

УДК 398.332.416:801.81-054.73(477.86/.87)

КОЛОМИЙЧУК ОЛЕКСАНДР

кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2865-2396>

KOLOMYICHUK OLEKSANDR

a Ph.D. in History, a young research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of the NAS of Ukraine's M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2865-2396>

Бібліографічний опис:

Коломийчук, О. (2021) Наратив родинного Святого вечора в дитячих спогадах переселенців із Західної Бойківщини: антропологія пам'яті. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 54–68.

Kolomyichuk, O. (2021) Narrative of the Familial Christmas Eve in the Childhood Recollections of Immigrants from Western Boykivshchyna: Anthropology of Memory. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 54–68.

НАРАТИВ РОДИННОГО СВЯТОГО ВЕЧОРА В ДИТЯЧИХ СПОГАДАХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ ІЗ ЗАХІДНОЇ БОЙКІВЩИНИ¹: АНТРОПОЛОГІЯ ПАМ'ЯТІ

Анотація / Abstract

У статті проаналізовано наративи українців, примусово переселених із території Західної Бойківщини в рамках операції «Вісла» в 1947 році, які стосуються родинних традицій у відзначенні Святого вечора в рідних для них місцевостях. Дослідженнями було охоплено північні та північно-західні воєводства сучасної Республіки Польща, де й осіли українці-переселенці Західної Бойківщини, а саме: Західнопоморське (м. Білий Бір, сс. Каліска, Димінек (Щецинецький повіт), м. Кошалін (Кошалінський повіт)) та Вармінсько-Мазурське (м. Гурово-Ілавецьке, м. Пененжно (Браневський повіт), с. Шимбори (гміна Годково, Ельблонгський повіт)) воєводства. Усі інформатори – жінки, що народилися між 1925 та 1937 роками. Їхні наративи стосуються часу, коли респонденти були переважно дітьми, рідше – підлітками, тому інформацію про обрядові традиції Святого вечора у своїх родинах черпають передусім із дитячих спогадів. Варто додати, що на сучасному етапі безпосередні свідки примусового переселення досить дисперсно проживають у польському етнокультурному середовищі, по суті, не створюючи окремих спільнот пам'яті вихідців із субрегіону Західної Бойківщини.

На основі методологічної перспективи, що розглядає пам'ять як інструмент пізнання (К. Каньовська), у статті досліджуються структура та семантичні особливості тексту наративів, встановлюється взаємозв'язок змісту спогадів із механізмом їх пригадування.

Аналізовані фрагменти текстів із наративів переміщених осіб дають уявлення про способи та механізми реконструкції родинних обрядових традицій на Святвечір у пам'яті їхніх авторів. Установлено, що такі звичаєво-обрядові

дії, як розстеляння соломи на долівці, пошук у ній горіхів, обрядове годування худоби, спільне внесення обрядових атрибутів до хати, ритуал-діалог чоловічої частини родини з жіночою, фактично маркують святково-обрядовий простір Святого вечора в пам'яті дитинства переселенців, яка водночас є частиною так званої колективної пам'яті родини. При цьому одним зі стрижнів процесу пригадування в дорослому віці є, власне, родинна традиція, що в умовах чужого мовно-культурного середовища є певним каталізатором збереження власного етнічного «я». Однак в умовах достатньої розпорошеності переселенців із Західної Бойківщини на рівні родин, високого ступеня однорідності польського етнокультурного середовища, а також у зв'язку з відходом старшого покоління (батьків оповідачів), яке виступало, так би мовити, «ретранслятором» автентичної обрядової культури, процес міжпоколінної трансмісії порушений. Загалом, як переконують наративи наших оповідачів, багаті родинні традиції у відзначенні Святого вечора залишаються лише певним «спогадом у мені» безпосередніх свідків операції «Вісла» й фактично мало впливають на формування звичаєво-обрядової картини світу наступних поколінь переселенців.

Ключові слова: переселенці, дитинство, наратив, пам'ять, традиція, Святий вечір, Західна Бойківщина.

The article analyses the narratives of the Ukrainians forced resettled from the territory of Western Boykivshchyna during *Operation Vistula* in 1947, which are related to the familial traditions of Christmas Eve observance in their homeland. Territories covered by the study are northern and north-western Voivodeships of the Republic of Poland, where displaced Ukrainians have resettled, namely: West Pomeranian Voivodeship [town of Biały Bór, villages Kaliska and Dyminek (Szczecinek County), city of Koszalin (Koszalin County)] and Warmian-Masurian Voivodeship [towns Górowo Iławeckie (Bartoszyce County) and Pieniężno (Braniewo County), and the village of Szymbory (Gmina Godkowo, within Elbląg County)]. All informants are women born between 1925 and 1937. The narratives under consideration are related to the time when the interviewed respondents were mostly children, less often – teenagers, consequently they draw information about the ritual traditions of Christmas Eve observed in their families primarily from their childhood recollections. It should be added that currently direct witnesses of forced displacement live quite dispersedly in the Polish ethno-cultural environment, in fact, without creating separate communities of memorializing the people originated from the sub-region of Western Boykivshchyna.

Based on the methodological perspective, which considers memory as an instrument of cognition (Katarzyna Kaniowska), the article analyses the structure and semantic features of a text of narratives, as well as determines an interconnection between the content of memories and the mechanism of their recollection.

The analyzed fragments of texts from the narratives of displaced persons give an opportunity to comprehend the ways and mechanisms of reconstructing the familial ritual traditions on Christmas Eve observance in the memory of their authors. It is established that such customary-ritual actions, as spreading straw on the earthen floor, searching for nuts in it, ritual feeding of cattle, common introduction of ritual attributes into the house, a ritual-dialogue of a family's male part with the female one, actually mark the festive-ceremonial space of Christmas Eve in the memory of immigrants' childhood, which is simultaneously a part of the so-called collective memory of a family. At the same time, one of the cores of the remembrance process in adulthood is, in fact, a family tradition, which in the conditions of an alien linguistic and cultural environment acts as a catalyst for preserving one's own ethnic *me*. However, the process of intergenerational transmission is disrupted due to the factors of the considerable dispersion of immigrants from Western Boykivshchyna at the familial level, a high degree of homogeneity of the Polish ethno-cultural environment, as well as owing to the departure of the older generation (parents of narrators), which acted as a *retransmitter* of an authentic ritual culture. In general, as we can see from the narratives of our storytellers, the rich familial traditions in celebrating Christmas Eve remain only a certain *memory in myself / keeping memory to myself* of the direct witnesses of *Operation Vistula*, and actually have little effect on forming a customary-ritual picture of the world of much younger generations of displaced persons.

Keywords: immigrants, childhood, narrative, memory, tradition, Christmas Eve, Western Boykivshchyna.

Постановка проблеми. Сплеск активності в дослідженні пам'яті в останні десятиліття ХХ ст. був зумовлений цілим комплексом факторів. Однією з головних причин, що дала поштовх цьому процесові, стала смерть покоління безпосередніх очевидців Голокосту та Другої світової війни. Відповідно відхід людей, що володіли живим досвідом поворотних подій світової історії,

змусив звернутися до вивчення того сліду, який залишили ці події в пам'яті їхніх свідків. Іншим (не менш важливим) фактором став перехід до нової парадигми історичної науки у 80-х роках ХХ ст., в основу якої лягли течії постструктуралізму та постмодернізму. До всього перерахованого додалися ще й глобальне посилення ролі медіа, а також прорив у розвитку цифрових технологій, що

мало неабияке значення для процесу обробки та зберігання інформації у вказаний період [18, s. 15–18].

Приблизно в цей самий час (у 90-х роках ХХ ст.) у публічному та науковому дискурсах з'явився термін «культура пам'яті», який у німецькій гуманітаристиці спершу означав усі можливі форми свідомої пам'яті історичних подій, пам'яті особистості, а також пам'яті процесів, незалежно від того, чи вони мають естетичну, політичну або ж когнітивну природу. Пізніше за розробку цієї дефініції взялася німецька культурологиня А. Ассман. Вона ствердила, що пам'ять становить умову розвитку культури настільки, наскільки можна взагалі говорити про «культуру як пам'ять» [30, s. 314].

Увузькому розумінні «культура пам'яті» – це культура спогадів, пам'ятання і забування та викликаних цим феноменом суспільних рефлексій [12, с. 314]. Невід'ємною частиною культури пам'яті як культури спогадів у сучасній Україні є історична пам'ять українців, примусово переселених упродовж 1944–1951 років. Серед них окрему групу становлять ті, хто був депортований у рамках операції «Вісла» 1947 року зі своїх етнічних територій – південно-східних регіонів Польщі (Лемківщини, Холмщини, Надсяння, Підляшшя, Західної Бойківщини). Якщо вести мову про останній регіон, а точніше субрегіон – Західну Бойківщину, то звідти, згідно з підрахунками В. Крукара, у примусовий та жорстокий спосіб було виселено від 10 до 25 тис. осіб [26, s. 40–41]. Усі вони були розміщені в межах новоприєднаних північних та північно-західних воєводств Польщі: Західнопоморському, Поморському та Вармінсько-Мазурському [26, s. 42–44].

Мешканці Західної Бойківщини, як і решта примусово виселених зі своїх рідних домівок та малої батьківщини, крізь десятиліття пронесли тягар травми переселення, що залишила незатертий слід у пам'яті очевидців та їхніх нащадків. У світлі сучасності, коли згадані живі свідки нелюдських експериментів великої політики ХХ ст.

уже соціально та культурно інтегрувалися в іноетнічний простір польського середовища, у публічному та науковому дискурсі України дуже мало говориться про культурну пам'ять та колективну травму вихідців із субрегіону саме Західної Бойківщини. Проте їхній пам'яттєвий простір, зокрема гіркий досвід пережитого, заслуговує бути вислуханим так само, як і пам'яттєвий простір українців із Холмщини, Підляшшя чи Лемківщини, а також, зрештою, українців тієї ж Західної Бойківщини, примусово кинутих у посушливі степи Півдня України вже в 1951 році.

Коли вести мову про примусові міграції українського етнічного населення в 40–50-х роках ХХ ст., то потрібно зауважити, що пам'яттєвий і науковий дискурси цих подій дуже часто акумулюють свою увагу передусім на умовах та ході переселенських акцій, проблемах соціальної та культурної адаптації переміщених осіб в новому / іноетнічному середовищі, світоглядно-ментальних та культурних трансформаціях переселенців тощо. Наративи, що становлять предмет нашого аналізу в цьому дослідженні, у хронологічному розрізі стосуються більшою мірою додепортаційного періоду, який в індивідуальній (біографічній) та культурній пам'яті переселенців є відносно автономним від трагічних сторінок історії ХХ ст. Тому досліджувані наративи певною мірою позбавлені «травматичного» змістового навантаження. Однак те, що приховане в змісті, відкриває герменевтика тексту: емоційно-психологічний стан оповідача схиляє до співпереживання незагоєної рани.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Потрібно сказати, що вказана проблематика, яка знаходиться на стику різних наук, є невивченою в сучасній гуманітаристиці. Певне уявлення про специфіку реконструкції дитячих спогадів у пам'яті дорослої особи дають праці польських (В. Куделя-Свйонтек [27], З. Поднесінська [28], А. Болецька [16], А. Вилегала [32; 33], М. Гловацька-Грайпер [20]), американських (Дж. Герман [2]) та

українських (Ю. Павлів [9]) дослідників. Комунікативну та культурну пам'ять народних традицій у відзначенні Різдвяних свят на прикладі власної родини – переселенців із с. Завій Ліського повіту (Західна Бойківщина), відобразив у своїй публікації А. Філь [19].

Існує низка науково-популярних видань та історико-краєзнавчих нарисів, які дають багатий порівняльний етнографічний матеріал про різдвяно-новорічну обрядовість українців Західної Бойківщини, що були депортовані пізніше в рамках «Акції-51» у південні та південно-східні регіони України. До таких слід віднести праці Н. Кляшторни [4; 5], Д. Петrenchко [10], І. Ніточка [7], В. Онуфрика [8] та ін.

Методологічні засади. Дослідження ґрунтується на матеріалах проведених упродовж 2018–2019 років одноосібних етнографічних експедицій автора до північних та північно-західних воєводств сучасної Республіки Польща, а саме: Західнопоморського (м. Білий Бір, сс. Каліска, Димінек (Щецинецький повіт), м. Кошалін (Кошалінський повіт)) та Вармінсько-Мазурського (м. Гурово-Ілавецьке, м. Пененжно (Браневський повіт), с. Шимбори (гміна Годково, Ельблонгський повіт)) воєводств. Опитані особи – переселені із Західної Бойківщини в рамках насильницької операції «Вісла» жінки, що народилися між 1925 і 1937 роками. Інакше кажучи, на момент виселення більшість опитаних респондентів була або юними дівчатами, або ж підлітками, рідше – малими дітьми. Варто додати, що респонденти досить дисперсно проживають у сучасному, добре сконсолідованому польському етнокультурному середовищі, по суті, не формуючи окремих спільнот пам'яті вихідців із субрегіону Західної Бойківщини. Водночас із застереженням слід говорити про підтримання живих спогадів у межах емоційних спільнот ² переселенців, передусім у їхніх родин, де ще друге, частково третє покоління знають про пережите їхніми батьками, дідусями й бабу-

сями, а ось четвертому про це часто вже нічого невідомо.

Віковий ценз опитаних нами респондентів переважно збігається з віковими рамками першого покоління опитаних інформаторів-переселенців, що його виділила у своїй праці польська соціологиня А. Вилегала [33]. Верхньою віковою межею для цієї групи респондентів дослідниця встановила 1936 рік народження й визначила для неї такі особливості: «особи, чия біографічна пам'ять охоплює весь або ж частину періоду Другої світової війни, а часто також довоєнний період. Їхнім формаційним досвідом є війна та всі пережиті опісля її наслідки». Опитана група респондентів, згідно зі спостереженнями дослідниці, свідомо переживала депортацію та відновлення повоєнного світу [33, s. 93].

Однак у цих студіях, присвячених нарративу різдвяних святкування в оповідах переселенців, нас переважно цікавитимуть довоєнні часи, коли респонденти як малі діти або вже будучи підлітками залучались, і часто достатньо активно, до культивування та збереження власних родинних традицій, брали безпосередню участь у підтриманні та творенні звичаєво-обрядової культури своєї локальної спільноти.

Наратив Різдвяно-новорічних свят загальом та Святого вечора, зокрема, займає помітне місце в спогадах про народно-обрядову культуру святкового календаря в тих українців, що в 40-х роках ХХ ст. полишили рідну землю на Західній Бойківщині. По-перше, це пов'язано з тим, що різдвяно-новорічний зріз календарно-обрядової культури є чи не найколеритнішим (на рівні з великоднім циклом) у всьому річному колі християнських свят. По-друге, саме в різдвяно-новорічний період кожен із членів сім'ї активно інтегрується в обрядові та знаково-символічні дії в межах мікропростору рідного дому чи своєї локальної спільноти, стає співучасником та співтворцем на земному рівні священного акту креації – світотворення, яке є визначальним з точки зору традиційного світогляду для всього подальшого року. Цей

факт сприяє кристалізації та цементуванню родинних спогадів, у яких сам респондент перебуває в активній інтеракції з іншими членами родини. Іншакше кажучи, подібні відрізки їх спільної родинної історії є промовистим прикладом «колективної пам'яті родини» (у термінології М. Альбвакса³) або ж міжпоколінної родинної пам'яті (у сучасній інтерпретації).

По-третє, саме в різдвяно-новорічний період до родинних традицій та звичаєво-обрядових практик у локальних спільнотах активно та діяльно залучаються діти. Тут варто сказати насамперед про традиційне колядування, народний театр у формі вертепу, звичаєво-обрядові чинності в день Святого вечора, позначені скотарськими, землеробськими та матримоніальними мотивами тощо. По-четверте, саме святвечірні та різдвяні звичаєво-обрядові практики є джерелом «культурної пам'яті» групи (у термінології німецького історика та культуролога Я. Ассмана [14, s. 82]).

Згідно з дефініцією Я. Ассмана, культурна пам'ять виникає тоді, коли наслідувальні рутинні дії отримують статус ритуалу та, окрім практичної функції, набувають певного універсального змісту, водночас знаходячись поза сферою міметичної пам'яті (пам'яті тіла). Ритуали, відповідно до концепції цього дослідника, належать до сфери культурної пам'яті, оскільки допомагають передачі та втіленню важливих для цієї культури значень, сенсів. Не слугують вони практичним цілям, але є символами, іконами – репрезентаціями певних сенсів. При цьому зберігають пам'ять по-іншому, ніж матеріальні речі, оскільки не *implicite*, але *explicite* відсилають до минулого й указують на ідентичність їхніх безпосередніх виконавців [15, s. 36–37].

Нагодою до когеренції в часі та просторі як локальної спільноти, так і родини, зокрема, є свято. Як стверджує Я. Ассман, свята і ритуали, що регулярно повторюються, допомагають передачі й поширенню тих знань, які підтримують та живлять ідентичність групи, а тим самим слугують репродукції її

культурної пам'яті. Старанне вияснювання ритуалів та мітів у святковому часі, за словами німецького культуролога, їх збереження та передавання підтримують існування світу, а разом – ідентичність групи [14, s. 90].

Екстраполюючи визначення Я. Ассмана на пласт наративу про відзначення християнських свят, можемо сказати, що через повторюваність виконання певних знаково-символічних та обрядових дій у (не)вербальний спосіб людина впродовж віків прилучалася до творення культурної пам'яті власної родини та спільноти (населеного пункту, парафії, історико-етнографічного району), у якій проживала.

Утім, згідно з визначенням Я. та А. Ассманів, культурна пам'ять опирається на матеріальні носії, зовнішні медіа та інституції, що опікуються пам'яттю та передають знання, наявні в ній [14, s. 84; 13, s. 55]. Тому концепція культурної пам'яті, що тут її застосовуємо, ведучи мову про родинну традицію, лише частково відбиває це поняття, загальноприйняте в науковому дискурсі.

Разом із культурною пам'яттю джерелом до конструювання наративів опитаних переселенців є також «комунікаційна пам'ять»⁴ (термін також запропонований Я. Ассманом), яка стоїть в опозиції до першої [14, s. 82]. Під цим поняттям услід за Б. Гурніцькою-Нашкевич розуміємо пам'ять, що спирається на усну традицію, є недовготривалою, змінюється разом із кожною новою генерацією всередині групи [22, s. 77]; водночас вона є історичним досвідом у межах окремої індивідуальної біографії [14, s. 88]. Однак, як стверджує французький соціолог і філософ М. Альбвакс, будь-яка одиниця пригадує, приймаючи точку зору групи; зважаючи на це, пам'ять групи реалізується і проявляється в кожній окремій індивідуальній пам'яті [23, s. 8]. Тому як культурна пам'ять, так і опозиційна до неї комунікаційна пам'ять, згідно з концепцією Я. Ассмана, формують різні пласти єдиної колективної пам'яті [14, s. 82]. Під таким кутом ми й розглядаємо колективну пам'ять,

у межах якої взаємодіють, взаємопроникають її комунікаційна та культурна складові [22, s. 75].

Загалом, аналізуючи наратив Святого вечора в розповідях переселенців, виходимо з тези німецької дослідниці А. Ерл, яка зазначає, що дослідження пам'яті концентрується на минулому не в тому вигляді, у якому воно було насправді, а в сконструйованому людиною [18, s. 18]. Коли вести мову про наративи тих осіб, що черпали свої спогади про родинний Святвечір головню з пам'яті дитинства, то тут потрібно наголосити на такому. За словами польської дослідниці В. Куделі-Свйонтек «творення дитячої перспективи уможливає трактування дійсності вкрай суб'єктивно, звільняє від обов'язку відповідальності за слова та об'єктивного опису. Повернення в наративі до дитячого «я» з перспективи сьогодення, будучи дорослою особою, означає надання минулому досвіду нових сенсів» [27, s. 179]. Тобто, інакше кажучи, дитяча психологія пережитого накладає відбиток не лише на інформативність майбутніх спогадів, а й загалом на те, який образ минулого буде сконструйовано [9, с. 194].

Тому *метою* цієї публікації є не реконструкція звичаєво-обрядового сценарію Святого вечора на основі наративних джерел, його об'єктивізація, а передусім аналіз механізму функціонування цього наративу в індивідуальній та колективній пам'яті переселенців, специфіки та способів його реконструкції (пригадування) в пам'яттєвому просторі переселених осіб, урахування їхніх віково-психологічних особливостей на момент суспільної / родинної інтеракції та, відповідно, творення культурної й комунікаційної пам'яті.

У контексті всього вищесказаного відзначимо, що пам'ять опитаних респондентів розглядатимемо переважно з позиції «пам'ять як інструмент пізнання» (у термінології К. Каньовської). З огляду на цю методологічну засаду, можна стверджувати, що пам'ять, неустанно конструюючи зна-

чення того, що було, водночас є залежною від цінностей, традицій, моральних переконань, уявлень самого наратора, а також багатьох інших елементів, які співстворять сенс того, що пам'ятається. Однак цей сенс зможемо досягнути лише тоді, коли виокремимо й дослідимо структуру самого наративу, тобто тексту в устах оповідача [24, s. 62]. Не становить труднощів помітити, що в такому випадку поняття «пам'ять» і «текст» стають тотожними [22, s. 79].

Виклад основного матеріалу. Респонденти, як правило, у піднесеному емоційному стані здебільшого по фрагментах, іноді в дрібних деталях пригадують та відтворюють часи спільної родинної трапези на Святвечір на своїй рідній землі ще в період Другої Речі Посполитої. Оповідачка із с. Рибне колишнього Ліського повіту з патетичністю згадує той час свого дитинства: «Боже мій, коханий... Як діти, ми ⁵ так чекали тих свят. Соломи нанесли так... [показує]» (КА).

У день Надвечір'я Різдва традиційно відбувалися приготування до святої вечері. У них також у дитячі та підліткові роки брала безпосередню участь більша частина опитаних нами осіб. Колишня мешканка с. Нижня Жерниця Ліського повіту пригадує, як вона разом з батьком перед вечерею ходила до стайні годувати худобу. При цьому в її пам'яті чітко закарбувалися слова батька, як той шанобливо звертався до домашньої худоби, запрошуючи і її до священної гостини: «Прошу на коляду!» (БМФ).

Лейтмотив шанобливого ставлення до худоби проглядається також у свідченнях мешканців с. Чорна Ліського повіту (жителі цього населеного пункту пережили виселення пізніше, у ході так званої акції *Н-Т* 1951 р.), де вранці на Різдво найкращу корову в господарстві заводили до хати і там годували ще звечора приготовленими для неї стравами. Перед цим на роги худобі обов'язково клали вінок-перевесло [10, с. 272].

Наведені епізоди родинних традицій у відзначенні Різдва, які є продуктом колективної родинної пам'яті, указують на особливе

ставлення до худоби, що наскрізно проходить через увесь Різдвяно-новорічний цикл свят. Звернення до худоби у формі запрошення до спільної сімейної трапези свідчить про надважливе місце, яке вона посідала в благополуччі та достатку кожної окремої сім'ї, і навіть більше, підвищує її статус до соціального рівня, тобто – невід'ємного члена родини та активного учасника святвечірньої трапези (через її архіважливий статус у деяких населених пунктах Західної Бойківщини, як, скажімо, у с. Михновець Турчанського повіту, Другий Святий вечір називали «коров'ячим» [8, с. 63]). Варто сказати, що подібний факт свого часу дав підстави К. Сосенку говорити про існування в українців окремого культу худоби, засвідченого, зокрема, у зимовому циклі свят [11, с. 15–16].

Помітне відлуння в пам'яті більшості опитаних переселенців залишив такий етап підготовчих звичаєво-обрядових чинностей Святого вечора, як родинне ритуальне умивання. Ось як це виглядає в наративі оповідачки із с. Вижня Жерниця Ліського повіту: «Ми все на вечеру до нашої дятки ⁶ [?] ходили. Нас було sporo ⁷, він мав тих внуків, нас. І ми йшли. І він мешкав при ріці. І перед вечерьов всі йшли ся мити. І до тої води пару грошків кидав, жеби ⁸ не бути бідному через рік» (КОМ). Ритуальне умивання перед Святою вечерею пригадує також оповідачка із сусіднього села Нижня Жерниця. Щоправда, мотивація таких дій у розповіді респондентки відсутня (УОП). Її роз'яснює нам колишня мешканка с. Вижня Жерниця з позицій уже дорослого усвідомлення цього ритуального акту: «І та вода від цих гріхів, від цього всього омивала» (КОМ), тобто крізь призму катарсису.

Поряд зі спільним умиванням іншою невід'ємною «колективною» компонентою Святого вечора у спогадах інформаторів є обрядове внесення сіна, соломи та снопа (так у більшості наративів називається вівсяний дідух (БМД, КА, ПА)) до хати. Вочевидь, цей момент святвечірньої трапези був одним

із найбільш зворушливих і трепетних у дитячому й підлітковому світосприйнятті; його очікували з особливою нетерплячістю. Принаймні на користь цього говорить тональність і той емоційний настрій, з якими респонденти повертаються в цей епізод свого дитинства. Так, зокрема, це виглядає в розповідях нараторки із с. Рибне Ліського повіту: «З соломи діти гнізда робили. Літали по соломі, Боже!...». Вона додає, що в тій соломі частенько й залишалися на ніч: «Спали собі в тій соломі. Задоволені ⁹ були ¹⁰» (КА).

Неважко помітити, що родинні сторінки зі свого дитинства згадана оповідачка описує з певною м'якою ностальгією, сумом за тими часами. Тут слід сказати, що пам'яті дитинства загалом притаманна стійка ностальгія за пережитим минулим [16, с. 119]. Однак таке відчуття опитаних нами переселенців має амбівадентну природу, адже під час наших інтерв'ю для частини з них родинні спогади були лише мирною ностальгією за минулим, а іншим, навпаки, навіювали достатньо болісні переживання, що можна охарактеризувати як час «втраченої пам'яті» або ж «втраченого дитинства» ¹¹.

Потрібно зазначити, що таке легке, безболісне ностальгійне повернення в часи свого дитинства в оповідах переселенців промовисто характеризує той власне дитячий чи ранній підлітковий вік із його емоційно-психологічними особливостями, у якому згадані інформатори пережили переселення та втрату рідного дому. За словами А. Вилегали, для таких переселенців рідний дім та земля, де вони народились і робили свої перші кроки, дуже часто постає в певному міфологізованому образі, своєрідною «Аркадією дитинства», втрата якої не робить їх менш щасливими в теперішньому [32, р. 299].

Проаналізуймо наступний фрагмент із родинної вечері в наративі іншої оповідачки: «Неслося до хати сіно, соломі і сніпок вівса. То так вставлялося до кутика, як то хоїнку ¹² вставляють. Сіно клали на стіл, накривали його, а соломі – на землю, як діти били. Три

дні так солома била, на третій день то забирали й виносили, а сніпок аж до Нового року стояв» (БМД).

З наведеного тексту довідуємось, зокрема, що солону стелили на землю «як діти били», тобто були. Отож, соломою в різдвяно-новорічний час дуже часто покривали в хаті долівку, окрім іншого, в інтересах молодшого покоління, щоби створити для дітей радісну атмосферу свята. За повідомленням одного з респондентів, різдвяна солома робила оселю теплішою, а відповідно й затишнішою, оскільки на Бойківщині подекуди долівка ще в 30-х роках ХХ ст. залишалась глинобитною [6, с. 26; 3, с. 38], а тому досить холодною. Очевидно, відчуття теплоти та затишку відбилосся й на спогадах з дитинства уродженців Західної Бойківщини.

Іншим колоритним сюжетом оповідей респондентів був пошук горіхів у святвечірній соломі. Ось уривок із розповіді інформаторки із с. Довжиця Ліського повіту: «Йшов тато з сином чи там з дівчинов. А звідам несли сніп збіжжа, вівсяник ¹³ і солону. Солону настелили по цілій хаті й сіно несли зі стайні. Сіно сі ставило на стіл і прикривалося обрусом і на тим вечерю їли на Ріствяні ¹⁴ свята. А солома била розстелена по цілій хаті, і сипали горіхів, і ми, діти малі, глядали ¹⁵ по тих в соломі горіхів. І солома била зо три дні по Ріствяних святах, до Щепана [дня Св. Степана]. За третій день спрятували. А потім його спалювали. А сіно худобі давали» (ЙАГ).

Респондентка родом із с. Мичків Ліського повіту також з душевною теплотою пригадує подібний епізод зі свого дитинства: «А горіхів... Глядалося в тій соломі, гребли...» (БСМ). Отже, тепла й затишна солома на долівці, горіхи в ній, сніп у хаті додавали різдвяній атмосфері дому незабутнього й хвилюючого колориту, який, власне, найбільше позначався на емоційно-психологічному стані молодшого покоління родини, зокрема дітей. Акцент на подібному уривку з родинних традицій відзначення Різдва в оповідах більшості переселенців свідчить,

що присутність згаданих обрядових атрибутів фактично маркувала *sacrum* у дитячому світосприйнятті цього святкового періоду.

Важко також не помітити того явища, що у структурі «різдвяних» наративів переселенців часто фігурує етап *спільного* внесення різдвяних обрядових атрибутів свята в оселю. Власне завдяки такій соціальній та культурній інтеракції наративи опитаних осіб, по-перше, мають досить послідовну структуру, а по-друге, – значно вищий ступінь «цементации» в пам'яті самих їхніх авторів. Через залучення до родинних традицій у поєднанні з, так би мовити, «обрядовою» активністю відбувалося достатньо ефективно та, що найважливіше, більш-менш об'єктивне конструювання родинної колективної пам'яті відзначення великих християнських свят. Як приклад, наведемо уривок зі спогадів колишньої мешканки с. Нижня Жерниця Ліського повіту, яка в деталях відтворює згаданий вище момент родинної Святої вечері: «Батько йшов перший до стола, щоби взяти сніп та набрати соломи. Тато ніс сніп соломи, яку стелив на землю, а брат ніс вівсяний сніп до кута. Я несла-м сіно на стіл – тато всьо приріхтував так. А брат ніс... Така була лампа, вона була крита, не запалювалась, «ліхтарка» називалась. А брат малий ніс ту ліхтарку. Ну і всі поставали, солону розстелили, сіно на столі розстелили, обрусом накрили, сніп – до кута. Ну і вечеря» (УОП).

У цьому уривку з наративу помічаємо акцент на такому предметі, як «ліхтарка» (новотвір, для більш архаїчної традиції характерне використання свічки), який, на перший погляд, виконує тут передусім утилітарну функцію, однак zarazом має глибокий ритуальний сенс ¹⁶. Не будемо додатково зупинятися на семантиці цього обрядового елемента, проте тут варто підкреслити його роль як певного каталізатора в процесі запам'ятовування дитиною чи вже підлітком (у наведеному вище уривку оповідачка пригадує з позицій особи старшого віку) фрагментів зі свого минулого. Так само пере-

селенка з уже неіснуючого с. Завій Ліського повіту зберегла у своїй пам'яті схожий за обрядовим сюжетом епізод з дитинства, де її батько на Святвечір ішов до стайні з хлібом та запаленими свічками (БМ).

Те, що інформатори з такою увагою та патетичністю пригадують часи відзначення Різдвяно-новорічних свят у рідній місцевості, з одного боку, пояснюється надзвичайною колоритністю й загадковістю з позицій дитячої та підліткової свідомості цього святкового періоду в розрізі астрономічного року. З іншого боку, це також спричинено явищами підліткової вікової психології. Ще в 30-х роках ХХ ст. німецький та британський учений К. Маннгейм звернув увагу на формування так званої пам'яті поколінь. У результаті досліджень він дійшов висновку, що різні події особистого життя, пережиті у віці 12–25 років, потім значно більшою мірою впливають на індивідуальний розвиток людей та залишають вагомий слід у їхній пам'яті, ніж ті, що людина переживає на подальших етапах свого життя [13, с. 46].

Причому варто вкотре наголосити на ролі традиції, а в цьому випадку – родинної традиції, у процесі збереження та артикуляції пам'яті поколінь. Як стверджує польська дослідниця М. Гловацька-Грайпер, коли говоримо про традицію, як, зрештою, і про колективну пам'ять, маємо справу зі сприйняттям часу як постійно актуального, що наближає його до мітичних часів [21, с. 46]. Що цікаво, у такому контексті швидше не пам'ять визначає, якою буде традиція, а навпаки, традиція організовує та впорядковує колективну пам'ять, проєктуючи минуле на сучасність [17].

Із цих позицій можна стверджувати, що культурна традиція дуже часто є каталізатором і одночасно фундаментом, на якому будується процес запам'ятовування подій зі свого минулого, тим паче, коли мова йде про уламки родинної історії. Проаналізуємо збережені в пам'яті переселенців релікти обрядодії внесення різдвяного снопа на Святвечір у поєднанні з архаїчним вербаль-

ним кодом: «Юш¹⁷ як Святий вечір, то юш, тато ввечер'ю юш ішли до стодоли, приносили сніп вівсяний, но... клали його в кучаку за стіл, до того снопу таку струшлю¹⁸ маленьку спекли, таку булочку там, вкладавали до того снопа <...> і тато ішли до стодоли, приносили соломку до хати, принесли соломку, дэревце било (це хоїнку – “дэревце” в нас називали)... і тато несли той сніп за той-во.., а *другий хтось там ішов* ніс соломку, клали в хаті <...> і як ішли, поріг перейшли і якось, *пам'ятам*, казали: “Помагай Біг, помагай Біг, на щастя, на здоров'я тих свята відпровадити, а других дочекати. Многая і благая літа!”» (ЧА).

Релікти подібного ритуалу-діалогу на Святвечір залишилися в колективній пам'яті родини із с. Завій Ліського повіту, друге та третє покоління якої оселилися на терені сучасного Західнопоморського воєводства. Колись у цьому населеному пункті на триразову репліку господаря «Помагай Біг!» («Боже, допоможи!») господиня тричі відповідала «Будьмо всі здорові!». При цьому донька господаря, будучи ще малою дитиною, не могла зрозуміти цієї фрази батька, адже йому вдавалося зливати два слова в одне [19, с. 116]. Тому хоча діти менше розуміють те, що відбувається в їхньому житті, чи їхні уявлення про минуле дуже часто є вибірковими й розмитими, усе-таки, на нашу думку, саме родинна традиція залишає магістральний слід у їхній біографічній пам'яті і творить певний інформаційно-емоційний каркас, на якому ґрунтується процес пригадування вже в дорослому віці.

Дослідники феномену колективної пам'яті пішли ще далі, окресливши взаємозалежність пам'яті, традиції та ідентичності особи. Французький філософ П. Рікер, з посиланням на одну із праць Дж. Локка, зазначає: «Коли йде мова про ідентичність окремої особи, sameness [ідентичність. – О. К.] вказує на пам'ять» [29, с. 138]. А польська соціологиня А. Вилегала стверджує, що «творення ідентичності як такої у відношенні до особи або ж спільноти видається

неможливим без звернення до традиції, без відчуття тягlosti...» [33, s. 441–442]. Отож, з допомогою традиції (у формі ритуалу чи спогаду) спільнота або окрема особа (не) підтримують пам'ять про власне (не)травматичне минуле і, спираючись на пам'ять, конструюють власну ідентичність у перспективі сучасності.

Як свідчать наративи переселенців, для частини з них сімейна традиція (чи точніше – обрядова традиція) і справді є певним трансльованим меморалізаційним стрижнем, навколо якого відбувається конструювання своєї тотожності та власного «я» в сучасній перспективі. Окремі наративи дають розуміння того, як давня «батьківська» традиція стає інструментом у збереженні свого етнічного «обличчя»: «Наша мода була така там, і я ту¹⁹ [тобто тут, на новому місці] робила. Я такі булочки пекла, як то називають, такі палянки. З муки пшеничної, тільки вода, дріжджі і вода. І то ся першим положило на стіл, соли, чеснок. Молитву ся змолити і то вперед чеснок і той палянок їлося. А потому юш там капуста варилася з горохом, пироги, я й сама не знаю, що, але носилося й носилося. Першим мусіли бути чеснок, сіль і та булочка. **Робила-м там, і так само тутай²⁰ роблю.** Я тутай спеклам, син був, синова²¹, чотири такі, положилося, він навіть зденьча²² поробив, о Єзу²³ коханий... [з приємністю], з тих булочок [сміється]» (КА).

Подібним чином давня родинна традиція стає маркером самоідентифікації в чужому етнічному середовищі в оповіді респондентки із с. Нижня Жерниця Ліського повіту. Під час інтерв'ю оповідачка наголосила на цінності родинного рецепту приготування головної обрядової страви святкового столу – куті – для її сучасної святково-обрядової культури: «Беру мак, додаю меду, ну і пшениці. **І то всьо було** [на рідній землі]. **А тут** [себто на польській землі] **ще й додають якісь там родзинки, якісь там овочі сушені. Я то не додаю,** я їм подаю, хто хоче, хай собі додає» (УОП).

Останнє речення зі щойно наведеної цитати є наочним підтвердженням пев-

ної фатальності в процесі міжпоколінної трансмісії родинного звичаєво-обрядового коду в середовищі переселенців із Західної Бойківщини. Більшість проведених нами інтерв'ю з колишніми мешканцями колись самобутнього етнографічного субрегіону, а тепер – представниками української діаспори або ж резидентами сусідньої Польської держави переконують, що асиміляційні впливи іноетнічного мовно-культурного середовища поволі розмивають українську ідентичність передусім третього та ще більше четвертого покоління переселених. Як наслідок, архаїчна «батьківська» традиція у відзначенні Святого вечора та решти свят Різдвяно-новорічного циклу функціонує переважно в індивідуальній пам'яті вихідців із Західної Бойківщини та частково їх прямих нащадків.

Висновки. Підсумовуючи, потрібно відзначити, що наратив Святого вечора займає помітне місце в спогадах про традиційну звичаєвість християнських свят українців, примусово переселених із Західної Бойківщини на терени північних та північно-західних воєводств Польщі в рамках операції «Вісла» 1947 року. У більшості зібраних оповідей ідеться про період, коли їхні автори були ще дітьми, рідше – підлітками. Відмежувати спогади з дитинства та пізніші спогади людей старшого віку, очевидно, непросто, однак можливо. У своїх наративах переселенці дуже часто самі акцентують увагу на своєму дитячому віці, дитячих емоціях, переживаннях та конструюють свою «дитячу» картину світу. Власне, аналізовані тексти дають можливість побачити в них оповідача як дитину, дистанціювати його від дорослого чи когось із рідних старшого віку, емоційно співпережити з оповідачем-дитиною почергові етапи підготовки до Святої вечері в родинному колі.

Однак, аналізуючи наративи наших оповідачів, слід пам'ятати, що спроба «витягти» події з пам'яті дитинства в дорослого – це «використання як постаті дитини та його пережитого досвіду, так і передусім дитячих

мисленневих структур та дитячої перцепції, що сплавляють досвід дитини і досвід дорослого в єдине ціле» (З. Поднесінська) [28, с. 67]. Тому всі емоційні, візуальні, мисленеві, вербальні й навіть соматичні / тілесні механізми пам'яті (до прикладу, як у випадку з ритуальним умиванням), з допомогою яких формується наратив Святого вечора в оповідах наших інформаторів, у сукупності творять певний *спосіб інтерпретації подій*, що вкорінений у пам'яті дитинства дорослої особи. Неабияку роль при цьому відіграє традиція, а саме родинна традиція, що як

певний пам'яттєвий механізм упорядковує, актуалізує та відтворює пережитий дитячий досвід. Вона бере певну участь і в конструюванні сучасної культурної ідентичності частини переселенців в умовах їх свідомого дорослого життя. Проте загалом, як переконують наративи наших оповідачів, багаті родинні традиції у відзначенні Святого вечора залишаються лише певним «спогадом у мені» безпосередніх свідків операції «Вісла», вони мало впливають на формування звичаєво-обрядової картини світу молодших поколінь переселенців.

Примітки

¹ Бойківщина – один з найбільших історико-етнографічних районів сучасної України, що територіально охоплює частини Івано-Франківської, Львівської та Закарпатської областей (Західна Україна), а також простягається на територію сусідньої Словаччини. До 1947 року його складовою частиною була Західна Бойківщина – субрегіон у гірському масиві Середні Бескиди (*Bieszczady*) на території сучасних Польщі та України. Перед 1939 роком Західна Бойківщина охоплювала територію Ліського, Турківського та Добромильського повітів Львівського воєводства. Окреслюючи територіальні межі Західної Бойківщини в сучасних кордонах Польщі, опираємося на дослідження польських науковців Г. Оссадника та А. Радванського. Детальніше див.: Ossadnik H., Radwański A. *Obszar badawczy Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku* (Bojkowie, Doliniane, Terytoria Przejściowe, zmiany nazw), cz. 1. *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*. 2008. Nr 37. S. 347–370.

² Термін, ужитий Барбарою Розенвейн – американською медієвісткою, авторкою концепції «емоційних ком'юніті». Див. Rosenwein Barbara A. *Problems and Methods in the History of Emotions. Passions in Context*. 2010. Vol. 1; Rosenwein Barbara A. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006. XV, 228 p.

³ Детальніше див.: Halbwachs M. *Spółeczne ramy pamięci*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969. S. 217–261.

⁴ Тут застосовуємо цей термін саме в такій інтерпретації вслід за М. Саріуш-Вольською (див.: Saryusz-Wolska M. *Wprowadzenie. Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* / pod. red. M. Saryusz-Wolskiej. Kraków: Universitas, 2009. S. 29).

⁵ Щоб побачити в аналізованих наративах пам'ять самого оповідача в особі дитини, дистанціювати його від

дорослих членів родини, ми виділяли в уривках текстів словосполучення, фрази та цілі речення курсивом.

⁶ Семантика цього слова не встановлена; з контексту випливає, що мова, найімовірніше, про діда оповідачки.

⁷ З польської – достатньо багато, чимало.

⁸ Щоби.

⁹ Себто були задоволені – механічне перенесення виразу *zadowoleni byli* з польської в українську мову.

¹⁰ Діал. «були».

¹¹ До прикладу, це було виразно відчутно під час інтерв'ю з Ольгою Угрин, яка в дитячому та підлітковому віці пережила й заслання батька, і розлуку з матір'ю, спричинену психічними порушеннями останньої.

¹² Тобто ялинку – механічне перенесення лексичної одиниці *choinka* з польської в українську мову.

¹³ Хліб, спечений на вівсяному борошні.

¹⁴ Архаїчна, характерна для всього регіону Бойківщини, назва Різдва. У вимові українців Бойківщини вона звучить як «Ріство», що, за припущенням дослідників, походить від слова «рости».

¹⁵ Діал. «шукали».

¹⁶ Детальніше див.: Мовна У. Український різдвяно-водохресний обрядовий текст: воскова свічка. *Народознавчі зошити*. 2014. № 2. С. 237.

¹⁷ Діал. «уже», «вже».

¹⁸ Діал. «струсля», «струця», «штруця», «плетінка» – плетений обрядовий хліб.

¹⁹ Тобто тут, на цьому місці.

²⁰ Механічне перенесення лексеми *tutaj* з польської в українську мову; означає «тут».

²¹ З польської – невістка.

²² Тобто світлин, фото – механічне перенесення лексеми *zdjęcia* з польської в українську мову.

²³ З польської *Jezu*, тобто звертальне Ісусе.

Список інформантів

1. БМ – Басараб Марія, 1925 р. н. Народилася в с. Завій Ліського повіту Львівського воєводства; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Шимбори, гміна Іодково Ельблонгського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства. Записав О. Коломийчук 20 лютого 2019 р. у с. Шимбори Ельблонгського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства.

2. БМД – Боберська Марія Дмитрівна, 1927 р. н. Народилася в с. Нижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 26 квітня 2018 р. в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

3. БСМ – Бегедза Стефанія Михайлівна, 1931 р. н. Народилася в с. Мичків Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 7-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Димінек, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 27 квітня 2018 р. в с. Димінек, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

4. ЙАГ – Йойкан Анна Григорівна, 1933 р. н. Народилася в с. Довжиця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві, відтак – на посадці лісу, а пізніше – в PGR (Państwowe Gospodarstwo Rolne, відповідник радгоспу в СРСР); пенсіонерка; проживає в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 26 лютого 2018 р. в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

5. КА – Кафчак Анна, 1934 р. н. Народилася в с. Рибне Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає

в м. Гурово-Ілавецькому Бартошицького повіту Вармінсько-Мазурського воєводства. Записав О. Коломийчук 17 лютого 2019 р. в м. Гурово-Ілавецькому Бартошицького повіту Вармінсько-Мазурського воєводства.

6. КОМ – Карпа Ольга Михайлівна. Народилася в с. Вижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта середня спеціальна; працювала на кондитерській фабриці; пенсіонерка; проживає в м. Кошаліні Кошалінського повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 5 травня 2018 р. в м. Кошаліні Кошалінського повіту Західнопоморського воєводства.

7. ПА – Паньчик Анна, 1930 р. н. Народилася в с. Мичків Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві, а пізніше – в PGR; пенсіонерка; проживає в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 26 квітня 2018 р. в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

8. УОП – Угрин Ольга Павлівна, 1937 р. н. Народилася в с. Нижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 5-класна; працювала в домогосподарстві, а пізніше – в місцевому PGR; пенсіонерка; проживає в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 24 лютого 2018 р. в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

9. ЧА – Чарнота Анна, 1931 р. н. Народилася в с. Мичків Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в м. Пененжному Браневського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства. Записав О. Коломийчук 20 лютого 2019 р. у м. Пененжному Браневського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства.

Список використаних джерел

1. Борисенко В. Проблеми етнографічного вивчення українців Холмищини й Підляшшя. *Холмищина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження* / В. Борисенко, Г. Вишневська, Ю. Гаврилюк та ін. Київ : Родовід, 1997. С. 9–22.

2. Герман Дж. Психологічна травма та шлях до видужання: наслідки насильства – від знущань у сім'ї до політичного терору / перекл. з англ. Оксана Лизак, Оксана Наконечна, О. Шлапак. Львів : Видавництво Старого Лева, 2015. 416 с.

3. Данилюк А., Шпак М. Традиційне й нове у бойківському житловому будівництві. *Народна творчість та етнографія*. 1972. № 4. С. 35–40.

4. Кляшторна Н. Акція-51. Книга пам'яті. Брошнів-Осада, 2009. 448 с.

5. Кляшторна Н. Акція-51. Останні свідки / передм. О. Юристовського, післям. Д. Петrenchко. Вінниця : ДП «ДКФ», 2006. 232 с.

6. Кобільник В. Матеріальна культура с. Жукотина, Турчанського повіту. Ч. II. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1936. Ч. 8. С. 15–61.

7. Ніточко І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року : науково-довідкове видання. Одеса : Астропринт, 2011. 240 с.

8. Онуфрик В. Село Михновець. Спогад із минулого. Ужгород, 1997. 90 с.

9. Павлів Ю. «Нас били, різали», «Такий був час»: до питання колективної травми та наративу страждання в депортованих українців з Польщі у 1944–1945 рр. *Український історичний збірник*. 2018. Вип. 20.

C. 189–202. URL : http://resource.history.org.ua/publ/Uiz_2018_20_17 (дата звернення: 03.01.2021).

10. Петrenchко Д. Втрачені українські села. Чорна. Брошнів-Осада : Таля, 2010. 528 с.

11. Сосенко К. Пражерило українського релігійного світогляду. Львів : Живі гроби, 1923. 80 с.

12. Троян С. Польсько-німецький пам'яттєвий дискурс: сучасні проблеми у вимірі культури пам'яті. *Україна – Європа – світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія : Історія, міжнародні відносини.* 2017. Вип. 20. С. 314–324. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2017_20_35 (дата звернення: 14.01.2021).

13. Assmann A. Міędzy historią a pamięcią. *Antologia / red. naukowa i posłowie M. Saryusz-Wolskiej.* Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013. 324 s.

14. Assmann J. Kultura pamięci. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka / pod. red. M. Saryusz-Wolskiej.* Kraków : Universitas, 2009. S. 59–99.

15. Assmann J. Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych / przekł. Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008. 362 s.

16. Bolecka A. Pamięć i dzieciństwo. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka.* 2003. Nr 1–2. S. 118–120.

17. Burdzik T. Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji. *Kultura i Historia.* 2013. 23. DOI : <http://doi.org/10.6084/m9.figshare.903714>.

18. Erll A. Kultura pamięci. Wprowadzenie / przeł. A. Teperek. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018. 320 s. DOI : <https://doi.org/10.31338/uw.9788323534174>.

19. Fil A. Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. *Wspomnienie o wsi Zawój. Bieszczady Odnalezione.* 2014. Nr 2. S. 113–120.

20. Głowacka-Grajper M. Międzypokoleniowy przekaz pamięci o Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej. *Krakowskie Pismo Kresowe.* 2015. Rocznik 7. S. 93–119. URL : http://www.researchgate.net/publication/324515788_Miedzypokoleniowy_przekaz_pamieci_o_Kresach_Wschodnich_II_Rzeczypospolitej_Polskiej (дата звернення: 22.01.2021). DOI <http://doi.org/10.12797/KPK.07.2015.07.06>.

21. Głowacka-Grajper M. Transmisja pamięci. Działacze «sfery pamięci» i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. 304 s. DOI : <https://doi.org/10.31338/uw.9788323525950>.

22. Górnicka-Naszkiewicz B. Pamięć pokoleń. Tradycja kulturowa Kresowian subregionu głubczyckiego. Wrocław : Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2018. 369 s.

23. Halbwachs M. Społeczne ramy pamięci. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969. 435 s.

24. Kaniowska K. Antropologia i problem pamięci. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka.* 2003. Nr 3–4. S. 57–65.

25. Kaźmierska K. Współczesna pamięć komunikacyjna i kulturowa. Refleksja inspirowana koncepcją Jana Assmanna. *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości / pod red. E. Hałas.* Kraków : Nomos, 2012. S. 43–62.

26. Krukar W. Wojenne i powojenne migracje Bojków. *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro / red. J. Wolski.* Warszawa : Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyckiego, Polska Akademia Nauk, 2016. S. 17–63.

27. Kudela-Świątek W. Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym. Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2013. 376 s.

28. Podnieśńska Z. (Re)konstrukcja dzieciństwa traumatycznego. *Trauma, pamięć, wyobraźnia / pod red. Z. Podnieśńskiej, J. Wróbla.* Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011. S. 63–71.

29. Ricoeur P. Pamięć, historia, zapomnienie / przeł. J. Margański. Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2012. 689 s.

30. Saryusz-Wolska M. Posłowie. Teorie pamięci Aleidy Assmann. *Między historią a pamięcią. Antologia / red. naukowa i posłowie M. Saryusz-Wolskiej.* Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013. S. 308–319.

31. Saryusz-Wolska M. Wprowadzenie. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka / pod. red. M. Saryusz-Wolskiej.* Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2009. S. 7–38.

32. Wylegała A. Child migrants and deportees from Poland and Ukraine after The Second World War: experience and memory. *European Review of History: Revue européenne d'histoire.* 2015. Vol. 22. No. 2. Pp. 292–309. DOI : <http://dx.doi.org/10.1080/13507486.2015.1008411>.

33. Wylegała A. Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich «Ziem Odzyskanych». Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014. 526 s.

References

1. BORYSENKO, Valentyna. Problems of Ethnographic Study on the Ukrainians of Kholmshchyna and Pidliashshia. In: Valentyna BORYSENKO, ed.-in-chief, *Kholmshchyna and Pidliashshia: A Historical and Ethnographic Study*. Kyiv: Rodovid, 1997, pp. 9–22 [in Ukrainian].
2. HERMAN, Judith. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. Translated from the English by Oksana LYZAK, Oksana NAKONECHNA and Oleksandr SHLAPAK. Lviv: The Old Lion Publishing House, 2015, 416 pp. [in Ukrainian].
3. DANYLIUK, Arkhyy, M. SHPAK. Traditional and New Elements in Boykos' House Building. In: Oleksiy DEY, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*, 1972, no. 4, pp. 35–40 [in Ukrainian].
4. KLYASHTORNA, Nataliya. *Action-51. Book of Memory*. Broshniv-Osada: Talia, 2009, 448 pp. [in Ukrainian].
5. KLYASHTORNA, Nataliya. *Action-51. The Last Witnesses*. Vinnytsia: SE DKF, 2006, 232 pp. [in Ukrainian].
6. KOBILNYK, Volodymyr. Material Culture of the Village of Zhukotyn, Turka District. Part II. In: Volodymyr KOBILNYK, ed.-in-chief, *The Chronicle of Boykivshchyna*, Sambir, 1936, 8, 15–61 [in Ukrainian].
7. NITOCHKO, Ivan. *The Last Deportation. On the Issue of the 60th Anniversary of the 1951 Forced Resettlement: A Scientific Reference Edition*. Odesa: Astro-print, 2011, 240 pp. (Series *Proceedings of the State Archives of Odesa Region*; vol. XXX) [in Ukrainian].
8. ONUFRYK, Vasyly. *The Monograph of the Village of Mykhnovets. Memories from the Past*. Uzhhorod, 1997, 90 pp. [in Ukrainian].
9. PAVLIV, Yuliya. *We Were Beaten and Slaughtered, Such Was the Time: On the Issue of the Collective Trauma and the Narrative of Suffering on the Ukrainian Persons Deported from Poland in 1944–1951*. In: Taras CHUKHLIB, ed.-in-chief, *The Ukrainian Historical Collection: Scientific Papers of Graduate Students and Young Scholars*. 2018, iss. 20, pp. 189–202 [online]. Available from: http://resource.history.org.ua/publ/Uiz_2018_20_17 (viewed: 03.01.2021) [in Ukrainian].
10. PETRECHKO, Dariya. *Lost Ukrainian Villages. The Village of Chorna*. Broshniv-Osada: Talia, 2010, 528 pp. [in Ukrainian].
11. SOSENKO, Ksenofont. *An Ancient Source of the Ukrainian Religious Worldview (Accompanied by Pictures and Patterns of Ukrainian Embroidery)*. Lviv: Living Tombs, 1923, 80 pp. [in Ukrainian].
12. TROYAN, Serhiy. Polish-German Discourse of Memory: Current Problems in Measuring the Memory of Culture. In: Lesia ALEKSIYEVETS, ed.-in-chief, *Ukraine – Europe – World: An International Collection of Scientific Works. Series: History and International Relations*. Volodymyr Hnatiuk Ternopil National Pedagogical University. Ternopil, 2017, iss. 20, pp. 314–324 [online]. Available from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2017_20_35 (viewed: 14.01.2021) [in Ukrainian].
13. ASSMANN, Aleida. *Między historią a pamięcią. Antologia* [Between History and Memory. An Anthology]. Scientifically edited and postface-authored by Magdalena SARYUSZWOLSKA. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego [Warsaw University Press], 2013, 324 pp. [in Polish].
14. ASSMANN, Jan. Kultura pamięci [Memory in Culture]. In: Magdalena SARYUSZWOLSKA, ed.-in-chief, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* [Collective and Cultural Memory. A Contemporary German Perspective]. Cracow: Universitas Press, 2009, pp. 59–99 [in Polish].
15. ASSMANN, Jan. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* [Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination]. Translated from the German by Anna KRYCZYŃSKA-PHAM. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego [Warsaw University Press], 2008, 362 pp. [in Polish].
16. BOLECKA, Anna. Pamięć i dzieciństwo [Memory and Childhood]. In: Zbigniew BENEDYKTOWICZ, ed.-in-chief, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka* [Contexts. Polish Folk Art. Cultural Anthropology – Ethnography – Art]. Institute of Art of the Polish Academy of Sciences. Warsaw, 2003, no. 1–2, pp. 118–120 [in Polish].
17. BURDZIK, Tomasz. Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji [Tradition and Creating of the Culture during the Globalization]. In: Andrzej RADOMSKI, ed.-in-chief, *Kultura i Historia* [Culture and History]. Lublin, 2013, no. 23 [online]. Available from: <http://doi.org/10.6084/m9.figshare.903714> [in Polish].
18. ERLI, Astrid. *Kultura pamięci. Wprowadzenie* [Memory in Culture. An Introduction]. Translated from the English by Agata TEPEREK. Warsaw: Warsaw University Press, 2018, 320 pp. [in Polish]. DOI : <https://doi.org/10.31338/uw.9788323534174>.
19. FIL, Andrzej. Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. Wspomnienie o wsi Zawój. [Family Lands in the Memory of My Ancestors. A Remembrance about the Village of Zawój]. In: *Bieszczady Odnalezione* [The Recovered Bieszczady Mountains], 2014, no. 2, pp. 113–120 [in Polish].
20. GŁOWACKA-GRAJPER, Małgorzata. Między pokoleniowy przekaz pamięci o Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej [Intergenerational Transmission of the Memory on the Eastern Borderlands of the Second Polish Republic]. In: Adam ŚWIĄTEK, ed.-in-chief, *Krakowskie Pismo Kresowe* [The Cracovian Borderland Magazine]. Cracow, 2015, yr. 7, pp. 93–119 [online]. Available from: http://www.researchgate.net/publication/324515788_Miedzypokoleniowy_prze-

kaz_pamieci_o_Kresach_Wschodnich_II_Rzpospolitej_Polskiej (viewed 22.01.2021). DOI: <http://doi.org/10.12797/KPK.07.2015.07.06> [in Polish].

21. GŁOWACKA-GRAJPER, Małgorzata. *Transmisja pamięci. Działacze «sfery pamięci» i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce* [Transmission of Memory. Activists of the Sphere of Memory and the Message about the Eastern Borderlands in Modern Poland]. Warsaw: Warsaw University Press, 2016, 304 pp. [in Polish]. DOI: <https://doi.org/10.31338/uw.9788323525950>.

22. GÓRNICKA-NASZKIEWICZ, Barbara. *Pamięć pokoleń. Tradycja kulturowa Kresowian subregionu głubczyckiego* [The Memory of Generations. The Cultural Tradition of the Kresovians of the Głubczyce Subregion]. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze [Polish Ethnological Society], 2018, 369 pp. [in Polish].

23. HALBWACHS, Maurice. *Společne ramy pamięci* [The Social Framework of Memory]. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [National Scientific Publishers], 1969, 435 pp. [in Polish].

24. KANIOWSKA, Katarzyna. Antropologia i problem pamięci [Anthropology and the Problem of Memory]. In: Zbigniew BENEDYKTOWICZ, ed.-in-chief, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka* [Contexts. Polish Folk Art. Cultural Anthropology – Ethnography – Art]. Institute of Art of the Polish Academy of Sciences. Warsaw, 2003, no. 3–4, pp. 57–65 [in Polish].

25. KAŻMIERSKA, Kaja. Współczesna pamięć komunikacyjna i kulturowa. Refleksja inspirowana koncepcją Jana Assmanna [Modern Communication and Cultural Memory. A Reflection Inspired by the Concept of Jan Assmann]. In: Elżbieta HAŁAS, ed.-in-chief, *Kultura jako pamięć. Post-tradycyjalne znaczenie przeszłości* [Culture as Memory. The Post-Traditional Meaning of the Past]. Cracow: Nomos Publishing House, 2012, pp. 43–62 [in Polish].

26. KRUKAR, Wojciech. Wojenne i powojenne migracje Bojków [The Military and Post-War Migrations of Boykos]. In: Jacek WOLSKI, ed., *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro* [Western Boykivshchyna: Yesterday, Today, and Tomorrow]. Warsaw: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyńskiego, PAN [Stanisław Leszczycki Institute of Geography and Spatial Organization of the Polish Academy of Sciences], 2016, pp. 17–63 [in Polish].

27. KUDELA-ŚWIĄTEK, Wiktoria. *Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym* [The Unremembered... An Oral History on the Example of the Narrative on Poles from Kazakhstan about National and Religious Repressions]. Cracow: Universitas Press, 2013, 376 pp. [in Polish].

28. PODNIESIŃSKA, Zofja. (Re)konstrukcja dzieciństwa traumatycznego [(Re)Construction of Traumatic Childhood]. In: Zofja PODNIESIŃSKA and Józef WRÓBEL, eds., *Trauma, pamięć, wyobraźnia* [Trauma, Memory, and Imagination]. Cracow: Jagiellonian University Press, 2011, pp. 63–71 [in Polish].

29. RICOEUR, Paul. *Pamięć, historia, zapomnienie* [Memory, History, and Oblivion]. Translated from the French by Janusz MARGAŃSKI. Cracow: Universitas Press, 2012, 689 pp. [in Polish].

30. SARYUSZ-WOLSKA, Magdalena. Posłowie. Teorie pamięci Aleidy Assmann [An Afterword. Aleida Assmann's Theories of Memory]. In: Magdalena SARYUSZ-WOLSKA, scientific editor, *Między historią a pamięcią. Antologia* [Between History and Memory. An Anthology]. Warsaw: Warsaw University Press, 2013, pp. 308–319 [in Polish].

31. SARYUSZ-WOLSKA, Magdalena. Wprowadzenie [An Introduction]. In: Magdalena SARYUSZ-WOLSKA, ed.-in-chief, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* [Collective and Cultural Memory. A Contemporary German Perspective]. Cracow: Universitas Press, 2009, pp. 7–38 [in Polish].

32. WYLEGAŁA, Anna. Child Migrants and Deportees from Poland and Ukraine after the Second World: Experience and Memory. *European Review of History: Revue européenne d'histoire*. 2015, vol. 22, no. 2, pp. 292–309 [online]. Available from: <http://dx.doi.org/10.1080/13507486.2015.1008411> [in English].

33. WYLEGAŁA, Anna. *Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich «Ziem Odzyskanych»* [Resettlement and Memory: A Study in Social Memory (and its Lack) on the Example of Ukrainian Halychyna and the Polish Recovered Territories]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika [Nicolaus Copernicus University Press], 2014, 526 pp. [in Polish].