

DOI: 10.31648/an.4760

Joanna Szydłowska

ORCID: 0000-0002-2038-2283

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland

OD EGZOTYZACJI DO INSPIRACJI.
MAZURSCY STAROBRZĘDOWCY W POLSKICH
NARRACJACH *FICTION* I *NON-FICTION*
W XX I XXI WIEKU

FROM EXOTICIZATION TO INSPIRATION.
THE OLD BELIEVERS IN POLISH *FICTION*
AND *NON-FICTION* NARRATIVES
OF THE 20TH AND 21ST CENTURIES

Keywords: Old Believers, cultural memory, Mazury, report, Polish literature

Abstract: This paper analyzes the presence of the Old Believers in Polish media and literary discourses of the 21st century. Special focus is placed on the exoticization procedures of otherness with respect to the Old Believers' communities. Instrumentalization mechanisms in the following modules are described: national and anthropological, autobiographical, popcultural and eschatological.

Przedmiotem prowadzonych tu refleksji jest obecność tematyki mazurskich starowierców w polskim dyskursie medialnym i literackim XX i XXI wieku. Spytały o frekwencję tematu i o sposoby jego konceptualizacji. Interesować nas będą zwłaszcza rozpoznania konkretnego kulturowego i społecznego wspólnot starowierczyńskich oraz ich relacje wobec innych grup etnicznych i narodowościowych na Mazurach. Interferencja i komunikacja kulturowa należą dziś do najpłodniejszych poznawczo obszarów współczesnej humanistyki. Antropologizacja modeli literaturoznawczej praktyki a wraz z nią ciekawość dla marginesu, uprzywilejowanie kategorii inności i statusu bycia *pomiędzy* otworzyły nowe

perspektywy rozpoznania obszarów komparatystyki, imagologii, badań nad hetero- i autostereotypami, ale także studiów postkolonialnych, studiów etnicznych i badań płci kulturowej. Filozofia Emmanuela Lèvinasa usytuowała Innego w pozycji uprzywilejowanej wobec Ja, wpisała w Ja odpowiedzialność za Innego. Ta swoista dekolonizacja – sensotwórcza w sferze politycznej, ideologicznej, kulturowej, rasowej, etnicznej, lingwistycznej, religijnej i wyznaniowej, seksualnej – konkludowała zainteresowaniem dla określonych figur biograficznych i określonych doświadczeń na czele z wykluczeniem i wiktyimizacją [Domańska 2006]. Odpowiemy na pytanie, czy nowa humanistyka obdarzyła głosem także mazurskich staroobrzędowców. Ustalimy, czy tej kategorii Innych udało się zapisać oryginalną kartę refleksji ontologicznej i epistemologicznej. Czy w polskim dyskursie medialnym staroobrzędowy Inny przesłał być stygmatyzowany (pozornie niewinną) egzotycznością.

Zaprezentowany korpus tekstów jest różnorodny genologicznie. Analizie poddamy reportaże prasowe, powieści oraz tekst wspomnieniowy [Krassowski 2014]. Odpowiemy na pytanie, czy i na ile tworzywo wypowiedzi modyfikuje charakter prezentacji i jak ewoluowały sposoby narratywizacji tematu na przestrzeni lat. Spośród metod badań prasoznawczych sięgniemy po badania jakościowe, a zwłaszcza analizę treści [Wimmer, Dominic 2008]. Integralnie korzystać będziemy z metodologii badań literaturoznawczych [Kaliszewski, Żyrek-Horodyska 2018, 113-142] ze szczególnym uwzględnieniem propozycji kulturowej teorii literatury i badań postzależnościowych [Burzyńska 2006]. Artykuł nie aspiruje do wyczerpania wszystkich zagadnień związanych z obecnością tematyki mazurskich starowierców w polskiej literaturze *fiction* i *non-fiction*. Zaproponowane modele tematykacji są jedynie jedną z możliwych strategii interpretacyjnych.

Kinga Dunin pisząc o opowieści założycielskiej, która narodziła się w Polsce po 1989 roku, zwracała uwagę na jej apolityczność i nieufność wobec centrum: „jesteśmy częścią jakiejś większej historii, którą przeżywamy w sposób lokalny i wszyscy jesteśmy apolitycznymi cywilami” [Dunin 2004, 162]. Sekundował jej Kazimierz Brakoniecki, który pisał o depozytariuszach warmińsko-mazurskiej ziemi rodzinnej:

Tuziemcy, ziomkowie, kamraci, krajanie, autochtoni, tubylcy, tutejsi, aborygeni, domownicy, kosmopolacy, kosmopolitycy, nomadzi, koczownicy, barbarzyńcy, wikingowie, Prusowie, Żydzi, Polacy, Celtowie, Germanie, Goci, Rusini, Kurowie, Bałtowie, Borussowie, katolicy, protestanci, arianie, filiponi, prawosławni, bezbożnicy, baptyści, neandertalczyki, modlący się jedną ręką, jednym karabinem, jednym słowem, brzozą, krzyżem, wodą, nasieniem, runą, piaskiem, morzem [Brakoniecki 2005, 8].

Ten zmultiplikowany status Innego rozpatrzymy w odniesieniu do mazurskiej diaspory staroobrzędowców. Wstępna hipoteza zakłada, że w polskim dyskursie medialnym temat podległ egzotykcji i orientalizacji. Pod pierwszym z tych pojęć rozumiemy strategie przedstawieniowe, które zorientowane są

na produkowanie inności poprzez budowanie negatywnej opozycji wobec *naszego* kodu kulturowego (represyjność matryc kulturowych). Orientalizm w znaczeniu Saida to zestaw praktyk dyskursywnych przedstawiających wyimaginowany świat Wschodu jako alter ego Zachodu [Said 2018]. Zawłaszczanie poprzez tekstualizację zawężymy do pięciu aspektów: narodowościowego, antropologicznego, autobiograficznego, eschatologicznego i popkulturowego. Zaproponowana kategoryzacja nie wyczerpuje możliwych dróg interpretacyjnych.

„Obecność starowierców w polskiej literaturze pięknej jest adekwatna do ich obecności w świadomości Polaków, czyli bardzo skromna” [Pastuszewski 2013, 7] – pisał badacz, przedstawiając szeroką panoramę polskich tekstów, poczynając od XIX-wiecznych świadectw zesłańców, po współczesne wypowiedzi liryczne i beletrystykę. Analogiczne wnioski płyną z analizy obecności tematu mazurskich staroobrzędowców w polskich tekstach po 1945 roku. „Czy „filiponi” służyli jedynie podkreśleniu egzotyki zapomnianych puszczańskich odludzi i uatrakcyjnieniu snutej fabuły, czy też starano się jak najwierniej oddać ich zasługujące na podziw trwanie wewnątrz obcej kultury?” – pytał badacz [Rudnicki 2012/2013, 239]. I konstatował: obecność na Mazurach starowierców była w polskim dyskursie XX wieku tematem o skromnej frekwencyjności i nie przekraczała progu ekscytującej ciekawostki lokalnej. To właśnie miał na myśli olsztyński dziennikarz ubolewając: „Niejeden człowiek pióra pisał o staroobrzędowcach jako o Indianach lub Murzynach” [Willan 1977a, 8]. Prześledźmy charakter tych przedstawień.

Moduł narodowościowy i antropologiczny. Staroobrzędowcy byli jednym z wielu i wcale nie najważniejszym z elementów budujących *colour locale* Mazur w polskim piśmiennictwie. W polskim dyskursie medialnym pojawili się bardziej wyraziście dopiero w międzywojniu. I choć wspominali o nich w swoich relacjach reporterskich Dzierżek vel Stanisław Dzierżawski [1898], krakowski językoznawca Roman Zawiliński [1912], a także ksiądz o temperamencie etnografa Alfons Mańkowski [1912], to jednak były to wzmianki lapidarne. Te reportaże i relacje z podróży budowały w dobie niewoli ponadzaborowe więzi narodowe i kulturowe [Nawrocki 1959; Wrzesiński 1990], zaspakajały potrzebę egzotyki, informowały o nie dość znanych ziemiach za kordonem [Gąsiorowski 2005]. Przed plebiscytem zainteresowanie polskiej opinii publicznej Prusami Wschodnimi wzrosło, ale – co oczywiste – nie na mazurskich staroobrzędowcach koncentrowała się uwaga polskich dziennikarzy i korespondentów [Wrzesiński 1974]. Trzeba było dopiero talentu Melchiora Wańkowicza [1936], koneksji dyplomatycznych Jędrzeja Giertycha [1933; 1962], dociekliwości Stanisława Srokowskiego [1925], znajomości terenu Adama Chętnika [1939] i wizji nowoczesnego krajoznawstwa, jaka właśnie rodziła się w głowie Mieczysława Orłowicza [1923], by temat zaistniał z niespotykaną dotąd siłą. Te relacje z podróży, bedekery i reportaże literackie przeczytamy jako hegemoniczną narrację sprawozdającą o spotkaniu z Innym i ilustrującą ślady przemocy językowej wobec odmienności mazurskich starowierców.

Narzędzia krytyki postkolonialnej pozwalają zbadać, w jaki sposób w sferze praktyk podmiotów dominujących (polskich peregrynatorów) podróżujących po Prusach Wschodnich w XX-leciu konstruowane są znaczenia oraz jak realizuje się retoryczne zawłaszczenie inności mazurskich starowierców. Izabela Surynt za niemieckim historykiem Jürgenem Osterhammelem, przywołuje trzy strategie narracyjne, które są wykładnią struktur zależności i podporządkowania. Są to: 1) konstruowanie odmienności jako mniej wartościowej i jej zawłaszczanie; 2) kolportowanie przekonania o misji cywilizacyjnej imperium wobec „słabszego”/niesamodzielnego podmiotu 3) „utopia niepolityczności”, tzn. mistyfikacja rzekomo niepolitycznego administrowania terytoriami zależnymi [Surynt 2007, 33].

Najbardziej oczywistym elementem odmienności kultury starowierców, która rzuciła się w oczy przybyszy, była organizacja przestrzenna i architektura wsi (drewniane obiekty sakralne, banie, nekropolie), ale także przedmioty codziennego użytku, strój i wygląd zewnętrzny (zwłaszcza wyróżniające mężczyzn brody). Te elementy opisu odnajdujemy we wszystkich wspomnianych relacjach. Odmienność stygmatyzuje grupę i egzotykuje jej reprezentantów. Egzotykcji towarzyszy orientalizacja. Wioska Eckertsdorf (Wojnowo) oglądana oczami Wańkowicza jest miejscem, gdzie stykają się elementy kultury Orientu i Okcydentu. Ta wioskowa nisza jest dysonansem w przestrzeni zdominowanej przez niemiecką kulturę reprezentującą wartości Europy Zachodniej. Wschodność starowierców w projekcji reportera uaktualnia stereotyp wsteczności cywilizacyjnej, lecz też zachowań nienormatywnych i nielogicznych z punktu widzenia dominującego dyskursu kultury Zachodu. Ta irracjonalność ma swoje źródło w odległym Oriencie, gdzie rodziła się idea nieposłuszeństwa wobec reformy patriarchy Nikona i figura staroobrzędowego egzulanta.

Orientalizowanie narracji o wojnowskich filiponach następowało dzięki przywołaniu imaginarium symbolicznego z zakresu topografii dzikości. Dzierżek, który nazywa starowierców *Kozaczkami* [Dzierżek 1898, 38], Jędrzej Giertych, a po nich autorzy zabierający głos w sprawie po 1945 roku pisali o wyjątkowej sile fizycznej reprezentantów grupy, o heroizmie okresu osadniczego. Podkreślali enklawowy charakter siedzib, surowość klimatu, bujność poddawanych karczowaniu puszczy. Wyższych kompetencji merytorycznych dziennikarzy i krajowców wymagał opis organizacji społecznej wspólnot starowierskich. Takie elementy wizerunkowe jak hermetryczność grupy, dystans wobec polityki, obojętność wobec zmian modernizacyjnych do dziś składają się na kanon rozpoznania kondycji mazurskich starowierców. Zdziwienie i niezrozumienie peregrynatorów wzbudzała – prymitywna, jak wyrokowano – organizacja społeczna, a zwłaszcza „nieuznawanie przez nich konieczności posiadania nazwiska, wszelkich rejestrów metrykalnych (urodzeń, ślubów i zgonów) oraz przysięg: małżeńskiej, wojskowej, co w przypadku tej ostatniej skutkowało odrzuceniem możliwości żołnierskiej służby” [Mierzwa 2016, 44-45].

To strategia konstruowania odmienności jako mniej wartościowej i nielogicznej, takiej, którą warto *ulepszyć* według *naszych* standardów. Przedmiotem opisu była kultura życia codziennego, rytuały religijne, język i historia diaspory. Jak podaje badacz [Kościelak 2014 a], nie można przecenić znaczenia relacji Wańkowicza i Giertycha dla dystrybucji wiedzy o mazurskich staroobrzędowcach, także w kręgu czytelnika niemieckiego.

Dziwne jest nagle znaleźć się Polakowi, będącemu pod ciśnieniem atmosfery niemieckiej, znajdującemu się w każdej najmniejszej wioseczce, położonej w Puszczy Jańsborskiej, chałupy numerowane i *Gasthaus*, zdrowe maksymy hitlerowskie na płotach i reklamy – wobec szaleństwa, które przed stu laty wypelzło gdzieś ze stepów nadwołżańskich, z tundr nad Oceanem Północnym i które konserwuje się w sobie tak pięknie w tym Wojnowie, niech mu będzie Eckersdorf [Wańkowicz 1936, 71].

Zauważmy, że w tym fragmencie kulturze zachodniej/niemieckiej przypisuje się porządek, modernizację, zdrowie. Kulturze starowierców odmawia się tych cech, eksponując topos szaleństwa. „Śmierć, ofiara, męczeństwo” to figury, które w narracji Wańkowicza budują romantyczny mit wspólnoty staroobrzędowej. Te konstatacje są ciekawe ze względu na siłę polskich etnostereotypów wobec Rosjan i Niemców. Opinie Giertycha i Wańkowicza o stosunkach narodowościowych w Prusach Wschodnich to w istocie minitraktat o niuansach relacji polsko-niemiecko-rosyjskich, o polskim poczuciu przynależności cywilizacyjnej do Zachodu, o strachu przez wschodnią Barbarią i fascynacją wobec niej. Te same konteksty interpretacyjne odnajdziemy w tekstach wyrosłych po 1945 roku (Newerly, Dzitko).

W rzeczywistości przed 1939 rokiem dwa porządki rygoryzowały opis mazurskich staroobrzędowców w polskim dyskursie medialnym: odmiennosc kulturowa i narodowosc. Ta pierwsza byla przyczynkiem egzotyzyacji mniejszości starowierskiej – o czym wyżej, druga – była argumentem walki politycznej na polsko-niemieckim pograniczu w międzywojniu. Ciekawy jest fakt, że w rzeczywistości pojałtańskiej element narodowościowy w opisie mazurskich starowierców przestał być istotny. W homogenicznym narodowościowo kraju – jak głoszono z trybun politycznych – różnicy można było dopatrywać się jedynie na płaszczyźnie specyfiki regionalnej. Tymczasem kwestia tożsamości narodowościowej starowierców była niezwykle ważna w narracjach reporterskich XX-lecia międzywojennego, o czym zaświadcza najlepiej relacja Jędrzeja Giertycha [1933]. Jak podkreśla badacz [Kościelak 2014], autora interesowali starowiercy jako rosyjscy koloniści wchodzący w różnorakie interferencje z zastanym wzorem kulturowym tej części Prus Wschodnich: mazurskim, niemieckim, polskim. Dużo uwagi poświęcił krajobrazowi językowemu, uznając go za najważniejszy wyróżnik tożsamości narodowej.

wszyscy osadnicy z wiosek filipońskich mówią doskonale po polsku, i to nie tylko starzy, lecz i najmłodszy. Trudno, nawiasem mówiąc, o lepszy dowód na to, że Mazury Pruskie są na wskroś polskie – i że język polski (którym tu i każdy prawie Niemiec

władza) jest główną mową tego kraju. Nawet przez pryzmat obcego światka, jakim są wioski filipońskie, ukazuje się nam niespożyta i tęga – polskość Mazowsza Pruskiego [Giertych 1933, 112].

Dyplomację Giertycha interesował stosunek władz niemieckich do mniejszości rosyjskiej, przyglądał się on charakterowi niemieckiej turystyki do starowierskich wiosek. Nade wszystko jednak badał możliwość ekspansji polskiej misji kulturowej w Prusach Wschodnich i analizował szanse realizacji polskich projektów oświatowych wśród grup starowierskich. Stanisław Srokowski rozpatrywał napięcia narodowościowe na polsko-niemieckim pograniczu i w grupach starowierskich widział potencjał osłabienia dominacji niemieckiej kultury. „Zupełnym przeciwieństwem do łatwo germanizujących się Litwinów są wschodniopruscy Rosjanie, zwani tu filiponami” [Srokowski 1925, 66]. Orłowicz, który wymiennie używał pojęcia *filiponifilipini*, podziwiał odporność staroobrzędowców na germanizacyjną politykę Niemców: „trzymają się twardo swej wiary, narodowości, nawet stroju, sposobu czesania włosów, stawiania chat” [Orłowicz 2011, 118]. Te narracje obrazują wspomnianą wyżej strategię kolonizacji jako misji cywilizacyjnej wobec rzekomo niesamodzielnego podmiotu mniejszościowego.

W rzeczywistości pojałtańskiej temat mazurskich staroobrzędowców pojawił się najpierw w beletrystyce inspirowanej faktografią. W *Archipelagu ludzi odzyskanych* Igora Newerlego staroobrzędowcy są elementem budującym *colour locale* Mazur. Narratorowi udaje się pod Uktą „upolować ruskie typy, brodate” [Newerly 1955, 18]. Te zaświadczenia o dzikości oglądanej ziemi i jej wschodniości (postrzeganej z perspektywy wzorcotwórczego centrum), a co za tym idzie – o niebezpieczeństwach podejmowanej marszruty. Ta sama jest pragmatyka „epizodu starowierskiego” w powieści *Pan Samochodzik i Niewidzialni* [Nienacki 1986, 213-216]. Kultowy autor powieści dla młodzieży perfekcyjnie budował sensacyjną fabułę, która pozwoliła mu „wmontować lokalne narracje historyczne w obiektywizujący porządek wielkiej narracji państwowej (ideologicznej) czy też narracji spajającej *resp.* konsolidującej porządek polityczny *resp.* ustrojowy z porządkiem historiograficznym [Skórczewski 2016, 110]. Stworzył narrację dydaktyczno-poznawczą gloryfikującą pojałtański porządek polityczny, propagującą dyskurs władzy, upowszechniającą polityczne przekłamania w zakresie tożsamości i dziedzictwa kulturowego ziemi pogranicza. Tę narrację – nie wolną od błędów rzeczowych w odniesieniu do interesującego nas tematu [Głuszkowski 2016, 38] można przeczytać jako przykład językowego i poznawczego kolonizowania przestrzeni peryferyjnych przez dominium [Skórczewski 2017]. Przypomnijmy, że egzotyzacja mazurskich starowierców często opierała się na argumentach fizjonomicznych. Zdanie „Mężczyźni mają capie bródki i u wielu z nich uderza typ podmongolizowany” [Wańkowicz 1936, 74] dziś nabiera wymiaru naruszenia politycznej poprawności, w przeszłości takie opiniowanie nie było rzadkością. Na dzikość motywowaną wschodnią prowe-

nienią powoływał się też Bohdan Dzitko, który pisał o „kałmuckich rysach”, „lekkie skośnych oczach” reprezentantów tej mniejszości [Dzitko 1981, 194]. W *Puszczy* Jerzego Putramenta mazurscy starowiercy to „kacapy”, co definiuje ich jako przybyszy ze Wschodu, a jednocześnie ilustruje sytuację niesymetryczności podmiotów [Putrament 1975, 95]. *Kacap* to określenie pogardliwe, dokumentujące wyższość użytkownika języka wobec desygnatu. Pojawiający się marginalnie w fabule *Puszczy* starowiercy są dziwni. Mówią po niemiecku i rosyjsku, co identyfikuje ich jako obcych i nasuwa skojarzenia z dramaturgią dziejów polsko-niemieckiego i polsko-rosyjskiego sąsiedztwa. Kanon przedstawieniowy prozy Putramenta wzbogacają lapidarne informacje o specyfice wyznaniowej, wyjątkowej czystości chat starowierskich, o estetyce męskiego zarostu. Dokumentowanie powtarzających się, doskonale spetryfikowanych ujęć tematyki starowierców nie ma większego sensu. Katalog reprezentacji znajdziemy w dostępnych opracowaniach [Pastuszewski 2013; Rudnicki]. Wypada zgodzić się z badaczem: „Poruszane problemy nie wnoszą nic nowego do dyskusji o starowiercach, jednak czytelnika, nieświadomego niemal dwustu lat obecności wyznawców starego Kościoła prawosławnego na Mazurach, mogą z pewnością zaciekawić” [Rudnicki, 243].

Tym mocniej należy zaakcentować, że zaledwie w jednej powieści z lat 1945-1989 znajdziemy bardziej pogłębiony portret starowierca. Przedstawiony w *Tutejszej* Bohdana Dzitki Baboczka to staroobrzędowiec – rebeliant, mężczyzna o nadzwyczajnej sile (zwany jest Niedźwiedziem). Jego związki ze wspólnotą wyznaniową są rozluźnione, by nie rzec – unieważnione. Pracuje w gospodarstwie mazurskiej rodziny Mizerskich i podlega intensywnym prawom asymilacji na gruncie postmigracyjnego polskiego społeczeństwa po Jałcie. Wchodzi w krąg polskiej kultury, nabywa kompetencji językowych w zakresie polszczyzny, wtapia się w społeczność polską, przyjmuje jej normy i wartości. Gestem sygnalizującym zerwanie związków z tradycją ojców jest polonizacja nazwiska (Baboczka staje się Baboczyńskim). Ten gest emancypacji skazuje Baboczyńskiego na ostracyzm grupy wyznaniowej i czyni zeń postać o rysach tragicznych.

Oryginalna jest funkcjonalizacja wątków mazurskich starowierców w powieści sensacyjnej Igora Kantorowskiego *Jagodzianki z Mikołajek* [2017]. Oprócz lapidarnych informacji o historii i specyfice wyznaniowej grupy odnajdujemy tu próby nakreślenia metafizycznego sensu miejsc kojarzonych z rozbitą na skutek czasu i czynników cywilizacyjnych wspólnotą. Najsilniej nacechowany semantycznie element starowierskiego pejzażu to cmentarz na wyspie. Ten otaczany jest opieką przez ojca Zachariasza – jedynego depozytariusza dziedzictwa przeszłości i – to element sensacyjnej fabuły – pamięci zbrodni komunistycznego reżimu. Cmentarz nabiera w powieści rysów tajemniczych, mrocznych, niemal upiornych. Płoną tu tajemnicze ognie, a mrok i izolacja symbolizują tajemnice kryjące się pod powierzchnią idyllicznej rzeczywistości wakacyjnego kurortu. Niesamowitość scenerii podkreśla sam narrator

konstatując sarkastycznie: „Klasztor nad jeziorem, cmentarz na wyspie. Stary pop za murami klasztornymi i stary ubek na łódce” [Kantorowski 2017, 60].

Nieco bardziej reprezentatywna była obecność tematu w dyskursie prasowym. Co znamienne temat objawił się w mediach dopiero po Październiku '56 na fali ekspansji reportażu społeczno-obyczajowego i środowiskowego. W module antropologicznym o starowiercach pisali o nich m.in. Jan Chłosta i Tadeusz Swat [1960, 6–7] oraz Piotr Napiórkowski [1969, 12-14] w reportażu audialnym. Najważniejszym przesunięciem interpretacyjnym wobec stanu sprzed 1939 roku była koncentracja na opisie oblicza kulturowego i eliminacja dywagacji o identyfikacji narodowościowej. Począwszy od dekady rządów Władysława Gomułki mazurscy starowiercy są przede wszystkim *swoi*. Nie konotują już informacji o rosyjskiej mniejszości, którą należy pozyskać, aby zwiększyć potencjał polszczyzny na pograniczu. Postulowana w tekstach Giertycha, Srokowskiego polonizacja dokonała się w realiach socjalistycznego państwa po 1945 roku. „Starzy uważają się za Rosjan, ale «tutejszych», młodzi za autochtonów. Wszyscy posiadają obywatelstwo polskie” pisała Sukertowa-Biedrawina [1961, 68], załączając wiele interesujących obserwacji etnograficznych i obyczajowych z terenu mazurskiego wizytowanego już u progu lat 50. Warto zaznaczyć, że migracyjną proveniencję i dziedzictwo cywilizacyjne Wschodu przywołuje tytuł erudycyjnego eseju Edwarda Martuszewskiego *Mazurscy Rosjanie* (1974) oraz rozdział pracy naukowej Andrzeja Saksona *Starowiercy – zniemczeni czy spolonizowani Rosjanie?* (1998).

W publicystyce lat 60. i 70. – podobnie jak w tekstach beletrystycznych – zwracano uwagę na unifikację członków wspólnoty starowierskiej z polską większością. Pisano o emigracji do miast, nieuchylaniu się od obowiązku służby wojskowej. Rozluźnienie związków z tradycją przyjmowano jako pozytywny efekt czynników modernizacyjnych. Te zmiany nie ewokowały sytuacji nostalgicznej, która zdominuje narracje o starowiercach w latach 90. Warto jeszcze wspomnieć o tabuizacji informacji o strukturze wyznaniowej portretowanej mniejszości. Te działania czytać należy w perspektywie laickiego pejzażu PRL i ortodoksyjnych zapisów cenzuralnych limitujących obecność tematyki religijnej i wyznaniowej w dyskursie publicznym. Alternatywą były prezentacje kwestii wiary jako niegroźnej ekstrawagancji portretowanych bohaterów [Rybiński 1958, 27, 7-9; 28, 9-10; Danielak 1960, 4; 1962, 7].

Młodzi potomkowie przybyszów znad Wołgi uważają, że zbędne są brody i zbędne jest bezustanne wertowanie pergaminów. Wolą pożegnać wieś z monastylem i ruszyć do miasta, gdzie jest teatr i kino, i kawiarnia, i klub motorowy, i gdzie dziewczęta paradują w szpilkach. Ci „uciekiniery” nie przejmują się lamentami starych nad upadkiem moralności, wiary i obyczajów. Uważają, że zasklepieni w starych tradycjach i w starych dogmatach poczciwcy nie dostrzegają, iż życie ma swoje wymagania [Danielak 1962, 7].

Na uporządkowanie i poszerzenie wiedzy o wspólnotie staroobrzędowców wpłynęło ukazanie się pracy Eugeniusza Iwańca [1977] – od tego momentu

fundamentalnego kompendium wiedzy o starowiercach [Głuszkowski 2016]. Z opracowań łódzkiego badacza czerpali wiedzę reporterzy z regionu i z kraju [Martuszewski 1974; Strońska 1977, 7; Dźwiniel 1975, 12]. W najciekawszym poznawczo reportażu okresu powojennego o mazurskich staroobrzędowcach *Tylko czaj i kuch* [Szejnert 1978, 4-6] autorka umiejętnie wpisała tę grupę mniejszościową w historię byłych ziem wschodniopruskich. Ta praktyka wymagała pogłębionego przygotowania merytorycznego i umiejętności tworzenia narracji o faktach niejednoznacznych i kontrowersyjnych. Szejnert udokumentowała, że staroobrzędowców dotknęły takie same losy jak innych mieszkańców Ostpreussen: służba w Wehrmachcie, ewakuacja przed frontem zimą 1944/1945, a po powrocie na Mazury bolesne doświadczenia lat pierwszych [Jaroszewicz-Piersławcew 1995, 55-57]. „Uniformem nowego życia był dla chłopca battle-dress z demobilu, potem mundur harcerski, koszula zetwuemu i zetempe” [Szejnert 1978, 5]. To właśnie Szejnert jako pierwsza przekonywała, że ważną przyczyną dezintegracji wspólnoty były wyjazdy do Niemiec, a słowa te trzeba czytać w kontekście restrykcyjnej polityki informacyjnej PRL i tabuizacji problematyki migracji do NRF/RFN [Sakson 1998, 294-296].

Z obliczeń wynika, że spośród dzieci, które przeszły przez szkołę lub są w niej jeszcze, około siedemdziesięciu wyjechało na Zachód. Wszystkie, z wyjątkiem siedmiu ewangelików, pochodziły z rodzin staroobrzędowych. (...) Na ponad stu pięćdziesięciu uczniów jest dzisiaj w szkole może sześćdziesiąt dzieci staroobrzędowców [Szejnert 1978, 5].

Reportaże końca XX wieku poszerzyły wachlarz ujęć przedstawieniowych tematyki mazurskich starowierców. Pojawiły się teksty o posmaku sensacji w warstwie formalnej zapowiadające rozkwit dziennikarstwa śledczego XXI stulecia. Taki charakter mają reportaże o kradzieżach ikon z wojnowskiego klasztoru i ambiwalentnie oceniające postawę opiekuna klasztoru Leona Ludwikowskiego [Willan 1977a, 8-10; 1977b, 10-11; 1977c, 10-12; Chlebowski 1977, 1; Łodyńska 1982, 6-7] oraz dotyczące przejścia przez katolików świątyni w Pogorzelcu. Temat ten podjął również film dokumentalny „*Opowieść północna*” w reżyserii Hanny Kramarczuk i Haliny Miroszowej [Kowalski 1986, 5].

Moduł autobiograficzny. Jako materiał analityczny z zakresu świadectwa osobistego wybrano *Wspomnienia starego filipona* Grzegorza Krassowskiego. O rezygnacji z odniesień do *Pamiętnika Antoniny Kondratiewej (1914-1916)* przysądził limit objętościowy publikacji oraz przeświadczenie, że wydany przez Eugeniusza Iwańca w 1982 roku tekst doczekał się szerszej recepcji [Iwaniec 1982]. Tekst Krassowskiego wydany z posłowiem Stefana Pastuszewskiego także poddany został wnikliwym analizom [Chomik 2005, 207-223] i dlatego w tym miejscu koncentrujemy się wyłącznie na wybranych elementach tej narracji. Mamuarystyka Krassowskiego będzie nas interesowała jako zapis kultury pamięci i przekaz autobiograficzny, który rozpoznawać będziemy zgodnie z regułami paktu faktograficznego Philippe’a Lejeune’a [Lejeune

2001]: tożsamość imion autora, narratora i bohatera, odpowiedni tytuł oraz obietnice referencjalne otwierające tekst. Jeśli za Gayatri Chakravorty Spivak zapytalibyśmy *Can the Subaltern Speak?* [Spivak 1988], to za sprawą tekstu Krassowskiego musielibyśmy dać odpowiedź twierdzącą. Ale zaraz nasuwałyby się zastrzeżenia, np. co do kategorii wiarygodności, zakresu poznawczego tekstu, jego organizacji i struktury, wpływu czynników pozatekstowych. Mam tu na myśli takie fakty jak zakres i charakter inspiracji Eugeniusza Iwańca, autorską strategię *dopasowania* narracji do projektowanych oczekiwań ośrodków dyspozycyjnych, wobec których autor był w zależności jako członek partii i dawny kontakt operacyjny [Krassowski 2014]. Tropem godnym rozwinięcia i gruntowanego przebadania są uwagi Stefana Pastuszewskiego na temat kształtu leksykalnego i stylistycznego tekstu – niezgodnego z horyzontem intelektualnym reprezentanta środowiska, z którego rekrutował się podmiot czynności sprawozdawczych. Socjolog i kulturoznawca z pewnością znajdzie tu ciekawy materiał do dywagacji na temat postaw światopoglądowych grup starowierskich. Zauważmy, że zaangażowanie starowierców w komunistyczną rzeczywistość polską po Jalcie (przypadek Krassowskiego) wpisuje to doświadczenie w szeroki nurt dyskusji o ocenie rzeczywistości 1945-1989. Tak przeczytana narracja nie jest wcale niszowa, ale okazuje się zapisem doświadczenia wspólnego milionom Polaków. Szerzej tę problematykę podjął Stefan Pastuszewski w pracy *Zarys najnowszych dziejów wspólnot staroobrzędowców w Polsce (1939-2016)*. Badacz pisał o „religijnie umotywowanej doktrynie lojalności” i wyrażał pogląd, że starowiercy przebywający poza Rosją nie utożsamiali się z żadnym państwem. Wchodzili w formalny kontakt z władzą, aby zapewnić bezpieczeństwo i uchronić swój stan posiadania, ale nie była to działalność o znamionach politycznych [Pastuszewski 2017, 65]. Może więc narracja wspomnieniowa Krassowskiego jest opowieścią o trudnych decyzjach ludzi pogranicza, rozpiętych między kulturami, językami, wartościami?

W tekście Krassowskiego po raz pierwszy reprezentant tej wspólnoty staje się podmiotem a nie przedmiotem opisu – to po pierwsze. Po drugie – podmiot ów jest wyposażony w bardzo konkretne poglądy polityczne i światopoglądowe, z czym nie mieliśmy do tej pory do czynienia. Po trzecie – autobiograficzna konwencja wypowiedzi, stosowna do portretowania intymnego świata podmiotu, tym razem służy opisowi sfery publicznej. Więcej tu opowieści o partiach i spiskach niż o obyczaju, rytuałach i religijności wspólnoty. Te deficyty i reprezentacje są bardzo znamienne, zwłaszcza, że dysydencki ruch starowierców był zwyczajowo przedstawiany jako apolityczny [Targański 2017, 59-61]. Być może te partie wspomnień powinny być czytane w kontekście laickiego światopoglądu pojałtańskiej władzy, z którą autor sympatyzował; mogą również artykułować sekularyzację wspólnoty, która następowała w XX wieku. Znaczącym gestem jest uczynienie centralnym punktem opowieści plebiscytu 1920 roku. Ta decyzja konstrukcyjna służy uwypukleniu propolskiej postawy podmiotu mówiącego. Socjolog z ciekawością przyjmie fragmenty dokumentujące pozycjonowanie

się starowierców wobec innych etnosów na Mazurach I połowy XX wieku. Relacje etniczne uznaje autor za istotne, bo od nich właśnie rozpoczyna swą opowieść (s. 9). Wskazuje na sytuację separacji etnicznej, o czym świadczy fakt, że dzieci starowierców nie chodziły kąpać się w rzece razem z niemieckimi i mazurskimi, choć uczęszczały do tej samej szkoły. Krassowski przekonuje, że grupa starowierców podkreślała swoją odrębność kulturową i wyznaniową, definiując się przy tym jako grupa lepiej oceniana. O tym świadczy wątek konfrontujący losy dwóch chłopców: starowierskiego (autor) i polskiego. Ten drugi jest sportretowany jako zaniedbany, głodny i brudny; wielką szansą jest dla niego praca w mazurskim gospodarstwie, z dala od domu.

Na koniec zauważmy, że świat przestawiony narracji Krassowskiego jest światem zmaskulinizowanym, wypełnionym męską aktywnością realizowaną w sferze Vaterland, a nie Heimat. Spektakularnie rzadkie scenki obyczajowe życia codziennego także wpisane są w przestrzeń zagospodarowaną przez mężczyzn (karczma, urząd, wojsko) lub przez dziecko (pojedyncze sceny z jarmarku).

Moduł popkulturowy: Katarzyna Enerlich *Rzeka ludzi osobnych*. Powieść Katarzyny Enerlich jest tekstem kultury popularnej i jako taki podlega masowemu upowszechnieniu i standaryzacji treści, zorientowany jest na efekt rozrywki i przyjemności, rządzi się swoimi prawami w zakresie dramaturgii i portretowania bohaterów [Macdonald 2005]. Unifikacja i homogenizacja jako elementy kultury masowej chętnie zawłaszczają wątki uniwersalnych opowieści i mitów. U Enerlich tak właśnie dzieje się z figurą egzulanta, pozycją kobiet w historii, z pamięcią i przemijaniem, z miłością, cyklicznością praw natury, z powtarzalnością ludzkich wyborów (romanse i nieślubne cięższe bohaterki). Enerlich mistrzowsko opanowała reguły budowania mitu na potrzeby literatury popularnej: poprawnie zaspokoilią czytelniczą potrzebę wrażeń i niesamowitości; zadbała o niezbędną dawkę przemocy (gwałty, napady, tortury, wojna). Informacje o dziejach wspólnoty staroobrzędowców i o jej kulturowym obliczu, wpisane w wartką fabułę i uatrakcyjnione perypetiami bohaterki, zapewniły książce czytelniczy sukces [<https://sztukater.pl/ksiazki/item/18419-rzeka-ludzi-osobnych.html>; <http://kasiak-mysli.blogspot.com/2016/08/rzeka-ludzi-osobnych-katarzyna-enerlich.html>; <http://dobrerecenzje.pl/katarzyna-enerlich-rzeka-ludzi-osobnych-wyd-mg/>; <https://naszksiazkowir.blogspot.com/2016/08/katarzyna-enerlich-rzeka-ludzi-osobnych.html>]. Co więcej – powieść Enerlich stała się czymś w rodzaju kompendium wiedzy o tej mniejszościowej grupie. Recepcja książki potwierdza, że fikcyjną fabułę powieści traktuje się jak materię faktograficzną. To nieporozumienie w zakresie kompetencji odbioru – tak irytujące literaturoznawcę – ma swoje źródło m.in. w intertekstualnych fragmentach tekstu stylizowanych na dokumenty osobiste. Te skutecznie budują wrażenie autentyczności przekazu [<http://czworgiem-oczu.blogspot.com/2016/08/katarzyna-enerlich-rzeka-ludzi-osobnych.html>].

Ta książka „poszerza horyzonty”, przykuwa „mocą autentyczności” [<http://www.mozaikaliteracka.pl/2016/08/rzeka-ludzi-osobnych-katarzyna-enerlich.html>] – czytamy w recenzjach. Bardziej wstrzemięźliwe oceny są rzadkością:

Początek jest obiecujący: autorka skrupulatnie odtwarza dzieje starowierców, niczym kronikarz opisuje wypadki historyczne, które sprowadziły staroobrzędowców na Prusy. Dużo słabiej wypada natomiast część dotycząca ich zwyczajów i kultury, autorka skupiła się tylko na podstawowych aspektach kultury staroobrzędowców. Dawka wiedzy z tej dziedziny jest wystarczająca dla osób, które z tą kulturą stykają się po raz pierwszy. Ci, którzy liźnęli nieco tematu, raczej nie dowiedzą się niczego nowego [<https://www.wywrota.pl/ksiazka/37120-rzeka-ludzi-osobnych-recenzja.html>].

Enerlich stworzyła opowieść o wielokulturowych Mazurach z historią w tle. Spetryfikowała wzory powieści rodzinnej (z wirtuozerią odświeżyła je ostatnio w kontekście mazurskim Patrycja Pelica [2016]); wykorzystwała koniunkturę narracji pamięci i wielokulturowości pogranicza; zabawiła się tropami intertekstualności, sięgnęła po popularną wersję archetypicznych wyobrażeń, figur i mitów. Homogenizacja upraszczająca [Kłoskowska 1980], realizowana przez przemieszanie elementów z różnych poziomów kultury, sprawiła, że otrzymaliśmy produkt przystępnie opowiadający o skomplikowanej rzeczywistości historycznej, kulturowej, wyznaniowej i politycznej Mazur XIX i XX wieku. Niestety, w powieści rażą rysunki postaci o uproszczonych rysach psychologicznych, irytują dziwaczne zwroty fabuły, wątpliwości budzi sposób budowy warstwy intertekstualnej.

Choć historia wojnowskich starowierców nie jest pierwszoplanowym wątkiem romansowo-sensacyjno-obyczajowej powieści, to można przeczytać *Rzekę ludzi osobnych* jak popkulturową wersję kosmogonicznego i genealogicznego mitu wspólnoty mazurskich staroobrzędowców. To historia fundacji, rozwoju i schyłku tej grupy – od protoplasty Onufrego po ostatnie starowierki w Wojnowie w XXI wieku. Mircea Eliade przekonywał, że mit opowiada historię świętą, która zdarzyła się w legendarnym czasie «początków» za sprawą interwencji sił nadprzyrodzonych, czego konsekwencją jest otaczający nas świat.

W sumie, mity opisują różnorodne i czasem dramatyczne wtargnięcia sfery sacrum (lub „nad-naturalności”) w obręb Świata. To na tym wtargnięciu ufundowany jest Świat i właśnie za jego sprawą jest on taki, jakim dziś go widzimy. Co więcej: to właśnie na skutek interwencji Istot Nadnaturalnych człowiek jest tym, kim jest obecnie – istotą śmiertelną, płciową i kulturotwórczą. (...) mit uważany jest za historię świętą, a zarazem „historię prawdziwą”, ponieważ odnosi się do faktów rzeczywistych [Eliade 1998, 12].

Elementami tego mitu założycielskiego wspólnoty mazurskich staroobrzędowców są: wybór postmigracyjnej lokacji (metafizyka jezior, izolacja), ingerencja w krajobraz naturalny (karczowanie puszczy), szczególne przymioty etyczne protoplastów, heroizm okresu pierwszego, portrety ojców-założycieli. Te elementy mitycznej narracji stają się czynnikiem integrującym wspólnotę, są podstawą organizacji życia społecznego i kultury, mają charakter wzorcotwórczy.

To fundament wiedzy członków wspólnoty, kościec systemu aksjonormatywnego. Mit fundacyjny wyraża przekonania natury metafizycznej i teologicznej; pozwala usytuować siebie wobec historii wspólnoty. Te partie powieści – słusznie umieszczone na początku – są również bardzo ważne dla czytelników. Pozwalają się zorientować w skomplikowanej materii życia społeczno-obyczajowego i religijnego staroobrzędowców, wprowadzają w temat nieznaną. Mit opowiada o doświadczeniu uniwersalnym, a autorka próbuje nas przekonać, że w losach rosyjskich wygnańców znaleźć możemy uniwersalną narrację o poszukiwaniu swojego miejsca w życiu. Enerlich cytuje metaforę biegunów spopularyzowaną przez Olę Tokarczuk w powieści *Bieguni* [Tokarczuk 2007], o której Stefan Pastuszewski pisał, że jest „daleka od starowierskiej rzeczywistości, choć na swój sposób wyrastająca z jej mistyki” [Pastuszewski 2013, 20].

Enerlich przedstawia popularną historię kultury mazurskich staroobrzędowców: pisze o losach pierwszych osadników, o ich wtapieniu się w ewangelicko-mazursko-niemiecki porządek prawno-administracyjny, społeczny i kulturowy, o narodzinach molenn, klasztorów i przydomowych bań, które trwale zmieniają pejzaż architektoniczny Mazur. Autorka wydobywa najbardziej spektakularne elementy dziedzictwa kulturowego i wyznaniowego starowierców; buduje tożsamość tej grupy przez nagromadzenie różnic, czasem nabierających znamion dziwactw bądź ekstrawagancji. Kapitał odmienności jest imponujący. Mowa więc o brodach u mężczyzn, lnianych ubraniach wyraźnie lekceważących kanony estetyczne nowoczesności, o braku guzików, zakazie spożywania alkoholu, herbaty i kawy, o poddawaniu się pokutom i rygorystycznym postom, odmowie korzystania z pomocy lekarskiej, o mistycznym kulcie świętych ksiąg, o samowystarczalności ekonomicznej, która była sprzeczna z kapitalistyczną organizacją gospodarki i konsumpcją forsowaną przez świat Zachodu. Tak jak polscy peregrynatorzy z początku XX wieku, narrator powieści mówi w tym wypadku o zachowaniach sprzecznych z duchem współczesnej cywilizacji, wyraźnie wpisując filozofię życia staroobrzędowców w wartości i normy Orientu. Według autorki staroobrzędowcy to grupa cechująca się pracowitością, moralnością, prostotą obyczaju, nadzwyczajnym umiłowaniem porządku i czystości, ale i naiwnością związaną z brakiem kompetencji w interpretacji nowoczesnego świata. To wspólnota hermetyczna, niechętna nowinkom cywilizacyjnym, zamknięta na propozycje nowoczesnych metod gospodarowania. W projekcji Enerlich kategorią charakteryzującą grupę jest przywiązanie do wolności, którą w powieści symbolizuje rzeka. Starowiercy niechętnie poddają się rygorom administracyjnym (nie uznają nazwisk), odmawiają służby wojskowej, co również widzieć należy w kontekście zachowań antymodernizacyjnych właściwych dla świata Wschodu. „Dzicy ludzie” [Enerlich 2016, 25] – cytuje ton wiejskiej narracji sąsiedzkiej narrator. Ten słownik inności zbudowany jest z plotek i niedopowiedzeń, stereotypów i uprzedzeń, zdziwień i lęku.

Enerlich ma ambicję stworzyć narrację pamięci mazurskich staroobrzędowców, historię ratowniczą, by zacytować Ewę Domańską [2014, 12-26].

To gest kreacyjny dokonany w obliczu kresu tych dziejów, wobec świadomości znaczenia przeszłości i dla przyszłych pokoleń. Ma o tym świadczyć motto książki odwołujące się do kategorii pamięci oraz przekonanie, że wspólnota starowierców nie dość skutecznie troszczy się o zachowanie dziedzictwa przeszłości. Argumentem na potwierdzenie tej tezy jest dla narratora zwyczaj nienaprawiania krzyży na nekropoliach oraz brak narracji opisujących dzieje wspólnoty.

Nie został po tej historii żadnej zapis, a jak nie ma zapisu, to i pamięć się wybiela. Nie było też po zakonnicach żadnej mogiły, ale może to dlatego, że staroobrzędowcy nie dbają o krzyże. Jeśli jakiś się przewróci ze starości, to trudno, taka wola boska. Na tym polega przemijanie [Enerlich 2016, 37].

Metanarracje odsłaniające życie starowierskiej diaspory mazurskiej budują źródła przeróżnej proveniencji. Ta intertekstualna zabawa ma oczywiście rodowód postmodernistyczny. W materii tekstu znajdziemy fragmenty autentycznego pamiętnika mateczki Antoniny Kondratiewny wydanego przez Eugeniusza Iwańca; fikcyjny dziennik Sidora – inspirowany dziennikiem Hansa von Lehndorfa, który – nie wiedzieć czemu – autorka chce „ocalić”, a przecież został wydany także w języku polskim [Lehndorf 2013]; są opowieści ekspertów (Wacław Fiedotow, Halina, Urszula i Tomasz Ludwikowscy), jest bogata reprezentacja polskich reportaży z okresu powojennego (niektóre z nich tu przywołujemy) i autentyczne fotografie.

O ile fragmenty dotyczące przeszłości wypadają wiarygodnie, to partie współczesne rażą niekonsekwencjami i deficytami. Enerlich wpadła w pułapkę braku reprezentacji. Usiłowała napisać powieść z wykorzystaniem wątków o współczesnych losach starowierców w Wojnowie, ale ta implementacja zawiodła. Dwie zaledwie żyjące współcześnie w powieściowym Wojnowie reprezentantki tej wiary (Augusta i Ula) oraz Sidor, którego losy przeprowadzają nas przez doświadczenia II wojny i czasy pojałtańskie do lat 70. XX wieku, to za mało. Sidor zresztą jest staroobrzędowcem z wyboru. Poznajemy go już po śmierci, przez zapisy z dziennika (który autorka nieprawidłowo definiuje jako pamiętnik!). Te stylizowane na relację autobiograficzną partie, które z literaturoznawczego punktu widzenia ocenić należy jako bardzo przeciętne, są interesujące z uwagi na deklaracje autoidentyfikacyjne podmiotu. Mamy tu do czynienia z figurą człowieka pogranicza: obywatela wielu języków i wielu kultur. Staroobrzędowiec Sidor pisze u progu końca II wojny :

Jest we mnie wzburzona krew Niemca, który nie rozumie tej wojny. Jest we mnie krew mojej ziemi – wsi Eckertdorf, w której pobratymcami moimi są Rosjanie i Polacy, jest więc we mnie młyn sprzeczności, napędzany wojną, w której musiałem wziąć udział i opowiedzieć się po czyjejs stronie. Moja matka była Polka, ojciec Niemcem. Wuj Izidor, po którym ma imię, był Rosjaninem, starowiercem. Nie odróżniam, w jakim języku mówię, bo mówię każdym, którego choć niewielka kropla płynie w moich żyłach. Jak mam zatem zdecydować, po której stronie stoję? [Enerlich 2016, 152].

Te refleksje korespondują z nowoczesnym spojrzeniem na pejzaż cywilizacyjny byłych Prus Wschodnich. Do trwale obecnych w literaturze przedmiotu kategorii polsko-niemiecko-mazurskiego pogranicza Enerlich dopisuje zapomnianą w PRL kartę o praźródle rosyjskim. To te same tony, które wybrzmiewały we wspomnianych już opisach z międzywojnia. Czytany w tym porządku dziennik Sidora jest uzupełnieniem refleksji Szejnert o losach staroobrzędowców w czasie II wojny. Zauważmy, że Enerlich unikając ekspozycji newralgicznego tematu służby starowierców w Wehrmachcie, wyposażyla Sidora w kompetencje bycia cywilem i lekarzem. Wywodzący się z Prus Wschodnich Sidor występuje w powieści na prawach ofiary wojny, a nie wykonawcy prawa wojennego, jak sugerowałby porządek administracyjno-państwowy, który reprezentuje Sidor jako obywatel Rzeszy Niemieckiej. Znacząca jest też struktura dziennika Sidora. Główne akcenty wpisane są w czas wojny, a pojałtański świat funkcjonuje tu słabo. Te deficyty obejmują takie obszary pojałtańskiej codzienności pogranicza jak polonizacja, ankietyzacja, paszportyzacja, akcja rozdawania dowodów osobistych, wyjazdy do Niemiec w ramach akcji łączenia rodzin, sekularyzacja.

Opowieść o czterech pokoleniach starowierskich kobiet z Wojnowa, rozpięta na przestrzeni niemal stulecia, to historia przekroczeń, wyłomów, niekonsekwencji wobec etnosu. Wszystkie kobiety z rodu Malewanów wyzwoliły się z patriarchalnego modelu rodziny; wszystkie wyrwały się z hermetycznego kręgu swojszczyzny, wszystkie były otwarte na zdobycze cywilizacyjne i zostały prekursorkami w zarządzaniu swoimi włościami; wszystkie namiętnie kochały. Podobnie jak we wspomnianych wcześniej ujęciach reportaży i wspomnieniowych, także u Enerlich deficytem jest brak informacji o roli religii w życiu bohaterów. Nie satysfakcjonują zdawkowe informacje o świętych obrazach na ścianach, o księgach świętych przechowywanych w skrzyniach. Te partie poznawcze wymagałyby jednak odpowiednich kompetencji autorki i są chyba zbyt poważne jak na ramy powieści popularnej.

Między turysmem a eschatologią: reportaże XXI wieku. Kreślone współcześnie reportaże problematyzują doświadczenia mazurskich starowierców w dwóch formułach. Pierwsza zorientowana jest na promocję walorów kulturowych Mazur i w tym przypadku dziedzictwo kultury materialnej i niematerialnej starowierców stanowi bezcenną wartość. Jest to modyfikacja modelu antropologicznego, o którym wspominaliśmy przy okazji korpusu tekstów z XX wieku. Przesunięcie akcentów dotyczy odejścia od katalogowania różnic wobec (normatywnej) większości, na rzecz wpisania tej kultury w zbiorowe dziedzictwo cywilizacyjne regionu. Kapitał kulturowy starowierców jawi się w tych narracjach jako ważny produkt przemysłu turystycznego, kusząca oferta dla działań samorządów lokalnych. Kapitał odmienności Innych zawsze przyciągał przemysł turystyczny. Dziś konsumpcja wielokulturowości to jeden z najbardziej ekspansywnych sektorów współczesnego turystyki.

negatywne nastawienie wobec wszystkiego co stare, dépassé czy obce, tak powszechne w społeczeństwie nowoczesnym, roztapia się w sentymentalizmie i szacunku wówczas, gdy dany obiekt jest ostatni w swoim rodzaju. Tęsknota za utraconą „naturalnością” i „autentycznością” są jego zdaniem istotną cechą ducha nowoczesności. Zagrożona odmienność kulturalna staje się wartością sama w sobie [MacCannell 2002, 34].

Komercjalizacja inności już od lat 90. stała się na Mazurach tematem obecnym w dyskursie publicznym. Chyba najostrzejszym krytykiem tej maniery był Wojciech Marek Darski, który ostrzegał przed „tanią” sprzedażą mitu wielokulturowości Mazur [Darski 1998, 16, 96]. Wyzwaniem stało się znalezienie odpowiedniej drogi ochrony dziedzictwa kulturowego mazurskich starowierców: wiarygodnej w perspektywie prawdy kulturowej i etycznej. Za taką uznać należy powołanie Starowerskiego Parku Kulturowego z inicjatywy Stowarzyszenia na rzecz Ochrony Krajobrazu Kulturowego Mazur „Sadyba” z września 2004 roku [Worobiec 2008, 106-118]. „Uczynienie z kultury staroobrzędowców produktu turystycznego miałyby korzystny wpływ na rozwój turystyki na obszarze Warmii i Mazur, a część dochodu z działalności turystycznej mogłaby zostać przeznaczona na ochronę dziedzictwa kulturowego mniejszości” [Koniusz, Koniusz 2010, 136] – konkludują specjaliści od marketingu terytorialnego i nauk o turystyce. Inicjatywy organizacji pozarządowych i władz lokalnych w zakresie ochrony i popularyzacji tego wyjątkowego w skali Europy dziedzictwa kultury materialnej i niematerialnej obejmują przygotowanie tras rowerowych, szlaku starowierców, porządkowanie nekropolii. W dyskusji pojawiają się głosy krytykujące ofensywę konsumpcji dziedzictwa staroobrzędowców, np. przerobienie cel zakonnych na pokoje gościnne, otwarcie baru, biwak usytuowany obok nekropolii przyklasztornej [Kozieł 2013, 150–160]. Taki wizerunek polimorficznych kulturowo Mazur odnajdujemy w reportażach publikowanych w XXI wieku w periodykach krajoznawczych i lifestylowych: „Poznaj Swój Kraj”, „Poznaj Świat”, „Voyage”, „Świat”, „Żagle”, „Mówią Wieki” [Folejewska 2008, 20; Giedz 2012, 80-86; Chróścicka 2007, 76-82; Warmiński 2007, 40; Korwin-Szymanowski 2005, 64–65; Głowiak 2007, 39-43] oraz w prasie lokalnej („Piski Ewangelik”, „Ełk i My”, „Gazeta Piska”, „Gminne ABC”, „Gazeta Współczesna”, „Tygodnik Olecki”, „Kurpie”, „Almanach Sejneński”, „Gazeta Olsztyńska”, „Gazeta Warmii i Mazur” [Preneta 2013, 8; Mocarski 2014, 12-13; Jabłońska 2011, 10; Radzajewski 2010, 4; Kozłowska 2008, 10–11; Opęchowska 2003, 20; Pietruszkiewicz 2004, 169–177; Katarzyński 2001, 8; Wojewódzki 2000, 16; Gadek 1999, 20-21]. Większość z nich to impresje reportażowe.

Konfrontatywna wobec powyższej jest tendencja przedstawieniowa, w której doświadczenia mazurskich starowierców zyskują wymiar eschatologiczny. Mamy tu na myśli narracje o micie, który rodzi się na śladach przemijającej obecności. Historia reportażu o Warmii i Mazurach uczy, że są to te same rysy, które kształtowały wypowiedzi o Warmiakach i Mazurach w latach 80. i 90. minionego wieku [Szydłowska 2002]. Znakiem rozpoznawczym tych projektów

konceptualizacyjnych jest poetyka nostalgiczna. Tak jest w reportażu *Stara Rosja nad jeziorem* z „Tygodnika Powszechnego” [Żyła 2011, 18-19]. Epicki język tej opowieści przypomina dramat egzulantów sprzed trzech wieków, dokumentuje nieco ekscentryczne obyczaje hermetycznej wspólnoty, tłumaczy relacje starowierców wobec prawosławia. Panoramę współczesnych projektów zorientowanych na popularyzację dziedzictwa starowierców maluje też reportaż Marii Giedz [Giedz 2012, 80-86]. Zarówno Żyła, jak i Giedz zgromadzili solidną dokumentację tematu: rozmawiali z Ludwikowskim i małżeństwem Pogorzelskich. Te dwie figury pokazują drogi myślenia o sposobach memoryzacji dziedzictwa kultury materialnej i niematerialnej starowierców. Reporterzy dzielą entuzjazm wspólnot lokalnych konkludujący projektami, takimi jak album *Rosjanie – staroobrzędowcy w Polsce* wydany przez Fundację Miasto.

To, co robią dla społeczności, z której sami się wywodzą, bardziej niż z religią wiąże się z kulturą, językiem i obyczajami. Pokazywanie innym zwykle zamkniętego, zwróconego do wewnątrz świata staroobrzędowców to zjawisko nowe. Zawsze uśmiechnięci, ufni i otwarci żyją światem, od którego, trzy wieki temu, chcieli uciec ich przodkowie [Żyła 2011, 19].

W podobnej tonacji zbudowany jest zdecydowanie najlepszy reportaż XXI wieku traktujący o mazurskich starowiercach. To tekst Wojciecha Mikołuszki z genialnymi zdjęciami Tomasza Tomaszewskiego drukowany w „National Geographic” [Mikołuszko 2007, 2-21]. Obszerny, 19-stronicowy reportaż nie zdołał jednak wygrać rywalizacji o okładkę. Numer anonsuje zdjęcie sztucznej wyspy w Dubaju (sic!).

„Hartowani prześladowaniami trwali w wierze. Dziś walec cywilizacji spełnia ich prorocstwo” [Mikołuszko 2007, 2] – brzmi lid, który zapowiada nostalgiczno-eschatologiczną tonację tekstu. Świetnie wybrzmiewają partie dokumentujące wiktyimizacyjny potencjał wspólnoty, począwszy od opresyjności czasów carskich po doświadczenia obu wojen światowych i rzeczywistość pojałtańską. Odrzucenie, kontestacja i eksterminacja stają się doświadczeniem fundującymi wspólnotowość grupy. Autor bardzo rzetelnie przedstawia skomplikowane podziały wewnętrzne, pisze o różnicach poszczególnych odłamów, sięga po opinie ekspertów, wsłuchuje się w specyfikę języka swoich bohaterów, maluje pełne grozy i piękna obrazy poetyckie, tworzy dynamiczną konstrukcję dramaturgiczną. Świetne zdjęcia pokazujące współczesny byt mazurskich starowierców tworzą dyskurs z opowieściami o przeszłości. W ujęciu Mikołuszki doświadczenie migracyjne starowierców nabiera znamion zaskakująco uniwersalnych – w kontekście kryzysu uchodźczego, w którym pogrążona jest Europa. Chyba nazbyt optymistycznie wybrzmiewają deklaracje tożsamościowe starowierskich bohaterów, którzy określają się wobec doświadczeń Europy XXI wieku.

Kiedyś byłam Polką, teraz jestem internacjonal. Jesteśmy Europejczykami, trochę Polakami, trochę Niemcami, religia rosyjska, po co to wszystko dzielić. Teraz wszyscy żyjemy w zgodzie, nieważne, kto jest kim [Mikołuszko 2007, 20].

Temat mazurskich starowierców może stać się przyczynkiem do dyskusji o miejscach komemoratywnych w byłych Prusach Wschodnich. Reportaże dokumentują zjawisko „rewanżu pamięci”, pojawienia się w dyskursie publicznym tematów do tej pory skutecznie tabuizowanych, splatania się lokalnej mikrohistorii z wielką historią. Przykładem takiej konceptualizacji jest reportaż Krystyny Folejewskiej [2008, 20]. I tak temat małżeństwa Ludwikowskich – opiekunów mniszek i dziedziców majątku klasztornego uruchamia problematykę żołnierzy wyklętych. Dopiero teraz bowiem można pisać swobodnie o antykomunistycznym rysie pojałtańskiej biografii pary. I znów niszowa tematyka mazurskich staroobrzędowców pokazuje swoje uniwersalne, wcale nie lokalne oblicze.

Konkluzje. Krzysztof Snarski opisał dynamikę stereotypu staroobrzędowca w polskim dyskursie publicystycznym i naukowym na przestrzeni wieków; pokazał, dlaczego ten obraz uległ deaktualizacji i jak ambiwalentne etycznie jest reprodukcja fałszywych, bo nieaktualnych wyobrażeń na temat staroobrzędowców [Snarski 2007, 101-108]. Chodzi tu zwłaszcza o powielanie stereotypu zapóźnienia cywilizacyjnego, odrzucenia ofert modernizacji, nieredukowalnej odrębności stroju, obyczajów, wyznania, rytuałów codzienności, wyborów kulinarnych, decyzji o zawieraniu związków małżeńskich, wstrzeźliwości wobec obowiązków wynikających z tytułu organizacji nowoczesnego państwa: spisy ludności, obowiązek szkolny, służba wojskowa. Zmiany polityczne, globalizacja i uniformizacja pozwoliły starowiercom, tak jak i innym obywatelom Europy, zetknąć się z bezrobociem, pauperyzacją, depresją, doświadczyć emigracji i dezintegracji grupy wyznaniowej. Lista wciąż nieobecnych bądź niedostatecznie obecnych w dyskursie medialnym tematów związanych z kondycją mazurskich starowierców obejmuje m.in. służbę w Wehrmachcie, przemoc symboliczną pojałtańskiej polityki wobec mniejszości narodowej, zaangażowanie reprezentantów tej wspólnoty w system komunistyczny, decyzje emigracyjne.

Język jest narzędziem władzy przekonał nas Michael Foucault: sprawozdaje o relacjach zależnościowych, artykułuje hierarchie. Język dyskursu o staroobrzędowcach portretuje też nadawców komunikatu, mówi o sympatiach, antypatiach i lękach polskiego społeczeństwa. Psycholodzy mówią, że nieukształtowana tożsamość jednostki utrudnia relacje z obcością/innością; uformowana zaś, silna tożsamość pozwala etycznie, bez strachu, kompleksów i wrogości relacjonować się z otoczeniem [Gosk 2005, 124]. Otwarte pozostaje pytanie o janusowy sens hermetyczności grupy starowierców. Czy izolacja uchroniła tę wspólnotę przed dezintegracją? A może niedostępność zaprocentowała pomnożeniem uprzedzeń i lęków? Dziś wiemy, że narodziły się projekty, które mają szansę nadać wspólnocie starowierców na świecie nowe oblicze. Swoją rolę odgrywają

w tych działaniach także przedstawiciele mazurskich staroobrzędowców budujących relacje z grupami na Łotwie i w Estonii, projektujących prace nad ochroną i popularyzacją dziedzictwa kulturowego przeszłości. Problematyka to wielowątkowa. Zamknięcie jej w kanonicznie rozpisany stereotypie lokalnego skansenu na pewno nie wyczerpuje możliwych odczytań tematu. Pojawiające się w najnowszej polskiej literaturze *fiction* i *non-fiction* wątki przybliżające tematykę starowierców [Wilk 1998; Tokarczuk 2008; Pilipiuk 2011; Kuriata 2004] mają szansę zmienić uproszczone, a czasami krzywdzące wyobrażenia o tej grupie wyznaniowej [Pastuszewski 2013]. Żadna z tych pozycji nie dotyczy jednak realiów mazurskiego odłamu grupy.

Bibliografia

- Brakoniecki Kazimierz. 2005. *Ziemiec. Prowincjałki rowerowe*. Olsztyn: Borussia.
- Burzyńska Anna. 2006. *Anty-teoria literatury*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- By zachować pamięć o starowiercach*. 2009. „Gminne ABC” nr 4: 11.
- Cannell Dean Mac. 2002. *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Chętnik Adam. 1939. *Mazurskim szlakiem. Opisy, obrazki, opowieści, gadki z pogranicza Prus Wschodnich*. Łomża: Biblioteka Dobrych Książek.
- Chlebowski Cezary. 1977. *Pantera i Smętek*. „Widnokreśli” nr 2: 1, 4.
- Chłosta Jan, Swat Tadeusz. 1960. *Tropami Smętka*. Cz. 3. „Słowo na Warmii i Mazurach” nr 39: 6-7.
- Chomik Piotr. 2005. *Pomiędzy Polską, Niemcami a Rosją. Przyczynek do dziejów mazurskich filiponów*. „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” z. 1: 207-223.
- Chróścicka Anna. 2007. *Pluśnięcia wody i filiponi*. „Voyage” nr 5: 76-82.
- Danielak Waclaw. 1960. *Reportaż z roku 7468*. „Argumenty” nr 40: 4, 9.
- Danielak Waclaw. 1962. *Refleksje znad jezior*. „Argumenty” nr 49: 7.
- Darski Wojciech Marek. 1998. *Czy masz już swojego Niemca? Czyli współczesność pogranicza*. „Borussia” nr 16: 96.
- Domańska Ewa. 2006. *Historie niekonwencjonalne: refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska Ewa. 2014. *Historia ratownicza*. „Teksty Drugie” nr 5: 12-26.
- Dunin Kinga. 2004. *Czytając Polskę. Literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Dzierżek [Stanisław Dzierżawski]. 1898. *Wycieczka kolarza na Mazury Pruskie*. Warszawa: Rubiszewski, Wrotnowski.
- Dzitko Bohda. 1981. *Tutejsza*. Olsztyn: Pojezierze.
- Dźwiniel Marian. 1975. *Jacy są starowierzy?* „Życie Literackie” nr 30: 4, 12.
- Eliade Mircea. 1998. *Aspekty mitu*. Przekł. Mrówczyński P. Warszawa: KR.
- Enerlich Katarzyna. 2016. *Rzeka ludzi osobnych*. Warszawa: Wydawnictwa MG.
- Folejewska Krystyna. 2008. *Klasztor w Wojnowie*. „Poznaj Swój Kraj” nr 1/3: 20.
- Gąsiorowski Andrzej. 2005. *Podróże historyczne i krajoznawcze na pograniczu pruskim 1466-1939*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu warmińsko-Mazurskiego.
- Giedz Maria. 2012. *Strażnicy starej wiary*. „Poznaj Świat” nr 11: 80-86.

- Giertych Jędrzej. 1933. *Za północnym kordonem (Prusy Wschodnie)*. Warszawa: Ossolineum.
- Giertych Jędrzej. 1962. *Relacja Jędrzeja Giertycha z podróży po jeziorach mazurskich w 1931 roku*. „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” nr 3: 66-78.
- Głowiak Klaudia. 2007. *Stara wiara w ziemi mazurskiej*. „Mówią Wieki” nr 1: 39-43.
- Głuszkowski Michał. 2016. *Prace Eugeniusza Iwańca jako inspiracja dla literatów. W: Oblicza chrześcijaństwa wschodniego. Księga pamiątkowa profesora Eugeniusza Iwańca w osiemdziesięciolecie urodzin*. Red. Pastuszewski S. Bydgoszcz: Instytut Wydawniczy Świadek: 37-39.
- Gosk Hanna. 2005. *Kim byliśmy, kim jesteśmy? Opowieści o tożsamości postaci we współczesnej prozie polskiej lat 1945-2005*. W: *Polacy o sobie. Współczesna autorefleksja: jednostka, społeczeństwo, historia*. Red. Kowalski P. Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka.
- Ilustrowany przewodnik po Mazurach Pruskich i Warmii Mieczysława Orłowicza w ujęciu współczesnym*. 2011. Warszawa: Ekwita.
- Iwaniec Eugeniusz. 1977. *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich: XVII-XX w.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Iwaniec Eugeniusz. 1982. *Pamiętnik Antoniny Kondratiewej (1914-1916). Przyczynek do dziejów żeńskiego klasztoru staroobrzędowego w Wojnowie na Mazurach*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2-4: 235-262.
- Jabłońska Joanna. 2011. *U katolików – Święto Trzech Króli, u Starowierców – Boże Narodzenie. Starowiercy obchodzili Święta Narodzenia Pańskiego*. „Gazeta Olsztyńska” dod. „Gazeta Piska” nr 2: 10.
- Jaroszewicz-Pieresławcew Zoja. 1995. *Starowiercy w Polsce i ich księgi*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego.
- Kaliszewski Andrzej, Żyrek-Horodyska Edyta. 2018. *Kilka uwag o metodach analizy tekstów dziennikarskich ze szczególnym uwzględnieniem reportażu*. W: *Metody badań medjoznawczych i ich zastosowanie*. Red. Szymańska A., Szymańska-Magdziarz M., Hess A. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej: 113-142.
- Kantorowski Igor. 2017. *Jagodzianki z Mikołajek*. Ożarów: Wydawnictwo Komograf.
- Katarzyński Władysław. 2001. *Tam zaskronce spijały mleko. Wańkowicz nie miał racji?* „Gazeta Olsztyńska” nr 28. Dod. „Magazyn”: 8.
- Kłoskowska Antonina. 1980. *Kultura masowa: krytyka i obrona*. Wyd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Koniusz Maria, Koniusz Jacek. 2010. *Wpływ kultury staroobrzędowców polskich na atrakcyjność turystyczną Warmii i Mazur*. W: *Wielokulturowość w turystyce*. Red. Puchnarewicz E. Warszawa: Wydawnictwo Libron.
- Korwin-Szymanowski Grzegorz. 2005. *Mazurscy filiponi z Wojnowa*. „Żagle” nr 1: 64-65.
- Kościelak Lech. 2014. *Korespondencja konsularno-poselska w sprawie kształcenia staroobrzędowców z Prus Wschodniej (1931-1932)*. „Mragowskie Studia Humanistyczne” nr 1: 206-209.
- Kościelak Lech. 2014a. *Staroobrzędowcy z Mazur w reportażu polskim z lat 30. XX wieku*. W: *Staroobrzędowcy za granicą. II: Historia – religia – język – kultura*. Red. Pańko-Konecniak D., Ziółkowska-Mrówka M., Głuszkowski M., Grzybowski S. Toruń: Eikon: 243-254.
- Kowalski Włodzimierz. 1986. *Perypetie z filmem*. „Krajobrazy” nr 8: 5.
- Kozieł Marcin. 2013. *Śladami mazurskich staroobrzędowców*. „Krajobrazy Pogranicza Kulturowego” nr 19: 150-160.
- Kozłowska Ewa. 2008. *Staroobrzędowcy z Wojnowa*. „Tygodnik Olecki” nr 32: 10-11.

- Krassowski Grzegorz. 2014. *Wspomnienia mazurskiego filipona*. Oprac. Pastuszewski S. Bydgoszcz: Instytut Wydawniczy „Świadectwo”.
- Kuriata Czesław. 2004. *Zorze archangielskie*. Koszalin: Polimer.
- Lehndorf Hans von. 2013. *Dziennik z Prus Wschodnich. Zapiski lekarza z lat 1945-1947*. Warszawa: Ośrodek KARTA. Wydanie niem: *Ostpreussisches Tagebuch: Aufzeichnungen eines Arztes aus den Jahren 1945-1947*. 1975. München: Beck.
- Lejeune Philippe. 2001. *Wariacje na temat pewnego paktu: o autobiografii*. Red. Lubas-Bartoszyńska R. Przekł. Grajewski W. Kraków: Universitas.
- Łodyńska Maria. 1982. *Hospody pomyłuj mienia*. „Argumenty” nr 19: 6-7.
- Macdonald Dwight. 2005. *Teoria kultury masowej*. W: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Red. Mencwel A. Wyd. 4. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ks. Mańkowski Alfons. 1912. *Znad jezior mazurskich. Wspomnienia z wycieczki krajo-ludoznawczej*. Poznań: Praca.
- Martuszewski Edward. 1974. *Polscy i niepolscy prusacy: szkice z historii Mazur i Warmii*. Olsztyn: Wydawnictwo Pojezierze.
- Mierzwa Waldemar. 2016. *Starowiercy*. „Pomerania” nr 10: 44-45.
- Mikołuszko Wojciech. 2007. *W drodze do nieba*. „National Geographic” nr 1: 2-21.
- Mocarski Andrzej. 2014. *Staroobrzędowcy na Mazurach*. „Elk i My” nr 2: 12-13.
- Napiórkowski Piotr. 1969. *Brody ich długie*. „Warmia i Mazury” nr 3: 12-14.
- Nawrocki Witold. 1969. *Trwanie i powrót. Szkice o literaturze Ziemi Zachodnich*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie: 7-88.
- Newerly Igor. 1955. *Archipelag ludzi odzyskanych*. Warszawa: Czytelnik.
- Niegdyś i dziś. Antologia reportażu o Warmii i Mazurach z lat 1950-2000*. 2002. Wyb. i oprac. Szydłowska J. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Opęchowska B. 2003. *Filiponi w Wojnowie*. „Kurpie” nr 5: 20.
- Pastuszewski Stefan. 2013. *Starowierzy w polskiej literaturze pięknej*. „Podlaski Kwartalnik Kulturalny” nr 4: 7-29.
- Pastuszewski Stefan. 2017. *Zarys najnowszych dziejów wspólnot staroobrzędowców w Polsce (1939-2016)*. Kielce: Oficyna Wydawnicza STON-2
- Pelica Patrycja. 2016. *Ritterowie: rzecz o mazurskiej duszy*. Warszawa: Muza SA.
- Pietruszkiewicz, Eugeniusz. 2004. *Zamilkły chóry, ustały pokłony: staroobrzędowcy na Mazurach*. „Almanach Sejneński” nr 3: 169-177.
- Pilipiuk Andrzej. 2011. *Ostatni biskup*. W: *Aparatus*. Lublin: Fabryka Słów.
- Preneta Władysław. 2013. *Historia Mazur – kilka myśli dziadka Władka*. „Piski Ewangelik” nr 11: 11.
- Radzajewski Kazimierz. 2010. *Stara wiara na wymarcu*. „Gazeta Współczesna” nr 88: 4.
- Rudnicki Jakub. 2012/2013. *Staroobrzędowcy w prozie o Warmii i Mazurach po 1945 roku*. „Znad Pisy” nr 21/22: 239.
- Rybiński Józef. 1958. *Starowierzy*. „Panorama Północy” nr 27: 7-9; nr 28: 9-10.
- Said Edward. 2018. *Orientalizm*. Przekł. Wyrwas-Wiśniewska M. Warszawa: Zysk i S-ka.
- Sakson Andrzej. 1998. *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach: 1945-1997*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Skórczewski Dariusz. 2016. *Pan Samochodzik w terenie, czyli geopoetyczna podszewka pewnej utopii*. „Świat i Słowo” 27: 31-45.
- Skórczewski Dariusz. 2017. *Pan Samochodzik eksploruje, czyli region konsolidowany czy region drenowany?* W: *Regionalizm literacki: historia i pamięć*. Red. Z. Chojnowski, E. Rybicka. Kraków: Universitas.
- Snarski Krzysztof. 2007. *Stereotypowy i rzeczywisty wizerunek polskiego staroobrzędowca*. „Rocznik Augustowsko-Suwalski” t. VII: 101-108.

- Spivak Gayatri Chakravorty. 1988. *Can the Subaltern Speak?* Basingstoke: Macmillan
- Stroński Stanisław. 1929. *Prusy Wschodnie. Kraj i ludzie*. Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka.
- Stroński Stanisław. 1925. *Z krainy Czarnego Krzyża*. Poznań.
- Strońska Anna. 1977. *Kochankowie z Idzarka*. „Polityka” nr 52: 7.
- Sukertowa-Biedrawina Emilia. 1961. *Filiponi na ziemi mazurskiej*. „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1: 39-69.
- Surynt Izabela. 2007. *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”. Niemieckie konstrukcje narodo-kolonialne XIX wieku*. „Teksty Drugie” nr 4: 33.
- Szejnert Małgorzata. 1978. *Tylko czaj i kuch*. „Literatura” nr 51/52: 4-6.
- Targański Tomasz. 2017. *Strażnicy starej wiary*. „Polityka” nr 3: 59-61.
- Tokarczuk Olga. 2007. *Bieguni*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Wańkiewicz Melchior. 1936. *Na tropach Smętka*. Warszawa: Biblioteka Polska.
- Warmiński Marek. 2007. *Filiponi z Wojnowa*. „Świat” nr 6/7: 40.
- Willan Tadeusz. 1977a. *Białe krzyże na półwyspie*. „Warmia i Mazury” nr 8: 8.
- Willan Tadeusz. 1977b. *Migdałowe oczy ikon*. „Warmia i Mazury” nr 9: 10-11.
- Willan Tadeusz. 1977c. *Testament mateczki Kondratiewny*. „Warmia i Mazury” nr 10: 10-12.
- Wimmer Goger D., Dominick Joseph R. 2008. *Mass media. Metody badań*. Przekł. Korłowicz T. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wilk Mariusz. 1998. *Wilczy notes*. Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria.
- Worobiec Krzysztof A. 2008. *Starowerski Park Narodowy*. W: *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Krajobraz kulturowy Warmii i Mazur*. Red. Achremczyk S. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- W stronę Odry i Bałtyku. Wybór źródeł (1795-1950)*. T. 1: *O ziemię Piastów i polski lud (1795-1918)*. Red. Wrzesiński W. Wrocław-Warszawa: Uniwersytet Wrocławski.
- Wrzesiński Wojciech. 1974. *Plebiscyty na Warmii i Mazurach oraz na Powiślu w roku 1920*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego.
- Zawiliński Roman. 1912. *Z kresów polszczyzny. Wrażenia podróżnika*. Kraków: S.A. Krzyżanowski.
- Żyła Marcin. 2011. *Stara Rosja nad jeziorem*. „Tygodnik Powszechny” nr 47: 18-19.
- <http://czworgiem-oczu.blogspot.com/2016/08/katarzyna-enerlich-rzeka-ludzi-osobnych.html> [Dostęp 12 V 2019].
- <http://dobrecenzje.pl/katarzyna-enerlich-rzeka-ludzi-osobnych-wyd-mg/> [Dostęp 20 V 2019].
- <http://kasiak-mysli.blogspot.com/2016/08/rzeka-ludzi-osobnych-katarzyna-enerlich.html> [Dostęp 21 V 2019].
- <http://www.mozaikaliteracka.pl/2016/08/rzeka-ludzi-osobnych-katarzyna-enerlich.html> [Dostęp 21 V 2019].
- <https://naszksiakowir.blogspot.com/2016/08/katarzyna-enerlich-rzeka-ludzi-osobnych.html> [Dostęp 21 V 2019].
- <https://www.wywrota.pl/ksiazka/37120-rzeka-ludzi-osobnych-recenzja.html> [Dostęp 12 V 2019].
- <https://sztukater.pl/ksiazki/item/18419-rzeka-ludzi-osobnych.html> [Dostęp 12 V 2019].