektach w postaci pierwszych konwersji na baptyzm, także własnych. W Strumku byli zapraszani do mołokańskiego domu modlitwy. Z czasem coraz więcej dotychczasowych wyznawców mołokaństwa decydowało się przejść na baptyzm. Zgodnie z przyjętymi tam zasadami był to każdorazowo pewien proces, którego zwieńczeniem jedynie był sam chrzest wodny, a poprzedzać go winny przeżycie nawrócenia i akt publicznej skruchy (*pokajanie*). Starszy mężczyzna opowiadał, że po tym, jak dokonał *pokajania* regularnie uczęszczał na spotkania modlitewne i angażował się we wszelkie działania baptystycznej wspólnoty, ale z przyjęciem chrztu wodnego zwlekał aż 6 lat. Inni nie mieli tak długo trwających rozterek. Jedna z rozmówczyń skrótowo opisała

cały proces przejścia z mołokaństwa na baptyzm: „Mieliśmy nabożeństwa, było dużo mołokanów. Wielu poumieralo. A potem zaczęli przyjmować chrzest, przeszli do wierujuszczich. I tak zostaliśmy wierujuszczymi⁵” (k., 74 l., Strumok).

Społeczne ramy pamięci na pograniczu wyznaniowym

Cytowane w poprzedniej części wypowiedzi zostały dobrane według określonego klucza: miały za zadanie pokazać, w jaki sposób mieszkańcy Strumka i Spaske wspominają dawne funkcjonowanie mołokańskiej wspólnoty religijnej. Teraz natomiast przyjrzyć się w niewielkim stopniu dotychczas uwzględnionym wątkom ich relacji, pozwalającym dostrzec wpływ na te wspomnienia społecznych uwarunkowań. Gdy przed wiekiem kwestia ta zwróciła uwagę M. Halbwachsa to uznał on, że punktów oparcia dla indywidualnej pamięci dostarczają m.in. rodzina i grupa religijna. W przypadku objętych badaniami miejscowości relacja między rodziną a grupą religijną jest specyficzna. Jak wspomniałem, wszyscy rozmówcy wywodzili się z rodzin, w których z różną intensywnością kultywowano mołokańskie tradycje, przy czym w różnych konfiguracjach osobowych, bo były to zazwyczaj rodziny mieszane wyznaniowo. Jednocześnie w momencie przeprowadzania rozmów wszyscy interlokutorzy byli już co najmniej od kilkunastu lat baptystami. W tym przypadku nie ma więc jednej tylko grupy religijnej, niejednolite wyznaniowo są też rodziny, a także szersze otoczenie. Jak zatem w takich warunkach kształtowane są społeczne ramy pamięci?

Charakterystyczną cechą relacji rozmówców ze Strumka i Spaske było posługiwanie się przez nich, obok dominującej i bliskiej im dziś perspektywy baptystycznej, także dawną, zapamiętaną z przeszłości perspektywą mołokańską. Pewne napięcie pomiędzy nimi było stale obecne i na różne sposoby przejawiało się w rozmowach. Wprowadzało dodatkową trudność już na etapie ich przeprowadzania w terenie, bo zmuszało do ciągłego kontrolowania, czy dany fragment opowieści dotyczy dawnych mołokańskich zwyczajów, czy też zasad baptyzmu. Rozdzielenie jednych od drugich bywało niełatwe (i dla mnie, i często dla samych autorów poszczególnych relacji) ze względu na bliskość obydwu denominacji.

Przykładem pomieszania obydwu perspektyw może być cytowana wcześniej wypowiedź będąca próbą rekonstrukcji genezy mołokaństwa, gdzie wspomniano o Niemcach, którzy w rzeczywistości odegrali istotną rolę w początkach formowania się baptyzmu na południu Ukrainy. W innych przypadkach bywało tak, że gdy pod wpływem zadawanych pytań indagowani sięgali do pamięci mołokańskiej przeszłości, to relacje

5 Ukr. *wirujuczij*, ros. *wierujuszczij*, czyli wierzący. Powszechnie stosowane w języku potocznym określenie na przedstawicieli ewangelicznego chrześcijaństwa w Ukrainie, głównie baptystów i zielonoświątkowców.

na jej temat odnosili do zasad i norm obowiązujących w kościele baptystów. Na przykład, gdy jeden z rozmówców mówił o nieuznawaniu przez mołokanów krzyża, od razu dodawał „Ale tutaj oni się mylili” (m., 80 l., Strumok), po czym podawał baptystyczną wykładnię, zgodnie z którą krzyżowi jako „wytworowi rąk ludzkich” nie powinno się oddawać czci, ale sam symbol krzyża, jako że przypomina o męce i śmierci Jezusa, jak najbardziej może być używany i eksponowany. Jednocześnie ten sam mężczyzna dawał do zrozumienia, że zapamiętane z dzieciństwa normy obyczajowe oraz surowość zasad mołokańskiej religijności ceni bardziej niż standardy panujące we wspólnocie baptystycznej, do której aktualnie przynależy. Inna rozmówczyni opowiadała o leczeniu za pomocą zamów. Nauczyła się ich w młodości, gdy była jeszcze mołokanką, ale stosowała je też po konwersji, nie zważając na negatywny stosunek swego nowego kościoła do tego rodzaju praktyk. Wydaje się, że obydwa powyższe przykłady dobrze wpisują się w zaprezentowane wcześniej podejście do konwersji jako procesu, pokazują, w jaki sposób odbywa się „negocjowanie miejsca w świecie” nowego wyznania (Austin-Broos 2003), ale też jak działa charakterystyczna dla pogranicza rozszerzona kompetencja kulturowa (Straczuk 2006).

Sytuacja pogranicza wzmocnionego jeszcze przez fakt konwersji znajdowała swoje odzwierciedlenie także w innych wypowiedziach rozmówców. Przede wszystkim próbując scharakteryzować wyznawaną dawniej wiarę zwracali oni uwagę na takie cechy religijności mołokańskiej, które różniły się od bliskich im obecnie zasad baptyzmu oraz od praktyk i przekonań przyjętych wśród prawosławnych sąsiadów. Jeśli chodzi o różnice z baptyzmem to przede wszystkim podkreślano kluczową kwestię chrztu wodnego. Z kolei w przypadku prawosławia zwracano uwagę głównie na odrzucanie przez mołokanów, ważnego dla prawosławnych, kultu ikon i krzyża.

Skoro rozmówcy ze Strumka i Spaske w momencie przeprowadzania badań należeli już od pewnego czasu do lokalnych zborów baptystycznych, to mogłoby się wydawać, że „standardy kulturowe” i „przekonania światopoglądowe”, zgodnie z którymi informacje na temat przeszłości były przez nich „rozumiane, selekcjonowane i przekształcane” (Szacka 2006: 44), powinny mieć proveniencję baptystyczną. Tymczasem odzywały się w nich jeszcze echa mołokańskiej przeszłości, a także wpływ prawosławnego otoczenia. Odzwierciedla to codzienność pogranicza, obecnego w doświadczeniu poszczególnych osób na różnych poziomach – od osobistego, związanego z konwersją, przez niejednorodność wyznaniową w rodzinie, po sąsiedztwo kilku wyznań we wsi, najbliższej okolicy i w całym Budziaku. Przywołując ponownie pracę J. Straczuka można by określić tę na co dzień doświadczaną rzeczywistość mianem kultury pogranicza, z takimi jego cechami, jak stopniowalność, sytuacyjność i przechodność. Jeśli tak, to poszukując Halbwachsowskich punktów oparcia dla indywidulanej pamięci nie wystarczy wskazać na baptyzm. Ten bowiem nie funkcjonuje tam w społecznej próżni, ale w relacji z prawosławnym otoczeniem, a w wymiarze indywidualnych

biografii rozmówców ich przynależność do wspólnoty baptystycznej wynika ze świadomego wyboru i konwersji dokonanych już w dojrzałym wieku, podczas gdy pochodzenie i wcześniejsze doświadczenia łączą ich z mołokańską przeszłością wsi. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że w przypadku grupy dzisiejszych baptystów, a jeszcze do niedawna mołokanów ze Strumka i Spaske, charakter społecznych ram pamięci określa nie tylko samo wyznanie, z którym obecnie się identyfikują, ale też lokalny wariant kultury pogranicza.

Bibliografia

- Abakumova-Zabunova, N.V. (2006). *Russkoe naselenie gorodov Bessarabii XIX v.* Kiszyniów: Business-Elia.
- Antsupov, I.A. (1996). *Russkoe naselenie Bessarabii i Levoberezhnogo Podnestrovia v kontse XVIII–XIX v. (sotsialno-ekonomicheskij ocherk)*. Kiszyniów: Inessa.
- Assmann, A. (2013). *Między historią a pamięcią. Antologia* (przeł. Z. Dziewanowska-Stefańczyk i in.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (przeł. A. Kryczyńska-Pham). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Austin-Broos, D. (2003). The anthropology of conversion: An introduction. In: A. Buckser, S.D. Glazier (eds.), *The anthropology of religious conversion* (pp. 1–12). Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Kisse, A.I., Prigarin, A.A., Stanko, W.N. (eds.) (2014). *Budzhak. Istoriko-etnograficheskie ocherki narodov iugo-zapadnykh rajonov Odeshchiny*. Odessa: PostScriptUm–SMIL.
- Buianov, E.W. (2014). Verouchenie i techeniia dukhovnykh khristian molokan. *Religiovedenie*, 4, 3–14.
- Butkevich, T. (1910). *Obzor ruskikh sekt i ich tolkov*. Charków: Tipografia Gubernskago Pravleniia.
- Galkina, A.V., Prigarin, A.A. (2014). Russkie. In: A.I. Kisse, A.A. Prigarin, V.N. Stanko (eds.), *Budzhak. Istoriko-etnograficheskie ocherki narodov iugo-zapadnykh rajonov Odeshchiny* (pp. 555–602). Odessa: PostScriptUm–SMIL.
- Halbwachs, M. (1969). *Spoleczne ramy pamięci* (przeł. M. Król). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hałas, E. (2007). *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kabzińska, I. (2006). The cultural border phenomenon, *Ethnologia Polona*, 27, 21–39.
- Kaneff, D., Heintz, M. (2006). Bessarabian borderlands: one region, two states, multiple ethnicities. *Anthropology of East Europe Review*, 24(1), 6–16.
- Klibano, A.I. (1965). *Istoriia religioznogo sektanstva v Rossii*. Moskwa: Nauka.
- Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kotsievskij, A.S. (1995). O russkom naselennii Juzhnoj Ukrainy v kontse XVIII–pervoj treti XIX veka. In: A.D. Bachyns'kyj (ed.), *Istoryczne kraeznavstvo Odeshchyny. Zbirnyk materialiv, vypusk 6, Z istorii ta etnografii rosiiian Odeshchyny* (pp. 1–7). Odesa: Germes.
- Kotsievskij, A.S. (1996). Formirowanie etnokonfessional'nykh obshchnostej na iuge Ukrainy i v Bessarabii (vtoraia polovina XVIII–pervaja polovina XIX vv.). In: *Etnografiia Pivdnia Ukrainy, vypusk 1* (pp. 40–52). Odessa: Germes.

- Kolodnyj, A.M., Jarotskyj, P.L. (eds.) (1999). *Istoriia religii v Ukraïni*. Kijów: Znannia.
- Krugov, A. (1907). Uchenie S.M. Ukleina. *Dukhovnyj Khristianin*, 6, 56–60.
- Kushnir, V.G. (1998). *Narodoznawstwo Odeschchyny*. Odesa: Germes.
- Lipiński, W. (red.) (2014). *Bałkany na Ukrainie. Bułgarzy, Gagauzi i Albańczycy z ukraińskiego Budziaku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lipiński, W. (red.) (2015). *Lipowanie. Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lipszyc, A. (2014). Teraźniejszość. W: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 488–489). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Lowenthal, D. (1991). Przeszłość to obcy kraj. *Res Publica*, 3, 6–22.
- Markiewicz, S. (1982). *Protestantyzm*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Pasieka, A. (2016). Jak uratować pogranicze? O teoretycznych modach i metodologicznych pułapkach, *Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, 2(28), 125–144. DOI: <https://doi.org/10.4467/2084395XWI.16.013.5903>.
- Pavlov, V. (1909). Statistika soiuzu russkikh baptistskikh obshchin za 1907 god. *Baptist*, 8, 17–19.
- Posern-Zieliński, A. (1987). Antropologia „nagłaca”. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 34–36). Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pęczyński, G. (2013). *Ewangelikalizm w Rosji (XIX–XX wiek)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Prigarin, A.A. (2000). Russkie staroobriadtsy i sektanty w Iuzhnoj Ukrainie i Bessarabii: chislennost i rasseylenie v 1860–e gg. In: O.W. Smyntyna (ed.), *Arkheologiya ta etnologiya Skhidnoi Evropy: materialy i doslidzhennia* (pp. 1–27). Odessa: Astroprint.
- Saryusz-Wolska, M. (2014a). Pamięć komunikacyjna. W: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 335–337). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Saryusz-Wolska, M. (2014b). Pamięć kulturowa. W: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 337–338). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Shugaeva, L. (2007). Molokany v Ukraïni. *Religijna Panorama*, 7(70), 69–77.
- Straczuk, J. (2006). *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szacka, B. (2006). *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tkachenko, A.A. (2005). Novye materialy po istorii molokan iuga Ukrainy: obshchiny Bessarabii, *Slovo very*, 17. Pozyskano z: <http://molokan.narod.ru/d/d1714.html>.

Streszczenie

Przez blisko dwa stulecia w ukraińskim Budziaku funkcjonowała mała wspólnota religijna mołokanów. Przestała istnieć pod koniec ubiegłego wieku, gdy ostatni wyznawcy dokonali konwersji na baptyzm. Dzisiejsi baptyści, podobnie jak wcześniej mołokanie, żyją w otoczeniu prawosławnej większości. Pamięć o dawnym mołokańskim życiu religijnym zachowuje się wśród starszego pokolenia. Społeczne ramy tej pamięci określa lokalny wariant kultury pogranicza wyznaniowego.

Słowa kluczowe: Ukraina, Budziak, mołokanie, baptyści, pamięć, pogranicze

Summary

A small religious community of Molokans lived in Budjak, Ukraine, for nearly two centuries. It ceased to exist at the end of the last century, when the last believers converted to Baptist. Today's Baptists, like Molokans before them, live among the Orthodox majority. The memory of the old Molokan religious life is preserved among the older generation. The social framework of this memory is determined by the local variant of the religious borderland culture.

Keywords: Ukraine, Budjak, Molokans, Baptists, memory, borderland

Translated by Author