

„JAKAJA RAŻNICA CHTO TY, KATOLIK CI PRAWASŁAUNY, BOH ŽA ADZIN”² – KILKA REFLEKSJI O WYZNANIU/WYZNANIACH NA POGRANICZU BIAŁORUSKO-POLSKO-LITEWSKIM

Problematyka pogranicza – historycznego, językowego, kulturowego i innych – od wielu lat znajduje się w kręgu zainteresowań badaczy wielu dyscyplin naukowych. Ma ona również bogatą literaturę przedmiotu, która porusza różne aspekty zarówno teoretyczne (rozpatrujące definicje pogranicza, procesy zachodzące na tym obszarze czy metody badań tych obszarów), jak i faktograficzne (opisujące konkretne terytoria pograniczne z perspektywy historycznej i współczesnej). Za najwybitniejszych badaczy pogranicza należałoby uznać³ Annę Engelking (2008, 2012, 2017), Ewę Golachowską (2006, 2010, 2012), Katarzynę Konczewską (2021), Jadwigę Kozłowską-Dodę (2016, 2021), Andrzeja Sadowskiego (1995, 1999), Zofię Sawaniewską-Moch (2008, 2017), Elżbietę Smułkową (2002, 2016), Annę Zielińską (2002, 2013) i wiele innych autorek i autorów prac naukowych o charakterze językoznawczym, tożsamościowym, społeczno-politycznym, historycznym itd.

Uwagę badaczy przyciąga również pogranicze wyznaniowe. W tym miejscu warto by wspomnieć przynajmniej o zbiorze artykułów pod redakcją E. Golachowskiej i A. Zielińskiej *Wokół religii i jej języka* (2011), którego autorki i autorzy dzielą się swoimi refleksjami na temat związków między religią a językiem i tożsamością na różnych obszarach pogranicza słowiańskiego. Istotne miejsce w studiach nad językiem religii na pograniczu zajmuje monografia wspomnianej polskiej slawistki E. Golachowskiej *Jak mówić do Pana Boga?* (2012), w której autorka koncentruje się na wielojęzyczności katolików wschodniej i zachodniej Białorusi z przełomu XX i XXI w.

Tematyka sfery *sacrum* znalazła swoje miejsce w pracach zarówno wspomnianych badaczek A. Engelking (1995, 1996), E. Smułkowej (2002a, 2002b),

¹ anna.zebrowska@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2551-3753>

² „Co za różnica katolikiem jesteś czy prawosławnym – Bóg jest jeden”.

³ Ze względu na ogromną liczbę publikacji podaję jedynie wybranych badaczy i ich prace.

jak i innych, w tym Iwony Kabzińskiej (1999, 2004) czy Justyny Straczuk – etnografki i antropolożki kultury, autorki fascynującej monografii *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi* (2013), która, skupiając się na problematyce pogranicza wyznaniowego, ukazała pogranicze jako strefę *tertium* –

strefę „czegoś innego” w stosunku do stykających się obszarów państwowych, narodowych, kulturowych czy językowych. Zachodzą tu rozmaite procesy „odróżniania i „uwspólniania”, które powodują, że na obszarze tym wytwarza się swoisty układ kulturowy, gdzie elementy różnych tradycji współistnieją razem – w obrębie tego samego regionu, tej samej miejscowości, rodziny, tej samej osoby (Straczuk 2013: 30).

Z takiej właśnie perspektywy – perspektywy „swoistego układu kulturowego”, łączącego w sobie różne cechy i elementy kultur pogranicznych w jedną harmonijną całość, chciałabym przedstawić wyznaniowe dylematy mieszkańców Komarowszczyzny, czyli wsi Komarowo i okolicznych miejscowości⁴, w których już od ponad dziesięć lat prowadzę badania terenowe.

Komarowszczyzna znajduje się obecnie w rejonie miadziolskim⁵ w północno-zachodniej części obwodu mińskiego, który graniczy z rejonem wilejskim tegoż obwodu, rejonami postawskim i dokszyckim obwodu witebskiego oraz ostrowieckim i smorgońskim obwodu grodzieńskiego. Dawniej była częścią powiatu święciańskiego województwa wileńskiego (gmina Świr). Wieś Komarowo i sąsiadujące z nią miejscowości leżą zaledwie 40 km od granicy litewskiej, 80 km od Wilna i około 200 km od Mińska⁶. Wilno jest zatem najbliższym miastem, które do powstania granic państwowych odgrywało w życiu mieszkańców bardzo ważną rolę: jechało się tam na studia, do pracy, a także w celu przyjęcia sakramentu chrztu, bierzmowania czy zawarcia związku małżeńskiego. Najstarsi rozmówcy oraz ich dzieci wyjeżdżali do miast litewskich, ponieważ na Białoru-

⁴ Dotychczas odwiedziłam około 200 mieszkańców 18 miejscowości: Bakszty (Бахшты), Bohaćki (Багацькі), Borysy (Барысы), Falewicze (Фалевічы), Grumbienięta (Грумбіненты), Jasyuny (Яцыны), Janukowicze (Януковічы), Komarowo – dawniej Komarowszczyzna (Камарова), Konstantynowo (Канстанцінава) – dawniej Konstantynów, Kurkule (Куркулі), Narejsze (Нарэйшы), Niećki (Нецкі), Olszewo (Альшэва), Siomki (Сёмки), Stara Wieś (Старая Вёска), Świr (Свір), Wienczewicze (Венцавічы), Woroszyłki (Варашылькі).

⁵ Współcześnie jest to rejon miadzielski, ja zaś pozostaję przy jego pierwotnej nazwie – miadziolski, ponieważ pod taką nazwą występuje w relacjach i świadomości autochtonów: *rejon miadziolski, miasteczko Miadziół, jedziemy do Miadziola, klasztor o. karmelitów bosych w Miadziole*.

⁶ Zarys historyczny badanego obszaru został przedstawiony w publikacji pt. *Komarowszczyzna. Język pogranicza białorusko-polsko-litewskiego* (Żebrowska 2019: 40–54).

si do rozpadu ZSRR wszelkie przejawy religijności były zakazane, a wręcz prześladowane. Podczas badań udało mi się zgromadzić wiele świadectw potwierdzających represje ze względów wyznaniowych⁷.

Badany obszar niewątpliwie należy do pogranicza geograficznego, historycznego, językowego, kulturowego oraz wyznaniowego. Mimo zróżnicowania ziemie Komarowszczyzny stanowią zwartą, harmonijną przestrzeń otwartą na każdego człowieka, niezależnie od języka, kultury czy wiary. Babiński, charakteryzując pogranicze polsko-ukraińskie, pisze: „[...] przejściowy i niedookreślony charakter pogranicza i zamieszkujących je społeczności może rodzić większą otwartość i tolerancję. Częściej spotykana inność, która może nawet stać się częścią swojskości, pozwala postrzegać odmienność jako coś normalnego” (Babiński 1997: 60). W trakcie badań na pograniczu białorusko-polsko-litewskim również nie natknęłam się na oznaki wrogości i problemy natury narodowościowo-wyznaniowo-kulturowej. Jak powiedziała jedna z mieszkanki: „U kas’’c’’ol⁸ moża prys’’c’’i każdy – choc’’ pravasławny ty, choc’’ cho. I ja may’u pajs’’c’’i i u carkv’u, us’’i royna’’⁹ (FS Komarowo 2017¹⁰).

Komarowszczyzna jest miejscem, gdzie od dawna spotykają się i wzajemnie przenikają różne języki, kultury i religie. W większości stanowi obszar zamieszkiwany przez katolików¹¹, choć otwarty także na inne wyznania. Przywołam

⁷ Poszczególne przykłady świadectw zamieszczono w monografii Żebrowskiej (2019). Planowane jest opublikowanie pełnych tekstów gwarowych dotyczących tematyki wyznaniowej.

⁸ W cytatach zastosowano dodatkowe, w stosunku do alfabetu polskiego, znaki transkrypcyjne: półsamogłoska [ɨ] – [u] niezgłoskotwórcze, [ɣ] = [h]; [χ] = [ch]; [č] = [cz]; [š] = [sz]; [ž] = [ż], [rz]; [ʒ] = [dż]; [ʒ] = [dz]; [v] = [w]; [w] = protetyczne [w]; [ń] = [ń]; przedniojęzykowo-zębowa [ɬ] = [ɬ]. Miękkość spółgłosek oznaczono apostrofem (’); wyjątek stanowi miękka spółgłoska [n], która w tekście występuje jako [ń]. Miękkość spółgłosek szczelinowych i zwarto-szczelinowych [s], [z], [c], [ʒ] oznaczono: [s’], [z’], [c’], [ʒ’]. Kropką (·), która poprzedza spółgłoskę, oznaczono jej wydłużenie, np.: [·c], [·d], [·n] itp. Łukiem dolnym (⏟) zaznaczono łączenie wyrazów. Miejsce akcentu, jeżeli nie jest to akcent paroksytoniczny, oznaczono prostą kreską (·) przed samogłoską akcentowaną.

⁹ Fragmenty wypowiedzi przetłumaczono na język polski zgodnie ze stylistyką mówiącego, dlatego nie zawsze ich poprawność jest zgodna z zasadami języka ogólnopolskiego. Tłum.: „Do kościoła może przyjść każdy – choć prawosławny ty, choć katolik. Ja także mogę pójść do cerkwi, wszystko jedno” (FS Komarowo 2017).

¹⁰ FS Komarowo 2017: FS – pierwsze dwie litery imienia i nazwiska rozmówcy, Komarowo – nazwa miejscowości, 2017 – rok przeprowadzenia wywiadu.

¹¹ Nie udało mi się odnaleźć danych procentowych świadczących o wyznaniu mieszkańców Komarowszczyzny. Z badań terenowych wynika natomiast, że z wyjątkiem niewielkiej liczby rodzin prawosławnych i kilku staroobrzędowców badany obszar jest zasiedlony przez katolików. O tym, że dane terytorium już od dawna zasiedlali w większości

jedną z wypowiedzi mieszkanki wsi Kurkule (wieś sąsiaduje z Komarowem), Białorusinki z wyższym wykształceniem, urodzonej w 1971 r.: „Ja b'elaruska, bac''k''i maj'e byl''i pravas't'aunja, a ja – sav''eckaja byl'a, vyjšła zamuš. Muš – katol'ik, v'anč'ałas''a u kasc''ol'e, ɣaʒ'u u kas''c''''ol, praŭda retka, a v'eru pava-żaju l'ubuju i sv'aty taksama i katal''ick'ija i pravas't'aunja”¹² (UT Kurkule 2018).

Podobnych głosów, świadczących o współistnieniu kilku wyznań (katolicyzmu i prawosławia) oraz tolerancji i otwartości na inność, jest wiele. Wyznanie na Komarowszczyźnie, jak dowiodły badania, nie stanowi najmniejszego problemu. Obok katolików i prawosławnych mieszkają tu staroobrzędowcy¹³, a także świadkowie Jehowy i baptyści. Początkowo dwie ostatnie wspólnoty wyznaniowe wywoływały wśród mieszkańców Komarowszczyzny mieszane uczucia. Chciałabym w tym miejscu przytoczyć wypowiedź mieszkanki Woroszyłki, katoliczki urodzonej w 1939 r. Jej słowa doskonale odzwierciedlają stosunek do Innego, tłumacząc jednocześnie, dlaczego to inne na początku wydało się obce, a tym samym wrogie:

My š, jak jan'y pajav ''il 'is''a u nas, ni nat-a jix l'ub'il'i [świadków Jehowy i baptystów – A.Ż.]. Al'i š ɣto ɣeta byu? Svaj'e byl''i. Kap ɣto ɕuʒ'y byu, dyk moža p skar'ej, a to svaj'e p'irajšl''i tud'y. Jan'y praŭda nidou'ya byl''i i ɣ'etym'i Jay'ovam'i, v'yp'isal'is''a z''jich skora. Nu a ɣeta X¹⁴ mus''ic'' u bapc''istyɣ s''a ɕ''ic''. Ni skaʒ'u dobra. Jak ɣoča, aby m'ań'e ni čapal'i i maj'u v'eru¹⁵ (MA Woroszyłki 2023).

katolicy, świadczy niewielka książeczka pt. *Świr i Kościół Świrski. Krótka historia* (Żamejć 1930) napisana przez ówczesnego dziekana świrskiego, księdza Jerzego Żamejcia. Jej autor podaje, że w 1930 r. wg statystyki urzędu gminy w samym Świrze mieszkało 816 katolików, 985 żydów, 175 staroobrzędowców (bezpopowców), 15 prawosławnych i 11 mahometan. Ludność okolicznych wsi, jak pisze ksiądz Żamejć, „wyłącznie katolicka i polska” (Żamejć 1930: 6). Może to być w pewnym stopniu potwierdzeniem tego, że badane terytorium było (jest) zasiedlone przede wszystkim przez ludność katolicką.

¹² „Jestem Białorusinką, moi rodzice byli prawosławni, a ja – byłam radziecka, wyszłam za mąż. Mąż – katolik, ślub braliśmy w kościele, chodzę do kościoła, prawda rzadko, a wiarę szanuję każdą i święta także i katolickie, i prawosławne”.

¹³ Na badanym obszarze zostało zaledwie kilka rodzin, w których najstarsi pielęgnują tradycje staroobrzędowców. Jednak – jak można sądzić na podstawie badań i obserwacji – oni, podobnie jak ich przodkowie, w wyniku zawarcia związków małżeńskich z katolikami albo prawosławnymi odejdą od wiary swoich przodków.

¹⁴ Literą X zastępuję imię i nazwisko rozmówcy.

¹⁵ „Myż, jak oni pojawili się u nas, nie bardzo ich lubili [świadków Jehowy i baptystów – A.Ż.]. Ależ kto to był? Swoi byli. Gdyby to ktoś obcy, to może i prędzej, a to swoi przeszli tam. Oni prawda niedługo byli tymi Jehowami, wypisali się stamtąd prędko. No a ta X zdaje się w baptystach siedzi. Dokładnie nie powiem. Jak sobie chce, najważniejsze, żeby mnie i moją wiarę zostawili w spokoju”.

Z tej wypowiedzi wynika, że problemem nie jest zmiana wyznania jako taka, ale że dokonał jej „swój” człowiek. Właśnie to, jak wykazują moje obserwacje oraz rozmowy z mieszkańcami, zaakceptować było najtrudniej. Przywiązanie do wiary katolickiej, która zajmowała kluczowe miejsce w wychowywaniu i kształtowaniu samoświadomości, warunkuje myślenie „[...] Jak choća, aby m’ań’e ni čapał’i i maj’u v’eru”.

Większą tolerancją wobec inności wyznaniowej charakteryzują się przedstawiciele pokolenia urodzonego po II wojnie światowej. Do wyznaniowych wyborów swoich sąsiadów podchodzą ze zrozumieniem, tłumacząc ich i poszukując motywow przejścia na inną wiarę:

„Dyk a waz’’m’’i wot X, jan’a š u bapc’’istax. (...) jan’a š γ’edakaja był’a i ū kas’’c’’oł χaz’’iła. [...] jaj’e mac’’ery’al’naje pałaž’eńije, vapp’ervyx, b’’iz bac’’k’ou, p’omašcy nijkaj, matka γeta š maładaja pamiorła, [...] a tam, a jaj’e znaiš χto ūc’’ayn’uŭ? Jejnaj ža γetaj babul’i, s katoraj X żył’a, γetaj, r’odnaja s’’astr’a ū M’’insku u bapc’’istax. Wot. I wot jan’a jaj’e tud’y ūc’’anuła, i akuratna ūc’’anuła, kazal’i paab’’aščała što j kvateru astav’ic’’, kal’’i pojz’’ic’’ ū bapc’’isty jan’a [...]. Zrab’’iła ty svoj vybar, u nas svoj vybar, nu wot jan’a takaja wot. (...) Kaž’u što niž’’e nikol’’i nikoŭa ni zastał’ajim v’’ery, χaz’’ic’’. Nikoŭa my ni ūŭnetajim, ty jz’’eš ū s’’inaŭoŭu, ty jz’’eš ū γetu svaj’u, jak γetu jak jan’a nazyv’ajic’a γeta ,iχnaja m’ač’ec’’. [...] K’ažduju v’eru treba šanav’ac’’, γeta jix z’’eła. Ja ni čapaju ,iχńuju v’eru, a jan’y niχ’aj ni čapajuc’’ maj’u’’¹⁶ (FL Komarowo 2011).

Ponieważ przez długi czas najbliższa cerkiew znajdowała się 24 km od Komarowa (w Naroczy), prawosławna ludność uczęszczała do kościoła katolickiego. Sama niejednokrotnie byłam świadkiem, jak żegnano się tam trójpalcowym prawosławnym znakiem krzyża. Podobna sytuacja zdarzała się bez względu na istniejący wyraźny podział według wyznania, kiedy katolik utożsamiał się z „polską wiarą” (Smułkowa 2002: 85), Polakiem, a prawosławny – z „ruską wiarą” (Smułkowa 2002: 85), z Ruskim. W najstarszym pokoleniu takie zróżnicowanie

¹⁶ „No a weż ot X, onaż u baptystów. [...] onaż taka była i do kościoła chodziła. [...] jej materialna sytuacja, po pierwsze, bez rodziców, żadnej pomocy, matkaż ta młodo zmarła, [...] a tam, wiesz, kto ją tam wciągnął? Jej babci, z którą X mieszkała, tej, siostra w Mińsku, jest baptystką. Ot. I ot ona ją tam wciągnęła i sprytnie wciągnęła, mówili, obiecała nawet mieszkanie zostawić, jeśli przejdzie do baptystów ona [...]. Dokonałaś swojego wyboru, u nas swój wybór, no ot ona taka jest. [...] Mówię, że nigdzie nigdy nikogo nie zmuszamy do wiary, chodzić [do kościoła – A.Ż.] Nikogo my nie zmuszamy, ty idziesz do synagogi, ty idziesz do tego swojego, jak on się nazywa ten ich meczet. [...] Każdą wiarę trzeba szanować, to ich sprawa. Ja nie wtrącam się do ich wiary, a oni niech nie wtrącają się do mojej”.

jest żywe także dzisiaj, choć pojawiają się i odmienne głosy świadczące o rozgraniczeniu wyznania i tożsamości narodowej. Odwołam się przy tym do rozważań jednej z moich rozmówczyń, katoliczki, która urodziła się w 1929 r. Narodowość swoją określiła ona „i tak, i siak”, to znaczy i Polka, i Białorusinka.

[...] r'uskaja i jos'' r'uskaja, pal'akam ni daval'i [dokumentów]. Bywała yetyx wo, jak r'usk'ija y'etyja, štokol'ek, dyk r'usk'ija „y'edak'ija pal'ak'i, pal'ak'i'' [przedrzeźniając] tam toje, druŋoje. Dyk ja yetak kaž'u, nu a što, katal'ik''i, ni pal'ak'i, tol'k'i katal'ik''i. Da pal'akaŋ jan'y čap''il'is''a. A L'itv'a – katal'ik''i, dyk što jny pal'ak'i? Toža š katal'ik''i L'itv'a¹⁷ (FT Komarowo/ 2012).

Jest to w zasadzie pojedyncze świadectwo osoby z najstarszego pokolenia zaprzeczające powszechnemu rozumieniu „jak katolik, to Polak, a jak Ruski – to prawosławny”. Pokolenie urodzone po II wojnie światowej, które dzisiaj określamy jako starsze, odchodzi od utożsamiania narodowości z wyznaniem. Wyraźnie natomiast rozgraniczają je ludzie młodzi: „Mama maj'a katal'ička, papa – pravasłaŋny, m'ań'e krys''c''il'i u kas''c''ol'e. A pa nacyjan'al'nas''c''i to my kańešna š b'elarusy. Xac''a z''etka j bapka sa staran'y mamy byl''i pal'akam'i, no mama yavoryc'', što jan'a b''elaruska’’¹⁸ (BE Komarowo 2022).

Rozmowy z mieszkańcami badanego obszaru, nagrania i obserwacje poczynione podczas badań terenowych wskazują na to, że dzisiaj fakt przynależności do kościoła, cerkwi, domu modlitewnego itp. nie określa bynajmniej tożsamości człowieka. Nie stwierdzam również antagonizmu pomiędzy współistniejącymi wyznaniem. Jak słusznie zauważa Dorota Osiecka: „Mimo teoretycznego pomieszania i «pojęciowego szaleństwa», którym dotknięty jest świat, jednostka faktycznie funkcjonuje w przestrzeni uporządkowanej. Jest to przestrzeń w stanie płynnego przejścia od porządku zróżnicowania i jasnych podziałów do porządku pomieszania. Pomieszanie to jednak nie oznacza, że obraz świata zatracił spójność” (Osiecka 2011: 176).

Świadczy o tym chociażby stosunek do świąt katolickich i prawosławnych w rodzinach mieszanych. Na jedno z moich pytań dotyczących obchodów świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy usłyszałam następującą odpowiedź: „My s''v''atkujim us''o. U nas nim'a r'az''ńicy, čyj'o yeta s''v''ata – maj'o c''i muža.

¹⁷ „[...] Rosjanka jest Rosjanką, Polakom nie dawali [dokumentów]. Czasem tych o, jak Rosjanie ci, cokolwiek, to Rosjanie «tacy Polacy, Polacy» [przedrzeźniając], tam jedno, drugie. To ja tak mówię, no a co katolicy, nie Polacy, tylko katolicy. Do Polaków oni mieli pretensje. A Litwa – katolicy, to co oni Polacy? Toż katolicy Litwa”.

¹⁸ „Moja mama jest katoliczką, tata – prawosławny, mnie ochrzczono w kościele. A narodowość nasza naturalnie białoruska. Choć dziadek i babcia ze strony mamy byli Polakami, no mama mówi, że jest Białorusinką”.

Jak katal’ick’ija dyk rabl’u us’’o tak jak mamka doma rab’iła, a na jay’o už’o toża. Jakaja r’az’’nica Boχ aχ’’in, jon raz’’b’arec’a’’¹⁹ (BR Komarowo 2023).

Wywiady przeprowadzone z mieszkańcami badanego obszaru, a także obserwacje i doświadczenia własne (z racji urodzenia i mieszkania początkowo w Woroszyłkach, a następnie w Komarowie) potwierdzają ów „swoisty układ kulturowy”, o którym wspomniałam na początku rozważań. Mamy tu do czynienia ze wspólną przestrzenią codzienności, w której styka się znane z odmiennym i tworzy spójny byt. Różnice wyznaniowe są postrzegane jako wewnętrzna kategoria świata, a nie jako element znajdujący się po jednej lub drugiej stronie granicy. W tym świecie ścierają się różne doświadczenia, oswaja się obcość, która staje się częścią codzienności. Dla moich rozmówców nie ma znaczenia, kto jakie wyznanie reprezentuje; zarówno kościół, jak i cerkiew czy dom modlitewny jest domem Pana Boga otwartym dla każdego: „Jakaja r’az’’nica katol’ik ty c’’i prawasłauny – Boχ ža aχ’’in, rusk’i ty, b’iła’rus c’’i ukraińec – γł’aunaje kap čaław’’ek byu’’²⁰ (ŻEF Komarowo 2011).

Komarowszczyzna jako pogranicze – miejsce przenikania i nakładania się języków, wyznań i kultur – jest przykładem terenu, na którym współistnieją elementy różnych tradycji. Przy tym stanowią one całość „nie tylko przez wymieszanie różnych wątków kulturowych, ale też często noszą znamiona p r z e j ś c i o w o ś c i – tworzą nowy swoisty i całościowy układ kulturowy, tak że nie da się nawet przypisać poszczególnych cech do któregoś z obszarów stykowych” (Straczuk 2013: 31).

Bibliografia

Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko-ukraińskie: etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Wyd. Nomos, Kraków.

Engelking A. (1995), „*Jak katolik to Polak*”. *Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Fundacja Ekonomistów Środowiska i Zasobów Naturalnych, Białystok.

¹⁹ „Obchodzimy wszystkie święta. Nie ma różnicy, czyje to święto – moje czy męża. Jak są katolickie święta, to robię wszystko tak, jak robiła mama w domu, a na jego święta też. Co za różnica – Bóg jest jeden, on zorientuje się”.

²⁰ „Co za różnica katolikiem jesteś czy prawosławnym – Bóg jest jeden, Rosjanin, Białorusin czy Ukraińec – najważniejsze, żebyś był człowiekiem”.

Engelking A. (1996), *Nacje to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 1, nr 1.

Engelking A. (2008), *Kim jest „człowiek pogranicza”? Uwagi o tożsamości z perspektywy badacza i z perspektywy podmiotu – przykład białoruski*, w: *Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, red. A. Engelking, E. Golachowska i A. Zielińska, SOW, Warszawa.

Engelking A. (2012), *Kolchoźnicy: Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń.

Engelking A. (2017), „Poleszuk” nieoswojony: *Wokół funkcji chłopskości w konstruowaniu polskości*, „Teksty Drugie”, nr 6.

Golachowska E. (2006), *Język i kultura mieszkańców wsi włościańskich i szlacheckich dawnej ziemi drohickej na Podlasiu: Studium socjolingwistyczne*, SOW, Warszawa.

Golachowska E. (2010), *Język modlitwy na współczesnej Grodzieńszczyźnie*, w: *Językowe i kulturowe dziedzictwo Wielkiego Księstwa Litewskiego. Księga jubileuszowa na 1000-lecie Litwy*, red. Z. Sawaniewska-Moch i J. Mędelśka, Wyd. UKW, Bydgoszcz.

Golachowska E. (2012), *Jak mówić do Pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku*, SOW, Warszawa.

Kabzińska I. (1999), *Wśród kościelnych Polaków*, IAE PAN, Warszawa.

Kabzińska I. (2004), *Czy mierzyć stereotypu Polak–katolik?*, w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie*, red. A. Kuczyński i M. Michalski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wrocław.

Konczewska K. (2021), *Polacy i język polski na Grodzieńszczyźnie*, PAN, IJP, Kraków.

Kozłowska-Doda J. (2016), *Białoruś jako pogranicze a pogranicza Białorusi: zarys problematyki badań językoznawczych z przełomu XX i XXI*, „Studia Białorutenistyczne”, t. X.

Kozłowska-Doda J. (2021), *Tożsamość, losy i język najstarszych mieszkańców okolic Dociszek na Białorusi*, Werset, Lublin.

Osiecka D. (2011), „*Niechaj rozbiera się Pan Bóg sam*”, czyli o języki sacrum na Grodzieńszczyźnie, w: *Wokół religii i jej języka. Konstrukcje i destrukcje tożsamości*, t. 1, red. E. Golachowska i A. Zielińska, SOW, Warszawa.

Sadowski A. (1995), *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Trans Humana, Białystok.

Sadowski A. (1999), *Tożsamość. Identyfikacja. Pogranicze*, w: *Tożsamość Polaków na pograniczach*, red. A. Sadowski i M. Czerniawska, Publisher, Wyd. UwB, Białystok.

Sawaniewska-Moch Z. (2008), *Miejsca pamięci w mieście na pograniczu (Pińsk w relacjach autobiograficznych)*, w: *Miasto: przestrzeń zróżnicowana*

językowo, kulturowo i społecznie, cz. 2, red. M. Święcicka, Wyd. UKW, Bydgoszcz.

Sawaniewska-Moch Z. (2017), *Wybory tożsamościowe i językowe potomków ziemian z Litwy Kowieńskiej w świetle narracji biograficznych*, w: *Wielkie rody na ziemiach polsko-litewskich w XVI–XX wieku: wielkie rody, procesy*, red. N. Kasperek, T. Zych, M. Klempert, IHSM UWM, Olsztyn.

Smułkowa E. (2002), *Białoruś i pogranicza. Studium o języku i społeczeństwie*, Wyd. UW, Warszawa.

Smułkowa E. (2002a), *Rozwój Kościoła katolickiego w republice Białorusi – problemy społeczno-polityczne i językowe*, w: *Białoruś i pogranicza. Studium o języku i społeczeństwie*, Wyd. UW, Warszawa.

Smułkowa E. (2002b), *O wielojęzyczności pojęcia „polak”, „polski” na Białorusi. (Z doświadczeń badacza i dyplomaty)*, w: *Białoruś i pogranicza. Studium o języku i społeczeństwie*, Wyd. UW, Warszawa.

Smułkowa E. (2016), *Moje pogranicza w historii, języku i wspomnieniach*, IS PAN, SOW, Warszawa.

Straczuk J. (2013), *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń.

Wokół religii i jej języka. Konstrukcje i destrukcje tożsamości, t. 1 (2011), red. E. Golachowska, A. Zielińska, SOW, Warszawa.

Zielińska A. (2002), *Mniejszość polska na Litwie kowieńskiej. Studium socjolingwistyczne*, SOW, Warszawa.

Zielińska A. (2013), *Mowa pogranicza. Studium o językach i tożsamościach w regionie lubuskim*, IS PAN, SOW, Warszawa.

Zamejć J. (1930), *Świr i kościół świrski. Krótka historia*, Drukarnia Archidiecezjalna, Wilno.

Żebrowska A. (2019), *Komarowszczyzna. Język pogranicza białorusko-polsko-litewskiego*, Wyd. UAM, Poznań.

Streszczenie

„Jaką różnicą jest ty, katolik ci prawosławny, Boh za adzin” – kilka refleksji o wyznaniu/wyznaniach na pograniczu białorusko-polsko-litewskim

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na przejawy wyznaniowej pograniczności w codziennym życiu mieszkańców wsi Komarowo i okolic (Komarowszczyzny), gdzie od ponad 10 lat prowadzę badania terenowe. Istotne miejsce w rozważaniach mają sądy autochtonów oraz ich stosunek do funkcjonującej na tym terenie wiary (katolickiej, prawosławnej, staroobrzędowców, a także innych nurtów wyznaniowych). Zgromadzony materiał badawczy ukazuje pogranicze

jako miejsce funkcjonujące przede wszystkim w świadomości człowieka, gdzie granice mają bardziej naturę symboliczną aniżeli realną i namacalną i gdzie w sposób niezwykle płynny, często niezauważalny, przenikają się, nakładają na siebie i współlistnieją różne aspekty wyznaniowo-kulturowe.

Słowa kluczowe: pogranicze białorusko-polsko-litewskie, Komarowszczyzna, wyznanie, wiara katolicka

Summary

**“What’s the difference, Catholic or Orthodox - there’s one God”
– reflections on religion(s) and faith(s)
in the Belarusian-Polish-Lithuanian borderland**

This article seeks to examine the expressions of religious borderlands in the daily lives of the residents of the village of Komarowo and its vicinity (Komarowszczyzna), a site of my field research spanning more than a decade. A significant aspect of the analysis pertains to the perspectives of the indigenous population and their views on the various expressions of faith present in the region, including Catholicism, Orthodoxy, Old Belief, and other religious traditions. The gathered research material illustrates the borderland as a construct primarily existing within human consciousness, wherein borders are more symbolic than actual and concrete. In a manner that is both fluid and often subtle, diverse religious and cultural elements intertwine, overlap, and coexist harmoniously. The region encompassing the Belarusian-Polish-Lithuanian borderland, particularly Komarovshchyna, presents a fascinating interplay of cultural and religious dynamics, notably influenced by the Catholic faith.

Keywords: Belarusian-Polish-Lithuanian borderland, Komarowszczyzna, religion, Catholic faith