



**OLEKSANDR KOLOMYICHUK**  
Uniwersytet Warszawski

---

**ŚWIĘTY WIECZÓR W OBRZĘDOWOŚCI DOROCZNEJ UKRAIŃCÓW BOJKOWSZCZYŻNY:  
TRADYCJA LUDOWA I PAMIĘĆ PRZESIEDLEŃCÓW**

Obrzędowość Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie jest częściowo opisana w literaturze krajoznawczej i etnologicznej. W drugiej połowie XIX i w latach 30. XX wieku ten temat podejmowali Ignacy Lubicz-Czerwiński (Lubicz-Czerwiński 1811), Iwan Wahylewycz (Vahylevych 1978), Oskar Kolberg (Kolberg 1974), Danylo Lepky (Lepkyi 1882), Iwan Kuziw (Kuziv 1889), Iwan Franko (Franko 1898), Filaret Kolessa (Kolessa 1898), Mychajło Zubrycki (Zubryts'kyi 1900), Jurij Kmit (Kmit 1911; 2007), Józef Schnaider (Schnaider 1912), Jan Falkowski (Falkowski 1935), Olga Duczumińska (Duchymins'ka 1939), Marija Turiańska (Turians'ka 1934) i in. Opracowania wskazanych wyżej autorów stanowią bogaty etnograficzny materiał źródłowy dla opisanego obrzędowości Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie.

Wśród współczesnych prac na ten temat przede wszystkim należy wymienić opracowania Nataliji Gromowoi, poświęcone obecnym obrzędom i zwyczajom bożonarodzeniowym (w tym Świętego Wieczoru) na Bojkowszczyźnie, ich transformacji w obrębie tradycji rodzinnej, wierzeniom magicznym Bojków związanym z obchodami cyklu świąt Bożego Narodzenia (Hromova 2006b; 2016). Znaczną wartość dla rozumienia tradycji lokalnej w obchodach Świętego Wieczoru wśród Bojków mają artykuły Petra Zborowskiego (Zborovs'kyi 2002) i Nataliji Gromowoi (Hromova 2006a). Do publikacji nawiązujących do badanego tematu należy zaliczyć opracowania Oksany Galko (Hal'ko 2002), Wiry Lysak (Lysak 1998), Kornelija Kutelmacha (Kutel'makh 2001), Romana Kyrziwa (Kyrchiv 1978; 2002), Dariji Petreczko (Petrechko 2010), Olgi Solarz (Solarz 2015), Natalii Kłasztornoji (Kłiashtorna, 2006), Andrzeja Fila (Fil 2014).

Ważne, że do próby nowego spojrzenia na tradycyjną obrzędowość Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie<sup>1</sup> dołączamy narracje przesiedleńców<sup>2</sup>, czyli ludzi, którzy pochodzą z tamtej części Bojkowszczyzny, której już nie ma na mapie etnograficznej, i są z nią kulturowo powiązani. Badania terenowe zostały przeprowadzone w latach 2018-2019 w zachodniopomorskim (m. Biały Bór, wioski Kaliska, Dyminek (powiat szczeciński), Koszalin (powiat koszaliński) i warmińsko-mazurskim (m. Górowo Iławeckie, wioski Wojmiany (powiat bartoszycki), Szymbory (powiat elbląski), m. Pieniężno (powiat braniewski). Wszyscy rozmówcy urodzeni w latach 20. i 30. XX wieku (najstarsza narratorka urodziła się w 1927, tymczasem gdy najmłodsza – w 1939 r.). Innymi słowy, podczas wysiedlenia moi rozmówcy byli jeszcze dziećmi lub dorosłymi dziewczynami.

Nieco inna sprawa z badaniami terenowymi na terytorium dzisiejszej Ukrainy. Tutaj one zostały przeprowadzone w 2013 roku w obrębie obwodów iwanofrankowskiego (wioski Roztoczki, Lolin (rejon doliński), Rypne, Iłemnia, Łopianka, Jasień (rejon rożniatowski) i Iwowskiego (wioski Żupanie, Wołosianka, Pławie (rejon skolski), Lubieńce, Stynawa Niżna (rejon stryjski), Nahujowice (rejon drohobycki), Ilnik, Wołcze

---

<sup>1</sup> Historyczno-etnograficzny region Bojkowszczyzna we współczesnej Ukrainie obejmuje część rejonu rożniatowskiego i prawie cały rejon dołyński obwodu iwanofrankowskiego; skolski, turkowski, części rejonów stryjskiego, drohobyckiego, samborskiego i starosamborskiego obwodu lwowskiego; rejon wołowiecki, części rejonów miżhirskiego i wielkobereżeńskiego obwodu zakarpackiego.

<sup>2</sup> Zdecydowana większość rozmówców – to kobiety, urodzone w latach 30. XX wieku. Wszyscy rozmówcy identyfikują się jako etniczni Ukraińcy.

(rejon turczański), Hołowiecko (rejon starosamborski). Na tamtym terenie rozmówcy urodzeni w latach 20. i 50. XX wieku. Zatem duża część z nich czerpie swoją wiedzę o obrzędowości Świętego Wieczoru nie z okresu międzywojennego, a z lat późniejszych, kiedy jako nastolatki lub już młodzi ludzie uczestniczyli w obchodach święta Bożego Narodzenia wraz z rodzicami.

W przypadku przesiedlonych Ukraińców z regionu Bojkowszczyzny Zachodniej<sup>3</sup> wchodzi w grę problem postpamięci. Pojęcie „postpamięci” zostało wprowadzone przez Marianne Hirsch, która badając pamięć pokolenia dzieci Holocaustu, odkryła zależność pomiędzy pamięcią dzieci i rodziców – uczestników wydarzeń traumatycznych. Okazało się, że doświadczenia tych dzieci, które dorastały wśród opowieści i obrazów dostarczanych przez rodziców, są tak mocne i trwałe, że budują ich własną pamięć (Hirsch 2010: 254). Mamy zatem do czynienia z pamięcią tych, które częściowo pamiętają lub nie pamiętają samych wydarzeń, lecz czerpią wiedzę o nich z narracji bliskich osób, ich opowieści. Ale nawet kiedy dobrze pamiętają, to robią to z perspektywy dziecięcej. Podczas przeprowadzenia badań terenowych wśród przesiedleńców, zauważyłem to, o czym pisze Wiktoria Kudela- Świątek:

(...) moi narratorzy opowiadali niejako w imieniu swoich rodziców, chcąc zadośćuczynić ich milczeniu, przekazać chociażby to, co ocalało w pamięci potomnych (pomimo znacznych uproszczeń i ubarwień) (Kudela- Świątek 2013: 179).

Więc, kiedy mówimy o pamięci komunikatywnej (według przyjętego przez Assmanów terminu) przesiedleńców, musimy brać pod uwagę, że „tworzenie perspektywy dziecięcej umożliwia potraktowanie rzeczywistości skrajnie subiektywnie, uwalnia od obowiązku odpowiedzialności za słowa i opisu obiektywnego. Powrót w narracji do „ja” dziecięcego z perspektywy dnia dzisiejszego, będąc osobą dorosłą, oznacza nadanie nowych sensów przeszłym doświadczeniom (...)” (Kudela- Świątek 2013: 179).

Rozpatrywany problem jest aktualny z kilku powodów. Po pierwsze, rozpatrzenie zwyczajów i obrzędów Świętego Wieczoru na poziomie regionalnym (współczesna ukraińska część Bojkowszczyzny) w kontekście porównań z innymi regionami Ukrainy pozwoli stworzyć pewien obraz badanego regionu w sensie tradycji ludowej obchodów Świętego Wieczoru; po drugie, analiza wypowiedzi przesiedlonych Ukraińców Bojkowszczyzny Zachodniej pozwoli wyjaśnić, jak pamięć indywidualna o obchodach Świętego Wieczoru koreluje z jego dawną tradycją ludową celebrowania na reszcie terytorium Bojkowszczyzny i na odwrót; po trzecie, umożliwi ustalenie pewnych genetycznych i historyczno-kulturowych podobieństw w obrzędowości Świętego Wieczoru różnych części Bojkowszczyzny.

Pod pojęciem *obrzędowości dorocznej* będę rozumiał kompleks zwyczajów i obrzędów, uregulowanych i uporządkowanych odpowiednio do liturgicznego (cerkiewnego) roku kalendarzowego, które w religijno-mitologicznych wyobrażeniach występują jako wyraz współzycia człowieka z otaczającym światem, znamionują cykliczne przemiany w przyrodzie, działalności gospodarczej itp.

Jednak taka definicja wprowadza dwa nowe pojęcia – zwyczaju i obrzędu. Zatem trzeba określić te terminy, żeby widzieć przejaw tych zjawisk w kulturze obrzędowej, jak również postrzegać różnicę między nimi. W literaturze etnologicznej blisko pojęcia

<sup>3</sup> Region, z którego pochodzą rozmówcy, w literaturze naukowej przyjęto nazywać Bojkowszczyzną Zachodnią. O tym ściślej zob. Wolski, J. (2016). *Zachować od niepamięci*. W: J. Wolski (red.), *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro* (s. 21–42), t. I. Warszawa: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyckiego, Polska Akademia Nauk.

zwyczaju stoi pojęcie obyczaju i główną różnicą między nimi jest to, że „nie są one restryktywne reglamentowane społecznie, nie są obwarowane sankcjami społecznymi (głównie negatywnymi), ze względu na mniejszą doniosłość społeczną zwyczajów, słabszą ich „normatywność” w stosunku do obyczaju” (Grad 1987: 388). Zatem odstępianie od zwyczaju nie wywołuje na ogół silnej reakcji negatywnej (Ogrodowska 2001: 276). Jednak ponieważ używany termin „obyczaj” niekiedy może być traktowany równoznacznie ze „zwyczajem”, to na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuje rozumienie terminu „zwyczaj” przede wszystkim jako „zwyczaj doroczny”. Próbę ściślej definicji tego pojęcia dała Krystyna Kwaśniewicz. Według niej „zwyczaj doroczny stanowią strzeżone przez tradycję, panujące w danym środowisku społecznym wymogi i wzory w zakresie zachowania się, powtarzane rokrocznie w sposób celowy bądź indywidualnie, bądź zbiorowo, w związku z określonymi dniami, świętami lub okresami świątecznymi, porami roku, w związku z rozpoczynaniem i kończeniem pewnych co rok wykonywanych czynności gospodarczych, z zachodzącymi po raz pierwszy w roku w przyrodzie faktami, po raz pierwszy czynionymi spostrzeżeniami itp. (Kwaśniewicz 1965: 70–71).

Zwyczaj często występuje równorzędnie z pojęciem obrzędu. Przez niektórych autorów zwyczaj nawet jest traktowany jako element składowy obrzędu lub jego zaburzona forma (Zawistowicz-Adamska 1981: 23). Według Barbary Ogrodowskiej obrzędem jest zachowanie i działanie uroczyste; symboliczne, zrytualizowane, określone przez tradycję, obyczaj i przyjęty w zbiorowości system aksjologiczny. Oprócz tego, obrzęd jest zespołem znaków-rytuałów (gestów, czynności, formuł słownych i stosownych akcesoriów, złączonych wspólnym sensem), przez które zostają wyrażone i przekazywane ważne treści (religijne, społeczne) (Ogrodowska 2001: 137). K. Kwaśniewicz określa obrzęd (zwyczaj obrzędowy) jako „pewny ciąg zrytualizowanych symbolicznych zachowań tworzących spójną treściowo całość, gdy ponadto w grę wchodzi uświęcone tradycją elementy społeczne i sakralno-wierzeniowe” (Kwaśniewicz 1984: 159–160). W rozumieniu tego pojęcia będę opierać się na definicji, zaproponowanej przez Ryszarda Tomickiego. *Obrzęd* w jego rozumieniu jest celowo podejmowana działalność osoby lub grupy osób w określonych momentach ich życia, która jest nacechowana symbolicznie i uporządkowana według scenariusza określającego w sposób jednoznaczny bieg akcji, przeniesionej w mityczny czas i mityczną przestrzeń; służy regulacji stosunków między grupą społeczną a otaczającą rzeczywistością (Tomicki 1974: 61). Poprzez obrzęd, zwłaszcza obrzęd doroczny, jednostka odnajdywała sens w harmonii z rytmami natury, a społeczność realizowała się jako wspólnota związana z ziemią i jej przyrodą (Pawluczuk 1998: 78).

Bardzo często jako synonim obrzędu jest używany termin *rytuał*. Jak słusznie zauważa R. Tomicki, rytuałem jest nazywany ściśle określony tryb wykonywania pewnych czynności (Tomicki 1974: 62). One dotyczą dziedzin życia człowieka uznawanych w danej społeczności za bardzo ważne (Staszczak 1987: 321) i mają charakter sakralny (Pawliuk 2008: 195). Przy tym rytuał jest przede wszystkim formą zewnętrzną praktyk kultowych, religijnych, również zabiegów magicznych oraz wszystkich innych ceremonii, obrzędów i uroczystości (Ogrodowska 2001: 189). Kazimiera Zawistowicz-Adamska nawet uważa, że „obrzędowi (...) nieodzownie towarzyszy określony rytuał (...)” (Zawistowicz-Adamska 1981: 23), co pewnie podlega dyskusji. Jednak bez wątpliwości rytuał może istnieć jako odrębna samowystarczalna czynność (Pawliuk 2008: 196).

Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję również definicję „tradycji” sformułowaną przez Ryszarda Tomickiego. Według niego *tradycja* jest pewnym

zespołem elementów kulturowych, co do których istnieje społeczne przeświadczenie o ich pochodzeniu z przeszłości, które uznawane są za wartość, a ich zmiana pociągnęłaby – w opinii grupy – istotne negatywne konsekwencje dla niej jako całości (Tomicki 1981: 362). Innymi słowy, takie ujęcie zbliża się do podmiotowego rozumienia *tradycji* Jerzego Szackiego: „(...) kiedy badamy tradycję, interesuje nas nie dziedzictwo jako takie, lecz jedynie pewna jego część, a mianowicie ta, która podlega wartościowaniu” (Szacki 2011: 144).

Można powiedzieć, że ważnym źródłem tradycji jest pamięć, dzięki której tworzy się związek między kolejnymi pokoleniami. W przypadku przesiedleńców z regionu Bojkowszczyzny Zachodniej ten związek słabnie i zanika, ponieważ stałe przebywanie w obcym środowisku (polska przestrzeń etnokulturowa) spowodowało ich częściową asymilację, również asymilację dobrowolną drugiego i w znacznej mierze trzeciego pokolenia przesiedlonych. Dawna tradycja rodzinna czy raczej jej fragmenty funkcjonują tylko w pamięci jej bezpośrednich nosicieli, czyli jako forma pewnego rodzaju wspomnienia, które coraz bardziej poddaje się zacieraniu i zapominaniu. Jednak, jak twierdzi niemiecka badaczka Astrid Erll, pamiętanie i zapominanie to dwie strony tego samego medalu, czyli pamięci. W naszym przypadku wspomnienia przypominają małe wysepki na morzu zapomnienia. W przetwarzaniu doświadczeń przesiedleńców zapominanie jest regułą, pamiętanie wyjątkiem (Erll 2018: 24).

Przy czym rozumiem, że

(...) Pamięć nieustannie ewoluuje, jest otwarta na dialektykę pamiętania i zapominania, nieświadoma swej sukcesywnej deformacji, podatna na manipulację i zawłaszczenie, może trwać w uśpieniu i co jakiś czas się budzić. (...) Pamięć jest afektywna i magiczna; przyswaja zatem jedynie pasujące do niej fakty; karmi wspomnieniami, które mogą być nieostre lub odległe, globalne lub oderwane, partykularne lub symboliczne – podatne na przekaz wszelkimi kanałami lub we wszelkich ramach fenomenalnych, na każdy typ cenzury lub projekcji...” (Nora 2009: 5).

Jednak akurat w pamięci (według koncepcji Maurice’a Halbwachsa pamięć indywidualna nie jest oddzielana od pamięci zbiorowej; zob. Halbwachs 1969: 8) zachowuje się to, co łączy ją z tradycją ludową. Pisze o tym Małgorzata Głowacka-Grajper:

gdy mówimy zarówno o tradycji, jak i o pamięci zbiorowej, mamy do czynienia z postrzeganiem czasu przeszłego jako stale aktualnego, co zbliża go do czasu mitycznego, sankcjonującego nieprzerwane trwanie wartości ważnych dla grupy, odporne na upływ czasu i przemiany świata (Głowacka-Grajper 2016: 46).

W badaniu kultury obrzędowej, której jest poświęcony ten artykuł, taka interpretacja własnego przeżytego doświadczenia ma dużą wartość, ponieważ aktualizuje życie rodziny czy wspólnoty lokalnej w teraźniejszości, rekonstruując je w pewien sposób sakralny (zob. Nora 2009: 5).

Co ciekawe, w tym procesie raczej nie (nie)pamięć decyduje, jaką będzie tradycja, lecz tradycja organizuje pamięć zbiorowości, odnosząc przeszłość do teraźniejszości (Burdzik 2013). W swoich wypowiedziach niektórzy przesiedleńcy wspominali, że jeszcze zachowują oddzielne elementy obrzędowości świątecznej, przyniesione z gór<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Na przykład o przygotowaniu kutii zgodnie z rodzinnym przepisem (Wywiad notowany: kobieta, ur. 1937, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej, nieistniejącej dzisiaj wsi, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Białym Borze, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (24.02.2018); o wnoszeniu do chaty garstki słomy na Święty Wieczór na znak przypominania, jak było w domu (Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Górowie Iławeckim, powiat bartoszycki, województwo warmińsko-mazurskie (17.02.2019).

Zatem, z pomocą tradycji (zrytualizowanej czynności lub rodzaju wspomnienia) podtrzymują oni pamięć o własnej przeszłości, i w oparciu o nią konstruują tożsamość osobistą. A pamięć i tożsamość osobowa są nierozdzielnie powiązane. Jak pisze Paul Ricoeur, analizując pracę Johna Locke'a *Tożsamość i różnica*: „W skrócie, gdy chodzi o tożsamość osobową, *sameness* (tożsamość – O. K.) wskazuje na pamięć” (Ricoeur 2012: 138). W tym kontekście zgadzam się też z Anną Wylegałą, która twierdzi, że „budowanie tożsamości jako takiej – w odniesieniu do jednostki lub społeczności – wydaje się niemożliwe bez odwołań do tradycji, bez poczucia ciągłości (...)” (Wylegała 2014: 441–442).

W symbolicznej obrzędowej Świętego Wieczoru<sup>5</sup>, poprzedzającego Boże Narodzenie, i świąt cyklu bożonarodzeniowego, założony jest model archetypowy odnowy świata i życia ludzkiego. A każde odnowienie – to nowe narodzenie. Więc odnowa przyrody i wszystkiego, co w niej żyje, we wspomnianym okresie są niemożliwe bez rytualnego aktu stworzenia. Właściwie, w chrześcijaństwie odtwarza się ten akt stworzenia czy, według słów Benedykta XVI, „odrodzonego stworzenia” (Benedykt XVI 2007), gdy Bóg wprowadza w świat Zbawiciela – Jezusa Chrystusa. Narodziny Świętego Dzieciątka znaczą zwycięstwo sił światła nad siłami ciemności.

W światopoglądzie mitycznym wielu narodów w czasach przedchrześcijańskich odnowa świata była związana z narodzinami słońca jako jednego z głównych bóstw. Wtedy odbywało się kulminacyjne wydarzenie całego roku – zimowe przesilenie, po czym jasna część doby zaczynała się stopniowo wydłużać. W wyobrażeniach światopoglądowych naszych przodków to oznaczało narodziny „nowego” słońca i jego zwycięstwo nad siłami zła (Klinger 1926: 13).

Według mityczno-religijnych wyobrażeń zimowe przesilenie należy do *sacrum* o treści inicjalnej. To znaczy, że sakralny wzór, który się tworzy w tym czasie, będzie funkcjonował cały następny rok. Więc taki dzień ujmowano jako magiczny próg czasu, wprowadzający w przyszłość według zasady „jaka Wigilia – taki cały rok” (Kwaśniewicz 1998: 19).

Ważną cechą obchodów Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie od dawna był jego rodzinny charakter. Wszyscy członkowie rodziny zawsze starali się przyjechać do mieszkania rodziców na Świętą Wieczerzę. W rejonie rożniatowskim (obwód iwanofrankiowski) do dziś zastrzegają, żeby gdzieś nie zanoć tej nocy, bo cały rok będziesz błdził w świecie (Rozhniativshchyna...2001: 88). Jest tak dlatego, że Świętą Wieczerzę można uważać za rytualne odtworzenie *illud tempus*. A człowiek w takim razie, jak pisze Mircea Eliade, staje się współuczestnikiem aktu tworzenia i rodzi się od nowa, odnawia swoją siłę życiową (Eliade 1994: 55; Solarz 2015: 763-764). Z tej przyczyny w wyobrażeniach ludowych człowiek, który nie uczestniczy w Świętej Wieczerzy (czyli w czasie Prapoczątku), nie znajdzie swojego miejsca i w tym świecie (czyli po prostu cały czas będzie błdził). Odpowiednio z pomocą wspomnienia o Świętym Wieczorze jako rytualnym odtworzeniu czasów Prapoczątku według ludowej percepcji świata można było się ubezpieczyć od *bludu*, który figuruje jako personaż demonologii bojkowskiej (Solarz 2015: 763).

W dzień Świętego Wieczoru nikt nie mógł zostawać głodnym dlatego, że według zasady magii dobrego początku mogło to sprowokować głód i ubóstwo w przyszłym roku. Zatem gospodarze przede wszystkim dbali, żeby ich bydło i ptaki domowe zostały nakarmione przed tą nocą. Ale karmienie domowych zwierząt na Świętą Wieczerzę nie

---

<sup>5</sup> Świętym Wieczorem na Ukrainie nazywa się wigilia Bożego Narodzenia, obchodzony 7 stycznia według kalendarza gregoriańskiego.

było zwykłym działaniem, lecz odbywało się z pomocą czynności rytualnych. Gospodynie na Bojkowszczyźnie korzystały ze szczególnych zabiegów magicznych i apotropaicznych. Na przykład, żeby kury nie straciły jajek, karmiły je z obręczy. Ciekawie, że to samo znaczenie miał podobny zwyczaj u polskich górali karpaccich (Zubryts'kyi 1900: 54; Haïda 1998: 2; Kwaśniewicz 1998: 20).

Żywienie kur w dzień Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie wymagało dotrzymywania milczenia rytualnego. Bojkowie wystrzegali się, żeby wołania kur nie usłyszała jakaś sąsiadka. Wierzyli, że mogła ona powiedzieć: „Twoi kury, moi ĩaika” (Twoje kury, moje jajka) i w ten sposób „przewlec” płodność sąsiedzkich kur na swoje domostwo (Levkovych 1956: 39). Podobne rytualne zachowanie było uważane za pewny mechanizm apotropaiczny (Levkiev's'kaïa 1999: 58).

Na Bojkowszczyźnie, jak i wszędzie na Ukrainie, w dzień Świętego Wieczoru gospodarze z wielkim poszanowaniem odnosili się do bydła. Jeszcze przed Świętą Wieczerzą dobrze je karmili, a stajnię rzetelnie czyścili. Bojkowie, jak również przedstawiciele innych grup etnograficznych Karpat, wierzyli, że w Wigilię Bożego Narodzenia otwiera się niebo i bydło otrzymuje zdolność mówienia ludzkim językiem. Przez to może poskarżyć się Bogu na swojego niedbałego gospodarza (Hal'ko 2002: 73). W Wołosatem powiatu leskiego, według zapisów Jana Falkowskiego z lat 30. XX wieku, wierzono, że rozmowę bydła może usłyszeć tylko człowiek bezgrzeszny (Falkowski 1935: 84). W rejonie drohobyckim obwodu lwowskiego zanotowano jeszcze inne wierzenie: kto podsłucha tej rozmowy, nie doczeka dnia następnego (Lepkyi 1882: 31).

Gospodarze na Bojkowszczyźnie w czasie Świętego Wieczoru często karmili swoje krowy obrzędowymi potrawami i specjalnie wypieczonymi chlebami rytualnymi. Rozmówczyni, która urodziła się we wsi Dołżycy powiatu leskiego, w 1947 r. została wysiedlona z tamtej miejscowości i teraz mieszka w Białym Borze (województwo zachodniopomorskie), przypomina, że kiedyś w jej rodzinnej wsi przed Świętą Wieczerzą szli do bydła z chlebem i świecą. W stajni najpierw dawali bydłu chleb, a później wynosili snop zboża – *vivsianyk* i słomę<sup>6</sup>. Podobnie przypomina również mieszkanka wioski Szymbory (gmina Godkowo, powiat elbląski, województwo warmińsko-mazurskie), która przed 1947 r. mieszkała we wsi Zawój powiatu leskiego (wioska została spalona przez Ludowe Wojsko Polskie w 1947 r.) (Szechyiński). Rozmówczyni pamięta, jak przed Świętą Wieczerzą ojciec szedł do stajni z chlebem i palącymi się świecami<sup>7</sup>. W Rumunów żywienie bydła chlebem rytualnym miało na celu zapewnić jego płodność, ponieważ tak jak rośnie ciasto, tak będzie rósł ludzki dobytek w nadchodzącym „czasie światła” (Kocój 2013: 354). Ciekawie, że u Bojków na terenie Ukrainy tego zwyczaju przestrzegali do końca XX wieku (Hal'ko 2002: 73).

Jednym ze sposobów uchronienia się przed zaświatowymi siłami było zamówienie magiczne wygłaszane w formie apelu przed Świętą Wieczerzą: przywołanie różnych żywiołów przyrody, zwierząt, dusz zmarłych krewnych (Kuziv 1889: 337). Na Bojkowszczyźnie, w dużej mierze centralnej i zachodniej jej częściach, w drugiej połowie XIX wieku do Świętej Wieczerzy przyzywano dzikie zwierzęta: wilki i niedźwiedzie. Na terenach obwodu starosamborskiego tekst-zaprosiny brzmiał następująco: „Vovche, vovche, hody do nas vecheriaty do obroku, a ĩakshcho ne pryïdesh

<sup>6</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1933, gospodyni domowa, przesiedlona z Dołżycy, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w mieście Biały Bór, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (26.02.2018).

<sup>7</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1925, gospodyni domowa, przesiedlona z Zawoja, nieistniejącej dzisiaj wsi, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka na wsi Szymbory, gmina Godkowo, powiat elbląski, województwo warmińsko-mazurskie (20.02.2019).

do obroku, byś ne iřhov do moieï hudobyny abo cheliadyny do roku” („Wilku, wilku, chodź na kolację do obroku, a skoro nie przyjdiesz do obroku, żebyś nie przychodził do mojego bydła i rodziny przez cały rok”) (Hal’ko 2002: 73). Znaczenie takiego tekstu jest ambiwalentne: odstrasza i przywołuje (Zowczak 2002: 173).

Ten tekst-obrząd przeżył proces kulturalnej i językowej interferencji, przecież jego obecność można dostrzec również w ludowej kulturze magicznej Polaków. O nim pisze Franciszek Kotula w swojej słynnej książce „Znaki przyszłości”, opisując zwyczaj ludowe w rzeszowskim:

(...) kiedy gospodni na stół wigilijny podawała groch, gospodarz włożywszy łyżkę do miski i tam ją trzymając, wymawiał stare zaklęcie:

Wilku, wilku, chodź do grochu!  
Jak nie przyjdiesz, siedź do roku.

Nie miałeś tu jatowiska,

Nie miej tu i legowiska! (Kotula 1976: 48).

Kotula uważa, że w taki sposób ludzie starali się pozyskać na cały przyszły rok ich względy, traktując ich prawie tak jak siebie (Kotula 1976: 48–49). Ukraińska badaczka Oksana Halko ten rytuał rozpatruje jako przeżytek wierzeń totemicznych<sup>8</sup> (Hal’ko 2002: 73).

Konieczną częścią obrzędowości Świętego Wieczoru były zaprosiny do rodzinnego stołu dusz zmarłych krewnych. Ludowa wiara w to, że Święty Wieczór łączy nie tylko żywych, ale i zmarłych, była na tyle silna w odrębnych częściach Bojkowszczyzny, że nawet inna nazwa Świętego Wieczoru o tym przypomina – „Didiv vechir” („Dziadów wieczór”) (Hromova 2006: 89).

Na wsi Czarna (dzisiaj Czarna Góra, powiat bieszczadzki, województwo podkarpackie) byłego powiatu leskiego podczas Świętej Wieczery na stół stawiano dodatkowy talerz, później nakładano na niego kutię, dania i wystawiali na okno dla zmarłych, a naczyń ze stołu nie myli i nie sprząтали do rana (Petrechko 2010: 272). Zwyczaj wykładania pożywienia na okno czy parapet jako pokarm dla dusz zmarłych wśród Ukraińców regionów górskich był bardziej właściwy dla Huculów (Kaïndl’ 2000: 101).

W niektórych wioskach na Bojkowszczyźnie do dnia obecnego zachowują przed Świętą Wieczorą zwyczaj wnoszenia do izby mieszkalnej różnych narzędzi rolniczych. W końcu XIX wieku, jak pisał ukraiński etnograf Filaret Kolessa, to była kosa, którą wtykali koło półki za ławę, a także lemiesz od pługa, który stawiali pod stół (Kolessa 1898: 91). Oprócz tego, wnosili najczęściej jeszcze siekierę, piłę, jarzmo i nawet koło od wozu (Duchymins’ka 1939: 11; Zborovs’kyi 2002: 218).

We wsi Werchnie Wisockie obwodu lwowskiego, siadając za stół, każdy z obecnych trzy razy dotykał nogami do wniesionych przedmiotów metalowych, żeby być zdrowym przez cały rok. Żelazo w ogóle w kulturze ludowej od dawna posiadało wysoki status sakralny. Zresztą, ten zwyczaj, rozpowszechniony na Bojkowszczyźnie

<sup>8</sup> Trudno jednak zgodzić się z taką interpretacją. Od czasu ukazania się w 1910 r. krytycznego artykułu A. Goldenweisera (Lévi-Strauss 2008: 27, 139), fenomen totemizmu jako forma religijnych wierzeń w zachodniej antropologii zaczęto poddawać krytyce. Jest ona obecna w pracach R. Lowie, A. Krebera, F. Boasa, A. Radcliffe-Browna. Aleksandr Goldenweiser, w szczególności, kwestionował wzajemny związek trzech fenomenów, które wielu badaczy do tego czasu uważało za konieczne atrybuty totemizmu: organizacji klanowej, przypisywania klanom emblematów zwierzęcych i roślinnych i wiary w związek klanu i jego totemu (Levi-Stros 2008: 27). Podsumował poprzednie krytyczne refleksje na ten temat C. Lévi-Strauss w książce *Le totémisme aujourd’hui* (Paris, 1962) (*Totemizm dzisiaj* (Warszawa, 1968)).

i w innych regionach etnograficznych, można interpretować z kilku punktów widzenia. Po pierwsze, przedmioty metalowe w ten wieczór (Święty Wieczór) dopełniały *sacrum* aktu tworzenia, ponieważ sam proces ich wyrobu był sakralną projekcją przekształcenia chaosu w kosmos (Levkiewskaia 1995: 198).

Drugim, nie mniej ważnym czynnikiem, są właściwości apotropeiczne każdego przedmiotu żelaznego, co jest wywołane jego mocą, twardością fizyczną, długowiecznością i związkiem z ogniem. Ten drugi czynnik prawdopodobnie był jeszcze bardziej aktualny w czasie zagłady „starego” i narodzin „nowego” słońca. Widocznym tu jest przykład z rumuńskiej tradycji ludowej obchodów Wigilii Bożego Narodzenia: „gdy wybijała północ, gospodynie rozpoczynały czynności związane z przygotowaniem wigilijnego stołu. O wschodzie słońca, w momencie przejścia ciemności w światło, starano się na krótką chwilę położyć dłoń na jakimś metalowym narzędziu: kosie, siekierze, toporze, widłach, wierząc, że staną się przyjazne człowiekowi, przydadzą mu zdrowia i siły, a praca nimi wykonywana nie będzie w najbliższym okresie ciężka” (Kocój 2013: 352).

Narratorka, która pochodzi z Rybnego byłego powiatu leskiego (Bojkowszczyzna Zachodnia) przypomina ciekawy detal rodzinnej Świętej Wieczerzy w tamtej wsi z pierwszej połowy XX wieku: przed wieczerzą ojciec zawsze wiązał nóżki stołu łańcuchem<sup>9</sup>. Podobny element obrzędowy wcześniej opisał Piotr Bogatyrev na Zakarpaciu (między innymi u Bojków też), gdzie był on dość rozpowszechniony (Bogatyrev 1971: 174–175). Wasyl Grendża-Doński podał wyjaśnienie tego zwyczaju: „shchob tsilyi rik bula iednist’ (zhoda) v khati ta shchob bulo syly i zdorovlia, mitsnoho, iak to i lants” (żeby cały rok była jedność (zgoda) w chacie i żeby była siła i zdrowie, takie mocne, jak ten łańcuch) (Grendzha-Dons’kyi 1928: 21).

Zatem w wyjaśnieniu Grendży-Dońskiego ta czynność ma charakter magiczny. Nieco inną interpretację podał Mychajło Zubrycki, który dokonał zapisu tego zwyczaju na bojkowskiej wsi Michnowiec powiatu turczańskiego (dzisiaj wioska Michniowiec, położona w powiecie bieszczadzki, województwie podkarpackim Polski) jeszcze w końcu wieku XIX:

(...) Obvyvaiut’ na s’viatyi vechyr’ lantsom kolo dvokh konykiv stola tam, de sidaiut’ isty vechyriu, bo zlyi prykovanyi na lantsu i hryze i iuzh by sia urvav. Ale iak na s’viatyi vechyr’ pered vecherev gazda prynese lants do khyzh i ovivie dovkola stolynia, to i lants na lykhim stsilyt sia, stane iak novyi i zlyi znov musyt hryzty do druhoho s’viatoho vechera (Owijaja na Święty Wieczór łańcuchem wkoło dwie nogi stołu tam, gdzie zasiadają do wieczerzy, bo zły (diabeł – O. K.) jest przykuty na łańcuchu i gryzie i już urywałby się. Lecz jak na Święty Wieczór przed wieczerzą gazda przyniesie łańcuch do chaty i owija wokół stołu, to i łańcuch na diable się wzmocni, stanie się jak nowy i zły znowu powinien gryźć do drugiego Świętego Wieczoru) (Zubryts’kyi 1900:55).

W przytoczonym tekście wiązanie nóżek stołu łańcuchem w czasie Świętej Wieczerzy już nie występuje jako zwykła czynność o znaczeniu magicznym, lecz jako fragment myślenia mitycznego w rytualnej formie. Chodzi o to, że wskazana interpretacja reprezentuje słowiański mit kosmogoniczny. O tym działaniu rytualnym właśnie wspomina R. Tomicki w swoim słynnym artykule:

(...) Strącony i uwięziony Diabeł działa na ziemi za pośrednictwem „pomocników”, ale ciągle dąży do uwolnienia się. W ciągu całego roku rozrywa łańcuch, lecz gdy pozostaje już tylko jedno ogniwo, pewne czynności magiczno-obrzędowe wykonywane corocznie przez ludzi sprawiają, że

<sup>9</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Górowo Iławeckie, powiat bartoszycki, województwo warmińsko-mazurskie (17.02.2019)



łańcuch zrasta się ponownie. Zwykle moc tę przypisuje się różnym rytualnym praktykom stanowiącym składniki obrzędowości wielkanocnej (Tomicki 1976: 81).

Pomimo że badacz wspomina o pewnych czynnościach obrzędowych cyklu wielkanocnego, jak widać z przytoczonego fragmentu, w tradycji ludowej obchodów świąt bożonarodzeniowych u Bojków też pojawia się wątek słowiańskiego mitu kosmogonicznego. Właściwie wpisuje się w kontekst aktu tworzenia, który według światopoglądu tradycyjnego odbywa się akurat w wigilię Bożego Narodzenia (Hrymnych 2000: 82).

Również w narracji rozmówczyni z Rybnego pojawił się taki element magiczny, jak wiadro pełne wody, które powinno być stać pod stołem podczas Świętej Wieczery (rozmówczyni nazywa to „wróżbą”<sup>10</sup>). Ukraińska badaczka obrzędowości bożonarodzeniowej Bojków, Natalija Gromowa, pisze o wymienionych wyżej elementach magicznych jako tradycyjnych dla Bojkowszczyzny, które już dzisiaj mało kto praktykuje (Hromova 2007: 81). Zatem można powiedzieć, że w pamięci indywidualnej przesiedlonych Ukraińców Bojkowszczyzny Zachodniej jeszcze przetrwały pewne fragmenty tradycji ludowej, kulturowo łączące ich z Bojkami Ukrainy.

W wypowiedziach byłych mieszkańców Bojkowszczyzny Zachodniej (wioski Żernica Niżna, Rybne, Górzanka powiatu leskiego) konieczną częścią Świętego Wieczoru było umycie rytualne. Członkowie rodziny szli do miejscowego potoku czy rzeki, gdzie każdy umywał ręce i twarz<sup>11</sup>. Zdarzało się, że zamiast rzeki umywali się w chacie<sup>12</sup>. Trzeba powiedzieć, że ta czynność rytualna zawsze była wykonywana również przez Łemków (Horbal’ 2011: 62–65). W niektórych wioskach, żeby zapewnić sobie dobre zdrowie i krzepę, dodatkowo nacierali się śniegiem (Fil 2014: 117). Umycie przed Świętą Wieczerą stanowiło elementarną i wszechobecną formę przygotowania się człowieka na spotkanie ze świętością (Wasilewski 2010: 266). Rozmówczyni z Koszalina (zachodniopomorskie) przypomina, że rytualne umycie przed Świętą Wieczerą było ważne z tego powodu, że „...ta wóda vid tsyh hrikhiv, vid ts’oho vs’oho omywała” („tamta woda od tych grzechów, od tego wszystkiego oczyszczała”)<sup>13</sup>. Oprócz tego, moim zdaniem umycie w rzece przed wieczerą powracało w czasie do pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy Boże Narodzenie i Chrzest Pański były obchodzone w jednym dniu, co do dziś jest praktykowane w niektórych Kościołach wschodnich (Vodohreshcha...; Zowczak 2002: 177).

Jednym z najważniejszych elementów świąt Bożego Narodzenia w kulturze ludowej było przygotowanie stołu, przy którym spożywano rodzinną wieczerę. Na Bojkowszczyźnie, podobnie jak i na terenie Rumunii, było rozumiano ją jako ucztę, w której uczestniczył „cały świat” – tzn. obok żywych zmarli, obok ludzi zwierzęta (Kocój 2013: 352).

<sup>10</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

<sup>11</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1937, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1939, gospodyni domowa, przesiedlona z Górzanki, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka na wsi Wojmiany gminy Górowo Iławeckie, powiat bartoszycki, województwo warmińsko-mazurskie (17.02.2019). O istnieniu tej tradycji wcześniej zob. Falkowski, J. (1935). *Na pograniczu lemkowski-bojkowskim. Zarys etnograficzny*. Lwów: nakładem Towarzystwa Ludoznawczego, s. 83.

<sup>12</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

<sup>13</sup> Wywiad notowany: kobieta, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Wyżnej, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Koszalinie, powiat koszaliński, województwo zachodniopomorskie (05.05.2018).

Praktycznie wszędzie na Bojkowszczyźnie do Świętego Wieczoru przygotowywano 12 obowiązkowych potraw wigilijnych (Hrom 2002: 149). Cały dzień przed Świętą Wieczerzą obowiązywał srogi post, ludzie dobrowolnie powstrzymywali się całkowicie od jedzenia. W niektórych rodzinach starsze pokolenie nawet nie piło wody w tym celu, żeby podczas żniw latem „nie piekła zgaga” (Vasylechko 1994: 9).

Na większej części terytorium Bojkowszczyzny, jak i wszędzie na Ukrainie, główną potrawą Świętego Wieczoru była kutia (parzona pszenica z miodem i tartym makiem). Tylko na Bojkowszczyźnie Zakarpackiej kutii nie było, a kolację zaczynano od grzybów albo miodu (Hubash 2008: 10), również nie było kutii w niektórych wioskach w Bieszczadach (Zawój) (Fil 2014: 117).

Gospodyni powinna była przygotować potrawy wigilijne ze wszystkich rodzajów pokarmów, które dawała w ciągu roku ziemia (Kocój 2013: 352–353). Na Bojkowszczyźnie od dawna było to jedzenie postne, do którego przeważnie należały takie potrawy: gołąbki (z tartych ziemniaków, grzybów, gryki, owsianego grysiku, teraz niekiedy – z ryżu), grzyby smażone i z „olivoû” (sosem), kapusta, groch tłuczony (zamożniejsze gospodynie dodawały cukier), ryba, uszka z grzybami, pierogi (wareniki) z różnym nadzieniem: ziemniakami, kapustą, jabłkami, wiśniami, śliwami, powidłem, cukrem, miodem, chałwą itd (Hontar 1979: 95). Na Bojkowszczyźnie Środkowej (obwód lwowski) do pierogów często wkładali pieniądze, żeby zapewnić sobie bogactwo w nadchodzącym roku<sup>14</sup>.

Koniecznym daniem na terenie wysiedlonych wiosek na Bojkowszczyźnie Zachodniej były *bobalki* – małe bułeczki, polane miodem i posypane makiem<sup>15</sup>. Z tych bobalek, według wspomnień rozmówców, korzystały dziewczyny podczas wróżb świątecznych w okresie bożonarodzeniowym (Niżna Żernica)<sup>16</sup>.

Na przeważającym terytorium Bojkowszczyzny Świętą Wieczerzę najczęściej zaczynali od kutii, jednak w obrębie zachodniej jej części pierwszym jedzeniem bardzo często był czosnek i chleb (Zatvarnytskyj 1977: 59; Zubryts'kyi 1900: 56; Plotnikova 2012: 530). Ciekawie, że o tym samym wspominają Ukraińcy Bojkowszczyzny Zachodniej, przesiedleni do województw zachodniopomorskiego i warmińsko-mazurskiego<sup>17</sup>. W ich narracjach często pojawiał się inny rodzaj chleba obrzędowego, którym się dzielili i spożywali zawsze jako pierwsze danie podczas Świętej Wieczery: *strucla*, *strushla*, *palanok*<sup>18</sup>. Przy tym ta *strucla* różniła się od polskiej, która tradycyjnie była podłużną, słodką bułką drożdżową, nadziewaną powidłami, makiem itp. W tych miejscowościach lub rodzinach, gdzie *strucli* nie było, dzielili się najpierw *prosforą*

<sup>14</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1949, gospodyni domowa, mieszka na wsi Żupanie, rejon skolski, obwód lwowski (29.08.2013); kobieta, ur. 1935, gospodyni domowa, mieszka na wsi Lubieńce, rejon stryjski, obwód lwowski (29.08.2013).

<sup>15</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka na wsi Kaliska, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (26.04.2018); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1937, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1939, gospodyni domowa, przesiedlona z Górzanki...

<sup>16</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...

<sup>17</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1933, gospodyni domowa, przesiedlona z Dołżycy...

<sup>18</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1930, gospodyni domowa, przesiedlona z Myczkowa, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka we wsi Kaliska, gmina Biały Bór, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (26.04.2018); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1931, gospodyni domowa, przesiedlona z Myczkowa, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka we wsi Dyminek, gmina Biały Bór, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (27.04.2018); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

(w tradycji katolickiej – opłatek), potem jedli czosnek<sup>19</sup>. Czosnek pełnił funkcję apotropieczną, ponieważ wydzielanie ostrej woni odstrasza duchy (Wasilewski 2010: 271). Czosnek był również uniwersalnym środkiem leczniczym (Plotnikova 2012: 529).

Istnieje interpretacja, że zwyczaj spożywania na rozpoczęcie Świętej Wieczery czosnku pochodzi z okresu 1846–1861 roku, kiedy w Galicji Wschodniej srożyła się cholera. Kto jadł wtedy czosnek, ten potrafił się uratować (Hrom 2002: 149). Nieprzypadkowo na Bojkowszczyźnie dzisiaj często można usłyszeć „Aby s був здоровyi iak zubets’ chasnyku!” („Żeby był zdrowy jak ząbek czosnku!”) (Hal’ko 2002: 72).

Trzeba powiedzieć, że w takich wyżej wymienionych czynnościach magiczno-rytualnych Świętej Wieczery jak dzielenie się chlebem (prosforą lub struclą), obwiązywanie nóżek stołu łańcuchem, zaprosiny do rodzinnego stołu dusz zmarłych krewnych, dzikich zwierząt czy aniołów można odnaleźć symbolikę *communitas* (zob. Turner 1983: 170–171), czyli idealnej wspólnoty, przeciwstawnej społeczeństwu zorganizowanemu według relacji hierarchii i podległości, obowiązujących w życiu codziennym (Zowczak 2013: 243, 268; Wasilewski 2010: 203).

Jedno z centralnych miejsc w cyklu bożonarodzeniowym na Bojkowszczyźnie odgrywał chleb rytualny „kerczun” (warianty nazw: „kraczun”, „karaczun”, „geredżun”, „wasyl”, „wasylnyk”, „melanka”, „nastwinyk”, „iwan”<sup>20</sup>). Tradycyjnie wypiekali go z owsianej czy żytniej mąki, a później – z pszennej; był większych rozmiarów, niż zwykły chleb (Sumcov 1996: 2004). Miał formę okrągłego chleba, co według wielu badaczy symbolizowało słońce (Popowych 1974: 127; Potebnia 1989: 411). W nasz czas Bojkowie kładą na stół przeważnie chleb kupiony w sklepie (Hromova 2007: 76).

Zgodnie z tradycją, sygnałem gromadzącym wszystkich domowników przy wigilijnym stole było ukazanie się na niebie pierwszej wieczornej gwiazdy. W tej chwili odbywała się kulminacyjna część rytualnych praktyk Świętego Wieczoru, a mianowicie wnoszenie do chaty siana (otawy), słomy i snopu zboża – „dida” (nazwy lokalne: *diduch*, *snip*, *król*, *kolidnyk*), czyli bożonarodzeniowego snopa, który jest symbolem dobrobytu i płonności, ale też ciągłości własnego rodu. Zgodnie z dawnym bojkowskim zwyczajem, to był pierwszy albo ostatni owsiany snop, który zbierano podczas letnich prac zniwnych. We wschodniej części Bojkowszczyzny (wioska Roztoczki obwodu iwanofrankińskiego) snopów było trzy (nazywały się „triï tsarii”)<sup>21</sup>. W czasach dzisiejszych rozpowszechnione na Bojkowszczyźnie są plecione „dziady” (snopy), które w swojej formie przypominają drzewko na nóżkach.

<sup>19</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1933, gospodyni domowa, przesiedlona z Dołżycy...

<sup>20</sup> Wywiad notowany: mężczyzna, ur. 1935, gospodarz domowy, mieszka na wsi Roztoczki, rejon doliński, obwód iwanofrankiński (01.07.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, mieszka na wsi Rypne, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiński (13.08.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1925, gospodyni domowa, mieszka na wsi Stynawa Niżna, rejon stryjski, obwód lwowski (30.08.2013).

<sup>21</sup> Wywiad notowany: mężczyzna, ur. 1935, gospodarz domowy, mieszka na wsi Roztoczki...



Fot. 1 Wioska Sloboda Bolechowska, rejon doliński, Ukraina 2013 rok. Autor fotografii Oleksandr Kolomyichuk.



Fot. 2 Wioska Plawje, rejon skolski, obwód lwowski, Ukraina 2013 rok. Autor fotografii Oleksandr Kolomyichuk.

Ciekawe jest to, że w niektórych wsiach Bojkowszczyzny tego „dida”, czyli snop obrzędowy, kapali w potoku albo w rzece przed rozpoczęciem Świętej Wieczery. Znaczenie tej praktyki wyjaśnił Jan S. Bystron, który zauważył podobne zwyczaje w polskich wioskach podczas letniego zbioru urodzaju (wtedy też polewali wodą ostatni snop, zebrany z pola). Jego zdaniem, ten zwyczaj ma na celu zapewnienie przyszłym zbiorom dostatecznej ilości deszczu (Bystron 1916: 71).

W zdecydowanej większości wsi na Bojkowszczyźnie snop do chaty wnosił gospodarz, a starszy syn – siano (otawę<sup>22</sup>) i słomę. Wnoszeniu do chaty snopa, siana i słomy zawsze towarzyszył werbalny kod – dialog męskiej części rodziny z żeńską. We wschodniej części Bojkowszczyzny (wieś Ilemnia obwodu iwanofrankińskiego) gospodarz trzy razy witał się z domownikami: „Dobry wieczór”! Na co mu odpowiadali: „Dobry wieczór”! Potem najmłodszy w rodzinie pytał: „Zvidki vy, didu?”. „IA z Podillia, z Mizhgiria, z usikh storon, zbyraiu polon, a z vamy sidaiu, vecheriaty budu. Pryimaiete?” („Skąd jesteście, dziadku?”. „Jestem z Podola, z Mizhirja, z wszystkich stron, zbieram plon, z Wami siadam i będę wieczerał. Czy przyjmujecie?”) – odpowiadał gospodarz. Potem wszyscy razem wykrzykiwali: „Pryimaemo!”. („Przyjmujemy!”)<sup>23</sup>. W nieistniejącej bojkowskiej wiosce Zawój, gdy gospodarz wnosił do chaty snopek siana, trzykrotnie witał wszystkich słowami: „Pomahaï Bih” (Boże dopomóż), a obowiązkiem gospodyni oraz wszystkich obecnych było odpowiedzieć: „Bud’mo wsi zdorowi” (Bądźmy wszyscy zdrowi) (Fil 2014: 116). Podobne było powitanie na wsi Myczków (teraz powiat bieszczadzki, województwo podkarpackie): „PomaïBih, PomaïBih na shchastia, na zdorowlia ti sviata vidprovadyty, a druhykh dochekaty,

<sup>22</sup> Siano z trawy drugiego pokosu (Bańkowski 2000: 464).

<sup>23</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia rejonu rozniatowskiego obwodu iwanofrankińskiego (06.08.2013).

mnohaia i blahaia lita!"<sup>24</sup> („Boże dopomóż, Boże dopomóż na szczęście, na zdrowie te święta odprawić, a następnych doczekać, wielu dobrych lat!").

Rosyjski badacz Nikita Tolstoj podkreśla, że podobna forma rozmowy, która towarzyszyła wnoszeniu różnych atrybutów obrzędowych, należy do archaicznego rytuału-dialogu. Jest on fragmentem prasłowiańskiego dialogu, który z kolei pochodzi z indoeuropejskiego pierwowzoru, a jego celem było zapewnienie pomyślności i obfitości (Tolstoj 2003: 314). Oprócz tego pierwszy przytoczony dialog z wioski Ilemnia moim zdaniem wyraża poszanowanie zmarłych, jak również dążenie do przedłużenia rodu.

Gospodarz łożył snopek zboża na rogu stołu, na siano<sup>25</sup>. Koło snopa zazwyczaj stawiali „kerczun”, a także w zależności od miejscowej tradycji miód, chleb, czosnek, sól<sup>26</sup>. Stoł pokrywali otawą i nakrywali obrusem. Pod obrus na cztery albo na trzy rogi stołu kładli czosnek. Słomę rozścielali na podłodze glinianej, przy czym w niektórych wioskach ukraińskiej części Bojkowszczyzny nazywali ją „didom” („dziadem”) (Ilnik, rejon turczański; Hołowiecko, rejon starosamborski)<sup>27</sup>.

Jednak „didom” na Bojkowszczyźnie najczęściej nazywali bożonarodzeniowy snop obrzędowy, który posiadał symbolikę zaduszkową. W wyobrazeniach ludowych ten snop do czasów dzisiejszych często przedstawia się jako miejsce pobytu duchów przodków czy opiekunów domu rodzinnego. Na to wyraźnie wskazuje, na przykład, że w wiosce Ilemnia obwodu iwanofrankińskiego przed Świętą Wieczerzą w „dida” wpychają łyżkę – jak mówią – „żeby jad!”<sup>28</sup>.

Z upływem czasu znaczenie bożonarodzeniowych słomy i snopa zmieniło się i uzyskało nową treść chrześcijańską. Teraz nierzadko można usłyszeć na Bojkowszczyźnie, że Jezus Chrystus urodził się na sianie czy słomie, dlatego zanoszą je do chaty (Hromova 2006: 92).

Świętą Wieczerzę zawsze zaczynali od wspólnej modlitwy. Na Bojkowszczyźnie rozpowszechnione było wierzenie, że na ławie przy stole przebywają dusze zmarłych, zatem zanim się na nią usiądzie, trzeba w to miejsce dmuchnąć. Zdmuchiwali swoje miejsce przed Świętą Wieczerzą Huculi (Shuchevych 1999: 19), również Łemkowie (Horbal' 2011: 83). Tradycyjnie pierwszą łyżkę kutii podrzucali do sufitu („powiały”, „sofita”). Na terenie Bojkowszczyzny Wschodniej to działanie magiczne tłumaczyli rozmaicie: „*aby tak vsi kupky trymalysia, iak ta pshenychka*” („żeby wszyscy byli razem jak ta pszenica”) (Ilemnia)<sup>29</sup>; „*aby pshenytsia bula velyka*” („żeby pszenica była duża”) (Łopianka)<sup>30</sup> albo „*aby byly vivtsi, barany, khudoba*” („żeby były owce, barany, bydło”)

<sup>24</sup> Wywiad notowany: ur. 1931, gospodyni domowa, przesiedlona z Myczkova, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w mieście Pieniężno, powiat braniewski, województwo warmińsko-mazurskie (20.02.2019).

<sup>25</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1935, gospodyni domowa, mieszka na wsi Nahujowice rejonu drohobyckiego obwodu lwowskiego (24.10.2013).

<sup>26</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Lolin rejonu dolińskiego obwodu iwanofrankińskiego (24.07.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilnik, rejon turczański, obwód lwowski (22.11.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, mieszka na wsi Rypne, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiński (13.08.2013).

<sup>27</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilnik, rejon turczański, obwód lwowski (22.11.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1931, gospodyni domowa, mieszka na wsi Hołowiecko, rejon starosamborski, obwód lwowski (19.11.2013).

<sup>28</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia...

<sup>29</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia...

<sup>30</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1944, gospodyni domowa, mieszka na wsi Łopianka, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiński (02.08.2013).

(Jasień)<sup>31</sup>. W rejonie stryjskim obwodu lwowskiego to robili „*aby khudobytsia brykala*” („żeby bydło się mnożyło”) (Kolessa 1898: 92).

Badacze rozbieżnie interpretują działanie magiczne podrzucania pierwszej łyżki kutii do sufitu. Na przykład ukraiński etnolog Igor Czechowski przypuszcza, że rzucanie kutii do sufitu i kątów mieszkania *a priori* przeznaczało się dla dusz zmarłych krewnych, na co niedwuznacznie wskazują *loci*, do których było skierowane to danie obrzędowe (Chekhovs'kyi 2001: 280). Natomiast inna ukraińska badaczka, Sofija Gwozdewicz, uważa, że z pomocą tego działania rytualnego odbywało się symboliczne składanie ofiary słońcu (Hvozdevych 1997: 120).

Motywy zaduszkowe można dostrzec w następnej części Świętej Wieczerzy u Bojków. Spożywając pożywienie obrzędowe, na terenie ukraińskiej części Bojkowszczyzny pierwszą łyżkę każdej potrawy tradycyjnie odrzucali do oddzielnego naczynia, przy czym mówili „*dliia polaznyka*” („dla podłaznika”) (Haïda 1998: 289), albo dusz zmarłych<sup>32</sup>. Również związku sakralnego ze zmarłymi krewnymi można upatrywać w zostawianiu potraw obrzędowych na stole po zakończeniu wieczerzy, które do dziś jest rozpowszechnione na całym terytorium Ukrainy. Ludzie byli przekonani, że tej nocy dusze zmarłych przyjdą do rodzinnego domu z „tamtego świata”<sup>33</sup>.

Zdaniem współczesnych etnologów i kulturologów, *nekrolatria* albo kult zmarłych jest konieczną częścią dawnego kultu urodzaju i strukturalną częścią zasady uniwersalnej życie – śmierć – życie (odpowiednio do schematu ziarno – roślina – ziarno), a mianowicie odzwierciedla jej drugą część. Innymi słowy, przez kult przodków odbywało się uszanowanie śmierci, która jest koniecznym etapem w stwarzaniu nowego życia.

Niezmienną częścią zakończenia Świętej Wieczerzy na terenie Bojkowszczyzny Zachodniej według wypowiedzi wszystkich przesiedleńców było wiązanie łyżek sianem: wszystkie łyżki zbierał ze stołu ten, kto wypasał latem bydło (w niektórych rodzinach to robiła gospodyni), wiązywał je sianem i kładł pod obrus. Robili to dlatego, żeby w przyszłości bydło „kupy się trzymało”, lub „było ciche, nie latało”<sup>34</sup>.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że obrzędy i zwyczaje Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie swoją symboliką nawiązują do czasów mitycznych, kiedy charakterystyczną cechą życia człowieka w przyrodzie był synkretyzm, czyli postrzeganie świata jak pierwotnie niefragmentarycznego, jednolitego mimo jego przeciwieństwa. W kulturach tradycyjnych poprzez mit człowiek odnajdywał się w wiecznym, powtarzającym się w skali roku, rytmie kosmosu oraz współuczestniczył w tym rytmie poprzez obrzęd. Obrzęd w takim przypadku jest koniecznym elementem nie tylko ludzkiej egzystencji, ale i wiecznej równowagi kosmosu (Pawluczuk 1998: 78). W czasie zbliżającego się zimowego przesilenia równowaga kosmosu ulegała zakłóceniu, a jej odnowa była możliwa tylko przez rytualny akt stworzenia.

W tradycji chrześcijańskiej równowagę w świat przynosi Bóg przez urodzenie Boskiego Dzieciątka, a w kulturze ludowej obok siły wyższej współuczestnikiem tego procesu staje się człowiek w czasie Świętej Wieczerzy. Stąd biorą się obrzędy żywienia zwierząt, inwokacji do różnych sił przyrody i dusz zmarłych i zapraszania ich do wspólnej wieczerzy, wnoszenia snopa jako symbolu przedłużenia rodu, czynności

<sup>31</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1931, gospodyni domowa, mieszka na wsi Jasień, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiowski (09.08.2013).

<sup>32</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1944, gospodyni domowa, mieszka na wsi Łopianka...

<sup>33</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1938, gospodyni domowa, mieszka na wsi Pławie, rejon skolski, obwód lwowski (08.10.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Wołcze, rejon turezański, obwód lwowski (20.11.2013).

<sup>34</sup> Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

rytualne wyrażające symbolikę *communitas* (idealnej wspólnoty), które są odzwierciedlone w kulturze obrzędowej Ukraińców Bojkowszczyzny. W elementach tradycji ludowej Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie również można znaleźć fragmenty mitu kosmogonicznego Słowian, co potwierdza ich archaiczne pochodzenie. Podobnie jak w ukraińskiej części Bojkowszczyzny zachowują się tradycje obchodów Świętego Wieczoru u przesiedlonych Ukraińców zachodniej (polskiej) części tego regionu, których ślady nie zniknęły z pamięci indywidualnej do dni obecnych. Przy tym duża część takich wspomnień stanowi ułamki tego, co zapamiętali przesiedleńcy jako dzieci jeszcze w swoich rodzimych wioskach lub usłyszeli od swoich rodziców od razu po wysiedleniu. W warunkach obecnych stało się to już częścią postpamięci przesiedleńców, która ma mglistą perspektywę kontynuacji wskutek asymilacji dobrowolnej drugiego i w znacznej mierze trzeciego pokolenia przesiedlonych.

### Bibliografia

- BANKOWSKI, A. (2000). *Etymologiczny słownik języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BENEDYKT XVI (2007). *Boże Narodzenie świętem odrodzonego stworzenia*. Pozyskano z [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/pasterka\\_25122007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/pasterka_25122007.html)
- BOGATYREV, P. (1971). *Magicheskie deŭstviâ, obriady i verovaniâ Zakarpattiâ*. W: *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* (s. 167–297). Moskwa: Iskusstvo.
- BURDZIK, T. (2013). *Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji*. „Kultura i Historia”, (23). doi:10.6084/m9.figshare.903714
- BYSTRONŃ, J. S. (1916). *Zwyczaje żniwarskie w Polsce*. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- CHEKHOWS'KYĬ, I. (2001). *Žhertvoprynoshennâ u kalendarniï mahichniï praktysi ukraïnsiv Karpats'koho rehionu*. „Pytannia starodavn'oï ta seredn'ovichnoï istoriï, arkhologii i etnologii: Zbirnyk naukovykh prats'”, t. 1, 266–287.
- DROZD, R. (1997). *Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*. Warszawa: „TYRSA” Sp. Z. o.o.
- DUCHYMINS'KA, O. (1939). *Sviatichni zvychai v seli Vovchim, turchans'koho povitu*. „Žhinocha dolia”, zeszyt 1–2, 11–12.
- ÉLIADE, M. (1994). *Sviashchennoe i mirskoe* (przeł. N. Garbovsii). Moskwa: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- ERLL, A. (2018). *Kultura pamięci. Wprowadzenie* (przeł. A. Teperek). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- FALKOWSKI, J. (1935). *Na pograniczu lemkowski-bojkowskim. Zarys etnograficzny*. Lwów: nakładem Towarzystwa Ludoznawczego.
- FIL, A. (2014). *Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. Wspomnienie o wsi Zawój*. „Bieszczady Odnalezione”, 2, 113–120.

- FRANKO, I. (1898). *Liudovi viruvannia na Pidhiriu*. „Etnohrafichny zbirnyk”, t. 5, 160–218.
- GŁOWACKA-GRAJPER, M. (2016). *Transmisja pamięci. Działacze „sfery pamięci” i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- GRAD, J. (1987). Zwyczaj. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne* (s. 388–389). Warszawa–Poznań: PWN.
- GRENDZHA-DONS'KYĬ, V. (1928). *Pohans'ki zvychai v nashykh sviatakh i t. zv. khrystyias'ka tradytsiia*. „Nasha zemlia”, 12, 20–22.
- HAIDA, IU. (1998). *Turkivshchyna: pryroda i liudy. Monohrafichnyi opys*. Uzhhorod: Patent.
- HAL'KO, O. (2002). *Kalendarni rizdviani obriady boikiv Karpat naprykynsi XIX – v pershiu polovyni XX stolittia*. „Etnichna istoriia narodiv Evropy: Zbirnyk naukovykh prac”, випуск 13, 72–75.
- HALBWACHS, M. (1969). *Spoleczne ramy pamięci*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HIRSCH, M. (2010). *Żaloba i postpamięć*. W: (E. Domańska red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki* (s. 245–278). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- HONTAR, T. (1979). *Narodne kharchuvannia ukraintsiv Karpat*. Kyiv: Naukova dumka.
- HORBAL', M. (2011). *Rizdviana obriadovist' Lemkivshchyny: semantyka, typolohiia, etnichnyi kontekst*. L'viv: TzOV Dyzaïn-studiia „Papuha”.
- HROMOVA, N. (2006). *Suchasni mahichni obriadodii na Boikivshchyni, pryurocheni do Rizdvianoho cyklu sviat*. „Visnyk Kyivs'koho natsional'noho universytetu imeni Tarasa Shevchenka”. Seriia Isteriia, випуск 82–84, 19–20.
- HROM, H. (2002). *Nahuievychi*. Drohobych: VF „Vidrodzhennia”.
- HROMOVA, N. (2006). *Sviatyj vechir v suchasnomu boikivs'komu seli (na materialy sela Oriavchik Skolivskokho rajonu L'vivskoi oblasti)*. „Etnichna istoriia narodiv Evropy: Zbirnyk naukovykh prac”, випуск 21, 89–96.
- HROMOVA, N. (2007). *Rizdviano-novorichna obriadovist' ukraintsiv Boikivshchyny (kinets' XIX – pochatok XXI stolittia)*, dis. kand. ist. nauk, 07.00.05, Kyiv.
- HROMOVA, N. (2016). *Transformatsii tradytsiinoi rizdvianoï obriadovosti boikiv ukrains'kykh Karpat na pochatku XXI stolittia*. „Polonistyczno-Ukrainoznawcze Studia Naukowe”, vol. 2, 175–193. doi: 10.15804/PPUSN.2016.02.11
- HRYMYCH, M. (2000). *Tradyciinyi svitohliad ta etnopsykholohichni konstanty ukraintsiv (Kohnityvna antropolohiia)*. Kyiv: VIPOL.
- HUBASH, S. (2008). *Volovechchyna moia – dukhovnosti skarbnitsia: stsensarii zvychai, tradytsii ta obriadiv Volovechchyny*. Volovets.
- HVOZDEVYCH, S. (1997). *Rodyl'na obriadovist' ukraintsiv*. „Narodoznavchi zoshyty”, 2, 111–122.
- KAINDL', R. (2000). *Hutsuly: ikh zhyttia, zvychai ta narodni perekazy* (przeł. Z. Peniuk). Chernivtsi: Molodyi bukovynets.
- KLIASHTORNA, N. (2006). *Aktsiia-51. Ostanni svidky*. Vinnytsia: DP „DKF”.



- KLINGER, W. (1926). *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia: jej początek i znaczenie pierwotne*. Poznań: Fiszer i Majewski.
- KMIT, IŪ. (1911). *Rizdviani Sviata u Boikiv*. „Nedilia”, 2, 3–4.
- KMIT, IŪ. (2007). *Shche pro Wolosatyi*. “Litopys Boikiwshchyny”. Perewydannia chasopysu, випуск 2: chysla 3–6 za 1934–1935, 135–143.
- KOCÓJ, E. (2013). *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- KOLBERG, O. (1974). *Dziela wszystkie.*, t. 49. *Sanockie-krośnieńskie.*, cz. 1; z rękopisów opracowali B. Linette, T. Skulina; red. A. Skrukwa. Kraków–; Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- KOLESSA, F. (1898). *Liudovi viruvannia na Pidhiriu v s. Khodovychi stryis'koho povitu*. „Etnohrafichnyi zbirnyk”, t. 5, 76–98.
- KOTULA, F. (1976). *Znaki przeszłości*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- KRUKAR, W. (2016). *Wojenne i powojenne migracje Bojków*. W: J. Wolski (red.), *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro* (s. 17–63), t. 2. Warszawa: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyckiego, Polska Akademia Nauk.
- KUDELA-ŚWIĄTEK, W. (2013). *Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym*. Kraków: Universitas.
- KUTEL'MAKH, K. (2001). *Mandrivka vhylyb vikiv (Pradavni elementy v zymoviі obriadovosti)*. „Starosambirshchyna. Al'manakh”, випуск 1, 87–95.
- KUZIV, I. (1889). *Zhytie-butie, zvychai i obychai hors'koho narodu*. „Zoria. Pys'mo literaturno-naukove dla ruskykh rodyn”, 20, s. 336–337.
- KWAŚNIEWICZ, K. (1965). *Z badań nad zwyczajami dorocznymi w społeczności wiejskiej*. „Etnografia Polska”, t. IX, 62–102.
- KWAŚNIEWICZ, K. (1984). *Zwyczaje i obrzędy doroczne*. „Etnografia Polska”, t. XXVIII, z. 1, 157–199.
- KWAŚNIEWICZ, K. (1998). *Zwyczaje doroczne polskich górali karpackich*. Bielsko-Biała: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- KYRCHIV, R. (1978). *Etnohrafichne doslidzhennia Boikivshchyny*. Kyiv: Naukova dumka.
- KYRCHIV, R. (2002). *Iz fol'klornykh rehioniv Ukraïny. Narysy i statti*. L'viv: Instytut narodoznawstva NAN Ukraïny.
- LEPKYĪ, D. (1882). *Sviatyi vecher v okolytsy Drohobycha*. „Zoria. Pys'mo literaturno-naukove dla ruskykh rodyn”, zeszyt 2, 30–31.
- LEVI-STROS, K. (2008). *Totemizm segodnia. Nepriruchennaia mysl'* (przeł. A. Ostrovskii). Moskwa: Akademicheskii Proekt.
- LEVKIEVSKAIA, E. (1999). *Golos i zvuk v slavianskoj apotropieicheskoj magii*. W: S. Tolstaia (red.), *Mir zvuchashchiĭ i molchashchiĭ: Semiotika zvuka i rechi v traditsionnoi kul'ture slavian* (s. 51–72). Moskwa: Indrik.
- LEVKIEVSKAIA, E. (1995). *Zhelezo*. W: N. Tolstoĭ (red.), *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiĭ slovar'* (s. 198–201). Moskwa: Mezhdunarodnye otnosheniia, t. 1: A–G.

- LEVKOYCH, I. (1956). *Ukraïns'ki narodni rizdviani zvychai*. London: Ukraïns'ka Vydavnycha Spilka.
- LUBICZ-CZERWIŃSKI, I. (1811). *Okolica za-dniestraska między Stryem i Łomnicą*. Lwów: drukiem Józefa Schnaydera.
- LYSAK, V. (1998). *Rizdviana kalendarna obriadovist' boïkiv*. „Boïky. Do 75-richchia tovarystva „Boïkivshchyna”, 1–2/1996, 1–12/1997, 1–6/1998 (22–52), 180–181.
- NORA, P. (2009). *Między pamięcią i historią: Les lieux de Memoire*. „Archiwum”, 2, 4–12.
- OGRODOWSKA, B. (2001). *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Wydanie II. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum.
- ONUFRYK, V. (1988). *Obriady i tradycii sela Mykhnivets*. „Litopys Boïkivshchyny”, zeszyt 2/48 (59), 66–71.
- PAWLIŪK, S. (2008). *Slovyk osnovnykh poniat' i terminiv z teorii etnologii*. Lviv: Instytut narodoznavstva.
- PAWLUCZUK, W. (1998). *Powrót sacrum?* W: S. Gajda, H. J. Sobeczko (red.), *Człowiek – Dzieło – Sacrum* (s. 77–83). Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- PETRECHKO, D. (2010). *Vtracheni Ukraïns'ki sela. Chorna*. Broshniv-Osada: Talia.
- PLOTNIKOVA, A. (2012). *Chesnok*. W: N. Tolstoï (red.), *Slaviânskie drevnosti: Ètnolingvisticheskiï slovar'* (s. 529–532). Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniia, t. 5: S–IA.
- POPOVYCH, IŪ. (1974). *Moldavskie novogodnie prazdniki (XIX – nachalo XX veka)*. Kishinev: Shtiinca.
- POTEBNIA, A. (1989). *O mificheskom znachenii nekotorykh obriadov i poverii. Ch. I. Rozhdestvenskie obriady*. W: A. Potebnia, *Slovo i mif* (s. 379–443). Moskva: Pravda.
- Pozyskano z <http://www.twojebieszczady.net/dawne/zawoj.php>
- RICOEUR, P. (2012). *Pamięć, historia, zapomnienie* (przeł. J. Margański). Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Rozhniativshchyna – kraï boïkivs'kyï, charivni*, (2001). Rozhniativ: Talia.
- SCHNAIDER, J. (1912). *Z zycia górali nadłomnickich*. „Lud”, t. 18, 141–217.
- SHUCHEVYCH, V. (1999). *Hutsulshchyna*. Verchovyna: Redaktsiia zhurnalu „Hutsulshchyna”, ch. 4.
- SOLARZ, O. (2015). *W świecie bojkowskich demonów. Materiały z badań w powiecie turczańskim*. W: B. Halczak, S. Dudra, R. Drozd (red.), *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa* (s. 761–773). Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, t. 5.
- STASZCZAK, Z. (1987). *Rytuał*. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne* (s. 321–322), Warszawa–Poznań: PWN.
- SUMCOV, N. (1996). *Khleb v obriadakh i pesniakh*. W: N. Sumcov, *Simvolika slaviânskikh obriadov* (158–248). Moskva: „Vostochnaia literatura” RAN.
- SZACKI, J. (2011). *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SZECHYŃSKI, P. *Zawój*.
- TERNER, V. (1983). *Simvol i ritual. Sost. i avtor predisloviia A. Beilis*. Moskva: Nauka.

- TOLSTOĪ, N. (2003). *Ocherki slaviānskogo iāzychestva*, Moskva: Indrik.
- TOMICI, R. (1974). *Zwyczaje i obrzędy. Uwagi na marginesie artykułu K. Kwaśniewicz. „Etnografia Polski”*, t. XVIII, z. 2, 57–63.
- TOMICI, R. (1976). *Słowiański mit kosmogoniczny. „Etnografia Polska”*, t. XX, z. 1, 47–97.
- TOMICI, R. (1981). *Kultura – dziedzictwo – tradycja*. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* (s. 353–367). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, t. II.
- TURIĀNS’KA, M. (1934). *Boīkivs’ki zvychai z Rizdvīanykh Svīat, Novoho roku ſ Āordanu (Ternova Vyzhniā, pov. Turka)*. „Litopys Boīkivshchyny”, 3, 23–27.
- VAHYLEVYCH, I. (1978). *Boīky, rus’ko-sloviāns’kyĭ liūd u Halychyni. „ZĤovten”*, 12, 117–130.
- VASYLECHKO, L. (1994). *Shutkova nedilīā: Narodni zvychai, obriādy ta poviriā*. Broshniv: Talīā.
- Vodohreshcha ta Rizdvo kolys’ buly odnym svīatom – Epifaniĭ*. Pozyskano z <https://glavcom.ua/country/society/vodohreshcha-ta-rizdvo-kolis-buli-odnim-svyatom-epifaniy-562464.html>
- WASILEWSKI, J. S. (2010). *Tabu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- WYLEGAŁA, A. (2014). *Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „Ziem Odzyskanych”*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- ZATVARNYTSKYJ, D. (1977). *Halivka bilīā Staroho Sambora*. „Litopys Boīkivshchyny”, zeshyt 1/25 (36), 51–61.
- ZAWISTOWICZ-ADAMSKA, K. (1981). *Wprowadzenie. Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* (s. 11–27). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, t. II.
- ZBOROV’S’KYĪ, P. (2002). *Rizdvīanyiĭ cykl svīat za tradytsiēiu sela Verkhniē Vysots’ke na Turkivshchyni*. W: „Boīky. Do 75-richchiā tovarystva „Boīkivshchyna” (s. 215–220). Drohobych: NKT „Boīkivshchyna”.
- ZOWCZAK, M. (2002). *O wyższości świąt Wielkanocnych nad świętami Bożego Narodzenia*. W: *Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapelūś* (s. 171–179). Warszawa.
- ZOWCZAK, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- ZUBRYTS’KYĪ, M. (1900). *Narodnyiĭ kalendar, narodni zvychai i povirky, pryv’iāzani do dnev u tyzhdni i do rokovykh svīat (Zapysani u Mshantsi Staromis’koho povitu i po susidnikh selakh)*. „Materialy do ukraińs’ko-rus’koĭ etnolohii”, t. 3, 33–60.

**OLEKSANDR KOLOMYICHUK**

***CHRISTMAS EVE IN THE RITUAL CALENDAR OF UKRAINIANS FROM BOIKIVSCHYNA:  
FOLK TRADITION AND DEPORTED PEOPLE'S MEMORY***

The article presents traditional rites and customs connected with the celebration of Christmas Eve (on 6th January) in Boikivschyna, the historical-ethnographic region of modern Ukraine. The festive and ritual ceremony discussed herein adheres to the folk tradition of the celebration of Christmas Eve from the end of the 19th century until the 1930's. The described ritual acts are marked by the symbolism of a "good beginning": ritual silence during feeding chickens, feeding cattle with ritual food, and keeping some ritual scenarios that were intended to preserve and increase the farmstead. Commemorative motifs were a required part of Christmas Eve in Boikivschyna and manifested themselves in the invitation of the dead relatives to the family's Holy Supper, in leaving ritual food after the finished supper, in the semantics of the text-rite performed by family members, and in sticking the spoon into a ritual sheaf. Such magical and ritual acts of Christmas Eve as dividing bread; strapping the table legs with a chain; and inviting the souls of dead relatives, wild animals or angels to family supper, have been found to contain symbols related to *communitas*. The traditional rites and magical acts practised among the inhabitants of Boikivschyna in Ukraine (described in the article) are also compared with memories of deported Ukrainians, inhabitants of western and northern voivodeships of modern Poland who lived in the Bieszczady Mountains before 1947.