



УДК 930.2:[271/.272-565:398.332.416]

(=1:477:438-192.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2022.06.1247>

РЕЛІГІЙНЕ СВЯТКУВАННЯ ЯК ФОРМА ЕТНІЧНОЇ ВЗАЄМОДІЇ НА УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОМУ ПОГРАНИЧЧІ

Роман ЧМЕЛИК

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4052-029X>

доктор історичних наук,
старший науковий співробітник, директор,
КЗ ЛОР «Львівський історичний музей»,
площа Ринок, 6, 79000, м. Львів, Україна,
e-mail: rhmelyk@gmail.com

Roman CHMELYK

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4052-029X>

Doctor of Historical Sciences, senior researcher,

Director, Lviv Historical Museum,

6, Rynok Sq., 79000, Lviv, Ukraine,

e-mail: rhmelyk@gmail.com

RELIGIOUS CELEBRATION AS A FORM OF ETHNIC INTERCOMMUNICATION AT THE UKRAINIAN-POLISH BORDER

Українсько-польське пограниччя як місце щоденної між-етнічної взаємодії є багатим полем для етнологічних досліджень, особливо такої наукової проблеми, як роль релігійності у формуванні локальних ідентичностей. Метою пропонованої статті є аналіз практик святкування українцями (греко-католиками, православними) й поляками (римо-католиками) релігійних свят Різдва Христового та Великодня як чинників міжетнічного діалогу та традиційних форм співіснування у спільнотах. Джерельну базу роботи складає багатий джерельний матеріал, зібраний під час етнологічних експедицій на українсько-польське пограниччя у 2006—2013 роках. Територія дослідження охоплює прикордонні райони Львівської та Волинської областей України, а також Підкарпатського та Люблінського воєводств Республіки Польща. Польовий матеріал, зібраний на українсько-польському пограниччі, повністю вичерпує об'єкт та предмет дослідження. Методологічні принципи системного аналізу, структурно-контекстологічного підходу до аналізу польового матеріалу дали змогу довести тезу про те, що спільні традиції релігійного святкування стали результатом функціонування нового типу пограниччя — динамічного простору відкритого типу. Спільне відзначення релігійних свят та повага до традицій сусідів інших релігійних конфесій стали результатом тривалого досвіду міжетнічної взаємодії, вираженої мішаними шлюбами, сусідською приязню, багаторічними професійними зв'язками.

Ключові слова: пограниччя, українці, поляки, релігійне святкування, міжетнічна взаємодія.

Ukrainian-Polish border as a place of everyday interethnic communication is a rich field for ethnological research, especially such scientific problem as the role of religiousness in the shaping of local identities.

The purpose of this article is to analyze the practices of celebration of such religious holidays as Christmas and Easter by Ukrainians (Greek Catholic, Orthodox) and Poles (Roman Catholic) as factors of interethnic discourse and traditional forms of coexistence in communities.

The source base of this publication is comprised of rich source material collected during ethnological expeditions in the Ukrainian-Polish border in 2006—2013.

Territorial scope of this research encompasses borderline areas of Lviv and Volyn Oblasts of Ukraine, as well as Subcarpathian and Lublin Voivodeships of the Republic of Poland.

Field survey material collected on the Ukrainian-Polish borderlands fully covers the *object* and *subject* of this research.

Methodological principles of systematic analysis and structural-contextological approach to analyzing field material made it possible to substantiate the premise of common traditions of religious celebration being the result of functioning of a new kind of frontier: an open-end dynamic environment.

Shared celebration of religious holidays and respect for traditions of neighbors from other religious denomination became the result of continuous experience of interethnic communications conveyed through intermarriage, neighborly amicability, and long-term professional relationships.

Keywords: border, Ukrainians, Poles, religious celebration, interethnic communication.

Вступ. Сучасне українсько-польське пограниччя є місцем взаємодії й трансформації різних категорій ідентичностей — етнічної, культурної, релігійної. Остання форма самоідентифікації цікава для дослідників ще й тим, що поєднує в собі дві традиції християнства — східної (православної) й західної (католицької). Особливо це виражається в феномені святкування релігійних празників як поля міжнаціональної комунікації. В контексті сильного впливу комунікаційної пам'яті на українсько-польські відносини на пограниччі в наші дні дослідження ролі релігійних свят у формуванні ідентичності мешканців пограниччя протягом ХХ століття дає можливість накреслити чіткі перспективи міжнаціональних взаємовідносин в умовах європейської інтеграції.

Святкування як категорія міжетнічної інтеграції на пограниччі може розглядатися в трьох аспектах — міфологічній, релігійній, а також мнемонічній. В суспільствах дописемного періоду усі історичні події сприймалися через святкування як символічне перенесення в час початку [1, с. 237]. В християнстві щорічне святкування Різдва й Великодня є актом вшанування народження й воскресіння Ісуса Христа, а святість залишилася головною частиною сучасних релігійних обрядів [2, с. 453]. Німецький єгиптолог Ян Ассман вважав, що святкування, як форма вираження сфери *sacrum* через тексти й ритуали, лежить також в основі культурної пам'яті [3, р. 44—45].

Метою пропонованої статті є аналіз та інтерпретація традиції відзначення релігійних свят на польсько-українському етнічному пограниччі у ХХ столітті та визначення її впливу на сучасну міжнаціональну взаємодію на державному кордоні України та Польщі.

Етнічність та релігійність є ключовими критеріями для оцінки універсуму культури. Етнічність/релігійність існують в думках/свідомості членів етнічної групи, окреслюють кордони, конструюють власну ідентичність [4, с. 317]. Деякою мірою це твердження узгоджується з фронтірною теорією Фредерика Джексона Тернера, що пересування фронтиру несе з собою «національну самосвідомість» [5, с. 41]. Ще в ХІХ столітті, аналізуючи значення кордонів для американської історії, він писав, що постійне переміщення меж осадництва зумовлює індивідуалізм, демократію, національну ідентичність. В умовах українсько-польського пограниччя факт утворення державного кордону після Другої світової війни зму-

сив велику частину людей з мішаних або етнічно не визначених сімей (часто автодетермінація відбувалася на основі релігійної належності, що було нормою щоденного життя) задуматися над своїм походженням і прийняти рішення про національну належність.

Польові дослідження у таких випадках спонукають до пошуків того відправного, ключового моменту у відносинах між українцями та поляками, який змінив щоденне, значною мірою безпечне співжиття у передвоєнних селах на ворожість та появу міжсусідських, а почасти й внутрішньородинних сутичок зі зброєю в руках. Найчастіше в подібних ситуаціях вину за всі негаразди повністю покладали на третю сторону, зокрема на німців.

Основна частина. Польові дослідження українсько-польського пограниччя, реалізовані етнологами Романом Чмеликом (Львів) та Лехом Мрузом (Варшава) у 2006—2013 рр. в рамках співпраці Інституту народознавства НАН України та Інституту етнології та культурної антропології Варшавського університету, демонструють присутність переважно толерантного, добросусідського клімату у міжетнічних відносинах, та формування специфічної локальної ідентичності [6, арк. 196]. У спогадах інформаторів виразно акцентовано на факті, що в міжвоєнний період у волинських і галицьких селах у щоденному житті панувала міжетнічна й міжконфесійна злагода, в якій були зацікавлені практично усі мешканці. Звичайно, зважаючи на державну дискримінаційну політику уряду Польщі щодо національних меншин, а особливо українців, надмірна ідеалізація життя в тогочасній державі є перебільшенням [7, с. 80—94; 8, с. 339—364].

Переважна більшість респондентів позитивно згадувала польсько-українські відносини у своїх передвоєнних спільнотах. Ці спогади та відчуття спокою, стабільності між людьми збереглися до сьогодні в дещо ідеалізованій формі та є вагомою частиною міжпоколіннєвого переказу. У селі Пулемець Шацького району Волинської області місцевий чоловік (1962 р. н., українець, громадянин Білорусі) на питання «Чи Ви не боїтеся поляків?» відповів, що бояться лише ті, хто нічого не розуміє: «Бояться тіки ті люди які не розуміють. Бояться може ті хто пагони має, а ми прості люди, нам яка різниця хто начальник — чи він поляк чи хто, лишби відносився нормально і платив гроші» [9, арк. 105].

Релігійне свято як явище й життєва практика залишалося важливою ланкою міжетнічної взаємодії. Православна мешканка села Воля Угруска Володавського повіту Люблінського воєводства (1927 р. н.), яке знаходиться над Бугом на півночі українсько-польського кордону згадувала: «Католицькі свята — православних просять, православні свята — католицьких просять. Свята православні — католицькі в поле не йшли, так само як католицькі свята — православний тоже в поля не йшов. Отак жилося. Єдне з другими женяться. О, женились православне з католиками. Помішане. І в нас для того є дужо тутай таких родин, которі є помішані по просту. І для того може й не виїхали, бо помішаний тако є той народ, є оту на тим терені. І то дужо. Теї незгоди то наробив німець. То била робота немца, бо он наставлял полякув на православних» [10, арк. 82].

За твердженням професора Александра Посерн-Зелінського, «критерії етнічної ідентифікації не є ні стійкими, ні усталеними» [11, s. 81]. Частина з них — результат зовнішнього/відстороненого спостереження, яке нібито є гарантією об'єктивного наукового аналізу. Його критерії — мова, релігія і культурна специфіка, а на польсько-українському пограниччі важливим характерним елементом існування окремої етнічності є ще й народна культура і фольклор. Вони повинні найвиразніше свідчити про спільність походження і допомагати окреслювати територію проживання конкретної етнічної спільноти. Натомість етнологи можуть навести багато прикладів, коли механічне оперування ними чи їх вибіркоче застосування може призвести до виникнення помилкових стереотипних конотацій на зразок «поляк-католик», «українець-православний» або стати причиною бажання розширити свою етнічну територію на підставі критеріїв поширення мови, релігії чи, наприклад, характерних елементів сакральної архітектури або взірців орнаментів народного мистецтва.

Специфіка пограниччя полягає у тому, що на цій території було досить багато змішаних сімей, які по-слуговувалися вдома двома мовами, шанували дві релігії. Інформатор-поляк у селі Бистре Бецадського повіту Підкарпатського воєводства, що народився 1932 року в Кристинополі (тепер місто Червоноград Львівської області) і чий батьки «в сорок четвертому році там на кресах були помордовані бандами УПА», так згадував довоєнне життя: «Це була міша-

нина, бо містечко єврейським було — хтось гречкою і нафтою торгував, а хто мав господарство — господарював. А сусіди — як сусіди. В ті роки не було зовсім різниці, що був українцем чи поляком був. Так женилися. Я одного діда мав українця, а другий був поляк. Як були свята, то тож приходили, українці поляків відвідували. А погіршилося все з Березою Картузькою. Там була найбільша в'язниця для політичних» [12, арк. 2—4].

Таким чином приклади релігійної толерантності — поваги до релігійних свят членів локальної спільноти з іншою конфесійною належністю — були результатом традиції сприйняття норм життя християнських спільнот. У зібраних польових матеріалах респонденти згадували про звичаї спільного святкування католиками і православними Святого вечора і Різдва: «Колись, ще перед війною, як були наші свята Різдво, Святвечір то запрошували когось з руських на цю вечерю. А через два тижні, як були вже їх свята, то вони поляків запрошували, ділилися з нами проскуркою» [13, s. 140]. Подібні факти зафіксовано в селі Воля Угруска Володавського повіту Люблінського воєводства у Польщі, де мешканці також старалися не виконувати важкої роботи в полі чи біля дому під час свят у сусідів [13, s. 140—141]. Звичайно, наведені приклади не можуть свідчити про рівність усіх народів і конфесій в локальних спільнотах тодішньої держави, а дослідники мусять розуміти, що це лише сума фрагментарних особистих спогадів, які свідчать про вияви поваги на особистому рівні. Слід зауважити, що в подібних випадках державна культура, найчастіше домінувала, а зміна політичної ситуації призводила й до зміни домінантного етносу [14, с. 82].

Значно рідше трапляються спогади про конфліктні ситуації на етнічному ґрунті в громаді, наприклад, бійка між українськими і польськими хлопцями за дівчат, а відтак взаємні кривди перед Великоднем в селі Устіянова: «А що то розумієте, хлопці, таке во, розумієте, як би там горішняньські хлопці, або долішняньські хлопці, той того дівчину полюбив, а той того, розумієте, дівчину полюбив, а там поляк, а ту українець. А ти чого з мойов дівков став? Тай, розумієте, так ся стикали, тай ся так тому били» [15, арк. 165].

Один респондент згадує про те, як поляк односельчанин не віддав доньку за українця, бо не любив українців: «А як знаю, чось так не любив. Він мав дві ді-

вки, і оден українець хотів ся з однем женити, і він му не дав» [16, арк. 36]. Також часто загострена ситуація розвивалася прогнозовано, якщо один учасник був українцем, а другий поляком, то згодом конфлікт міг розширитися на молодіжні сільські групи і ситуація набирала етнічних або релігійних рис: «То давно таке було, шо так в селі жили — жиди і українці, і поляки. Я то знаю, знаєте, одно шо то я запам'ятала, шо була перше, як то тепер є клуб, а тоді була читальня. Я то пам'ятаю — мої стрики були музикантами, музиками, ходили по весіллях грати. Вони пішли до читальні грати на весіллі і, розумієте, шо побилися хлопці українські з поляками. Відривали українським хлопцям оті червоні ленточки, відривали від сорочок вишитих. То я знаю, шо приїхали мої стрики такі дуже сумні. Чому? Бо каже таке в читальні було сьогодні дуже велике порушення — поляки, польські хлопці з нашими українськими билися. То не був один випадок. Ше такий, знаєте, був випадок другий. Шо, вони як там в читальні побилися і видно, шо трошка наших видно хлопців було більше українських як польських хлопців. Більше було, так. Поляки, розумієте, робили, шо поляки робили на самий Великдень. Ту я вам одну істину таку скажу, яку я дуже пам'ятаю, а я дуже плакала. На самий Великдень пішли ми паски святити. Наша хата була, розумієте, на троні церкви — так ходили люди з церкви до нашої студні воду пити, так наприклад. І пішли паски святити вже після, розумієте, Служби Божої, вже вийшов священник довкола церкви паски святити, а ту раз, хлопці польські, розумієте, наскочили — українським хлопцям вернути, розумієте, такешо накопичене, шо вони їм не віддали тоді в читальні, не віддали так як треба. Їм то видно було обідно і розумієте нападають на цвинтар, на паски. Люди довкола, розумієте, паски покладали, а вони давай одні других різати. Та во ножима ся різали на пасках поляки з українцями. Так, різалися, розумієте. Тільки то памятаю, шо бабця дуже прибігла, плакала, з тов, з дідом з тов пасков. Ну, але, правда, то, розумієте, в церкві людей багато, там не була ціла якась така велика нагрузка хлопців польських, які хтіли вернути українським хлопцям таке, знаєте, шо вони їм там видно не віддячилися добре. То я памятаю, такі причини були, розумієте, нам жити в Устянові шо так дуже одні других не любили якось.

Жидів було багато. Я навіть з жидівськими дівчатами ходила, бавилася, товаришувала, дуже мені гарно було з дівчатами. До мене ходили бавитися жидівські дівчата» [15, арк. 153—155].

Стереотипні підходи, що виникають на основі спрощеного сприйняття і трактування причин, наслідків і ролі асиміляційних процесів у повоєнних державах соціалістичного табору, трапляються також стосовно категоричних суджень про етнічну належність особи чи групи за мовними і релігійними ознаками. Здебільшого вони виправдані, оскільки в більшості випадків греко-католики чи православні були українського походження, а римо-католики — польського. Проте засвідчено й винятки, серед яких, наприклад, відвідування щонеділі римо-католицького костелу старшим мешканцем села Устянова біля Устрик Долішніх, який декларує свою українську етнічну належність і польське громадянство. Вдома він двомовний, тобто з дружиною розмовляв як польською, так і українською мовами. В цьому випадку нема стороннього тиску, зокрема держави чи громади, на прийняття рішення належати до римо-католицької громади. Ставши римо-католиком з міркувань особистої зручності, особа не перестала вважати себе українцем. Перед війною, за твердженням іншого старшого мешканця цього села, ситуація була дуже подібною, але зворотньо — нечисленні поляки ходили зазвичай до греко-католицької церкви через її близькість і відсутність регулярного транспортного сполучення з Устриками Долішніми, де розташовувався найближчий римо-католицький костел: «У нас поляки і українці чи ж було одною церквою... Поляків було бардзо мало, чи ж в церкві» [12, арк. 250]. За твердженням респондентів, лише на великі свята поляки йшли до костелу в містечко Устрики Долішні.

Протягом вісімдесяти років суттєво змінилася структура суспільства, проте ситуація із визнанням і сприйняттям іншого обряду тої самої віри до певної міри залишилася сталою. Професор Віденського університету Андреас Капелер стверджує, що «населення прикордонних регіонів часто було поліетнічним та мультикультурним, border peoples нерідко розмовляли кількома мовами й мали складні, ситуативні та непостійні ідентифікації та гібридні взаємозалежні культури» [17, с. 53]. Підтверджують ці слова, зокрема, й свідчення наших респондентів. У інформатора зі села Верхне Висо-

цьке Турківського району Львівської області дід і баба були поляками, батько в паспорті записаний поляком, а мама — українкою. На запитання про його національність співрозмовник відповідав: «*Ну важко сказати, тому що я народився за Українни, але є якась частка. Дідо з бабою поляки були. Так, так, Височанські. В основному, в основному, ми празнуєм за українським календарем, але скільки я себе пам'ятаю, нашії бабі, мамі небіжці було все двацять четвертого було все день народження. І ми все збиралися ту, вечеряли так як положено. І на другий день, там на Різдво, ми ніколи нічо не робим. Ніколи. І ми все празнували, от. Ну Паска, Паска Великоноц, бо я вже знаю, бо я був в Польщі, то вже так не празнуємо, просто не тре робити в той день. Все одно то виходить в неділю і все одно то ся нічо не роби. Другий день свят старалися нічо не робити. Я вам скажу правду, не всі, але в більшості ті шо шляхта з нашого роду» [16, арк. 80—81].*

Цікавими є розмірковування інформаторки-українки старшого покоління зі села Мшанець Старосамбірського району Львівської області про етнічну приналежність Ісуса Христа в контексті релігійних відмінностей на пограниччі: «*Я ходила і до української церкви, я ходила. І мої діти ходять до української церкви і я ходила, але мені ся і подобало, бо польський Великдень є скоріший, як український. Як там так во близенько було костело, дзвони дзвонять, люди йдуть до церкви, то яка різниця. Та Ісус який польський, Ісус український — він раз родився і раз, розумієте, вмер. То раз всі знаємо, хоть ви може молодший, так як мій син, але то можете зрозуміти. Чого тільки в Турці, розумієте, є автокефальна, українська, греко-католицька і ше тих баптистів. Скільки там богів зроблено з єдного бога. Ви маєте на увазі, шо ви тото кажете за колишній час. За теперішній час. Ну шо зробите. Хіба ж їй бо не ходити всім до одної церкви? Чи там не оден Отче наш, чи не одна молитва? Видите, які наші люди якось такі. ... Я не бачила поляків в українській церкві. Як то-то бачити. Бачити, то треба було говорити, а бачити людину, то ти не знаєш якої вона національності. ... Пам'ятаю, що в Устянові, розумієте, вони не йшли до нашої церкви української, поляки. Вони мали собі в Устриках костело,*

то вони не ходили, розумієте, до українських церков, абсолютно не ходили» [15, арк. 168—169].

З огляду на це, вона і її дорослі діти, які живуть зараз у містечку Турка Львівської області, на великі релігійні свята ходять також і до костелу. Існувала і взаємна шана, що проявлялася в утриманні від важкої роботи під час різнокалендарних свят: «*Не робили і українці не роблять. Я, наприклад, знаю так, коли є польське Різдво, коли є польська, розумієте, Великодна п'ятниця, навіть во ту во, як ми українці, ніхто тяжкі роботи не знає, бо то істино не знає ніхто, справді повторяю, коли Ісус вмер, шо Ісус оден, раз вмер і паз народився. І то так треба, розумієте, розуміти. От. То так треба розуміти, шо то, то є наша всьо, розумієте, так во така колотня. Не працювали. Тоже тоді казали свята великі, шо то треба свято уважати. Бо то є свято церковне, релігійне і його не треба ображати, абсолютно. І українці так роблять, не робимо во ту як я знаю, живу, слава Богу, вже сорок вісім років. Знаю во, шо в Мшанци, як там таке свято польське велике, то ніхто нічого не робимо. Бо знаємо, шо то ми є не переконані, котре воно святіше — чи наше, чи польське. То треба то-то знати. Отак. Не, ніхто так не робить» [15, арк. 169].*

Спогади її дитинства зі села Устянова свідчать, що українські, польські та єврейські діти бавилися разом і без проблем розуміли одне одного, усі вони були двомовні — вільно володіли українською і польською. А отже, на пограничних територіях розмовна мова не завжди є диференційною ознакою [18, с. 72].

Національна політика міжвоєнної Польщі та насильно впроваджувана тоталітарною радянською системою етнічна гомогенізація українсько-польського пограниччя під час та після встановлення державного кордону змушувала «*таких in-between людей визначитися із належністю до однієї нації та мови, а напруга між різними етнічними групами зростала» [17, с. 53].* Інколи люди змінювали свою етнічну/релігійну належність, пристосовуючись до політичної, економічної чи воєнної ситуації. Респондент (1925 р. н., українець) зі села Комарники Турківського району Львівської області так розповідав про місцевих поляків: «*Вони були українці, а потом за якийсь час, як поляки начали писати — шляхта. Такі всякі, то вони ся пописали шляхта загродо-*

ва. *А після війни, коли вони вже виїжджали, вони мали право виїхати»* [16, арк. 77].

За свідченнями співрозмовників, дуже часто такі українці зі зміненою етнічною ідентичністю на польську за власним бажанням виїжджали до Польщі через страх перед перспективою колгоспного життя в Радянському Союзі або примусовими переселеннями в Сибір [6, арк. 4]. Схожі ситуації відбувалися і з польського боку, коли в мішаних сім'ях багато осіб називали себе поляками і римо-католиками, щоби не бути переселеними на «Повернені Землі» в рамках операції «Вісла» (19, с. 43—48).

Цікавим прикладом невідповідності стереотипам, що українці повинні ходити до церкви, а поляки до костелу, було зізнання одного респондента-українця, уродженця села Хмель недалеко Устрик Долішніх, який разом з батьками був переселений до Ельблонзького воєводства та за деякий час повернувся з батьком до рідних країв: *«Я лише з батьком ся вернув. Мама вмерла на Заході, розумієте, вона там лежить моя мама, а мій тато лежить в Литовицях похований, розумієте, і я ся тут господаркою займаю, розумієте, я ся не задаю з українцями, бо я тут, розумієте, ліпше но далеко як до мене з України приїжджають і хтіли, і привів такого такий чоловік, ... він прийшов до мене, би я українцю шось поміг, бо він би ту часто приїжджав, та поможи й ти, як маєш сина такого на посаду і так далі. Він мене підслухує, шо я бду говорив. Я, каже, а кілько разу ви приїжджаєте ту. Два рази то старчи, два нашо бо ме бдете приїжали, шо хочете всі гроші забрати польські забрати, чи шь так йому сказав і я не хочу більше, я ся не висповідая у горю, мусите вуличити те те свої»* [12, арк. 231].

Чоловік середнього віку розповів, що першою його мовою вдома була українська і він себе завжди вважав українцем, хоча був охрещеним в римо-католицькому обряді і до 22 років ходив до костелу. Ба більше, вісім років він там прислужував під час Служби Божої як псаломник [12, арк. 230]. Вони з дружиною українкою, яка народилася в Ельблонзькому воєводстві (познайомилися в Сопоті на Фестивалі української пісні), і батьками переселилися в село Жлобек Бещадського повіту (повернулися у регіон, звідки їхніх батьків було виселено) і зараз там мешкають зі своїми чотирма дітьми. Старші діти краще володіють українською мовою, оскільки вчать в україн-

ському ліцеї в Перемишлі. Інформаторка зізнається, що колись більше говорили українською вдома, хоча тоді вони мали приховувати свою етнічну належність. Тепер молодші діти переважно говорять польською, адже, як пояснює мама, більше часу перебувають у товаристві польських дітей [12, арк. 240]. Усією родиною вони зазвичай ходять до місцевого сільського костелу. Ціоправда, коли випадає нагода поїхати до Устрик Долішніх, то йдуть і до греко-католицької церкви. Отже, ця сім'я, українська за походженням і польська за громадянською належністю, є фактично католиками-біритуалістами та білінгвістами.

Результати польових досліджень на прикордонні вказують на сучасну тенденцію послаблення національної ідентифікації українців у Польщі. Очевидно, йдеться про активізацію етнічної свідомості українців як вияв опору в умовах переслідування і використання рідної мови та греко-католицького чи православного обрядів як інструменту збереження власної ідентичності в іншомовному середовищі в кінці 1980-х — на початку 1990-х років. Однак в останні роки у зв'язку зі зміною суспільно-політичної і геополітичної ситуації в Центрально-Східній Європі, а особливо в Польщі та Україні, почала змінюватися й ідентичність населення. За твердженням Романа Кирчіва, молоде покоління українців у Польщі в нових умовах позбавлене обов'язку дотримуватися давніх вірувань, звичаїв, ритуалів, які стосуються культури дідів і прадідів [20, с. 229]. Сучасний стан певного послаблення національної активності в українських середовищах зумовлений як зміною пріоритетів особистого та громадського життя в бік підвищення стандартів життя родини, так і певним розчаруванням, пов'язаним із невиправданими надіями на активнішу підтримку з боку незалежної етнічної батьківщини.

Як зазначено, релігійна належність завжди була важливим ідентифікаційним елементом етнічності на пограниччі. Переважна більшість поляків по обидва боки кордону визнає себе вірними римо-католицької церкви. Деяко складніша ситуація з українцями, оскільки на території Польщі вони належать до православних, греко-католицьких і римо-католицьких громад. В Україні більшість українців на території українсько-польського пограниччя є вірними Української Греко-Католицької Церкви та трьох православних — Української Православної Церкви Київського патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви

і Української Православної Церкви Московського патріархату. Також невелика частина українців цих теренів є вірними римо-католицької та протестантських церков. Зазначимо, що частина місцевого населення в Україні на території Львівської області вважає, що саму лише належність вірних до церкви Московського патріархату можна вважати свідченням недостатньо сформованої національної свідомості. Натомість Греко-Католицька Церква у більшості отожднюється з глибоко національною інституцією. Виникнення такого типу нових стереотипів і категоричних суджень із відповідною класифікацією етнічності зумовлено низкою причин, які потребують спеціального антропологічного дослідження спільно із релігієзнавцями.

Особливість ситуації в тому, що, належачи здебільшого до Московського патріархату, мешканці та священники у Волинській області чи окремих селах Львівської області однозначно вважають себе українцями. Наприклад, у селі Грозьова Старосамбірського району Львівської області церква побудована у 1785 році як українська греко-католицька. На її подвір'ї стоїть хрест тверезості, встановлений у 1898 році, і насипана могила, в якій поховані 26 вояків УПА. Сорокарічний секретар сільської ради розповідає, що після легалізації Української Греко-Католицької Церкви парох села відмовився переходити з Московського патріархату і заявив: якщо люди його не підтримають, то він піде з села. Оскільки населення села вважало його добрим парохом, то він залишився і громада продовжує перебувати під церковною юрисдикцією Москви. Інший респондент зі села Грозьова перекоаний, що «православ'є, то українське». Щоб підтвердити думку, він переповідає почуту від свого батька історію про те, як ще перед війною в церкві двоє хлопців заспівали українську пісню, а можливо, це була навіть «Ще не вмерла...», і потрапили до Берези Картузької, бо греко-католицький священник їх видав польській поліції. Нам не вдалося встановити, чи дійсно ця подія відбувалась саме так, чи це вже результат типового для цих територій ідеологічного протистояння католицизму і православ'я. Незаперечним є лише факт, що вона живе в історичній пам'яті сучасної місцевої еліти і передається як важливий елемент етнічного, зокрема релігійного, самоусвідомлення. Часто воно ґрунтується на одному з багатьох стереотипних уявлень, яке було сформоване пропагандистською машиною Російської Право-

славної Церкви в період існування СРСР, що «правдиві» українці повинні бути православними, а греко-католики — це поляки, тобто їх позиціонували як «інославно». Основна мета творення і поширення подібних міфів — протиставлення одних іншим і тотальний контроль над релігійною ідентичністю православних як «істинних християн».

Висновки. Наведені приклади ілюструють тенденції і динаміку розвитку етнокультурних процесів на пограниччі, де етнічний поділ здебільшого ґрунтується на релігійних і мовних відмінностях. Традиція спільного святкування християнських свят (головно Різдва та Великодня), пошана до іншого обряду збережені сьогодні переважно в комунікативній пам'яті. Останнім часом на польському боці пограниччя засвідчено сильні асиміляційні процеси в українському середовищі. Молоде покоління перестає бути продовжувачем традиційно-побутової культури, вважаючи, що «до-тримуватися того всього і знати його сенс тепер нема можливості і потреби» [20, с. 229]. Причин для посилення таких тенденцій може бути багато, починаючи від технічного прогресу і змін у сприйнятті молоддю сучасного світу до наслідків асиміляторського тиску з боку держави і титульної нації або відсутності належного почуття патріотизму у їхніх батьків. Комплексне вивчення сучасних етнокультурних процесів на українсько-польському пограниччі в категорії релігійної обрядовості дало би змогу об'єктивно проаналізувати ситуацію і запропонувати ефективні механізми запобігання акультурації чи асиміляції.

1. Napiórkowski M. Mit. Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci. Red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014. S. 237—240.
2. Obirek S. Sacrum. Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci. Red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014. S. 452—453.
3. Assmann J. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006. 240 p.
4. Smyrski L. Na początku był Kain — wizje ukraińskiej historii w kontekście teorii etniczności. *Podole i Wołyń: szkice etnograficzne*. Red. Ł. Smyrski, M. Zowczak. Warszawa: DiG, 2003. S. 311—322.
5. Тернер Ф. Значення фронтиру в американській історії. Україна модерна. Вип. 18: *пограниччя, окраїни, периферії*. Львів, 2011. С. 11—46.
6. *Архів ІН НАН України*. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 703. 205 арк.
7. Виздрік В. *Галицьке село: соціально-економічне життя та суспільно-політичні процеси (1919—1939)*.

- Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2015. 392 с.
8. Давидюк Р. *Українська політична еміграція в Польщі: склад, структура, громадсько-політичні практики на території Волинського воєводства*. Львів; Рівне: М. Дятлик, 2016. 704 с.
 9. *Архів ІН НАН України*. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 623. 260 арк.
 10. *Архів ІН НАН України*. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 664. 366 арк.
 11. Posern-Zieliński A. *Etniczność: kategorie, procesy etniczne*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2005. 160 s.
 12. *Архів ІН НАН України*. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 622. 428 арк.
 13. Dudek A. Obrzędy i zwyczaje doroczne gminy Wola Uhruska. Gmina Wola Uhruska na tle Euroregionu Bug: język i kultura. Red. F. Czyżewski. Wola Uhruska: Urząd Gminy, 2003. S. 137—151.
 14. Демський Д. Пограниччя як печворк: рефлексії з Білорусі. *Народна творчість та етнографія*. 2007. № 1. С. 80—91.
 15. *Архів ІН НАН України*. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 621. 169 арк.
 16. *Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАН України)*. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 584. 90 арк.
 17. Каппелер А. «Поверх кордону»: концепція прикордоння як об'єкт дослідження. *Україна модерна*. Вип. 18: пограниччя, окраїни, периферії. Львів, 2011. С. 48—53.
 18. Григорьева Р., Касперович Г. Идентичность и демографическая характеристика населения. Белорусско-русское пограничье: этнологическое исследование. Ред. Р. Григорьева, М. Мартынова. Москва, 2005. С. 37—84.
 19. Дрозд Р. Основна мета акції «Вісла». *Акція «Вісла» в контексті українсько-польських відносин ХХ століття: Матеріали наукової конференції, присвячені 50-літтю проведення акції «Вісла»*. Івано-Франківськ, 1999. С. 43—48.
 20. Кирчів Р. Польові нотатки і матеріали з етнокультурних перехресть. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 227—240.
 - Assmann, J. (2006). *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press.
 - Smyrski, L., & Zowczak, M. (Eds.). (2003). At the beginning there was Kain — visions of Ukrainian history in the context of the theory of ethnicity. *Podole and Wołyc: ethnographic notes* (Pp. 311—322). Warszawa: DiG [in Polish].
 - Terner, F. (2011). The importance of the Frontier in American history. *Ukraina moderna: borders, outskirts, peripheries* (Issue 18, pp. 11—46). Lviv [in Ukrainian]. *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 703 [in Ukrainian].
 - Vyzdryk, V. (2015). *Galician village: socio-economic life and socio-political processes (1919—1939)*. Lviv: Instytut ukrainoznavstva im. I. Krypiakewycha NAN Ukrainy [in Ukrainian].
 - Davydiuk, R. (2016). *Ukrainian political emigration in Poland: composition, structure, socio-political practices in the territory of Volyn Voivodeship*. Lviv; Rivne: M. Diatlyk [in Ukrainian]. *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 623 [in Ukrainian]. *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 664 [in Ukrainian].
 - Posern-Zielinski, A. (2005). *Ethnicity: categories, ethnic processes*. Poznan: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk [in Polish]. *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 622 [in Ukrainian].
 - Dudek, A., & Czyżewski, F. (Ed.). (2003). Annual rites and customs of the Wola Uhruska commune. *The commune of Wola Uhruska in the Euroregion Bug: language and culture* (Pp. 137—151). Wola Uhruska: Urząd Gminy [in Polish].
 - Demskyi, D. (2007). Borders as a patchwork: reflections from Belarus. *Narodna tvorčist ta etnohrafia*, 1, 80—91 [in Ukrainian]. *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 621 [in Ukrainian]. *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 584 [in Ukrainian].
 - Kappeler, A. (2011). «Over the border»: the concept of border as an object of study. *Ukraina moderna: borders, outskirts, peripheries* (Issue 18, pp. 48—53). Lviv [in Ukrainian].
 - Grigor'eva, R., Kasperovich, G., & Martynova, M. (Eds.). (2005). Identity and demographic characteristics of the population. *Belarusian-Russian borderlands: an ethnological study* (Pp. 37—84). Moskva: RUDN [in Russian].
 - Drozd, R. (1999). The main purpose of the «Vistula» Action. *«Vistula» Action in the Context of Ukrainian-Polish Relations of the 20th Century: Proceedings of the Scientific Conference Dedicated to the 50th Anniversary of the Vistula «Action»* (Pp. 43—48). Ivano-Frankivsk [in Ukrainian].
 - Kyrchiv, R. (2012). Field notes and materials on ethnocultural crossroads. In *Narodoznavchi zoshyty*, 2, 227—240 [in Ukrainian].

REFERENCES

- Napiorkowski, M., Saryusz-Wolska, M., & Traba, R. (Eds.). (2014). *Myth. Modi memorandi. Lexicon of the culture of remembrance* (Pp. 237—240). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar [in Polish].
- Obirek, S., & Saryusz-Wolska, M., & Traba, R. (Eds.). *Sacrum. Modi memorandi. Leksykon kultury patrii. Modi memorandi. Lexicon of the culture of remembrance* (Pp. 452—453). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar [in Polish].