

*Julia Bujskich*  
Kijów

**STEREOTYPY WYZNANIOWE I WIERZENIA  
MITOLOGICZNE O „SWOICH” I „OBCYCH”  
NA POLESIU ZACHODNIM UKRAINY:  
PRZYPADEK WSPÓLNOT PROTESTANCKICH<sup>1</sup>**

**Stereotypes and Mythological Beliefs About “Own” and “Alien”  
at the Western Polesie of Ukraine: the Case of Protestant Communities**

ABSTRACT: Every religious community tends to express its own distinction from the other groups. The boundaries that exist on “confessional borderland” even between neighbours and relatives are often caused by the existence of stereotypes. They influence greatly the everyday life of its bearers. The article refers to the existence of inter-confessional stereotypes in Ukrainian rural community, Orthodox in majority, in Western Polesie region. It examines one of the components of realizing the “us-versus-them” cultural opposition using as an example the perception of Protestant communities (mostly three of them: Jehovah’s Witnesses, Baptists, Pentecostals) popular among the Ukrainians adhering to the Eastern Orthodox Church of both Moscow and Kyiv Patriarchies. Here we deal with construction of the image of an “alien” at “home”. A member of any Protestant community is seemingly a representative of “our” environment, but at the same time, he is an “alien” by faith. The latter gives birth to various stereotypes and mythological beliefs about adherents of the “other / alien faith”. Members of different protestant communities are called “wierujuszczzi” or “sztundy” without distinguishing between religion and difference between the old communities (like Baptists) and the new charismatic movements. Using previous elaborations of Olga Belova and Anna Engelking, I came to the conclusion, that stereotypes in the culture of interfaith relations in Ukrainian rural community and related mythological beliefs about Protestants, as socially and religiously closed group, has now been replaced this sphere, which previously took stereotypes about Jews as “aliens”. Various Protestant groups now occupy the place of the Jews in a number of stereotypes, gossip and mytho-

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł powstał w ramach Programu Stypendialnego Rządu RP dla Młodych Naukowców realizowanym w Studium Europy Wschodniej i Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 2014 / 2015.

logical beliefs occurring in folklore. Protestants have become a situational substitute for the Jews, because in similar situations of the contacts with strangers Orthodox believers created similar perception of Protestants and treat them as adherents of “other / alien” faith.

**KEYWORDS:** Protestants, Orthodox, Jews, neighbours, inter confessional stereotypes, the image of “alien”, mythologization

Współczesna sytuacja wyznaniowa na Ukrainie charakteryzuje się dominacją kultury prawosławnej, a jednocześnie odznacza się swoistą niejednorodnością i istnieniem różnych – oprócz prawosławnych – grup wyznaniowych: katolików, staroobrzędowców, protestantów oraz muzułmanów. Zgodnie z oficjalną informacją Państwowego Departamentu do Spraw Narodowości i Religii, 1 stycznia 2014 roku na terytorium Ukrainy działało ponad 2,5 tys. denominacji baptystów; ponad 1,5 tys. wspólnot zielonoświątkowców; ponad tysiąc wspólnot adwentystów dnia siódmego, około 600 wspólnot Świadców Jehowy<sup>2</sup>. Członkowie wymienionych wspólnot żyją po sąsiedzku z wiernymi Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego, Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego, Ukraińskiej Cerkwi Autokefalicznej, katolikami, unitami (grekokatolikami) i przedstawicielami innych organizacji religijnych. Podobne sąsiedztwo rodzi szereg nieporozumień, stereotypów i przeróżnych wyobrażeń o wyznawcach „innej wiary”.

Podstawowymi źródłami do tego artykułu są materiały, które zbierałam podczas badań terenowych Ukraińskiego Państwowego Naukowego Centrum Obrony Dziedzictwa Kulturowego przed Katastrofami Technogenicznymi na Polesiu Zachodnim i Środkowym w latach 2008-2010 (obwód rówieński), w 2011 r. (obwód żytomierski) i w 2012 r. (obwód wołyński). Było to przedsięwzięcie interdyscyplinarne, realizowane przez zespół około trzydziestu specjalistów. Poszczególne fazy badań trwały od 10 dni do 3 tygodni. Posługiwałam się kwestionariuszem „Tradycyjne ludowe wierzenia mitologiczne i praktyki magiczne”. Oprócz tego byłam zainteresowana religijnością ludową i włączaniem magii i mitologii w codzienne życie rolnika po życiu w kołchozie, który uważa siebie za „prawdziwego” prawosławnego. Często ważnym źródłem obserwacji okazywał się nie wywiad, lecz rozmowa, częściowo zapisana w notatniku terenowym. Dlatego należy przyjąć stwierdzenie Marty Zimniak-Hałąjko, która uważa, iż w szczególnych sytuacjach w terenie, ważniejszą od nagranych materiału jest „rozmowa, której domeną jest słuchanie”, bowiem „nie można nagrać wyznania, spowiedzi, niewymuszonych żartów, przypadkowych uwag,

---

<sup>2</sup> Дані Державного департаменту у справах національностей та релігій (форми 1 і 2). Форма 1. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2014 р., [w:] <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2014/55893/> (21.03.2015).

atmosfery<sup>3</sup>. Temat stereotypów międzywyznaniowych i mitologizacji protestantów w oczach prawosławnych i *vice versa* zrodził się podczas rozmów i wywiadów z wyznawcami różnych religii oraz obserwacji uczestniczącej.

Ten region Ukrainy, Polesie, mimo pozornej etnicznej i religijnej jednorodności populacji, zachował swoiste cechy wielokulturowości. Teren Polesia (bardziej jego zachodnia część) jest dobrym przykładem *pogranicza wyznaniowego*. Ten termin, według Justyny Straczk, jest „dość neutralny” i pozwala abstrahować od „innych wieloznacznych i semantycznie gęstych określeń<sup>4</sup>. Można nawet przyjąć, że każda mała jednostka – od wsi, gdzie funkcjonuje kilka wspólnot religijnych, do rodziny mieszanej wyznaniowo – jest przykładem „pogranicza wyznaniowego”. I jeśli Anna Engelking mówi o „pograniczu prawosławno-katolickim” na Grodzieńszczyźnie, na Białorusi<sup>5</sup>, to badany przeze mnie teren jest pograniczem prawosławno-protestanckim z niezbyt dużą liczbą katolików. Prawosławni i katolicy na Polesiu Zachodnim, na ile udało się to ustalić, nie wytworzyli wzajemnych stereotypów negatywnych i dość często mówią, iż mają „jedną wiarę i jednego Boga<sup>6</sup>. Zupełnie inna sytuacja występuje w relacjach między prawosławnymi i członkami różnych wyznań protestanckich.

---

<sup>3</sup> M. Zimniak-Hańajko, *Obserwacja uczestnicząca: metodologia badań a przedmiot poznania*, [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, Wrocław 2000, s. 114.

<sup>4</sup> J. Straczk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006, s. 7.

<sup>5</sup> A. Engelking, *Białoruska wieża Babel, czyli mityczne uzasadnienie tożsamości religijnej na pograniczu wyznaniowym. Wersja kołchoźników z Grodzieńszczyzny*, [w:] *Konstrukcje i destrukcje tożsamości. Wokół religii i jej języka*, red. E. Golachowskiej i A. Engelking, Warszawa 2011, s. 147.

<sup>6</sup> Według Anny Engelking sens używanej na pograniczu polsko-białoruskim i polsko-litewskim formuły „*Boh adzin*” („Bóg jeden”) polega na tym, że jest to „podstawowa wyznawana przez kołchoźników prawda, która zawsze przewija się tu jak refren w rozmowach na tematy religijne”. Badaczka przyjmuje go za pierwszy człon frazy *Pan Bóg jeden, wiar dużo / Boh adzin, wier mnoha*, która w dyskursie codziennym „jest sygnałem przypominającym właśnie o dokonany przez Boga podziale ludzi na nacje, a więc swoistym wykładnikiem mitycznego uzasadnienia zróżnicowania ludzkości i jednocześnie zapisem normy, która mówi o równoprawnym statusie wszystkich wiar, stanowiąc fundament nieantagonistycznej strategii ich współbywania we wspólnej przestrzeni społecznej” (A. Engelking, *Białoruska...*, s. 151). Wydaje się jednak, że sytuacja na terenach Polesia Zachodniego Ukrainy nieco różni się od tamtych terenów, protestanci są tu postrzegani jako przedstawiciele „obcej” wiary i w ogóle „nie chrześcijańskiej religii”. Bardziej precyzyjne wyjaśnienie tej sytuacji znajduje się w pracy Magdaleny Zowczak, która pisała o problematyce wyznaniowej na pograniczu wschodnim Polski w latach 90. XX wieku: „Po długim okresie marginalizacji religii i ograniczenia bądź braku katechezy różnice między wyznaniem, a nawet religiami zatarły się, a praktyki wymieszały ze sobą, co prowadzi do przesadnego przypisywania im uniwersalnego charakteru. Symptomem takiej pseudoekumenicznej postawy jest nadużywana maksyma *Boh adin*” (M. Zowczak, *Fundamentalizm, synkretyzm, ekumenizm: perspektywa lokalna*, [w:] *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slavicae Orthodoxae*, red. M. Zowczak, Warszawa 2009, s. 26).

Do niniejszej analizy wybrałam 30 najbardziej reprezentatywnych wywiadów z ogólnej ilości około 50. Wszyscy informatorzy urodzili się pomiędzy latami trzydziestymi a pięćdziesiątymi dwudziestego wieku, posiadali wykształcenie podstawowe (od 5 do 8 klas szkoły) albo zawodowe średnie. Kilka osób urodzonych w latach trzydziestych było bez wykształcenia. Wszyscy uważali się za Ukraińców i wiernych Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Kijowskiego albo Moskiewskiego Patriarchatu. Przeanalizowałam także 10 wywiadów z przedstawicielami takich wspólnot wyznaniowych, jak Świadkowie Jehowy i baptyści. Dodam, że w dużej liczbie przypadków niemożliwe było nagranie wywiadu, ponieważ protestanci w ogóle obawiali się sprzętu technicznego. Niektórzy nie skrywali obaw przed nagraniami albo sądzili, że ich pastor nie wyraziłby na nie zgody<sup>7</sup>. Należy ponadto zauważyć, iż często ujawnienie mojego prawosławnego wyznania przeszkadzało w robieniu wywiadów z protestantami. Jeśli przez prawosławnych rozmówców prawie zawsze byłam postrzegana jako „swoja”, to w środowisku protestantów znajdowałam się w roli „odwiedzającego”. W takiej sytuacji większość prób nagrania wywiadu ze Świadcami Jehowy albo zielonoświątkowcami kończyła się stwierdzeniem, że moja wiara jest „nieprawdziwa”. Według obserwacji Zimniak-Hańajko: „w nowych ruchach religijnych tendencja do stopniowego, powolnego wprowadzania adepta w arkana „prawdy” i tendencja do prozelitycznej reklamy są wyjątkowo silne”<sup>8</sup>. Na badanym przeze mnie terenie wyjątek stanowili starsi rozmówcy, którzy przyszli do „domu modlitwy” niedawno, namówieni przez dzieci albo z tego powodu, że w małej wsi nie ma cerkwi, „a trzeba gdzieś iść, to poszłam na zbory”. Osoby, z którymi wywiady udało się jednak zapisać, pochodziły z rodzin prawosławnych. Od protestantów o długim stażu różniło ich to, że nie potrafili objaśnić zawichości doktrynalnych swej wiary i wytłumaczyć sensu nazwy swego wyznania.

Za podstawę teoretyczną w badaniach nad stereotypami posłużyła mi praca Zbigniewa Benedyktowicza poświęcona kształtowaniu wizerunku obcego w kulturze tradycyjnej. Autor podkreśla, że przeciwstawienie „swój–obcy” jest ogólną kategorią i ma charakter kontekstowo-znaczeniowy, co pozwala stosować ją podczas badań

---

<sup>7</sup> Interesujące jest porównanie tych obserwacji z badaniami nad wspólnotami protestantów, prowadzonymi przez Krystynę Dudzińską i jej studentów na pograniczu polsko-białoruskim. Według Moniki Ustrzyckiej, eksploratorzy podkreślali, iż „wiele wywiadów nie zostało zarejestrowanych na taśmie magnetycznej, głównie dlatego że protestanci bardzo sceptycznie podchodzą do różnego rodzaju wynalazków technicznych. Niekoniecznie muszą być one postrzegane jako narzędzia diabła, ale wielu starszych ludzi po prostu obawiało się nieznanymi im urządzeń elektronicznych, a młodszy, że nagrane słowa, ich późniejsze znaczenie może być niezgodnie z ich pierwotnie znaczeniową wersją” (M. Ustrzycka, *Upadłe anioły: interpretacja wyobrażeń diabła u współczesnych protestantów na Podlasiu*, Warszawa 2002 [maszynopis w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, nr 355, s. 1]).

<sup>8</sup> M. Zimniak-Hańajko, *Obserwacja...*, s. 113.

różnych grup, między innymi wyznaniowych<sup>9</sup>. Wyznanie stanowi bowiem również kryterium, wokół którego formuje się poczucie swojskości i obcości. W rozpatrywanym przypadku sąsiedztwa protestantów i prawosławnych można założyć, że powstawanie stereotypów kształtuje ogólny model relacji między przedstawicielami jednostek religijnych na różnych poziomach. Jak zaznacza Bogusław Linette, mówiąc o wadze rozróżnienia stereotypów z perspektywy ich znaczenia w budowaniu interakcji międzygrupowej:

stereotyp kulturowy ma charakter empiryczny, opiera się na obserwacjach przede wszystkim zachowań kulturowych, poddanych ocenie, a proporcjonalnie mniej zawiera opinii natury historyczno politycznej. Natomiast stereotyp społeczny [...] jest bardziej wyspekulowany, bardziej uogólniony, ubogi w szczegóły kulturowe, silniej eksponuje czynniki psychologiczne, polityczne i uprzedzenia wynikające z doświadczeń historycznych<sup>10</sup>.

W przyjętej przeze mnie perspektywie badawczej chodzi bardziej o stereotypy kulturowe niż społeczne, ponieważ współczesna ludność badanego obszaru jest mniej więcej jednolita etnicznie. Jednocześnie można również mówić o istnieniu dawnych stereotypów etnicznych oraz historycznych, głównie dotyczących Żydów (ale też Tatarów i Litwinów), które zostały zaktualizowane wraz z rozwojem i popularnością wyznań protestanckich na wsi poleskiej.

Przedstawiciele każdej grupy protestanckiej są postrzegani wśród prawosławnych i katolików jako „nie nasi”, ludzie „innej wiary”, chociaż Ukraińcy, to jednak „nie tacy, jak my”. Głównym czynnikiem pozwalającym na określenie grupy etnicznej jest wewnętrzne poczucie własnej odrębności. Według Benedyktowicza, pod pojęcie grupy etnicznej można podstawić wiele innych grup, także religijnych czy wyznaniowych<sup>11</sup>. W omawianym tu przypadku dla członka każdej wspomnianej wspólnoty to właśnie wyznanie stanowi kryterium, wokół którego budowane jest poczucie swojskości i obcości.

Moje wcześniejsze badania wskazują na potoczną wymienną używania terminów „naród” („nacja”) i „wiara”. Pytanie o wyznawaną religię dawało możliwość określenia tożsamości wyznaniowej jako np. nie „katolik”, ale „Polak” (i to dlatego, że rodzice albo dziadkowie byli „wiary polskiej”, czyli rzymsko-katolickiej). Dotyczy to również kategorii tożsamości, kiedy respondent odpowiadał na pytanie jakiej jest narodowości („kim jesteś?”): nie mówi – „Ukraińiec”, ale „prawosławny”.

<sup>9</sup> Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”*. *Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 30.

<sup>10</sup> B. Linette, *Etnologiczne aspekty badań nad stereotypem Niemca*, [w:] *Wokół stereotypów Polaków i Niemców*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1991, s. 180.

<sup>11</sup> Z. Benedyktowicz, *Portrety...*, s. 30.

Podobna sytuacja była obserwowana podczas badań katolików na Białorusi, gdzie katolickie wyznanie było utożsamiane przez respondentów wyłącznie z polskością i analogicznie istniało pojęcie „prawosławna wiara” – „ruska wiara”, „ruski język – prawosławny język”<sup>12</sup>. Według Elżbiety Smułkowej określanie „katolicyzmu polską wiarą, a prawosławnej ruską wyszło na Białorusi poza krąg świadomości ludowej [...], w kręgach ludzi wykształconych urosło do znanego stereotypu «Polak-katolik», «Białorusin-prawosławny»”<sup>13</sup>. Takie utożsamienie przez prawosławnych wiary z narodowością jest związane również z tym, że dla mniejszości narodowej Polaków na terenach wschodnich – jak twierdzi Wojciech Lipiński na podstawie swoich badań przeprowadzonych w obwodzie żytomierskim na Ukrainie – „religia katolicka jest jednym z podstawowych wyznaczników narodowej odrębności”<sup>14</sup>.

Zwraca również uwagę dość często powtarzana przez mieszkańców wsi w średnim wieku opinia: „kiedyś wszyscy byliśmy ateiści, teraz już wszyscy jesteśmy prawosławni”. Pokazuje to, że na wsi jedna skala wartości z dominacją propagandy ateistycznej ustąpiła drugiej, z dominacją autorytetu prawosławia. O tym świadczy również następująca opinia: „В нас в селі або комуністи, або комсомольці, або православні – в нас вери іншої немає” (m. 1957 r.u., w. 13)<sup>15</sup>. Czasem ktoś z rozmówców charakteryzował nawet swoją tożsamość wyznaniową jako *prawosławny ateista*, co może być zaskakujące. Magdalena Zowczak opisując stan kultury religijnej na białoruskiej prowincji lat 90. XX wieku, mówi o „eklektyzmie religijnym” na wsi, który został „zdiagnozowany” przez prezydenta Białorusi, Aleksandra Łukaszenkę. Określił on publicznie swoją tożsamość jako „ateist prawosławnego naprawlenja”. Badaczka uznaje to zjawisko za „korektę ateizmu rozumianego jako odpowiednik religii w warunkach jej wzrastającego znaczenia w sferze publicznej” i podkreśla, że prawosławie na wschodnich terenach dawnej Polski (teraz zachodnie rejony Białorusi i Ukrainy) miało charakter raczej kulturowy niż religijny<sup>16</sup>. Tę opinię potwierdza moje doświadczenie w terenie i, między innymi, wywiady z pra-

<sup>12</sup> E. Golachowska, *Jak mówić do pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2012, s. 79. O tym pisze również Iwona Kabzińska-Stawarz, relacjonując swoje badania na Białorusi na początku lat 90. XX wieku. Twierdzi ona m.in., że jej rozmówcy byli pewni tego, że wśród Białorusinów nie ma katolików, lecz sami prawosławni, natomiast Polak zdecydowanie może być tylko katolikiem. Na przykład: „Białorusin zawsze jest prawosławny [...] a Polak to katolik” (I. Kabzińska-Stawarz, „I po co ta granica?”, „Etnografia Polska” T. XXXVIII, 1994, z. 1–2, s. 87).

<sup>13</sup> E. Smułkowa, *O wieloznaczności pojęcia „polak”, „polski” na Białorusi (Z doświadczeń badacza i dyplomaty)*, [w:] *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa 2002, s. 554.

<sup>14</sup> W. Lipiński, „*Kościół cudzy i ksiądz cudzy*”. *Rozwój instytucji religijnych na Żytomierszczyźnie w świetle problematyki*, [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. Ł. Smyrski, M. Zowczak, Warszawa 2003, s. 244–245.

<sup>15</sup> Spis wywiadów znajduje się na końcu artykułu.

<sup>16</sup> M. Zowczak, *Fundamentalizm...*, s. 26–27.

wosławnymi duchownymi, którzy dość często mówili o tzw. „niedzielnych prawosławnych”, chodzących do cerkwi tylko w niedziele i święta.

Prawosławni rozmówcy w starszym wieku kształtują swoją religijną tożsamość dość często w odniesieniu do opozycji między przeszłością i terażniejszością – twierdzą, że prawosławie u nich na wsi było „z dziada – pradziada”, że to jest jedyna prawdziwa wiara, która bardzo ucierpiała w latach władzy sowieckiej. Jednocześnie często nie umiając rozróżnić poszczególnych grup protestantów, mówią o nich jako o nowym zjawisku.

Protestanci reprezentują specjalną i bardzo ciekawą kategorię wyznaniową, mającą swoje zakorzenie historyczne na terenach Ukrainy jak to wykazuje praca Wiktorii Ljubaszczenko<sup>17</sup>. Dzieje protestantyzmu na Polesiu sięgają drugiej połowy XVI wieku, kiedy to reformacja zaczęła rozpowszechniać się w Wielkim Księstwie Litewskim. Stałe wspólnoty przedstawicieli protestantyzmu, które trudno było wówczas wyróżnić, powstawały na obszarach Wołynia i Zachodniego Polesia mniej więcej od lat dwudziestych XX wieku. Na badanym terenie już na początku lat trzydziestych istniały wspólnoty baptystów i zielonoświątkowców<sup>18</sup>, ale zostały one częściowo zakazane wraz z umacnianiem się na tych terytoriach władzy radzieckiej. Po II wojnie światowej jedyną oficjalnie uznaną przez władze organizacją mogącą zrzeszać nowe Kościoły protestanckie był Związek Ewangelicznych Chrześcijan – Baptystów, w ramach jakiego mogli legalnie istnieć zielonoświątkowcy<sup>19</sup>.

Odrodzenie różnych wspólnot protestanckich na Polesiu i Wołyniu przypada na koniec lat osiemdziesiątych ub. wieku. W 1988 roku we wsi Rowanci (nieдалеко Łucka) wspólnota chrześcijan wyznania ewangelickiego miasta Łuck zainicjowała masowy chrzest przez zanurzenie w wodzie, w którym uczestniczyło kilka tysięcy osób<sup>20</sup>. W 2006 roku w obwodzie rówieńskim było zarejestrowanych około stu parafii baptystów i ponad dwieście parafii zielonoświątkowców<sup>21</sup>.

Moim głównym zadaniem była próba zbadania jednego ze składników opozycji kulturowej „swój – obcy” na przykładzie wyobrażeń o wspólnotach protestanckich (Świadkach Jehowy, baptystach, zielonoświątkowcach), które istnieją wśród prawosławnych Ukraińców należących do Cerkwi zarówno Patriarchatu Kijowskiego jak i Moskiewskiego.

---

<sup>17</sup> В.І. Любашченко, *Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій*, Київ 1995, [w:] [http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist1/files/books/book\\_005/0100\\_t.html](http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist1/files/books/book_005/0100_t.html) (22.03.2015).

<sup>18</sup> W. Lipiński, *Dzisiejsze Polesie. Z etnografii północnej Równieŝczyzny*, [w:] *Dzisiejsze Polesie*, red. W. Lipiński, Warszawa 2013, s. 38.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>20</sup> Б. Янович, Г. Доскоч, *Протестантизм на Волині: історія і сучасність. Володимир Волинський історичний музей*, [w:] <http://volodymyrmuseum.com/istorychni/217-protestantyzm-na-volyini-istoriya-i-suchasnist> (10.05.2015).

<sup>21</sup> W. Lipiński, *Dzisiejsze...*, s. 40.

Informatorzy wyznania prawosławnego określają członków wyznań protestanckich mianem „wjerujuszczi” albo „sztundy”, nie odróżniają świadków Jehowy od baptystów i zielonoświątkowców. Ponadto nie są oni jedynymi, którzy budują taką granicę „my – oni” na podstawie przynależności religijnej. Szczególnie respondenci-protestanci zarysowali silną kontrapozycję: „jesteśmy wierzący”, a cała reszta to są „mirskie” („świeccy”). Zwraca uwagę fakt, iż inne grupy ewangelików – np. syjoniści (muraszkowcy) – budują taką granicę między sobą i „mirskimi ludźmi”, traktowanymi jako „ludzie ze świata zepsucia, ludzie Babilonu współczesności”<sup>22</sup>.

Po zebraniu materiału w terenie przyjąłam roboczą tezę, że mamy obecnie do czynienia z konstruowaniem obrazu „obcego” wśród „swoich”. Jest więc tak, że członek którejkolwiek wspólnoty protestanckiej traktowany jest jako przedstawiciel „naszego” środowiska, ale w wielu przypadkach – nawet będąc krewnym – staje się on jednocześnie „obcym” z powodu swojej wiary. W tym przypadku jednakże „obcy” nie jest rozumiany jako „niebezpieczny” albo „wrogi”, lecz jako „ten, kto jest gorszy od nas” i czasami nawet postrzegany jest jako umyślowo chory albo kontaktujący się ze złymi duchami i wiedźmami. Prowadzi to pojawienia się przekonań mitologicznych o zwolennikach „obcej wiary”. W szczególności, wnioskując z materiałów polskich naukowców zebranych w rokiwnińskim rejonie obwodu równińskiego, odpowiedzi informatorów na pytanie „kim są protestanci/sztundyści” nacechowane są silnymi negatywnymi emocjami, wskazują wyraźnie na niechęć do protestantów. Na przykład: „Co to za ludzie? Ani Ukraińcy, ani katolicy, ani prawosławni, nie wiadomo, co to za ludzie!”; „bo to są sztundy, nienormalny naród, tak jak chory człowiek!”<sup>23</sup>. Jednak byłoby błędem sądzić, że ta opozycja i postrzeganie „sztundów” jako obcych jest zjawiskiem nowym. Na przykład, niechęć większości wiejskiej w Morocznem wobec wspólnoty zielonoświątkowców istniała jeszcze za czasów II Rzeczypospolitej<sup>24</sup>.

Według Tetjany Tchorżewskiej, poznawczy aspekt stereotypu o „sztundystach” wśród większości prawosławnej na wsi składa się z myślenia o „nich” w odróżnieniu od „nas” w sensie rytualnym, moralnym i materialnym<sup>25</sup>. I właśnie owe odmienne poziomy i aspekty tej różnicy będąc starała się analizować poniżej.

Uważam za istotne zestawienie i analizę nazw, jakimi określano zwolenników protestantyzmu. Na przykład, członkowie społeczności protestanckich nazywani są przez informatorów prawosławnych zwykle „wjerujuszczi” lub „sztundy”, często bez rozróżnienia na Świadków Jehowy, zielonoświątkowców i baptystów. O zupeł-

<sup>22</sup> J. Chmielewska, *Święta krew, święty czas, święci ludzie. Historia i mitologia Ewangelicznych Chrześcijan Świętych Syjonistów (Muraszkowców)*, Warszawa 2009, s. 19.

<sup>23</sup> J. Ziółkowski, *O protestantach na Polesiu*, [w:] *Dzisiejsze Polesie*, red. W. Lipiński, Warszawa 2013, s. 148.

<sup>24</sup> W. Lipiński, *Dzisiejsze...*, s. 38.

<sup>25</sup> Т. В. Тхоржевська, *Стереотипні уявлення православних про «штунду»*, [w:] *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник*, Книга. I, Львів 2011, s. 657–665.



nym braku takiej różnicy i wymieszaniu społeczności protestanckich oraz kategorii etniczności w świadomości mieszkańców Polesia jaskrawo świadczy następujący wywiad z obwodu rówieńskiego:

„коліс то люді в церкву ходілі [...] а то вже сталі **веруючі** [...] але тих верей да вельми багато, да една на другу як тобі сказать, лезе вже [...] там **баптісти**, там ці о **літовці** [...] ну, то ті **штунди** то баптісти називаюця [...] **вони всі баптісти** [...] і там ще є ціє **єгови** [...] і то вони усі зберуца і вони всі верат у Бога, і всі моляца” (k., 1974 r.u., k., 1935 r.u., w. 5).

Sądzę, że obcość „innej wiary” w tym tekście podkreślono nie tylko ze względu na zmieszanie wyznań w świadomości rozmówczynie, ale również przez wymienienie przez nią innej narodowości – Litwinów („літовці”), jako jednej z nazw dla „sztundów”. Podczas pracy w terenie wydawało się, że moi prawosławni rozmówcy, a szczególnie ci, którzy nie mają w rodzinie nikogo z protestanckiej wspólnoty, często postrzegają wszystkich protestantów jako „inny naród”, chociaż mają świadomość tego, że są oni sąsiadami, rolnikami, Ukraińcami. Zauważył to już Józef Obrębski, prowadząc badania na Polesiu w latach trzydziestych XX wieku. Etnograf podkreślał, że „Poleszuk używa kategorii nie tylko „nacja polska”, „ruska” czy „żydowska”, ale rozumie jako odrębne nacje różne sekty czy kościoły: [...] subotniki, baptyści, sztundyści itp.”<sup>26</sup>. Według badań Engelking w wiejskim (do dziś kołchoźniczym) środowisku na Białorusi istnieje ustalona przez tradycję norma, która głosi, że „każda nacja swoją wiarę ma” albo „każdy wierzy w swoje”. To odsyła nas do jednej z ważniejszych szczegółów myślenia ludowego, w którym pojęcie „nacja” rozumiane jest jako „grupa wyznawców jakiejś innej wiary”<sup>27</sup>.

Należy zwrócić uwagę, iż kategoria *wierujuszczci*, używana przez prawosławnych w odniesieniu do różnych grup protestantów, istnieje również w innych regionach Ukrainy, m.in. na południu. O tym pisze Tchorżewska, powołując się na swoje badania terenowe w obwodzie mikołajewskim: „U nas są adwentyści, jakież subotniki, baptyści, mówimy na nich sztundy”<sup>28</sup>. Z tego spostrzeżenia wynika, że rozmówcy mieszają grupy protestantów, nie dostrzegając między nimi różnic i nazywając ich generalnie *sztundami*. Sytuacja taka jest regułą nie tylko wśród prawosławnych Ukraińców. Z materiałów Eleny Wodniczar wynika, że jej informatorzy – Bułgarzy z wioski Wasilewka (rejon bołgradzki obwodu odeskiego) mają następujące definicje: „mirskije” – to ci, którzy są prawosławni i chodzą do cerkwi, nato-

<sup>26</sup> J. Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia*, [w:] *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, T. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa 2007, s. 309.

<sup>27</sup> A. Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2012, s. 611, 608.

<sup>28</sup> Т.В. Тхоржевська, *Стереотипни...*

miast „wierujuszczii” – to baptyści i ewangelicy, którzy chodzą na „sobranija”, czyli do domu modlitwy<sup>29</sup>.

Przy tym wyraźna granica „my – oni” związana z tożsamością wyznaniową wytyczana jest nie tylko przez prawosławnych. W kilku wywiadach z protestantami dało się zauważyć wspomniane silne przeciwstawianie: „my jesteśmy wierzący”, „prawdziwie wierzący”. W przeciwieństwie do tych mieszkańców tej samej wsi, którzy wyznają prawosławie, członkowie różnych sekt protestanckich określają mianem: „prawosławni” lub „mirskije”. I to w ich systemie wartości nie znaczy „prawdziwie wierzący”. W tych przypadkach, kiedy pytałam: „A oni chyba są wierzący? Ponieważ są również chrześcijanami”, słyszałam odpowiedzi w rodzaju: „Бесы тоже веруют” („Biesy również wierzą”, parafraza cytatu z Księgi Jakuba w Nowym Testamencie: Jakub 2:19) lub: „Wierzimy prawdziwie, a oni nie”.

Oprócz najczęściej używanych przez prawosławnych informatorów określeń „wierujuszczii” i „sztundy” odnotowałam też inne nazwy odnoszące się do wszystkich protestantów, niezależnie od konkretnego wyznania. Podaję od najczęściej używanego do najrzadziej: „jegovi”, „jegovisty”, „jogy”, „baptisty”, „pjatydesjatnyky”, „sektanty”, „ne naszi”, „lytowci” i „nimci”, „spasenni”, „bożestwenyji”, „sprawedliwije”. Ostatnie trzy terminy pojawiają się w nagraniach raz; towarzyszyła im nieukrywana ironia – mówiono: „oni” mówią o sobie tak, ale w rzeczywistości nie jest to prawdą. Rzadko respondenci zwracali uwagę na narodowość zwierzchnika tej czy innej denominacji: „amerykański pastor”, „pastor ruskij”.

W świetle tkwiącej w świadomości informatorów opozycji „my – oni” ważne jest, aby wziąć pod uwagę te wyznaczniki odmienności, na których koncentrują uwagę sami rozmówcy i wokół których powstają przesady i mity. Właściwie to one powodują istnienie wspólnego wizerunku protestanta w prawosławnym środowisku wiejskim.

Jeśli chodzi o wspólnotę protestancką, to w zarejestrowanych tekstach występuje ona jako „obszczina”, „sobranije”, „sekta”. Miejsce kultu nazywa się „sobranije” lub „mołytowny dim”, rzadziej – „ich cerkiew”. Często rozmówcy podkreślali, że „nasza cerkiew biedna”, albo „cerkiew była zniszczona przez władzę radziecką”, a „oni” mają nowy „dom modlitwy”, co oznacza, że „sztundy” mają pieniądze i pomagają „swoim”. Zwłaszcza na tej podstawie prawosławni czasem porównują protestantów do Żydów. Myślę, że to skojarzenie należy do ogólnego stereotypu w postrzeganiu wspólnot żydowskich, który funkcjonuje w pamięci zbiorowej ludności ukraińskiej. Na podstawie badań na Podolu, Zowczak zauważyła, że obserwując obecne sukcesy wspólnoty katolickiej w remontach i budowie kościołów, prawosławni porównują

<sup>29</sup> Водиничар Е., «Мирские» и «верующие» – специфика взаимодействия этнического начала и религиозной принадлежности (на примере с. Василевка Болградского района Одесской области, Украина), „Постфактум: историко-антропологичні студії. Конфесійність в етнічності та етнічність у конфесійності: етнорелігійні аспекти поліфонії”, 2013, nr 1, s. 32.

sąsiadów-katolików do Żydów, „chcąc podkreślić ich solidarność i umiejętność organizowania się w obrębie wspólnoty”<sup>30</sup>.

Szczególnie ciekawe są informacje dotyczące kategorii ludzi, którzy – według informatorów – tworzą wspólnoty protestanckie w ich okolicy. Przede wszystkim mówiono o przyczynach wstąpienia mieszkańców tej samej wsi do społeczności protestanckich, wskazując następujące kategorie społeczne i wiekowe: młodzież; alkoholicy i narkomani (protestanci pomagają im w leczeniu); samotne starsze osoby („są łatwo podatne na oszustwa, toteż potem przepisują nieruchomości na wspólnotę”); ludzie chciwi (bo tam „dają pomoc humanitarną z Ameryki”); osoby przenoszące się z miasta na wieś – zwykle młode rodziny; „bandyci” po wyjściu z więzienia; ludzie z przeszłością komunistyczną.

Ostatnia kategoria jest szczególnie interesująca, gdyż kilka rozmówczyń przyznało się, że w czasach „przed krzyżem” ich mężowie byli członkami „napropranizacji”<sup>31</sup>. Zwróciłam uwagę na wyjaśnienia rozmówców przy porównywaniu protestantów i komunistów. Mówiono, że protestanci mają „wszystko tak perfekcyjnie zorganizowane”, albo że u nich jest „jak na partyjnych zebraniach”. Moje obserwacje są zbieżne z wynikami badań polskich etnologów w obwodzie rówieńskim:

To oni mają takie zasady jak komuniści. Że jeśli ty wstąpiłeś do komunistów, to trzeba jeszcze dwie, trzy osoby tam zaciągnąć. To tak i oni, że jak ty przystąpiłeś do tej wiary, to dawaj jeszcze dwóch, trzech innych [...] Tego najbardziej nie lubię, że oni prawosławnych do siebie przeciągają<sup>32</sup>.

Zachowanie „sztund” wobec przedmiotów kultu prawosławnego czy katolickiego bardzo przypomina to, co robili komuniści i aktywiści partyjni w latach walki z religią. Na przykład w materiałach z Białorusi (Witebszczyzna) z lat 90. znajdujemy taki tekst: „To córka tej kobietki, zdjęła obrazy i podeptała nogami, mówi, że to bałwany, ale może to plotka, to ludzie mówią, a ludzie to różnie mówią”<sup>33</sup>. Spotykałam się z podobnymi opowieściami na Polesiu Ukraińskim, ale dotyczyły one

---

<sup>30</sup> M. Zowczak, *O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości*, [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. Ł. Smyrski, M. Zowczak, Warszawa 2003, s. 14.

<sup>31</sup> Podobne zjawisko ujawniły badania Krystyny Dudzińskiej prowadzone na Podolu. Według nich respondenci baptyści pochodzili z rodzin prawosławnych, a kilka osób przed konwersją należało do aktywu partyjnego, a nawet zajmowało ważne stanowiska w lokalnych organach władzy (K. Dudzińska, *Religijność ewangelicznych chrześcijan-baptystów w środowisku prawosławnych i katolików*, [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. Ł. Smyrski, M. Zowczak, Warszawa 2003, s. 95).

<sup>32</sup> J. Ziółkowski, *O protestantach...*, s. 150.

<sup>33</sup> K. Gieryszewska, „Obce” wyznania w *Widzach i Brastawiu*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, T. 52, 1998, z. 1, s. 65.

wspomnień o niszczeniu cerkwi, krzyży przydrożnych i ikon w latach 30. i później – na początku lat 60. XX wieku<sup>34</sup>.

Bardzo ważnym wyznacznikiem różnicy między „prawdziwą” i „nie prawdziwą” wiarą jest również dogmat „innej religii” (protestantów) i wyobrażenia o Bogu „wierzących” wytworzone przez prawosławnych. Na przykład w terenie często byliśmy pytani przez prawosławnych, czy nie moglibyśmy wyjaśnić – ponieważ jesteśmy „ludźmi uczonymi” – „I co to za taki Bóg, którego nazywają po imieniu?”. Jako przykład najlepiej ilustrujący podobną sytuację przytaczam fragment wywiadu, który został nagrany w specyficznej sytuacji komunikacyjnej. Otóż pewna kobieta nie chciała ze mną rozmawiać, tłumacząc to podejrzeniem, że jestem „wjerujuszczą” i że obawia się zostać ofiarą agitacji. W końcu musiałam pokazać krzyżyk (noszony na łańcuszku na szyi) i zrobić znak krzyża trzema palcami, żeby zapewnić ją o mojej przynależności do Cerkwi prawosławnej. Kobieta tłumaczyła, że przychodził do niej przedstawiciel „Świadków Jehowy”, zostawiał jakieś książki oraz namawiał ją do przyjscia do „domu modlitwy”, gdzie poznałaby Pana Boga:

„В їхній книжці [...] шось мало про Бога спомінають да там „Єгови” на його, „Єгові”. А вун до мене каже: «Жіночко, а Ві як живете, як на Вас кажуть, “жінка”»? Ну, кажу: «жінка», «баба», а вун ото каже: «І Бог, то ж вун не є Бог, оно звеця вун Єгові». «А-а, – то кажу [...] значіт, я не знала, як Бог звеця, а вун мені доказав, шо звеца Бог Єгови!» (к. 1974 г.у., к. 1935 г.у., в. 5).

Nagrywany tekst był mocno zabarwiony ironią i oburzeniem na wręcz nachalne działania agitacyjne lokalnej społeczności Świadków Jehowy. Czasami prawosławni członkowie tej denominacji wciąż izolują od wszystkich pozostałych „wierzących” i „sztund” ze względu na fakt, że „ich Bóg ma imię”. Na przykład:

„От тепер, бачіте якісь і його ходять, ну, то є веруючі само собою, а то його ходять зі своїм Богом. І вони ж тоже гете тлумачать, що, що значіця [...] що Бог звеца „Йог”, Бога „Йог” називають. А я кажу: „А хто його, дітки, охрестив?” Бога ж ніхто не хрестив, шо його знають. Ми знаєм те, шо він – Бог, от і все” (к. 1930 г.у., в. 6).

Zdaniem większości respondentów-prawosławnych, obecność imienia Boga Ojca już podaje w wątpliwość jego boską naturę, a tym samym „jogi” (Świadkowie Jehowy) nie są chrześcijanami, lecz jakby poganami.

<sup>34</sup> Ю. Буйских, «Кара Божья» и «Чудо Господнее» в рассказах об осквернении святынь в текстах современной украинской крестьянской традиции, „Acta Baltico-Slavica”, R. 38, 2014, s. 267–268.

W związku z opinią, że „ich Bóg” jest „nie taki” i w ogóle „ich własny”, inny niż „Bóg wszystkich”, istnieje mocne przekonanie, że wszystkie wyznania protestanckie są wiarą „nieprawdziwą”, niechrześcijańską, obcą. W szczególności można spotkać się z twierdzeniami, że jest to wiara „wymyślona” albo „sztuczna”:

„Ето видумана віра. Придуманая. Наша віра од рождэння Ісуса Хрыста. А ёго ўже павидумлялі ці віры, які хочеш. І пятідзесятнікі, і сектанты. Як заўжды був хрысціяніном, і бацькі твоі, і дзіды твоі, і ўсі прэдкі – ўсе, ўже він пішов у віруючы, в ті штунды – ўже він спасенний стане [...]” (m. 1951 r.u., w. 2).

„[...] наша в’іра сама справядліва, шоб вы зналі. [...] а чого шукать? [...] п’ятідзесятнікі, вони у Богу Матір [...] не віруюць. А я кажу: а як же вони не віруюць? Суса Хрыста то роділа ж Вона! [...] а це ўже не то, шо я можу вам брэхать [...] я ўвсёгда на Всьюночну ходжу до царкві [...] як заходять із свічкамі – адін зайдзе, другіі, і в кого свічка загоріцца од Святога Духа [...] то в нашого ўсёгда загараецца. Якшо ві дівіцець, то ві бачілі це жывіі огонь, да. І в нашого загараецца, знать, наша в’іра справядліва тоді, о. А в іх хіба загараецца?»” (k. 1936 r.u., w. 9).

Krytyczny stosunek prawosławnych wobec przekonań protestantów o ich „zbawieniu” („спасенний стане”) jest wyczuwany w wielu wywiadach. Można to wyjaśnić ludowo-prawosławnym wierzeniem, że nikt nie wie, czy będzie zbawiony, ponieważ wszyscy są grzesznikami od narodzenia. W przeciwieństwie do tego protestanci mówią, że już są zbawieni, dlatego że przeszli na „prawdziwą wiarę”. Według Dudzińskiej, „pewność zbawienia wierzących jest związana z charakterystyczną dla nich wizją końca świata. Przed końcem świata zostaną zabrani, „pochwyceni” z ziemi „na obłaka”. Wtedy już nie będzie można czytać Biblii dlatego droga zbawienia jest możliwa tylko teraz – to przekonanie, które ciągle przekazują w rozmowie „wierzący”<sup>35</sup>.

Takie stereotypy międzywyznaniowe są typowe dla każdej tradycyjnej rolniczej społeczności z prawosławną większością. Według Nikołaja Antropawa, Eleny Boganiewej i Taciany Wałodzinej, „w skali „obcości” protestanci postrzegani są na współczesnej białoruskiej wsi na Polesiu – podobnie przez prawosławnych i katolików – na równi z Żydami i muzułmanami. Dla nich i dla Żydów szczególnie charakterystyczny jest brak wiary w Jezusa Chrystusa i brak czci dla Matki Bożej”<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> K. Dudzińska, *Religijność...*, s. 113.

<sup>36</sup> М. Антропаў, А. Боганева, Т. Валодзіна, *Этнаканфесійныя стэрэатыпы ў сучаснай беларускай вёсцы*, „Беларускі Гістарычны Агляд” 2007, Т. 14, [w:] <http://www.belhistory.eu/mikalaj-antropaў-alena-boganeva-taccyana-valodzina-etnakanfesijnyua-sterеatyпы-ў-suchasnaj-belaruskaj-vyoscy> (12.06.2015).

Podobne zjawisko zostało opisane przez rosyjskich folklorystów na przykładzie mniejszości protestanckiej w środowisku prawosławnym na północy Rosji<sup>37</sup>.

Wydaje się, że na Polesiu Zachodnim nastąpiła mitologizacja tej wspólnoty, która nieprzerwanie sąsiadowała z prawosławnymi na wsi, a po II wojnie światowej przestała istnieć. Chodzi o Żydów. W przypadku ludności polskiej, zdarzało mi się prowadzić wywiady z osobami, które deklarowały polskie pochodzenie i czasem postrzegały siebie jako rzymskich katolików (albo „polskiej wiary”), zaś osób deklarujących narodowość żydowską – przynajmniej w tych miejscowościach Polesia, w których prowadziłam badania – nie było. O przetworzeniu figury realnej w bohatera folklorystycznego tekstu może świadczyć następujący zapis:

„Колися така була, вона була полностью слепа, а дід трошки був такий, да вун її водив [...] вже потом вун начав розказувать, шо це, ну, **вона була полячка, а вун – єврей**. І пожениліса, полюбились і пожениліса. Їх батьки заклили, то вона так каже, шо: «Це вже ми ходим ізкупити, ну, свою вину це скупляем». Таке гарни пісні спевали [...] оце пісні складали вони, ходили, співали [...] се вони ходили, – кажуть, – «Се ми, се ми мусим свою грехі скупувать» [...] зрячий вун, а вона ослепла»” (к. 1931 г.у., w. 10).

Historię tę można traktować dosłownie, ponieważ zjawisko „starcjuwannja” było rozpowszechnione na terenach Polesia. W opowieściach moich rozmówców dziady wędrówne pojawiają się jeszcze „do Breźniewa”, to znaczy prawie do połowy lat 60. XX wieku. Potem ta kategoria ludzi zupełnie zniknęła. Mówiono o „starcach”, „że-brakach”, którzy chodzili przez wieś – w pojedynkę lub grupami, czasem prowadząc ze sobą dziecko. Istnieją nazwy miejscowe „Starec”, które ludzie wywodzą od wędrównych dziadów<sup>38</sup>. Jednak wydaje mi się, że w tej konkretnej narracji osoby Polki i Żyda reprezentują wspólnoty, które zniknęły z życia codziennego ludności wiejskiej na Polesiu Zachodnim. Ich nieobecność i pamięć o nich podlega mitologizacji i folkloryzacji, co, jak się wydaje, widać w tym przykładzie.

Jak twierdzi Engelking, „Bez obrazu żydów jako mitycznych i definicyjnych antagonistów chrześcijan nie jest możliwa chrześcijańska tożsamość”<sup>39</sup>. Za nią, „kapi-

<sup>37</sup> В.А. Комарова, *Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации (старобрядцы и протестанты в восприятии современного севернорусского крестьянства)*. Дипломная работа (Российский государственный гуманитарный университет, Москва 2011) [w:] [http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/VK\\_d.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/VK_d.htm) (19.04.2015).

<sup>38</sup> Ю. Буйских, «Старець», или «дід» в современной традиции Украинского Полесья: попытка описания мифологического персонажа, [w:] *Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі да 150-годдзя А.К. Сержпутоўскага (19–20 чэрвеня 2014 г.)*, уклад. А. Алфёрава, С. Грунтоў, Ю. Пракоф’ева, Мінск 2014, s. 133–135, 146–147.

<sup>39</sup> А. Engelking, *Kołchoźnicy...*, s. 587.

talnym zastosowaniem tej logiki mitu jest przypisanie krwawych ofiar z chrześcijan bynajmniej nie Żydom, lecz chrześcijańskiej grupie innowierców: baptystom – ludowym «pseudożydom»<sup>40</sup>. Idea przeniesienia stereotypów i wierzeń mitologicznych o Żydach na „innych” chrześcijan (głównie na protestantów) wcześniej została dostrzeżona przez Olgę Bielewą. Uważa ona, że najsilniejszymi stereotypami w postrzeganiu Żydów okazują się stereotypy dotyczące przedmiotów kultu, obrzędów i rytuałów, obyczajowości codziennej (wyglądu, tabu dotyczących żywności, norm zachowania). Dokładnie te kryteria w pewnych sytuacjach mogą być zastosowane do „swoich” (chrześcijańskich) wyznaniowych oponentów, których Bielewa nazywa „pseudożydami”. Między innymi są to staroobrzędowcy i baptyści. Tych ostatnich mieszkańcy Polesia mogli kojarzyć z „wiarą żydowską”<sup>41</sup>. Muszę przyznać, że prawie nigdy nie stwierdziłam w rozmowach z prawosławnymi prób bezpośredniego utożsamiania jakiegokolwiek wspólnoty protestanckiej z Żydami. Chociaż dość oczywistym wydaje się być pełnienie przez społeczność protestancką tej samej roli obcego, jaką pełniła społeczność żydowska.

Oprócz zasad wiary i pojęcia Boga, prawosławni respondenci również wskazywali na brak w religii „sztund” postów, nieobecność wielu świętych, w szczególności Barbary, Katarzyny, Mikołaja, Michała, brak kultu Matki Bożej i Trójcy Świętej, wiary w anioła stróża itd. Zwracano także uwagę na ich stosunek do symboli i atrybutów cerkiewnych: „oni” nie uznają ikony, „oni rozbili i posiekali ikony, wyrzucili je z chaty”, „w ich chatach zamiast ikony jest obrazek”. Według świadectwa jednej z respondentek, której zięć pochodzi z rodziny baptystów:

„Ну, в їх нема ікон уже на стінах, нема нічого. Мої внуки як прийшли додому, ну, од іншої баби [matki ich ojca, baptystki] да каже: «Бабо, а чого то так, шо у вас є образкі, а в нашій баби Наталкі немає? Тіко доска на стіні». Кажу: «Ну, вони моляця до доскі, не до ікони»” (k. 1930 r.u., w. 11).

Dodam, że charakterystycznym elementem wnętrza chat protestantów (spotykałam się z tym głównie u zielonoświątkowców) są oprawione w ramki deski z cytataми z Biblii<sup>42</sup>. Największe zdziwienie i niezrozumienie prawosławnych budzi właśnie fakt, że na protestanckich „obrazkach”, „deskach” i innych wizualnych

<sup>40</sup> Ibidem, s. 597.

<sup>41</sup> О.В. Белова, *О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян*, [w:] *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*, Москва 2003, s. 163.

<sup>42</sup> Na przykład „Христос – есть путь, истина и жизнь” (po rosyjsku), „Віруй в Господа Ісуса Христа і спасешся ти” (po ukraińsku). Por., między innym, ze zdjęciami, zamieszczonymi w artykule Joanny Urbańczyk (J. Urbańczyk, *Biblia w życiu członków wspólnot zielonoświątkowych na Polesiu*, [w:] *Dzisiejsze Polesie*, red. W. Lipiński, Warszawa 2013, s. 179, 162), napisanym na podstawie materiałów z Rówieńszczyzny.

symbolach wiary, które sąsiedzi, znani ogólnie jako „protestanci” wieszają w swoich chatach na ścianach, generalnie nie ma „obrazów” Boga, Świętej Trójcy, Matki Boskiej i innych świętych. To znaczy – „немає образу – нема на кого молитися” i tak rodzi się pytanie, czy „Bóg protestantów” jest w ogóle boski.

Istotnym dla określenia „obcych” jest również brak u protestantów zwyczaju noszenia krzyżyka na szyi i tak ważnego elementu rytuału prawosławnego, jak czynienie znaku krzyża<sup>43</sup>. Ciekawe, że starsi ludzie, którzy relatywnie niedawno przeszli z prawosławia na protestantyzm, zachowują zarówno znak krzyża, jak i dużo prawosławnych zwyczajów ludowych (na przykład zrywanie wiosną wierzbowych gałązek i trzymanie ich w domu, bez święcenia ich jednak w Niedzielę Palmową). Informatorzy z tej kategorii w większości przypadków podobnie tłumaczą swoją konwersję, między innymi tym, że „był im otwarty świat prawdziwej wiary” i „nie wolno im mówić i robić różnych bzdur”, które robili wcześniej. Dla prawosławnych bardzo ważna jest również wizualna część wiary, toteż zupełnie niezrozumiały okazuje się brak znaku krzyża, a także noszenia krzyżyka na szyi przez protestantów. Podczas rozmów informatorzy prawosławni wielokrotnie prosili mnie i moich kolegów o wyjaśnienie, dlaczego, jeśli „oni” uważają się za też chrześcijan, nie mogą przeżegnać się trzema palcami. Przecież i „oni”, i „my” jesteśmy chrześcijanami, i „u nas prawie wszystko takie samo”:

„[...] верующих дом тоже у нас є, їх батюшка править – но я не скажу вам, яка це віра, я ж не знаю... но вони не християца. Ми хрестимось, а вони ні. Вони Богу моляца, вони Івангеліє читають, а от не християца” (k. 1935 r.u., w. 8).

Identyczne obserwacje zawierają materiały pochodzące z terenów współczesnej wsi białoruskiej, tak na Polesiu, jak i poza nim:

„Бапцісты чоловек — это той жа веруюшчы, только вроде вероваў у Ісуса Хрыста. Только мі хрцімся, мі хрціянскай веры, а оні вроде не хрціянца. [...] Это не хрціянская вера, это ну — сектанцкая вера”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Jest to charakterystycznie nie tylko dla obszaru Polesia i relacji między prawosławnymi a protestantami. Na przykład Joanna Kusy zauważyła, że na Podolu w wioskach, gdzie mieszkają rzymscy katolicy (Ukraińcy i Polacy) i prawosławni (Ukraińcy) „swój” i „ich” krzyż ma znaczenie w poczuciu odrębności własnej wspólnoty parafialnej: „oni” kreślą znak krzyża w inny, odwrotny sposób. Żegnają się „Trójcą”, czyli trzema palcami (katolicy zaś pięcioma na pamiątkę pięciu ran Chrystusa)” (J. Kusy, „*Toje swiatkuje, toje kopaje...*” *Katolicy i prawosławni w kontaktach sąsiedzkich i rodzinnych*, [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. Ł. Smyrski, M. Zowczak, Warszawa 2003, s. 86).

<sup>44</sup> М. Антропаў, А. Боганева, Т. Валодзіна, *Этнаканфесійныя...*



Rozmówcy prawosławni często podkreślali swoje zdziwienie faktem, że protestanci nie noszą krzyżyka na szyi, o czym już wspominałam wyżej. Istnieją zapisy (w szczególności z obszarów ukraińskiego Podola), że właśnie z powodu negacji krzyża jako symbolu sakralnego i kultu ikon miejscowa ludność prawosławna identyfikuje Żydów z adwentystami i baptystami<sup>45</sup>.

Poza tym dla prawosławnych jest niezrozumiały, i dlatego nie akceptowany, przebieg nabożeństwa w protestanckich „domach modlitwy” oraz teksty kazań. Można spotkać się z opinią, że podczas mszy protestanckiej dzieje się coś strasznego, ludzie wpadają w trans i mówią jednocześnie w różnych językach, nie rozumiejąc znaczenia wyrazów:

„Ми молимося, ми в церкву прийдемо, якось про себе, кожен своє молиця, от, а вони, в їх якби молитва одночасно, вони кожен своє і вголос, і хто голосній, і там стоїть такий гул [...] і всякими язиками говорать [...] Потім вони якось, чи в якийсь транс впадають, і вони не розуміють того, шо вони говорать, що вони роблять” (k. 1936 r.u., w. 7).

Podobne spostrzeżenia znajdujemy w materiałach polskich naukowców z tego samego obszaru, mianowicie z obwodu rówieńskiego:

Jak popadają na kolana, to krzyczą, krzyczą, że nie zrozumiesz – tam włosy dęba stają. Takiego krzyku narobią, takiego szumu, że nie daj Boże.

– A dlaczego tak robią? A to ten ich szatan podpuszcza ich<sup>46</sup>.

Mowa tu o glosolalii (*speaking in tongues*), zwykłej praktyce w środowisku zielonoświątkowców i w innych wspólnotach chrześcijaństwa charyzmatycznego<sup>47</sup>. Trzeba podkreślić, że takie wyobrażenia dotyczą głównie zielonoświątkowców. Właśnie to wyróżnia ich wśród innych „sztundów”, podobnie jak konkretyzacja imienia Boga wyróżnia Świadców Jehowy. Ale istnieje przekonanie, że msze i modlitwy „sztundów” są czymś „niechrześcijańskim”. Zjawisko glosolalii w jego niezrozumiałej dla większości prawosławnych formie – „obce języki”, emocyjność, „trans” – generalnie oznacza chaos, który może zrujnować porządek. Thomas Csordas podkreśla, iż glosolalia jest „szwargotem” (*gibberish*) i dlatego zdaje się zagrażać ludziom, którzy

---

<sup>45</sup> O. Белова, *Этнокультурные стереотипы в славянской культурной традиции*, Москва 2005, s. 86.

<sup>46</sup> J. Ziółkowski, *O protestantach...*, s. 151.

<sup>47</sup> Antropolog Thomas Csordas interpretuje pojęcie „glosolalii” jako „embodied experience within a ritual system and as a cultural operator in the social trajectory of the religious movement” (Th.J. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, “Ethos”, Vol. 18, No. 1. (Mar., 1990), s. 8).

w niej nie uczestniczą<sup>48</sup>. Większość moich rozmówców była przekonania, że podczas nabożeństwa u „sztundów” odbywa się coś, jeśli nie „demonicznego”, to przynajmniej „straszego” i „niezrozumiałego”. I to już jest wystarczającym powodem do negatywnego stosunku prawosławnych do nich. A ta „niezrozumiałość” modlitw i nabożeństw może być przyczyną sądów wartościujących, określania ogólnie tych praktyk jako „muzułmańskie” lub „żydowskie”, co oznacza po prostu „obce”. Jednocześnie nie mogę twierdzić, że wiara protestancka w światopoglądzie prawosławnej ludności ukraińskiej na wsi jest w pełni utożsamiana z wyznawaniem islamu czy judaizmu.

Istnienie wymienionych markerów „dziwności” i „obcości” można wytłumaczyć przede wszystkim brakiem zaufania wobec „sztund” jako zwolenników „innej” wiary. Również na „innowierców” odbywa się ekstrapolacja zmitologizowanych cech „obcego”.

Nie mniej interesujące i znaczące są te różnice i definicje „wierzących” jako „obcych” w opowiadaniach o snach proroczych i w wyobrażeniach o życiu pozagrobowym. Według Michaiła Lurie, prawie wszystkie pamiętne marzenia senne w kulturze ludowej nabierają statusu proroczych, bo są związane z przyszłością. Przepowiadają oraz programują wydarzenia przyszłego życia śniącego, albo członków jego rodziny<sup>49</sup>.

Wśród informatorów prawosławnych istnieje powszechne przekonanie, że życie po śmierci i świat pozagrobowy u protestantów są również zupełnie „inne”. Moim zdaniem opowieści te zazwyczaj mają charakter dydaktyczny. Aktualizują się one w takiej sytuacji komunikacyjnej, w której informator stara się przekonać badacza o niebezpieczeństwie innych „obcych wiar” wobec prawosławia. Przytoczę typowy tekst:

„Мого чоловіка [...] агітіровали в віруючі шоб він ішов туди. І сниця йому сон, шо він так як то приходить до нашої церкви, входить в церкву і каже: такій коридор вузькій і по одну сторону сидять так, як наши люди, а по другу сидять веруючі, веруючі, – каже, – тиї, не нашій віри. Каже він: там, де сидять наши, то світить сонце, а де вони туди, – каже, – то тико бочки стоять. Темно, – каже, – стоять бочки, і якісь сидить дід в капелюхові старий. Ото йому таке снилось” (k. 1953 r.u., w. 12).

Tutaj, jak sądzę, sytuacja jest dość zrozumiała. Po pierwsze, jest tu obecny typowy dla Polesia obraz diabła lub pużajła („лякала”), w kapeluszu, czyli miejskim nakryciu głowy. Po drugie, widoczna jest znaczna różnica między wyobrażeniem pozagrobowego życia prawosławnych, gdzie są „nasi ludzie” i „słońce świeci”, oraz protestanckiego świata, w którym „ciemno” i „beczki stoją”. Można to nazwać rodza-

<sup>48</sup> T.J. Csordas, *Embodiment...*, s. 25.

<sup>49</sup> М.Л. Лурье, *Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции)*, [w:] *Сны и видения в народной культуре*, Москва 2002, s. 28.

jem wizyjnego doświadczenia nieba i piekła. Należy również powiedzieć, że fabuła snu, w którym prawosławnemu pokazuje się po prostu dom (pokój), chlew, gdzie prawosławni i protestanci stają lub siedzą po różnych stronach – jasnej i ciemnej, jest dość rozpowszechniona na badanym terenie.

Kolejny przykład jest nie mniej spektakularny i jeszcze bardziej interesujący, ponieważ to opowieść pierwszoosobowa.

„Зараз багато всяких ходять, баптісти оціє [...] ходили до мене, а я їх не хочу, нашо воно мені [...] сниця мені – прийшла в церкву, аж у церкві [...] виходить Мікола Угоднік, – а я думаю: «Хоч Міколу побачу» [...] питаю: «А шо ж це воно таке?», – а він ка: «Забирайся та йди додому», а я кагу: «А шо мені дома?» – «Та нічого, іди додому». Так шо сни всяке. Казала, до мене оце ходять [...] як, оце кажуть, ці баптісти, ото п'ядесятениї, тиї [...] п'ядесятники, от, і все – вони приходили до мене, ну, і всьо мені казали, шо: «Бабо, іди, знать, до нас». Я до вас не піду, я в такі года, в якої віри я родилась, я, такою я должна померти. Я була, годов двацять старостихою в церкві робіла, а доп'іру мені йти шукать лучей в'іри – ето не положано. Но наша в'іра сама справедлива, шоб ви знали [...] і сказав мені Мікола Угоднік – йти додому” (k. 1936 r.u., w. 9).

Funkcja dydaktyczna takich tekstów wydaje się dość oczywista. Ich pojawienie w rozmowie jest czasem poprzedzone opowieścią, jak prawosławnego próbowano „rekrutować” lub „przekonać” do protestantyzmu. On czy ona, wątpiąc, prosili Boga o pomoc w modlitwach albo zwracali się do miejscowego księdza. Odpowiedź pojawiała się we śnie. W ten sposób sen wzywa konkretną osobę do pewnych działań lub ich zaniechania, w tym przypadku – do nie przyłączenia się do społeczności protestanckiej.

Teraz przytoczę jeszcze jeden, nie mniej znaczący przykład. Urodzona w 1934 roku respondentka omawiała ze swoją siostrzenicą szczegóły ewentualnego pogrzebu – co robić, gdy umrze, jakie mają być niezbędne przygotowania. W rozmowie kobiety mówiły o tym, kto dokąd pójdzie po śmierci i czym jest Królestwo Niebieskie:

„Моїй братіхі, дочка тоже верующа [...] і вона каже: «Тьотко, обикновенно йдуть вірущі направо, а мирські, то вже грешнікі да йдуть на, налево [...] то ви собі думайте, куда вам». А я, мні, Господі, помоліласа Богу да кажу: «Боже муй, ти мні дай розум, і спасенне, в яку церкву йті, чи в мірськую, чи в верующі?» Аж в півноч снітса, шо захожу і направо сюди, сюди три свечкі, от три свечкі, і я кажу: от як мне ламать хреста, як три свечкі загорілоса?» (k. 1934 r.u., w. 1)

W tym wypadku wyrażenie „złamać krzyż” oznacza zdradzić wiarę i przejść na protestantyzm. To się ostatecznie nie zdarzyło, bo rozmówczyni interpretowała

swój sen jako odpowiedź na pytanie skierowane do Boga – do którego kościoła powinna się udać.

W związku z wyobrazeniami o życiu pozagrobowym tak zwanych „wierujuszczich” wydaje mi się celowe rozważyć kwestię związku (w wyobrazeniach ludowych) pomiędzy istnieniem i działalnością różnych wyznań protestanckich a apokaliptycznymi przepowiedniami i ich miejscem w prawosławnej eschatologii ludowej. O tym mówią teksty, w których występuje dość rozpowszechniona fabuła o „wielu wiarach”, które poprzedzają koniec świata. Przykładem jest następujący tekst:

„Казали, шо конец світу. Ну шо, шо каже, багато вір, багато буде богів [...] Так воно, бачте, є. Я знаю? Кажуть, шо тоже багато богів буде тоже і, і, кажут, таки світ уже став [...] шо тих вір уже відкрилося, і кажний на своє толкає [...]”. (k. 1953 r.u., w. 4).

Istnienie dużej liczby „nieprawdziwych” wiar wiąże się według prawosławnych z końcem świata. Albowiem dla tradycyjnej świadomości taka różnorodność religijna oznacza chaos, zagrożenie porządku, w którym większa religijna jednostka – prawosławni – widzą konflikt nie tylko duchowy, ale i społeczny. Egzystowanie wyznawców „obcych” wiar w jednej przestrzeni wsi, ich udział w życiu społecznym i wpływ na nie, powoduje ewidentną sytuację konfliktową.

Poza tym istnieje jednak także zupełnie inna opinia, według której terażniejsza sytuacja na wsi z dużą liczbą wyznań jest dobra w porównaniu z czasami ateizmu, kiedy nikt nie wierzył w nic i kołchoz wypełniał całe życie, tak że „nie było czasu wierzyć i świętować nawet niedziel”:

„Багато вір, а Бог один у всіх, то й такеби. Хто яку віру хоче, так і вірить [...] Такі вже старіє люди [...] то ми вже якеї віри вродилися, то так й будемо вмирати, всьо, вже ми віри мінять не будемо. А є в нас такі, шо помінялилі, там їх штунди, чи як вони там, а ми то, такі во, ті шо старі осталися люди, то мі якеї віри вже народилися, такеї і будемо вмирать. В яку віру не йди, якби то в душі була віра, о. А яко в душі віри немає, то куди ти не йди то, то спасенія не буде ніде, да і все”. (k. 1948 r.u., w. 3).

Zasadnicza opinia tej kategorii rozmówców jest taka, że wszystko jedno, do jakiego wyznania ludzie należą, najważniejsze, żeby w ogóle mieli potrzebę odwiedzić „chram” i modlić się. Do tego odnoszą się słowa „żeby tylko była wiara w duszy”, a gdy jest wiara, to będzie i zbawienie. Kwestia istnienia „wiary w duszy” jest jednym z elementów religijności protestantów, postrzeganych pozytywnie przez prawosławnych rozmówców. Inne cechy wspólnot protestanckich, budzące aprobatę prawosławnych, to dostrzegane objawy moralnego życia – „wierujuszczici” nie piją al-

koholu, nie palą, opiekują się „swoimi”. Ziółkowski nazywa to „rodzajem pozytywnego stereotypu”, który jednak może istnieć razem ze stereotypami negatywnymi<sup>50</sup>.

Moim zdaniem, jeszcze jednym bardzo interesującym i ważnym szczegółem tworzenia stereotypu protestanta w środowisku prawosławnym jest jego włączenie w szereg bohaterów mitologicznych, którymi straszą dzieci. Zbiorowy obraz „sztundy”/„wierujuszczego” jako bohatera, którym rodzice straszą dzieci, funkcjonuje razem z dobrze znanym „babajem”, „obcymi ludźmi”, „cyganami”, „milocją”<sup>51</sup>. Interesujące wydaje mi się porównanie tradycyjnych formuł straszenia dzieci i zestawienie bohaterów folklorystycznych horrorów dla dzieci ze współczesnymi formami folkloru. Wśród powtarzanych dziś reguł postępowania, utworzonych wokół „innowierców”, można znaleźć zakaz, aby „nie chodzić w dom do sztundów” i „nie brać u nich jedzenia i słodyczy”, dlatego że to może być niebezpieczne dla dzieci.

\* \* \*

Badania wskazały wymienną tożsamość wyznaniowej i narodowej, co wydaje się dość rozpowszechnionym zjawiskiem na pograniczu wyznaniowym. I tak – rzymskokatolickie wyznanie było utożsamiane przez respondentów wyłącznie z polskością, natomiast prawosławne z ukraińskością. Prawosławni rozmówcy postrzegają „wiarę polską” i katolików pozytywnie, ponieważ są oni „również chrześcijanami” i mają „jednego Boga”. Z podobną opinią wobec prawosławnych spotykałam się u katolików. W przeciwieństwie do tego protestanci, a szczególnie takie grupy wyznaniowe, jak Świadkowie Jehowy i zielonoświątkowcy, są postrzegani tak wśród prawosławnych, jak i wśród katolików, jako wyznaniowo „obcy”. Członkowie wspólnot protestanckich są nazywani „wierujuszczci” albo „sztundy” bez rozróżnienia na wyznania i bez różnicy między starymi wspólnotami (jak baptyści) i nowymi ruchami charyzmatycznymi.

Sąsiedztwo wyznaniowe obserwowałam przez pryzmat realizacji opozycji kulturowej „swój–obcy”, której częścią jest budowa stereotypów etniczno-wyznaniowych. Wyodrębniłam najważniejsze wskaźniki (markery) „obcości” protestanta wśród prawosławnych w małej społeczności wioski, które ustalają granicę „my–oni” na podstawie przynależności wyznaniowej. Takimi markerami są: wyobrażenia o członkach wspólnot protestanckich (głównie o neofitach); wyobrażenie o organizacji religijnej; pojęcia *sacrum loci* (na przykład miejsca kultu); opinia na

<sup>50</sup> J. Ziółkowski, *O protestantach...*, s. 153.

<sup>51</sup> Ю. Буйских, «Перед кінцем світу будуть “йози” по селлах ходить зі своїм Богом...»: *опит конфесійного сусідства в текстах сучасної української селянської традиції*, [w:] *Круг життя в славянській і єврейській культурній традиції. Сборник статей*, Москва 2014, Вып. 49, s. 339–340.

temat zasad wiary i pojęcia Boga; przedstawienia o atrybutach wiary, modlitwach i nabożeństwach; wizja „ich” życia pozagrobowego, powiązana z apokaliptycznymi przepowiedniami prawosławnych, i inne.

Prawosławna większość traktuje wyznania protestanckie zbiorowo, jako odrębną i obcą, niechrześcijańską wiarę, która jest sztucznym tworem. Mamy do czynienia z ciekawą sytuacją: dla prawosławnych protestanci tworzą swego rodzaju marginalną wspólnotę, która jest obcym zjawiskiem na wsi poleskiej. Podobnie „tradycyjne”, nie charyzmatyczne wyznania tworzą dla protestantów różnych wyznań obcą wspólnotę, która fizycznie istnieje z nimi w jednej przestrzeni wsi. Warto zauważyć, że zarówno prawosławni, jak i katolicy średniego pokolenia wypominają i sobie i sąsiadom-protestantom komunistyczną przeszłość. Protestanci oddegnują się od swej przeszłości partyjnej i mówią, że prawosławni są „komunistami cerkiewnymi” czy „niedzielnymi prawosławnymi”, i że nie będą zbawieni, dlatego że nie „wierzą prawdziwie”. Sami prawosławni często zaś mają pozawyznaniową złożoną tożsamość, postrzegając siebie jako np. „prawosławny ateista”. Taka konwersja nie jest traktowana jako coś nienaturalnego. Natomiast protestanci stanowią w oczach prawosławnej społeczności sektę, która nie różni się od organizacji partii komunistycznej. To skojarzenie potwierdzają obserwowane przez prawosławnych przejawy protestanckiej religijności, która obywa się bez ikon, noszenia krzyżyków na szyi, kultu Matki Boskiej i świętych. Utożsamienie protestantów z komunistami jest jednym z bardzo ważnych składników ich negatywnego postrzegania.

W świetle przeprowadzonych badań można stwierdzić, że jesteśmy świadkami tworzenia nowych mitów poprzez aktualizację starych – o wspólnotach etnicznych i wyznaniowych, które zniknęły ze społecznego życia Polesia. Wydaje mi się, że stereotypy w kulturze stosunków międzywyznaniowych wsi ukraińskiej i związane z nimi wierzenia mitologiczne dotyczące protestantów, jako społecznie i wyznaniowo zamkniętej grupy, zastąpiły obecnie tę sferę, którą wcześniej zajmowały stereotypy o Żydach jako „obcych”. Choć prawie nigdy nie spotkałam się w rozmowach z prawosławnymi z bezpośrednim odniesieniem którejkolwiek grupy protestantów do Żydów, to jednak przychyłam się do opinii Bielowej i Engelking o przeniesieniu stereotypów i przesądów mitologicznych o Żydach na „innych” chrześcijan. Różne grupy protestanckie zajmują obecnie miejsce Żydów i przeniesiono na nie cały szereg występujących w folklorze stereotypów. Protestanci stali się sytuacyjnym substytutem Żydów, dlatego iż w analogicznych sytuacjach kontaktów z obcymi u wyznawców prawosławia wytwarzała się podobna percepcja protestantów i postrzeżenie ich jako wyznawców „innej/obcej” wiary.

### **Materiały z badań terenowych**

Фонди Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф, Київ (Fondy Archiwalne DNCZKSTK, Kijów)

- w. 1. N.A., 1934 r. u., wieś Bydymlia, dubrovits'ky rejon, rówieński obwód, nagranie J. Bujskich w 2008 r.
- w. 2. I. U., 1951 r. u., wieś Remczytci, sarnens'ky rejon, rówieński obwód, nagranie J. Bujskich w 2008 r.
- w. 3. K.W., 1948 r. u., wieś Bil'ska Wolia, wolodymyrets'ky rejon, rówieński obwód, nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2009 r.
- w. 4. G.H., 1953 r. u., wieś Bil'ska Wolia, wolodymyrets'ky rejon, rówieński obwód, nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2009 r.
- w. 5. Ja. S., 1924 r. u. i O. Ju., 1935 r. u., wieś Swaryni, wolodymyrets'ky rejon, rówieński obwód; nagranie J. Bujskich w 2009 r.
- w. 6. M. W., 1930 r. u., wieś Kuchcze, zaricznens'ky rejon, rówieński obwód; nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2010 r.
- w. 7. O. P., 1936 r. u., wieś Przykładnyky, zaricznens'ky rejon, rówieński obwód; nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2010 r.
- w. 8. L. G., 1935 r. u., wieś Osowa, jemilczynsky rejon, zhytomierski obwód; nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2011 r.
- w. 9. W. G., 1936 r. u., wieś Baraszi, jemilczynsky rejon, zhytomierski obwód; nagranie O. Britsyna, J. Bujskich i I. Ihnatenko w 2011 r.
- w. 10. M. Zh., 1931 r. u., wieś Małohlumczanka, jemilczynsky rejon, zhytomierski obwód; nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2011 r.
- w. 11. G. Sz., 1930 r. u., wieś Soszyczyne, kamiń-kaszyrsky rejon, wołyński obwód; nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2012 r.
- w. 12. G. O., 1953 r. u., wieś Borowne, kamiń-kaszyrsky rejon, wołyński obwód; nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2012 r.
- w. 13. W. G., 1957 r. u., wieś Welyky Obzyr, kamiń-kaszyrsky rejon, wołyński obwód; nagranie O. Britsyna i J. Bujskich w 2012 r.