



УДК 27-67(438:476:477)(091)(045)

Юлія Буйських

кандидатка історичних наук,
наукова співробітниця відділу історичної регіоналістики
Інституту історії України НАНУ,
співзасновниця ГО «Центр прикладної антропології»
e-mail: julia.buj.@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2258-6861>

СУЧАСНЕ КОНФЕСІЙНЕ СУСІДСТВО НА ПОЛЬСЬКО-БІЛОРУСЬКО-УКРАЇНСЬКОМУ ПОГРАНИЧЧІ (на прикладі м. Володава)

На підставі культурно-антропологічних досліджень, здійснених у 2015–2016 рр., у статті аналізується православна спільнота м. Володави на польсько-білорусько-українському пограниччі. Основна увага звертається на співжиття цієї спільноти із сусідами, поляками – римо-католиками, та складні процеси формування ідентичності членів спільноти, які пов'язані із травматичними сторінками їх історії. Передусім, це т. зв. ревіндикаційно-полонізаційна акція 1938 року, під час якої на Холмищині та Південному Підляшші знищувалися православні церкви. Іншою відправною точкою в історії володавської православної спільноти є операція «Вісла» 1947 р. Довготривалими наслідками цих подій, серед іншого, стало набуття православними спільнотами досліджуваного регіону дисперсного характеру та статусу меншин. У статті увага акцентується на взаємозв'язку релігії та травматичної пам'яті й пост-пам'яті про окреслені події та їх вплив на формування ідентичності спільноти й відчуття її власної окремішності у порівнянні із сусідською римо-католицькою польською більшістю.

***Ключові слова:** Володава, пограниччя, спільнота пам'яті, православ'я, ідентичність*

Вступ

У 2015–2016 рр. завдяки стипендіальній програмі від Вишеградського фонду, яку реалізовувала у Варшавському університеті¹, мені вдалося провести культурно-антропологічні дослідження у польському м. Володава (пол. *Włodawa*) та його околицях, що належать

¹ V4EaP Scholarship Program (Post-Doctoral), financed by the International Visegrad Fund. University of Warsaw, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Poland (01.09.2015–05.07.2016).

до Володавського повіту Люблінського воєводства. Це місто та сільська місцевість навколо нього розташовані поблизу р. Буг (пол. *Bug*)², у трикутнику польсько-білорусько-українського пограниччя, на історичній Холмщині³. Саме місто стоїть при впадінні р. Володавка до р. Буг, що слугує природним кордоном із сусідньою територією Білорусі.

Дослідження у Володаві здійснювалися класичними етнографічними методами: інтерв'ювання, включеного спостереження та ведення польового щоденника. Застосування етнографічних методів дає змогу бачити людину зсередини, у рутині повсякденності, що, зрештою, і формують як життя окремої особи, так і локальної спільноти, суспільства, країни загалом. Такий підхід означає передусім увагу до множинних контекстів, внутрішньої перспективи носія певної культури й багатошарової тканини її щоденного побуту, «насичений опис», за формулюванням антрополога Кліффорда Гірца⁴, усіх аспектів дослідницького поля тощо. Це і є те пограниччя наук, де мікро-історія, а саме «вивчення життя людини у її органічному середовищі»⁵, зближується із культурною антропологією.

У цій публікації моїм завданням є: спираючись на етнографічний емпіричний матеріал та наявні історичні й культурно-антропологічні дослідження, показати динамічний взаємозв'язок між історією, пам'яттю, релігійним досвідом, відчуттям належності до певного місця та конструюванням ідентичності на прикладі співіснування римо-католицької більшості та православної меншості у локальній спільноті м. Володави.

Основний фокус моїх досліджень спрямований на вивчення саме православної спільноти м. Володави та навколишньої місцевості⁶. Означена спільнота складається з православних українців та поляків українського й білоруського походження, переважно членів мішаних римо-католицько – православних родин, що мешкають у Володаві та її

² Мається на увазі річка Західний Буг.

³ Див. колективну працю про цей регіон: Холмщина і Підляшшя: іст.-етногр. дослідж.: [монографія] / [В. Борисенко, Г. Вишневська, Ю. Гаврилук та ін.]; НАН України, Ін-т нац. відносин і політології, Київ. нац. ун-т імені Тараса Шевченка. Київ: Родовід, 1997.

⁴ Geertz, C. Thick Description. Towards Interpretive Theory of Culture. *The Interpretations of Cultures. Selected Essays* (3rd Edit.). New York: Basic Books, 2017. pp. 3-33.

⁵ Верменич, Я.В. Мікроісторія як проблемне поле соціогуманітарних досліджень, Український історичний журнал, 2010, № 4, С. 159.

⁶ Окремі аспекти цього питання висвітлено в статті: Buyskykh, Iuliia. Confessional Communities as Communities of Memory: The Greek Catholics of Biały Bór and the Orthodox of Włodawa, in *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine*. Ed. M. Zowczak. Warsaw. Peter Lang, 2019, pp. 245-276.

околицях, зокрема у сс. Ружанка (пол. *Różanka*) і Ставки (пол. *Stawki*) та містечку Орхувек (пол. *Orchówek*). Як свідчать дані перепису населення 2011 р., у Люблінському воєводстві було нараховано 2233 особи, які декларували українську етнічну приналежність (серед них 900 як єдину, інші разом із польською) та 816 осіб, які розмовляють вдома українською та польською мовами. Свою приналежність до православ'я декларувало 4 тис. осіб⁷. У Володаві, місті з населенням близько 13 тис. мешканців (на 2019 р.)⁸, православна спільнота налічує менше сотні осіб⁹.

Історичний контекст: стисла характеристика¹⁰

Точну дату заснування м. Володава історикам встановити не вдалося, окрім припущення, що, імовірно, місто існувало вже у XIV ст. Існує гіпотеза, що фундатором міста Володави у першій половині XVI ст. став князь Андрій Сангушко, урядник Великого Князівства Литовського¹¹, чийм іменем нині названо одну з вулиць у місті. Від нього ж Володава отримала й міські права, перетворилася на відомий торговельний пункт на перетині шляхів від Кракова до Вільна, і тоді в місті почали оселятися євреї. Наприкінці XVI ст. Володава перейшла до рук магнатської кальвіністської родини Лешчинських і на якийсь час стала центром розвитку кальвінізму в регіоні. Наприкінці XVII ст. Лешчинські продали місто й суміжні землі Людвігу Потію, військовому діячеві Великого Князівства Литовського. Саме Потій привів до Володави Орден паулінів з монастиря Ясна Гура у Ченстохові, і сприяв побудові їхнього барокового кляшторного комплексу в місті, що існує й нині. Після третього поділу Польщі 1795 року, Володава увійшла до Австрії, а після Віденського конгресу 1815-го р. стала частиною Королівства Польського, автономного утворення в складі Російської імперії (до 1875 р.). У 1863 р. мешканці Володави різних релігійних конфесій брали активну участь у Січневому

⁷ Гаврилюк, Ю. Холмщина – все ще не «музейний артефакт». Юрій Гаврилюк, ГРОМАДА, № 29, 2014-07-20: <https://www.nasze-slowo.pl/holmshhina-vse-shhe-ne-muzeyniy-artefa/>

⁸ Włodawa w liczbach: <https://www.polskawliczbach.pl/Wlodawa>

⁹ О парафії: <https://www.cerkiew.wlodawa.pl/o-parafii/>

¹⁰ Історія цього пограничного регіону є надзвичайно складною, тому охопити її повно у рамках однієї статті, обмеженої обсягом, неможливо. У цій частині я зосереджувалася лише на основних історичних віхах в історії релігійних груп міста Володави та околиць, переважно другої половини XIX – першої половини XX ст., оскільки це важливо для розуміння сучасних міжконфесійних стосунків у регіоні.

¹¹ Górný, K., Marczyk, M. Na Bugu we Włodawie... Refleksje nad folklorem, historią i współczesnością. Włodawa, 2003. Drukarnia Kresowa Chełm, A. Bednaruk, s. 33.

повстанні проти царської влади і були репресовані після його поразки. Від 1875 р., коли Королівство Польське перестало існувати, Володава разом із околичними територіями, увійшла до Седлецької губернії Привіслянського краю Російської імперії¹².

Після Січневого повстання 1863 р. на Підляшші та Холмщині почалися криваві переслідування уніатів (греко-католиків) з боку царської влади, які мали на меті знищити уніатські парафії в Королівстві Польському, заборонити діяльність уніатських священників або ж намовити їх перейти на православний обряд й церковнослов'янську мову літургій, та ліквідувати Берестейську унію¹³. У Володаві та її околицях на початку XIX ст. існували уніатські парафії, які було розпущено в другій половині XIX ст.¹⁴

У місті існувала церква східного обряду, яка спершу постала як православна (точна дата зведення невідома); від кінця XVI ст. до 1875 р. на місці колишньої православної церкви існувала уніатська (збудована у 1840–1842 рр.), а після 1875 р. влада перетворила її на православну (остаточно була перебудована в російсько-візантійському стилі в 1893–1895 рр.)¹⁵. Церква Різдва Пресвятої Богородиці (*Cerkiew Narodzenia Najświętszej Maryi Panny*) перетривала всі перипетії XX ст. та чинна до тепер.

У 1867 р. уніатська парафія у Володаві налічувала близько 3100 осіб, більшість з яких не бажаючи переходити на нав'язуване їм православ'я із незрозумілою для них старослов'янською мовою церковних відправ, почала натомість переходити до римо-католицького костюлу. Це тривало не один рік і зустрічало спротив світської влади, яка удавалася до ув'язнень, катувань, репресій та висилок уніатських священників разом із активними членами парафії до Сибіру¹⁶. Бунти уніатських громад по селах придушувалися, і цей процес завершився ліквідацією уніатства на

¹² Sygowski, P. Włodawa – Karta dziedzictwa kulturowego: <http://shtetlroutes.eu/pl/wlodawa-the-card-of-national-heritage/> [05.05.2021].

¹³ Krawczak, T. “Zanim wróciła Polska”. Martyrologium ludności unickiej na Podlasiu w latach 1866-1905 w świetle wspomnień. Unici Podlascy. T. V. Warszawa: Neriton, 1994. s. 5-6.

¹⁴ Pastusiak, K. Fleksja gwar ukraińskich okolic Włodawy, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004, s. 12.

¹⁵ Sygowski, P. Op. cit; Wawryniuk, A. Powiat Włodawski: historia, geografia, gospodarka, polityka. Monografia miejscowości, Starostwo powiatowe we Włodawie, Chełm 2010, s. 439; www.cerkiew.wlodawa.pl

¹⁶ Ks. Ludwik Romanowski. Pamiętniki z dziejów miasta i włodawskiej parafii 1913–1919. Red. o. Dariusz Cichor, Mariusz Czuj. Włodawa: Muzeum Pojezierza Łęczyńsko-Włodawskiego, 2015, ss. 37-42.

Холмщині та Підляшші 1875 року та «добровільним злиттям» уніатських парафій з Російською православною Церквою. Після цього частина уніатів поступово переходила або на православ'я, залишаючись вірними східному обряду, або на римо-католицизм, бажаючи лишатися в Католицькій Церкві та висловлюючи тим самим спротив політиці русифікації¹⁷.

Під час Першої світової війни, в серпні 1915 р., німецькі війська зайняли Володаву й перебували в місті до листопада 1918 р.¹⁸ Варто згадати також явище «біженства» (пол. *bieżeństwo*), що безпосередньо торкнулося Володави. Цим терміном окреслюють масове переселення, міграцію або евакуацію переважно православних мешканців західних губерній Російської імперії углиб Росії від весни до вересня 1915 р.¹⁹ Люди масово йшли за відступом російської армії, оскільки остання поширювала чутки, що німецькі війська переслідуватимуть місцеве населення й насильно навертатимуть його на протестантизм. За дослідженнями Анети Примачи-Онішк, люди часто гинули в дорозі або лишалися в тих місцевостях, де їм надавали допомогу, через це і порахувати точну кількість «біженців» украй важко, а наявні дані варіюють до кількох мільйонів. За даними, які подає дослідниця, найбільше православних та змішаних православно-католицьких родин утікало з Гродненської губернії, а до неї належали також і території нинішнього Підляського воєводства у Польщі. Багато виїздило також із Холмської, Люблінської, Седлецької губерній. Треба сказати, що більшість «біженців» 1915 р., приблизно 67,5%, становили ті, кого в офіційних документах називали чи «православні», чи «*rusczy*», чи «русини», оскільки в жодній із держав, на територіях яких вони опинилися, їх не ідентифікували як «білорусів» та «українців»²⁰. Крім того, мало хто із «біженців», наскільки це можна було тоді встановити, називав себе так. Вони переважно ідентифікували себе за вірою та обрядом: «православні». «Біженці» залили всю Російську імперію, де вони провели від трьох до семи років. Протягом 1917–1922 рр. тривало повернення частини «біженців» додому через отримання дозволів і перехід нових кордонів. «Біженство» невідворотно змінило релігійну й етнічну структуру регіону.

¹⁷ Krawczak, T. Op. cit. s. 8; Ks. Ludowik Romanowski. Op. cit. ss. 42, 44-45.

¹⁸ Ks. Ludowik Romanowski. Op. cit. ss. 69-82.

¹⁹ Докладніше: Przymaka-Oniszk, A. Bieżeństwo 1915. Zapomniani uchodźcy. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016.

²⁰ Przymaka-Oniszk, A. O bieżeństwie: <https://biezenstwo.pl/fakty/>

1924 року Польська православна Церква отримала автокефалію від Константинопольської православної Церкви. Наступною важливою віхою в житті православних спільнот досліджуваного регіону став 1938 р., коли урядом Другої Речі Посполитої здійснювалося цілеспрямоване руйнування православних церков на Холмщині та південному Підляшші, яке зачепило і Володавщину. Ця акція відбувалася в рамках ширшої політичної програми, т. зв. ревіндикаційно-полонізаційної акції, яка впроваджувалася на Холмщині та південному Підляшші в 1938–1939 рр., та під час якої постраждало православне населення, переважно українського та білоруського походження²¹. Згідно із дослідженнями історика Григорія Купріяновича, ревіндикаційна акція почалася на Холмщині та Південному Підляшші ще наприкінці 1920-х рр. під гаслом повернення Католицькій Церкві колишніх уніатських храмів (які після 1875 р. захопила Російська православна Церква). Однак інтерпретувалося це занадто широко й траплялися випадки захоплення храмів, які ніколи не належали католикам ані західного, ані східного обряду, а також руйнування низки старих православних церков²². Така політика, спрямована на латинізацію та полонізацію місцевого населення, отримала продовження у 1930-х рр. і спричинила трагедію весни-літа 1938 р. За цей час було знищено 91 церкву, 10 каплиць, 26 домів молитви, тобто загалом 127 храмів, серед яких 50 були чинні церкви. Крім цього, 3 церкви передано Католицькій Церкві²³. Православна церква у Володаві зруйнована не була й збереглася разом із прицерковним маленьким цвинтарем.

У період між двома світовими війнами у Володаві проживало 9 тис. мешканців, і містечко було типовим штетлом, в якому переважну більшість населення становили євреї. Представники християнських конфесій (переважно римо-католики і православні) разом становили 30%²⁴. За нацистської окупації у 1941 р. у Володаві було утворено гетто, куди переселяли євреїв з інших місцевостей. Більшість єврейських мешканців Володави трагічно загинула в концентраційному таборі в Собіборі²⁵. Нині

²¹ Детально про ці події можна прочитати у збірці наукових праць під редакцією Г. Купріяновича: *Kuprianowicz G. (red.), Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje*, Archiwum Chełmskie, Tom IV, Chełm 2009.

²² Ibid. S. 16, 18, 20.

²³ Ibid. S. 60.

²⁴ *Górny, K. Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 52.

²⁵ Ibid., s. 55.

сліди єврейської спільноти можна спостерігати тільки у публічній пам'яті міста – зокрема, у Музеї Ленчинсько-Володавського поозер'я, який знаходиться в колишньому комплексі синагог (у тому числі на тематичних виставах, у циклах публічних лекцій, та на майстер-класах єврейських танців і співів); на фестивалі «Трьох культур» (католицької, православної, єврейської), який проводиться від 1995 року; на табличках з історичною інформацією про колишній кіркут, єврейський цвинтар, де нині знаходиться міський сквер; у пам'ятних знаках тощо. Пам'ять про євреїв у контексті ідеї трикультурності міста відбиває також мистецтво міського стріт-арту й дерев'яні скульптури місцевого різьбяр Яна Павловського. Пам'ять місцевих мешканців, православних та римо-католиків, про їх єврейських сусідів є надзвичайно строкатою та заслуговує на окремий текст.

Після завершення Другої світової війни кордон між СРСР та Польською Народною Республікою пройшов біля Володави прямо по річці Західний Буг, яка й сьогодні слугує кордоном між Польщею з Білоруссю й Україною. Перед війною у Володавському повіті українці становили 57% від загального кількості населення (з них 30% були римо-католиками з українською мовою рідного спілкування) та мешкали переважно в сільській місцевості. У 1945–1946 рр. під час масових переселень українців з повоєнної Польщі до УРСР з Володавщини було виселено 25 030 осіб українського походження, переважно православних²⁶. У 1947 р. Володави також торкнулася операція «Вісла», коли православних (переважно українців, а також велику кількість змішаних польсько-білорусько-українських родин) було депортовано на північ Польщі, до Вармії і Мазур. Всього з теренів Холмщини та Південного Підляшшя було виселено близько 40 тис. осіб, яких урядовці записали як «українців» на основі їхнього православного віросповідання²⁷.

Нині православна парафія у Володаві та сусідньому Орхувку налічує близько 80 осіб та складається, за словами місцевого священника, о. протоієрея Єжи Ігнацюка, як з місцевих членів парафії (близько 60 осіб), так і з нової української діаспори – громадян України, які живуть у Володаві працюючи або навчаючись. Варто зазначити, що до православної спільноти мене запровадив саме о. Ігнацюк (який походить із родини переселенців з операції «Вісла» 1947 р.). Під час однієї з моїх етнографічних експедицій, у листопаді 2015 р., він представив мене

²⁶ *Wawryniuk, A. Powiat Włodawski... s. 406-407.*

²⁷ *Dwie godziny. Wspomnienia mieszkańców Chełmszczyzny i Południowego Podlasia o akcji „Wisła”, red. ks. M. Gościk, K. Sawczuk i in., Lublin – Biała Podlaska 2013, s. 11*

парафіянам у церкві, звертаючись до присутніх із проханням не відмовляти мені в спілкуванні. Крім того, він надав мені доступ до матеріалів із власного архіву, запрошував на недільні зустрічі з парафіянами і всіляко сприяв моїм дослідженням, за що я йому надзвичайно вдячна.

Релігія та пам'ять у вивченні локальних спільнот

Згідно із дослідженнями Моріса Хальбвакса, пам'ять формується й підтримується засобами фундаментальних колективних ідей та цінностей, які складають соціальну структуру пам'яті («*social framework of memory*»). Згідно із формулюванням дослідника, особи зберігають спогади кожної епохи в їхніх життях, і ці спогади постійно репродукуються, впливаючи на процеси становлення індивідуальної та колективної ідентичності²⁸. Найголовнішими моделями збереження колективної пам'яті є ритуали (включаючи релігійні) та комеморативні практики, що освячують тяглість традиції, коли релігія стає «ланцюгом пам'яті» за визначенням Даніеле Гервю-Легер²⁹; усталені форми поведінки; пам'ятники, музеї чи інші «місця пам'яті»³⁰, також відображені в ландшафті.

Усна традиція окреслює локації та місця у ландшафті, пояснюючи їх назви, виникнення, та оповідаючи про важливі події, які відбувалися у певній місцевості. Через усну традицію передається й знання локальної спільноти про своє місце в історії та просторі. Важливою частиною цього процесу є місце, культурний ландшафт, наратив (текст, історія, традиція) і пам'ять. П'єр Нора назвав матеріальні та нематеріальні аспекти пам'яті «місцями пам'яті», які окреслював як важливі об'єкти, що силою людського рішення чи з плином часу стають символічними елементами спадщини як певної спільноти, так і нації³¹. У світлі досліджень релігійної культури важливим «місцем пам'яті» для локальних спільнот виступає святиня або місце неіснуючої нині святині. Доречним буде навести й думку Яна Ассмана: *«Кожна група, яка хоче сконсолідуватися як така, намагається створити й забезпечити місця, які становили б не лише арену для її взаємодії з іншими, але також символи ідентичності та*

²⁸ Halbwachs, M. On Collective Memory, Lewis. A. Coser (Ed., Trans., and with an Introduction). Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992. p. 47.

²⁹ Hervieu-Léger, D. Religion as a Chain of Memory S. Lee (Trans.). Polity Press, 2000. pp. 84-89.

³⁰ Nora, P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. in *Representations*, no. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. (Spring, 1989), pp. 7-24.

³¹ Nora P. Realms of Memory: Rethinking the French Past, New York: Columbia University Press, 1996, s. 16-20.

точки прив'язки для пам'яті. Пам'ять потребує місця та локалізації в просторі [...] Колективізм і простір закладають символічну та справжню спільноту, зв'язність якої підтримується навіть на віддалі від свого простору, репродукуючи символічні святі місця»³².

Під час етнографічної роботи у Володаві та навколишній сільській місцевості мені ставало дедалі очевиднішим, що всі культурні практики тих моїх оповідачів, які належали до православної громади, тісно пов'язані з минулим та його сакралізацією. Через це найприйнятнішим для характеристики православної спільноти м. Володава видається термін «спільнота пам'яті», який я застосовую в близькому до інтерпретацій соціолога Леха Ніяковського значенні, тобто: «Спільнота осіб, яку об'єднує певний біографічний досвід [...] а також їхні нащадки, які всотали та перейняли родинну пам'ять. Спільноти пам'яті відрізняються не лише відмінним історичним досвідом різних своїх членів (наприклад, дідусів і бабусь, які жили в різних окупаційних зонах), але також індивідуальним баченням історії їх членами [...]»³³.

Вивчаючи релігійність локальних спільнот на польсько-українському пограниччі, антрополог Магдалена Зовчак зробила висновок, що суперечливість наративів поляків та українців в сенсі трактування спільної історії загострюються на рівні релігійних практик та вшанування святих місць, які мають важливе значення в контексті локальної історії обох груп³⁴. Мої спостереження підтверджують це, а також перегукуються із попередніми дослідженнями релігії на східному пограниччі Польщі та дають підстави стверджувати, що християнські Церкви в цьому регіоні відіграли величезну роль у творенні пам'яті щодо спільної польсько-української історії в локальному вимірі та в конструюванні стосунків між двома групами³⁵.

Доречно наголосити і на тому, що часом емоції другого покоління респондентів на означених теренах є сильнішими й глибшими за переживання, засновані на реальній травмі першого покоління, яке через свій

³² Assman, J. Kultura pamięci, Pamięć zbiorowa i kulturowa: współczesna perspektywa niemiecka, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków: UNIVERSITAS, 2009, s. 70.

³³ Nijakowski, L. M. Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2006, s. 32-33.

³⁴ Zowczak, M. Antropologia pogranicza. Projekt i realizacja badań, in M. Zowczak (Red.), *Na pograniczu «nowej Europy». Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*. Warszawa, Wydawnictwo DIG, 2010. ss. 19-21.

³⁵ Див. Buzalka, J. Nation and Religion. The Politics of Commemorations in South-East Poland. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, Bd. 14. Berlin: Lit-Verlag, 2007; Litak, E. Pamięć a tożsamość. Rzymskokatolickie, greckokatolickie i prawosławne wspólnoty w południowo wschodniej Polsce. Kraków: NOMOS, 2014.

трагічний життєвий досвід (зокрема Друга світова війна та повоєнні насильницькі переселення) часто не в змозі артикулювати його. Цей факт унаочнює необхідність вживання категорії «пост-пам'яті» («*postmemory*»), розробленої Маріанне Гірш у процесі її вивчення «покоління після Голокосту». За нею «пост-пам'ять» описує відносини, які «покоління після» вибудовує стосовно особистої, колективної і культурної травми своїх попередників, себто до досвіду, який вони умовно «пам'ятають» лише завдяки історіям, образам та формам поведінки, в яких вони зростали³⁶. Видається, що цю теоретичну категорію можна застосувати до нащадків усіх тих соціальних груп, які були насильно передислоковані з родинних місць проживання, відірвані від свого звичного культурного ландшафту та сакрального простору з місцевими святинями, що відігравали значну роль у консолідації групи. Для володавської спільноти такими святинями була місцева церква Різдва Пресвятої Богородиці у Володаві, а також Свято-Онуфріївський ставропігійський православний монастир у Яблечній на північ від Володави, який продовжував функціонувати і в час нацистської окупації, і за доби соціалізму.

Ще однією ключовою для розуміння ролі релігії у досліджуваній православній спільноті категорією є «доместикація релігії» (*domestication of religion*), яка була застосована антропологинею Тамарою Драгадзе на прикладі вивчення локальних православних спільнот у Грузії³⁷. Попри те, що становище релігійних громад в СРСР було на порядок гіршим, ніж у Польщі, ставлення комуністичної влади до православних, і, тим більше, до греко-католицьких спільнот у Польській Народній Республіці було таким, що дозволяє провести певні паралелі. Впровадивши запропонований термін, дослідниця наголосила на тому, що за відсутності священників та закритті церков і заборонах зібрань, паломництв й інших форм вияву релігійності, остання увійшла до домашньої сфери практикування, тобто, «доместикувалася». Саме це дозволило релігії не лише перетривати, але й зміцнити свої позиції серед вірян, допомогти їм триматися своєї спільноти.

³⁶ *Hirsh, M.* The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust. New York: Columbia University Press, 2012. p. 5.

³⁷ *Dragadze, T.* The domestication of religion under the Soviet communism, in Hann, Christopher M. (ed.): *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*. London: Routledge, 1993, pp. 150-151.

«Тутейші»: православна спільнота Володави

Здійснені мною дослідження свідчать про взаємозамінність у повсякденному вжитку мешканців окресленого терену понять «народ» і «віра» («визнання»). Так, респонденти з Володави (як римо-католики, так і православні) вважають, що поляк може бути тільки римо-католиком (незважаючи на православних поляків, які мешкають у цьому регіоні), натомість українець чи білорус – виключно православним. Подібну мінливість самоідентифікації у межах умовних «білоруськості», «польськості», «українськості», «пограничності» та «православною вірою» фіксували в регіоні Холмщини, Північного та Південного Підляшшя антропологи, фольклористи, філологи протягом останніх тридцяти років³⁸.

Це доволі поширене явище на прикордонних територіях, тим більше на т. зв. конфесійних пограниччях, які характеризуються сусідським співжиттям кількох конфесійних груп. Під час попередніх польових досліджень на українсько-білоруському пограниччі (на території західного Полісся) мої співрозмовники, представники православної української більшості нерідко могли говорити про своїх сусідів римо-католиків: «вони польської віри». Це також стосувалося власної ідентичності, коли на питання: «Хто ви? Ким ви себе вважаєте?», респондент міг відповісти: «православний»/»православна», протиставляючи себе «штундам», сусідам-протестантам різних течій³⁹. Схожу ситуацію антропологи фіксували при дослідженні римо-католиків у Білорусі, де католицьке визнання ототожнювалося респондентами виключно з польськістю, та відповідно існувало поняття «православна віра» – «руська віра», «руська мова» – «православна мова» („*prawosławna wiara*” – „*ruska wiara*”, „*ruski język*” –

³⁸ Див. наприклад: *Аркушин, Г.* Вказ. праця. С. 116; *Борисенко, В.* Проблеми етнографічного вивчення українців Холмщини і Підляшшя, Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. Відп. ред. В. Борисенко. К.: Родовід, 1997. С. 10-11; Інтерв'ю з Сергієм Нічипоруком: <https://culture.pl/en/article/our-ancestors-embraced-the-gifts-particular-seasons-gave-them-an-interview-with-sergiusz-niczyporuk#> ; *Мороз, А.* Традиционная культура белорусско-польского-пограничья: религиозные, языковые, фольклорные факторы идентичности, в *Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў. Электрон. зб. пад рэд. А.І. Корсак. Наваполацк, 2018. С. 187-197; Blavascunas, E.* The Primeval Forest at the Belarusian Border in Poland: Constituting and Crossing Borders, in *Borders of the European Union: Strategies of Crossing and Resistance*, 2007. halshs-01170547, pp. 1-20.

³⁹ *Bujkisch, J.* Stereotypy wyznaniowe i wierzenia mitologiczne o „swoich” i „obcych” na Polesiu Zachodnim Ukrainy: przypadek wspólnot protestanckich, *Slavia Orientalis*, 2016, Tom LXV, NR 1, s. 111.

prawosławny język”)⁴⁰. Таке явище описує й Івона Кабзінська-Ставаж, спираючись на свої дослідження в Білорусі на початку 1990-х рр. За її словами, оповідачі були певні, що серед білорусів немає католиків, лише православні, натомість поляки можуть бути тільки католиками⁴¹, що не відповідало дійсності. Що стосується моїх досліджень у Володаві, то коли я запитала в однієї зі співрозмовниць (польки, римо-католички), хто за походженням місцевий православний священник вона відповіла: «*Може він і походить звідси, але певно не є поляком. Скажи мені, як батюшка може бути поляком? Немає чогось такого. Думаю, він ваш. Він або українець, або білорус [...]. Але батюшка ніколи не був поляком, адже поляк може стати тільки ксьондзом і ніколи батюшкою*»⁴².

Згідно з моїми спостереженнями у Володаві та її околицях, конфесійна приналежність дійсно є важливішою для окреслення себе та сусідів «іншої віри», ніж етнічна/національна ідентичність. Це стосується передусім комунікативних ситуацій, коли під час знайомства із респондентами-православними я питала: «Хто ви? Ким ви себе вважаєте?», то отримувала відповідь: «православний», «тутейший», або «свій»⁴³. Мої респонденти оповідали, що перед Другою світовою війною їхні батьки та діди не завжди називали себе «українець» чи «білорус», переважно говорячи: «тутейший» і «православний», зокрема: «*Мій тато був чистий поляк від розарію, а мати православна*»⁴⁴. У т. зв. змішаних родин часто практикувалося святкування свят в обох обрядах, себто за григо-

⁴⁰ Golachowska, E. Jak mówić do Pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku, Instytut Slawistyki PAN & Wydawnictwo Agade BIS, Warszawa 2012, s. 79.

⁴¹ Kabzińska-Stawarz, I. I po co ta granica?, *Etnografia Polska*, 1994, T. XXXVIII, z. 1-2, s. 87.

⁴² Ж., 1950 р.н., полька, римо-католичка; м. Володава, вересень 2015 р.; приватний архів автора (далі ПАА). Починаючи із цієї цитати, переклад цитат з інтерв'ю з польської на українську мій.

⁴³ Таке окреслення ідентичності з почуттям сильної прив'язаності до місця, до своєї землі, фіксувалося антропологами також на польсько-литовському і литовсько-білоруському пограниччі (Віленщина і Гродненщина), див. зокрема: *Cegliński, Ł. Społeczność podzielona. Granica litewsko-białoruska z perspektywy procesów komunikowania się, in Centrum na peryferiach. Monografia społeczności lokalnej Ejszyszek i okolic na Wileńszczyźnie*, red. A. Perzanowski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2005, s. 81. Більш детально про «тутейшу» ідентичність див.: *Engelking, A. Tożsamość „tutejsza” na wielojęzycznym pograniczu. Spostrzeżenia na przykładzie parafii nackiej, in Język a tożsamość na pograniczu kultur*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Białystok 2000, s. 17-22.

⁴⁴ Ж., 1954 р.н., полька, римо-католичка з православно-католицької родини, с. Ставки, квітень 2016 р., ПАА.

ріанським та юліанським календарем: *«Моя мама завжди говорила: як буде гарна погода на польські свята, будемо їх обходити, як на православні – їх. Було, що і два Різдва обходили [...] Тато мій був православний, але як почув, що будуть виселяти православних, пішов до ксьондза, аби переписатися на поляка. І того нас не виселено»*⁴⁵. У респондентів-поляків, римо-католиків зі змішаних родин обурення викликає той факт, що їхні православні родичі й сусіди були однозначно записані чиновниками як українці, як такі, що підтримували УПА, і через це вивезені насильно з рідних країв як у 1944–1946 рр. до УРСР, так і підчас операції «Вісла» у 1947 р. на північ і захід повоєнної Польщі. Перед виселенням осіб православного віросповідання збирали у групи і змушували зарахувати себе і свою родину до конкретної національності. З опублікованих матеріалів дізнаємося: *«Вже там кажуть, як то писатися; як поляками – то не будуть вивозити, зоставлять. Православними – то кажуть нема такої категорії. Альбо беларусом, альбо українцом. Беларусами то моя родзіна боялася. Можна було записатися, але зостати в тому сьродовіску, то не вельми била радість. Наше записалися православними, але обивательство польське»* (Ж., 1932 р. н., переселена з Ольшанок, повіт Більський, воєводство Люблінське, гміна Кодень)⁴⁶.

Родини моїх володавських респондентів були виселені переважно на північ Польщі, до Ольштина, Гіжицька, Сувалок тощо та розпорошені між селами й містечками. Однак бажання побачити рідні святині й помолитися у власному православному храмі було настільки сильним, що згідно із опублікованими спогадами жінки 1941 р. н., чия родина мешкала в околицях монастиря в Яблечній, деякі жінки, виселені восени 1947 р., вирішили таємно прийти пішки до своєї церкви на Великдень весною 1948 р. Під час Всенощної вони були викриті солдатами Війська польського й деякого заарештували⁴⁷. Після 1957 р., коли минуло десять років по операції «Вісла», частина депортованих з Володави та її околиць отримала дозвіл повернутися на рідні землі. Люди приїздили, намагалися повертати свої домівки і господарства, а якщо це було неможливо, оселялися поблизу. Цей процес продовжується донині, коли до містечка й навколишньої місцевості повертаються діти виселенців, друге покоління – часом з метою подивитися місця, пов'язані із родинною історією.

⁴⁵ Ж., 1942 р. н., полька, римо-католичка зі змішаної православно-католицької родини, м. Володава, квітень 2016 р., ПАА.

⁴⁶ Dwie godziny. Wspomnienia... s. 187.

⁴⁷ Ibid. s. 39.

Трапляється, що представники третього покоління, онуки виселенців, народжені на півночі чи заході Польщі, купують житло в Любліні, щоби бути «ближче до землі предків», як поділилася зі мною жінка 1981 р. н., яка назвала себе «православною україркою». За її словами, деякі її однолітки починали цікавитися власним корінням, історією спільноти, вірою, яку сповідували дідуся й бабусі, й свідомо йшли вчити українську мову в університеті та «обирали собі бути українцем»: *«То, знаєте, мені зараз уже легко сказати, от, припустим, я – українка. А дзядки мої були переселені як українці. Називали вони себе православні, не українці, тільки православні, завжди ходили вони до церкви [...]. Переселили їх як українців. То такий страх був, що вони потім і не признавалися [...]*»⁴⁸.

Можна припустити, що родини переселенців через спогади про минуле насилля та переселення, які роками замовчувалися та могли знаходити свій вияв лише в межах родини, у вузькому колі «своїх», у православної церкви (якщо була можливість відвідувати церкву), складають нині спільноту пам'яті, пов'язану з православ'ям. Деякі члени цієї спільноти відчують себе українцями, і це переважно друге і третє покоління. Що ж стосується першого покоління, а це особи, народжені у 1930-ті – на початку 1940-х рр., то вони передусім мають виразну православну ідентичність і сильне почуття власної окремішності з точки зору сповідуваної релігії та конфесійної інакшості у порівнянні із римо-католицькою більшістю. На моє питання «хто ви?» найстарші члени православної парафії у м. Володава найчастіше відповідали: «тутейші» або «православні».

За словами Г. Купріяновича, через переслідування й закриття церков місцеві православні парафії набули рудиментарного та навіть діаспорального характеру⁴⁹. Велику кількість переселенців поєднувала: колективна пам'ять про значною мірою міфологізований мирний передвоєнний світ співжиття римо-католиків та православних, який був зруйнований, а також їх православне визнання та сильна мотивація до повернення на малу Батьківщину над Бугом⁵⁰. Православ'я для моїх респондентів стало

⁴⁸ Ж., 1981 р.н., українка, православна, автобус м. Володава – м. Люблін, вересень 2015 р., ПАА.

⁴⁹ Kuprianowicz, G. Akcja Wisła i jej znaczenie dla losów Kościoła prawosławnego i społeczności ukraińskiej na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu, w: Dwie godziny. Wspomnienia..., s. 20.

⁵⁰ Сильний емоційний зв'язок із «малою» або «локальною» Вітчизною, характерний для більшості примусових виселенців з південного сходу Польщі, див. зокрема: Халюк Л.М. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини, Холмщини,

критерієм приналежності до групи «своїх», що дозволило їм зберегти почуття окремішності на виселенні після операції «Вісла».

Володавська православна громада поділяє травматичний дискурс насильницького переселення, пов'язаний з операцією «Вісла», характерний і для греко-католицьких українських спільнот у Польщі. Рівнозначним за масштабом трагедії та глибиною травматизації для православних спільнот Холмщини та Підляшшя є акція руйнування церков у 1938 р. Перебуваючи у Володаві та здійснюючи виїзди до навколишніх сіл, я доволі часто чула від місцевих православних про це, а також про неймовірні зусилля православних, спрямовані на рятунок своїх святинь, ікон, на збереження віри у родині, навіть коли доводилося змінювати обряд і переходити до Римо-католицької Церкви. У кінці 1930-х рр. задля того, щоби вберегтися від переслідувань влади, деякі православні родини змушені були підробляти метрики та переписувати своє віросповідання на римо-католицьке. Події, прив'язані до цих років, і досі впливають на травматичну пам'ять респондентів. Найстарші з моїх респондентів (1932 р. н., 1934 р. н.) були здатні частково пригадати події 1938 р., однак їхні розповіді мали форму фабулатів⁵¹ спираючись на оповіді старших родичів і батьків. Найбільше історій було розказано про зруйнування церкви в с. Міжліссі (пол. *Międzylesie*) на північ від Володави⁵². Наприклад, оповідач, якому підчас знищення церкви військовими у 1938 р. було заледве чотири роки, плачучи, розповідав мені, як палили церкву в Міжліссі (хоча сам він походить із сусіднього села, що дає підстави сумніватися, чи він міг бачити цю подію на власні очі).

Окрім травматичної пам'яті, відтвореної усними оповідями, іншим чинником усвідомлення окремішності спільноти є «хахляцька говірка» (пол. *gwara chachłacka*) – мова, якою православні респонденти переважно розмовляли зі мною, що є мовою комунікації цієї спільноти в

Підляшшя та Надсяння: жанрово-тематична специфіка, художні особливості. К.: ІМФЕ НАН України, 2014. С. 117-121.

⁵¹ Терміни «фабулат» і «меморат» я використовую відповідно до термінології, прийнятої у фольклористиці, де «меморатом» називають вербалізовану особисту оповідь співрозмовника/ці, що ґрунтується на його/її особистому досвіді та спогадах; «фабулат» окреслює ж сфабуляризовані оповіді подій, переказані оповідачем від іншої особи чи госіб. Див.: *О. Бріцзна. XX сторіччя в усній історії українців (нотатки до питання про історизм фольклору), в У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод та джерело. Зб. наук. ст., ред. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. Харків, 2010, С. 135-144.*

⁵² *Nieścioruk, J. Cerkiew prawosławna św. Anny w Międzylesiu i jej zburzenie w trakcie akcji 1938 roku, in Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje. Chełm: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Towarzystwo Ukrainkie, 2009, s. 311-315.*

родинному колі та мову *sacrum*, якою вони послуговуються в церкві та молитвах. Водночас, польська є мовою повсякденної комунікації. За дослідженнями мовознавця Г. Аркушина, «говірки південного Підляшшя здебільшого кваліфікують як українські», вони мають спільні риси із берестейськими та волинсько-поліськими, тому їх варто розглядати як частину західнополіського діалекту української мови⁵³.

Коли в церкві я починала вступну бесіду польською мовою, і говорила, що приїхала з України та перебуваю у Польщі з дослідницьким проєктом, частина співрозмовників запрошувала мене говорити «по-своєму» («*поговоримо по-нашому*»)⁵⁴. Для них надзвичайно істотною була розмова зі мною «по-своєму», і це означало, що місцева православна спільнота не трактує мене як повністю «чужу» людину ззовні. Найстарші члени спільноти говорили зі мною «по-своєму», тобто, «хахляцькою говіркою», а декотрі з їхніх дітей (народжені переважно у 1960-х) – українською, яку вони вже вчили у школі, а особливо ж ті, які здобували вищу освіту з української філології в Любліні. Відвідуючи служби Божі, я щоразу зауважувала, що під час літургії священник вживає кілька мов: польську, старослов'янську, українську та «хахляцьку» говірку одночасно. Наприклад, він міг звертатися до парафіян українською, починати літургію старослов'янською і продовжувати говорити текст проповіді польською. Парафіяльні оголошення він зазвичай виголошував місцевою «хахляцькою говіркою».

Варто наголосити, що «хахляцька» говірка це, за формулюванням Г. Аркушина, «нейтральне самонайменування українських підляських говірок без будь якої негативної конотації»⁵⁵. Мої респонденти (римокатолики та православні), говорячи про «хахляцьку мову» і описуючи цю говірку в категоріях «м'яка», «православна», «своя», «тутейша», ніколи не сприймали назву «хахляцький» як пейоративну, оціночну, образливу. Це зовсім інше сприйняття, ніж перцепції цієї назви в Україні, де вона пов'язана з постколоніальним дискурсом та політизована, через що і вважається образливою. Однак у Володаві я жодного разу не стикнулася із подібним сприйняттям, скоріше навпаки. Розмовляти, послуговуючись «хахляцькою говіркою» видавалося скоріше предметом гордості моїх співрозмовників, особливо коли вони відзначали, що «*го(у)воримо як ту з*

⁵³ Аркушин, Г.А. Хахляцка мова на Підляшші, *Українська мова*, 2019, № 1, С. 115-116.

⁵⁴ Поп.: S. Baj. „Puhuwurim pu naszymu”. Zapomniana mowa chachłacka zamknięta w ilustrowanym słowniku, in „*Wschod. Kwartalnik społeczno-kulturalny*” 2016, 1 (21). s. 9-11.

⁵⁵ Аркушин, Г.А. Вказ. праця. С. 118.

діда-прадіда», «православні тутай так завсігди говоріли», «у нас над Бугом, тутейші люди так говоріли», підкреслюючи тим самим зв'язок місця, мови та конфесійної приналежності.

Можна припустити, що для володавської православної спільноти т. зв. «хахляцька говірка» є важливим засобом релігійної експресії. Підчас інтерв'ю я ставила багато питань про мовну релігійну експресію, одночасно спостерігаючи, яким чином люди моляться, якою мовою промовляють до Бога, складаючи особисті прохання. Отже мовою сповіді, молитви й особистого релігійного досвіду є «хахляцька говірка», попри те, що мовою щоденної комунікації є польська.

Припускаю, що члени православної спільноти, яку я схильна трактувати як спільноту пам'яті, виражають себе як цілісну групу, а також свою ідентичність у практиках комеморації, тісно пов'язаних із релігією. Наприклад, мені траплялося спостерігати, як під час служб у церкві священник молився також за душі тих всіх, хто постраждав чи помер в результаті операції «Вісла». Православна парафія також організовує виїзди на богослужіння до Угруська (пол. *Uhrusk*), або на православний цвинтар у Збережі (пол. *Zbereże*) поблизу українського кордону. Відбуваються богослужіння, які мають на меті вшанувати річницю руйнування церков на Холмщині та Південному Підляшші у 1938 р. Іншим засобом комеморації та об'єднання малої православної спільноти слугують недільні зустрічі в священника вдома, коли члени парафії оглядають документальні фільми про історію православ'я на тих теренах, про уроки іконописання, які організовує та проводить батюшка, про церковні співи тощо. Такі культурні практики тісно поєднують людей, одночасно акцентуючи увагу на їхній винятковості в глобалізованому світі й римо-католицькому польському оточенні.

Дещо відрізняються нові члени православної спільноти – особи, які приїхали з різних місцевостей України до Володави працювати або вчитися. Зазвичай вони приходять до церкви в неділю чи на свята, аби відчутти себе «серед своїх», через певний сум за домівкою. Ці «нові українці» майже не спілкуються зі старшими членами володавської православної спільноти, обмежуючи свої контакти священником. Останній все ж покладає надію на нових членів парафії, сподіваючись, що свіжі сили допоможуть володавській православній спільноті зберегти свою самобутність і не маргіналізуватися остаточно через домінування римо-католицизму у Польщі.

Висновки

Дослідження, які здійснювалися у православній спільноті м. Володави, показали тісний взаємозв'язок між релігією, пам'яттю спільноти та окремих її членів, сусідськими стосунками та формуванням ідентичності через травму й усвідомлення власної окремішності. Фокус моєї уваги припав переважно на старих і постійних членів православної спільноти (перше й почасти друге покоління), які власне створюють спільноту пам'яті, ґрунтуючись на власному досвіді або ж на знанні родинних переказів про травматичні події минулого. Ця спільнота зміцнена та частково об'єднана на дискурсі травми і страждання, вона стала цілісною завдяки православній релігії, яка була заборонена певний час, або культивувалася на низовому, неофіційному рівні і таким чином була штучно маргіналізована. Говорячи про деяку маргіналізацію православної громади, я маю на увазі передусім довготривалі наслідки подій 1938 р. та операції «Вісла» 1947 р., після яких православні, що уникали переслідувань, довгий час боялися підтримувати зв'язок із Православною Церквою, і пов'язувати себе із українськістю. На відміну від Греко-католицької, Православна Церква ніколи офіційно не перебувала під заборонаю в комуністичній Польщі й існування православних громад було відкритим. Однак побоюючись дискримінації, православні намагалися приховати свою релігійну приналежність і нерідко переходили до Римо-католицької Церкви, особливо у змішаних родинах. Належить наголосити на ролі священників у таких спільнотах, що часто брали на себе відповідальність та ініціативу за збереження та єдність конфесійної спільноти та підтримання етнічної/національної ідентичності її членів.

Досліджуючи в багатьох сенсах неоднорідну локальну спільноту православних українців/»тутейших», в трикутнику польсько-білорусько-українського пограниччя, я схильна трактувати її як частину набагато ширшого явища – культури релігійних спільнот-меншин, які складаються з осіб з доволі гнучкою ідентичністю, часто дво- і три-мовних, що формують своє почуття приналежності до певного місця, ландшафту, святині та групи «своїх» на основі віросповідання й травматичної історії своєї спільноти та існують на пограниччях – державних, конфесійних, релігійних. Отримані попередні результати відкривають поле для подальших міждисциплінарних досліджень і дискусій.

References

Arkushyn, H.A. (2019). Khakhalts'ka mova na Pidliashhi, in *Ukrains'ka mova*, № 1, s. 115-125.

Assman, J. (2009). *Kultura pamięci, Pamięć zbiorowa i kulturowa: współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków: UNIVERSITAS.

Baj, S. (2016). „Puhuwurim pu naszomu”. Zapomniana mowa chachłacka zamknięta w ilustrowanym słowniku, in *Wschod. Kwartalnik społeczno-kulturalny*, 1 (21), s. 9-11.

Blavascunas, E. (2007). The Primeval Forest at the Belarusian Border in Poland: Constituting and Crossing Borders, in *Borders of the European Union: Strategies of Crossing and Resistance*. *halshs-01170547*, pp. 1-20. Retrieved from: <http://halshs.archives-ouvertes.fr> [Assessed 15.05.21].

Borysenko V., Vyshnevs'ka H., Havryluik Y. ta in (red.) (1997). *Kholmshchyna i Pidliashshia: istoryko-etnohrafichne doslidzhennia* [monografia]; NAN Ukrainy, In-t natsionalnykh vidnosyn i politolohii, Kyivskiy Natsionalnyi Universytet imeni Tarasa Shevchenka. Kyiv: Rodovid.

Borysenko, V. (1997). Problemy etnohrafichnoho vyvchennia ukraintsiv Kholmshchyny i Pidliashshia, in *Kholmshchyna i Pidliashshia. Istoryko-etnohrafichne doslidzhennia*. Borysenko V., Vyshnevs'ka H., Havryluik Y. ta in (red.). Kyiv: Rodovid, s. 9-22.

Britsyna, O. (2010). XX storichchia v usnij istorii ukraintsiv (notatky do pytannia pro istoryzm fol'kloru), in *U poshukakh vlasnoho holosu: Usna istoriia yak teoriia, metod ta dzherelo. Zbirnyk naukovykh statej*. Hrinchenko H., Khanenko-Friesen N. (red.). Kharkiv: PP „Torgsin Plus”, s. 135–144: Retrieved from: http://shron.chtyvo.org.ua/Zbirnyk_statei/U_poshukakh_vlasnoho_holosu_Usna_istoriia_iak_teoriiia_metod_ta_dzherelo.pdf [Assessed 15.05.21].

Bujskich, J. (2016). Stereotypy wyznaniowe i wierzenia mitologiczne o „swoich” i „obcych” na Polesiu Zachodnim Ukrainy: przypadek wspólnot protestanckich, in *Slavia Orientalis*, Tom LXV, NR 1, s. 107-129.

Buyskykh, I. (2019). Confessional Communities as Communities of Memory: The Greek Catholics of Biały Bór and the Orthodox of Włodawa, in *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine*. Zowczak M. (Ed.). Warsaw: Peter Lang, pp. 245-276.

Buzalka, J. (2007). Nation and Religion. The Politics of Commemorations in South-East Poland. *Halle Studies in the Anthropology of Eurasia*, Bd. 14. Berlin: Lit-Verlag.

Cegliński, Ł. (2005). Społeczność podzielona. Granica litewsko-białoruska z perspektywy procesów komunikowania się, in *Centrum na peryferiach. Monografia społeczności lokalnej Ejszyszek i okolic na Wileńszczyźnie* Perzanowski, A. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 77-98.

Dragadze, T. (1993). The domestication of religion under the Soviet communism, in Hann, Christopher M. (ed.): *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*. London: Routledge, pp. 148-156.

Engelking A. (2000). Tożsamość „tutejsza” na wielojęzycznym pograniczu. Spostrzeżenia na przykładzie parafii nackiej, w *Język a tożsamość na pograniczu kultur*, Smułkowa, E., Engelking, A. (red.). Białystok, s. 17-22.

Geertz, C. (2017). Thick Description. Towards Interpretive Theory of Culture, in *Geertz, C. The Interpretations of Cultures. Selected Essays* (3rd Edit.). New York: Basic Books, pp. 3-33.

Golachowska, E. (2012). Jak mówić do Pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN & Wydawnictwo Agade BIS.

Górny, K. (2003). Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Górny, K., Marczyk M. (2003). Na Bugu we Włodawie... Refleksje nad folklorem, historią i współczesnością. Włodawa: Drukarnia Kresowa Chelmska, A. Bednaruk.

ks. M. Gościk, K. Sawczuk i inni (red.) (2013). Dwie godziny. Wspomnienia mieszkańców Chełmszczyzny i Południowego Podlasia o akcji „Wisła”. Lublin – Biała Podlaska: Fundacja Dialog Narodów.

Halbwachs, M. (1992). On Collective Memory, Lewis. A. Coser (Ed., Trans., and with an Introduction). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Havryliuk, Y. Kholmshchyna – vse shche ne “muzejnyi artefakt”, in *Hromada*, № 29, 2014-07-20. Retrieved from: <https://www.nasze-slowo.pl/holmshhina-vse-shhe-ne-muzejniy-artefa/> [Assessed 03.05.21].

Hervieu-Léger, D. (2000). Religion as a Chain of Memory. S. Lee (Trans.). Polity Press.

Hirsh, M. (2012). The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust. New York: Columbia University Press.

Kabzińska-Stawarz, I. (1994). „I po co ta granica?”, in *Etnografia Polska*, T. XXXVIII, z. 1-2. s. 79-105.

Khaliuk, L.M. (2014). Usni narodni opovidannia ukraintsiv-pereselentsiv Lemkivshchyny, Kholmshchyny, Pidliashshia ta Nadsiannia: zhanrovo-tematychna spetyfika, khudozhni osoblyvosti. K.: IMFE NAN Ukrainy.

Krawczak, T. (1994). “Zanim wróciła Polska”. Martyrologium ludności unickiej na Podlasiu w latach 1866–1905 w świetle wspomnień, in *Unicy Podlascy*. T. V. Krawczak T. (red.). Warszawa: Neriton.

Kuprianowicz, G. (red.) (2009). Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje. Archiwum Chełmskie, Tom IV. Chełm: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Towarzystwo Ukraińskie w Lublinie.

Kuprianowicz, G. (2013). Akcja Wisła i jej znaczenie dla losów Kościoła prawosławnego i społeczności ukraińskiej na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu, w: *Dwie godziny. Wspomnienia mieszkańców Chełmszczyzny i Południowego Podlasia o akcji „Wisła”*. Lublin – Biała Podlaska: Fundacja Dialog Narodów, s. 15-21.

Litak, E. (2014). Pamięć a tożsamość. Rzymskokatolickie, greckokatolickie i prawosławne wspólnoty w południowo wschodniej Polsce. Kraków: NOMOS.

Moroz, A. (2018). Traditsionnaya kultura belarusko-polskiego pogranichja: religioznyje, yazykovyje, folklornyje faktory identichnosti, v *Belaruskaje Padzvinne*:

vopyt, metodika i wyniki paliavych i mizdystsyplinarnykh dasledavaniy. *Elektronnyy zbornik*. red. A.I. Korsak. Navapolatsk. s. 187-197.

Nieścioruk J. (2009). Cerkiew prawosławna św. Anny w Międzyzlesiu i jej zburzenie w trakcie akcji 1938 roku, in *Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje*. Chełm: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Towarzystwo Ukraińskie, s. 311-315.

Nijakowski L. M. (2006). *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Niczyporuk, S. Interview. Retrieved from: <https://culture.pl/en/article/our-ancestors-embraced-the-gifts-particular-seasons-gave-them-an-interview-with-sergiusz-niczyporuk#> [Assessed 06.05.2021]

Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. in *Representations*, no. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. (Spring, 1989), pp. 7-24.

Nora P., *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press, 1996.

O parafii. Retrieved from: <https://www.cerkiew.wlodawa.pl/o-parafii/> [Assessed 06.05.2021].

Pastusiak K. (2004). *Fleksja gwar ukraińskich okolic Włodawy*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Przymaka-Oniszk, A. (2016). *Bieżeństwo 1915. Zapomniani uchodźcy*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Przymaka-Oniszk, A. O bieżeństwie. Retrieved from: <https://biezenstwo.pl/fakty/> [Assessed 05.05.2021].

ks. Romanowski, L. (2015). Pamiętniki z dziejów miasta i włodawskiej parafii 1913–1919. o. Dariusz Cichor, Mariusz Czuj (red.). Włodawa: Muzeum Pojezierza Łęczyńsko-Włodawskiego, 2015, ss. 37-42.

Sygowski, P. Włodawa – Karta dziedzictwa kulturowego. Retrieved from: <http://shtetlroutes.eu/pl/wlodawa-the-card-of-national-heritage/> [Assessed 05.05.2021].

Vermenych, Y.V. (2010). Mikritoriya jak problemne pole sotsiohumanitarnykh doslidzhen', in *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, № 4, S. 156-169.

Wawryniuk, A. (2010). *Powiat Włodawski: historia, geografia, gospodarka, polityka*. Monografia miejscowości, Starostwo powiatowe we Włodawie, Chełm.

Włodawa w liczbach. Retrieved from: <https://www.polskawliczbach.pl/Wlodawa> [Assessed 15.05.21].

Zowczak, M. (2010) Antropologia pogranicza. Projekt i realizacja badań, in *Na pograniczu «nowej Europy». Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*. Zowczak, M. (red.). Warszawa: Wydawnictwo DIG. ss. 19-21.

Iuliia Buyskykh

CONFESSIONAL NEIGHBORHOODS ON POLISH-BELARUSIAN-UKRAINIAN BORDERLANDS (THE CASE-STUDY OF WŁODAWA)

Taking extensive fieldwork in 2015–2016 as a background, this article examines the Orthodox community of Włodawa, the town situated on Polish-Belarusian-Ukrainian borderlands. This study reveals the relationships between traumatic memories of the demolishing of Orthodox churches in 1938 and the post-WWII resettlements of the local Orthodox population (mainly Ukrainian), religious practices, and belonging to places and shrines. The local community considered in this study consists of rather old local members who survived through the post-war resettlements and namely Operation “Vistula” in 1947 (first generation), and to a lesser extent, their children (second generation, born in 1950–1960-s) and grandchildren (third generation, born in 1980-s and early 1990-s). The main group chosen for this study constituted mostly from the representatives of the first generation, who share strong ties between their homeland (Włodawa and its neighborhoods), Orthodox faith, their dialect (“khakhlak language”) which functions as a native language and a sacral language of religious expression, and traumatic historical experience. The group of the oldest members of this Orthodox community share rather flexible identities connected mostly with their faith, place, and region of belonging, and dialect, e.g. they may describe themselves as “just Orthodox” and “locals” (“tutejszi”) who speak in “khakhlak language”. On the contrary, their descendants: children, but mostly grandchildren consider themselves Ukrainians, although sharing with the first generation their ties with Orthodoxy, the cultural discourse of trauma of being resettled, sense of belonging to the region, and feeling of being different from their neighbors, the Polish Roman-Catholic majority. The article argues that religion serves as means to claim continuity with a particular place and with the group that shares a history of belonging to that place. Relying on this, the Orthodox of Włodawa, can be perceived as a community of memory.

Key words: Włodawa, borderlands, a community of memory, Orthodoxy, identity.