



Роман КИРЧІВ

ПОЛЬОВІ НОТАТКИ І МАТЕРІАЛИ З ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ПЕРЕХРЕСТЬ

У статті подаються народознавчі спостереження і тексти (етнографічні та фольклорні), зафіксовані під час двох недовготривалих дослідницьких поїздок в 1998 та 1999 рр. в околиці містечок Венгожево і Бельська Подляського (Республіка Польща). Перша місцевість примітна певною зосередженістю проживання українців, які були депортовані з їхніх рідних земель внаслідок горезвісної акції «Вісла» у 1947 р. У другій місцевості нас цікавив стан збереженості етнокультурної ідентичності українців на теренах Північного Підляшшя, тобто тієї частини так званого Закерзоння, яка не зазнала згаданої депортації.

Ключові слова: культурна ідентичність, зосереджене проживання, депортація, асиміляція, етнічна самосвідомість, громадське життя.

© Р. КИРЧІВ, 2012

Насильно переселені українці з Лемківщини, Надсяння, Холмщини, Південного Підляшшя на землі західної і північної Польщі, які до Другої світової війни належали Німеччині, були приречені на швидку асиміляцію. За задумом режисерів цієї акції, вони повинні були загубитися, розчинитися в етнічно чужому середовищі. Для цього на нових місцях їх поселяли в напівзруйнованих, пограбованих поміщських садибах, причому, згідно з депортаційними директивами, не більше трьох українських родин в одному селі. Цим комуністичний режим Польщі позбавляв їх можливості на власну школу, церковне й інші форми національно питомого громадського життя. За даними статистики, — це доля близько 60 тисяч українців [1, с. 34].

І все-таки, не зважаючи на офіційні розпорядження й конкретні заходи, переселенці проявили волю і змагання до поселень більшими групами, в результаті чого поступово в певних місцевостях склалися компактні українські групи і громади. Зокрема, на терені повіту Венгборк (Венгожево) у липні 1947 р. українці становили 48% всього населення [1, с. 397]. Вони зберігали свою етнічну самосвідомість і намагалися дати їй вираз у певних формах тягlosti родинної і громадської традиційності. Реальні можливості для цього особливо розширилися після упадку комуністичного режиму в Польщі і розвалу його головного інспіратора — імперії зла — СРСР.

Стосовно Північного Підляшшя, то там дещо інша ситуація і задіяні дещо інші, хоча з того ж випробуваного асиміляторського арсеналу, механізми переробки туземного українського «етнічного матеріалу». Здавна він був підданий посиленій колонізації, окатоличенню, а в часи панування тут Росії — русифікації й офіційно нароццуваному впливу казенного православ'я. У новітню добу до цього підключився ще й білоруський чинник. Польським комуністичним правителям вдалося вигіднішим ідентифікувати вцілілих православних українців цього краю з суміжними білорусами. Ця офіційна версія і відповідна політична практика залишаються в діючому робочому режимі й сьогодні.

Отож, і в першому, і в другому випадках конкретно-історичними і політичними акціями спровоковані не зовсім природні за своїм характером етнокультурні ситуації і процеси, які заслуговують пильної уваги й об'єктивного дослідження. Уваги передусім з нашого, українського. боку, бо саме супроти українців задумані і задіяні ці обставини, вони стали жертвою

політичних комбінацій і дій, що поставили їх в становище виживання і потреби захищати свою етнічну ідентичність і екзистенційність.

Це поле для студій фахівців різних гуманітарних дисциплін. Зокрема, етнологи, етнокультурологи, соціологи, фольклористи мають тут цікаві перехрестя культурних традицій переселенців з різних історико-етнографічних ареалів західного пограниччя України — Лемківщини, Надсяння, Холмщини, Підляшшя — та інші стики і взаємодію з суміжними польською і білоруською етнокультурами.

Однак до досліджень на цьому предметному просторі українські вчені в радянський час фактично не допускалися, а в незалежній Україні для них, на жаль, немає коштів. Тому те, що робиться в цій ділянці з українського боку, має переважно характер приватної ініціативи і далеко не завжди на належному рівні. А здебільшого задають тон у розпрацюванні різних ділянок цієї проблеми польські й білоруські науковці. В їхньому доробку є на сьогодні і певні студії стосовно етнологічних і фольклористичних аспектів цього предмета. Знову ж таки з різною мірою заглиблення та наукової об'єктивності і сумлінності в осмисленні, інтерпретаціях і потрактуваннях.

Бажанням ближче пізнати реалії зазначених етнокультурних перехресть мотивоване наше вдячне прийняття запрошень на проведення ознайомчих польових обстежень в околицях Венгожево (Węgorzewo — воєводство Вармінсько-Мазурське) і Бельська Подляського (Bielsk Podlaski — Підляське воєводство), Республіка Польща. У першому випадку таку можливість нам (себто, молодому етномузикологу Галині Похилевич і мені) запропонували директор Музею народної культури м. Венгожево Барбара Градзівич-Хлудзінська, керівник Воєводського відділу Союзу українців у Польщі Іван Купчич та активіст української громади Володимир Денека. В другому — Головна управа Союзу українців Підляшшя. Запрошуючі інституції взяли на себе матеріальне забезпечення нашого перебування в Польщі, можливість пересування і відвідання потрібних для дослідження місць та надання необхідної інформації. Особливо велику допомогу щодо ознайомлення з Північним Підляшшям й організації нашої роботи надав уродженець цього краю, його відомий дослідник і знавець, український поет і публіцист Юрій Гаврилюк (докладніше про нього див. [4, с. 37—40]).

У польових дослідженнях застосовувалася традиційна методика розвідування, вияву і фіксації потрібного матеріалу, зокрема орієнтація на респондентів із типових представників певних етнографічних груп і корінних жителів досліджуваної місцевості. Я збирав інформацію здебільшого етнографічного характеру, а моя колега головний акцент робила на аудіо-записах фольклорних текстів і дотичних до них відповідних відомостей.

Наміченим питальником нашої роботи передбачалося: 1) збір комплексу даних для з'ясування стану і рівня збереження етнічної й етнографічної самоідентифікації українських переселенців і корінних жителів Північного Підляшшя; 2) вивчення реалій і чинників їхнього етнічного самозбереження в умовах іноетнічного довкілля й офіційного курсу на асиміляцію, наявних засобів і форм самоорганізації, інституціоналізації для збереження власної ідентичності; 3) з'ясування стану збереження етнічної традиції, її пов'язаності з історичною пам'яттю, місця, функціональної задіяності і ролі в побуті різних теперішніх поколінь; 4) записи текстів цієї традиції, збережених в активному побутуванні і пасивному фонді, фактів новотворчості в душі традиційних засад, відомостей про збережені в родинному і громадському побуті та в пам'яті респондентів давніх звичаїв та обрядів, їхню сучасну рецепцію представниками старшого і молодшого поколінь.

З заданістю на зазначені основні аспекти проведено обстеження і вивчення у Венгожево та в низці навколишніх сіл з меншими чи більшими поселеннями українців: Бані Мазурські, Будзево, Врублі, Гавлік Велькі, Гіжицько, Забросць, Мазохувка, Чарнувка. На Північному Підляшші для нашого обстеження підібрано кілька сіл, які колись вважалися українськими (за польською термінологією, «руськими») в довіллі Бельська Подляського: Риболи, Подбеля, Кошки, Мокре, Черемха, Дуб'яжин, Орішкове, Тиневичі Вельке, Микуличі, Павли, Мельник, Старий Корнін.

За своєю історією, структурою, етнографічним характером і теперішнім етнокультурним станом, — це різні середовища зі специфічною присутністю і виразом українського елемента. В околиці Венгожева — це зустріч і співжиття переселенців з різних етнографічних теренів західних етнічних окраїн України, інтеграція та трансформація їхніх етнографічних

традицій в умовах складання нових громадських спільнот, які намагаються не втратити власну українську етнокультурну індивідуальність у польському етнічному, політичному і культурному оточенні. Це різні форми руху українців за збереження своєї етнічної самодостатності передусім на основі плекання і розвитку національної самосвідомості, розбудови українського церковно-релігійного життя, в якому головним чинником виступає українська греко-католицька конфесія, організація і функціональна задіяність різних громадських культурно-освітніх організацій і товариств.

Навіть та інформація, яку ми мали можливість почерпнути під час кількадечного ознайомлення з різними формами громадської діяльності українців околиці Венгожева, розмов з ними, переконує, що тут склалася досить компактна і діяльна українська спільнота. За певними ознаками вона має характер громади, причому з територіального погляду не тільки стосовно якогось окремого населеного пункту, а скоріше суми українських поселень цілого ареалу, в даному разі околиці Венгожева.

Ще на той час, коли ми там були, себто більше десяти років тому, основне ядро цієї спільноти склали представники старшого покоління українських виселенців — ті, які зберегли дитячі і юнацькі спогади з рідного краю до «Вісли», а не поодинокі — і з активної участі в русі опору проти поневолювачів та у збройній повстанській боротьбі в період Другої світової війни і після неї.

Саме цей актив громади з історичною пам'яттю найбільшою мірою надав їй загальноукраїнську національно-ідеологічну орієнтацію, що об'єднала представників наявних тут різних колишніх етнографічних груп. Водночас ці останні аж ніяк не були зигноровані. У традиційних фестивалях народної культури, які тут періодично відбуваються, зазвичай беруть участь самодіяльні колективи і окремі виконавці від лемків, середнього Надсяння, холмщаків і Південного Підляшшя. У родинах виселенців цих етнографічних груп живе чимало елементів з їхнього традиційного побуту, особливо в їхніх обрядово-звичаєвій культурі, усному переданні, пісенності, мистецькій творчості, поведінкових стереотипах тощо.

І знову ж головними носіями й оберігачами цієї традиційності виступають люди старшого покоління. Ті їхні нащадки, які народилися вже на нових місцях

поселення, виростили, виховувалися і творили свої сім'ї поза рамками певних регіональних традиційно-побутових систем, толерують батьківські і дідівські традиції, де що переймають і продовжують з них, але не виявляють схильності до їхньої системної трансмісії. Інертною з цього погляду є, зокрема, сучасна молодь. «То є гарне, цікаве, — так, зазвичай, висловлювались про традиційні обрядово-звичаєві практики своїх батьків і дідів опитувані представники молоді, — але дотримуватися того всього і знати його сенс тепер нема можливості і потреби».

У руслі такої «філософії» стало пережитком традиційне весілля, повсюдно воно проводиться за модерним сценарієм і лише зрідка в нього вкраплюються, як нас інформували, деякі традиційні елементи (батьківське благословення при випровадженні до вінця, обдаровування молодих тощо), іноді зазвучить обрядова весільна пісня. Відеозапис сучасного весілля з околиць Венгожева з такими вкрапленнями показує, властиво, дуже невелику їхню частку зі зміщенням акцентів на розважально-орнаментальний ефект, компонент, так сказати, диявізу сучасного весільного дійства.

У стягнутій версії фігурують і календарні обряди та звичаї, вони здебільшого втратили своє ритуально-сакральне осмислення, функціонують і сприймаються як лише певні звичаєві атрибути традиційної святковості і мають розважальний характер. Їх культивують представники старшого покоління і підтримують їхні діти, які живуть при них.

У формах громадського співжиття утворився певний синтез на основі стихійного відбору і поєднання тих чи тих колишніх традиційних регіональних компонентів, винесених з малої батьківщини переселенців. На основі польових даних можна констатувати, що такі поєднання відбулися, зокрема, у групових колядних і щедрувальних різдвяних та новорічних обходах, у проведенні йорданського водосвяття на річці (Водохрепце), в оформленнях великоднього свячення пасок, у зеленосвятковому клечанні і маєнні осель.

Задіяність такого різнорегіонального традиційного культурного ресурсу спостерігається у новочасних організованих спробах відновлення і регенерації народних звичаїв. Успішним є процес відродження колядування, в тому числі і з вертепом, для якого тут використана підляська назва «Героди» (Іроди). В час підготовки до колядування діти, молодь, а також

і старші люди вивчають і повторюють колядний репертуар, з яким у святкові дні обходять українські родини. Подекуди при підтримці Воєводського осередку Союзу українців у Польщі ініційовано відновлення громадського проведення Маланки (м. Венгожево) та Івана Купала (с. Круглянки), в яких давня обрядовість зазвичай зводиться до групових розважальних заходів і концертів.

Звертання до традиційного досвіду простежується і в підготовці та реалізації різних громадських акцій. Так, спільними зусиллями українців Венгожева і його довкілля освоєно і реконструйовано простору будівлю міської понімецької кірхи для греко-католицького храму. Нова церква споруджена і облаштована в стилі українського храмового будівництва в містечку Гіжицьку. Громадську організованість ми мали нагоду спостерігати у відзначенні свята Незалежності України 24 серпня у Венгожеві і Гіжицьку.

В утвердженні української етнічної самосвідомості і національної спільноти з материковою Україною важливу роль відіграє тут Українська Греко-Католицька Церква. І взагалі слід зазначити, що українська патріотична наставленість та духовна пов'язаність з проукраїнським церковним життям є головним об'єднуючим чинником української діаспори в цій місцевості та збереження в ній традиційної етнокультури.

* * *

Принципово іншою є ситуація з українством на Північному Підляшші. Це єдина зона українських етнічних земель у Польщі, яку обминула горезвісна репресивна акція «Вісла» та примусові депортації корінного населення після Другої світової війни. Не зважаючи на те, що це населення за даними наукових досліджень (в тому числі й найновіших) належить з антропологічного погляду до центральноукраїнського типу (див.: [2]), а народна мова — до північноукраїнського говіркового масиву [7, с. 279—292], що етнографічно воно виявляє єдність з суміжними Південним Підляшшям і західним українським Поліссям Берестейщини, людинність цього краю офіційно потрактовано як білоруську меншину. Це врятувало її від депортації, але внесло насильну дезорієнтацію в її етнічну самосвідомість і самоідентифікацію.

З цим сум'яттям у свідомості північних підляшан ми зіткнулися вже у поїзді по дорозі з Брес-

та до Білостока. Розговорилися з групою підляшан, які поверталися додому, перевозячи, зокрема, хитро приспособлений для перепачкування через кордон дешевий на той час білоруський спирт. Розмовляли між собою і з нами підляською говіркою української мови з окремими полонізмами і русизмами. На запитання хто вони за національністю, відповіли, що білоруси. Коли я зауважив, що мова їхня українська, здивувалися, але не заперечували. Одна з жінок середнього віку при цьому додала: «Та ми й самі бачимо, що балакаємо не так, як білоруси» [6, с. 16].

Офіційно нав'язана етнічна ідентифікація північних підляшан як білорусів, підкріплена відповідними політичними заходами у шкільництві, масовій інформації, структуруванні громадського життя тощо дали свої наслідки. Тим більше, що історично ця окраїнна частина української землі здавна піддана литовській, польській і російській експансії та зі слабо розвинутими організованими формами власне українського життя не була підготовлена до діяльного опору супроти офіційних асиміляційних заходів і маніпуляцій.

В руслі останніх опинилася тут і православна церква. З того часу, коли в 1839 р. під тиском російської влади на Підляшші була ліквідована греко-католицька церква, православна церква стала союзницею царизму в курсі на русифікацію окраїн імперії, а згодом фактично підтримала і пропольські тенденції здійснюваної тут національної політики. З ознайомлення з теперішнім церковним життям у досліджуваній місцевості і розмов з низкою тутешніх священнослужителів виносило враження, що й нині православна церква цілком на боці польської влади в денационалізації Північного Підляшшя.

Парох с. Риболи о. Григорій Сосна — освічена особа, автор кількох книг з історії православної церкви на Підляшші і краєзнавства — насторожено і негативно сприйняв моє судження про українськість традиційної культури і мови місцевого корінного населення. Гостро висловлювався проти активістів відродження українського руху на Підляшші, впровадження української мови в шкільне навчання. Переконаний, що тут білоруси і так повинно бути, бо українізація може, мовляв, призвести до такого лиха, як на Південному Підляшші (маючи на увазі репресивну депортацію). Він і його дружина виявили від-

верту опозицію до українців й уніатів та прихильність до Росії і московського православ'я¹.

Подібно наголошують свою промосковсько-православну позицію священник с. Мельник Євгеній Несторук і парох церкви св. Миколая в Дорогичині Євген Забродський. Богослужіння в церквах Північного Підляшшя відправляються церковнослов'янською мовою, проповіді зазвичай виголошуються польською, російською мовами і зрідка — місцевою говіркою. Між собою і в родинях православні священники розмовляють польською. Парох церкви Леонтій Анахтін у Старому Корніні говорить з нами суржиком з перевагою польських і російських слів, до маленької дочки звертається по-польськи.

Очевидна річ, що така постава більшості духовних отців на Північному Підляшші не може бути корисною для нормалізації тут суспільної свідомості і повернення її до українства. Тому зусилля горстки свідомої української інтелігенції і громадян, згурпованих навколо Союзу українців Підляшшя та їхнього часопису «Над Бугом і Нарвою», — щодо активізації українського руху і толерування національних прав історично аборигенного місцевого українського населення — стикаються з чималими труднощами і недостатнім розумінням у широкого загалу.

Ускладнена ситуація й необ'єктивним наświetленням дійсного стану справ засобами масової інформації, в продукції протиукраїнсько заангажованих місцевих краєзнавців і деякої частини науковців. Зокрема, з дуже неблаговидними тенденційними витівками стикаємося в непоодиноких діалектологічних і фольклористичних студіях. Свого часу мені вже доводилося писати про безцеремонне трактування записаних на Північному Підляшші українських народних пісень та інших реалій українського фольклору як білоруських, про відверті фальсифікації на цьому ґрунті, як, скажімо, кричущий факт видання перекладів українських пісень білоруською мовою (без зазначення, що це переклади) об'ємною збіркою «Песні Беласточчыны» (Мінск, 1977. — 367 с. друку) у багатотомній серії «Беларуская народная творчасць», що виходить під егідою Академії наук Республіки Беларусь [3, с. 263—294].

Все це і інше на офіційному і побутовому рівнях спричинили розгубленість і сум'яття в етнічній само-

ідентифікації населення Північного Підляшшя. Від більшості опитаних ми не почули конкретної відповіді на це запитання. Вони часто зводилися до суджень такого типу: «Ми поляки, бо в Польщі живемо, але православні, а чи ми українці, білоруси, руські, то «Бог его ведає». «Ми невідомо які», «Ми тутейші», «Ми руські люди»» [6, с. 61, 62, 82, 83, 109]. Побутова мова, а ще більше фольклорних текстів, і взагалі характеру усної словесності цих людей, є переконливим індикатором їхньої етнокультурної українськості. Цього неспроможні заперечити ні офіційний тиск, ні різні ідеологічні й псевдонаукові лукавства і маніпуляції. Але свою лиховісну роль ці останні зіграли і продовжують чинити.

Сьогодні Північне Підляшшя є тереном складних і вельми драматичних етнокультурних процесів, в яких на давньому перехресті українсько-польських балтійських і російських впливів головний акцент перемістився на штучну асиміляцію аборигенного українського елемента. Це один з відтинків українсько-іноетнічного пограниччя, дослідження якого може дати для різних ділянок гуманітарної науки, зокрема етнології, соціології, фольклористики, мовознавства, культурології багато цікавого, істотного. Але дослідження уважне, ґрунтовне й об'єктивне. Поки що можемо в кращому разі судити про лише підхід до таких студій, і то в найменшій мірі, на жаль, з українського боку.

Навіть на основі даних, почерпнутих під час нашого короткочасного обстеження, проглядається дивовижна живучість у пам'яті і навиках, переживаннях і діях людей, особливо старшого віку, багатьох, у тому числі й непоодиноких реліктових елементів традиційної культури, які виявляють глибоко вкорінену генетичну єдність й однотипність з відповідними зафіксованими в науковій літературі культурно-побутовими традиційними аналогами інших, передусім суміжних українських етнічних теренів, зокрема Південного Підляшшя, Західного Полісся, Волині, а також і таких, що засвідчують спільність з культурними традиціями більш віддалених теренів України та її загальними етнокультурними константами.

Особливо багаті такими спільностями традиційні комплекси календарної і родинної обрядовості. На основі відомостей з різних місць обстеження бачимо загальноукраїнську визначальність у різдвяно-новорічних звичаях і обрядах, у збереженні досі, особливо в селянських родинях підляшан, традиції

¹ Тут і далі користуюся записами особистого щоденника, який міститься в домашньому архіві.

проведення Святого вечора, меню його ритуальних страв, колядування і в самому колядковому репертуарі. У пам'яті місцевих старожилів зафіксувалися обриси багатой колись на цих теренах весняної обрядовості, веснянкових співів та ігор, купальської і жнивної звичаєвості.

У всьому цьому матеріалі домінуючими є ізоглоси різних спільностей з іншими регіонами України. Водночас звертають на себе увагу і прикметні місцеві особливості, позначені впливом історичної і культурно-господарської специфіки цього краю. Так, у колядному народному репертуарі посилає значне місце різдвяні християнсько-церковні пісні, поширені ще з часу існування тут Греко-Католицької Церкви, зокрема варіанти і версії коляд виданого уніатами 1790 р. в Почаєві «Богогласника»: «Нова радість стала», «Небо і земля нині торжествують», «Ой у Віфлеємі стала новина», «Дивная новина», «Предвечний роділся пред лети», «Бог предвчний народілся» та ін.

У текстах цих пісень виразно простежується генетична залежність від їхніх словесних і мелодичних архетипів в уніатських друках, близькість до галицьких і волинських народних адаптацій і водночас — ознаки локальних фольклоризаційних процесів: говіркового забарвлення, певних змістових нюансів, модифікацій і доповнень. Значна варіативність зафіксованих текстів засвідчує традиційну вкоріненість їхнього побутування. Як і в інших західноукраїнських регіонах, вони витіснили з різдвяного репертуару давні народні колядки. Зразки останніх навіть у пам'яті найстаріших жителів Північного Підляшшя — тепер уже велика рідкість. Приміром, лише кілька реліктових творів цього жанру представлено в недавно виданому збірнику пісень з Північного Підляшшя [13, с. 33—44]. Всі вони своїми змістовими мотивами, структурою і мелодикою корелюють з аналогами в інших регіонах України.

Традиція новорічного щедрування представлена тут т. зв. «гоготанням», а його репертуар — «гоготухами» («гоготуха», «готуха», «оготуха»). Походження цієї локальної назви не має достатнього пояснення. Ймовірно, що від повторюваного в ігровому виконанні цих співів виразу «го-го» («Го-го, коза, го-го, сіра»). Вживання цієї назви зафіксоване і в суміжному терені Південного Підляшшя та Західного Полісся. Але епіцентром її виникнення та по-

бутування є, вочевидь, Північне Підляшшя (див.: [8, с. 43—48; 9, с. 26—27]).

*Што вам даті?
Кішки, ковбаскі.
На колочку кашкі
На новое лето.
Роді, Боже, жито,
Жито, пше́ніцю,
Горох, чечевицю [13, с. 44]
(варіанти див.: [13, с. 45—49]).*

Особливістю фольклорної традиції Підляшшя є різновид веснянок, званих «рогульками». У рубрикації збирачів і дослідників вони зазвичай подаються у сурядній номінації «Веснянки і рогульки» (див.: [11]; її ж записи у: [12, с. 370—375; 13, с. 51—80]). Це неточність, бо, властиво, «рогульки» («рогулейки», «гульки», «огульки») — це складова весняного обрядового циклу і його репертуару «веснянок». Рогульки вирізняються тим, що їхнє виконання традиційно регламентується в часі від Великодня до Провідної неділі (подібно, як і галицькі гаївки), а веснянки взагалі співаються впродовж усієї весни до приходу літа [10, с. 260].

Свого часу я вже мав нагоду зазначити, що рогульки — це не лише північно-підляське явище, але й має значно ширший традиційний ареал побутування, який переходить на Південне Підляшшя, сягне північної Холмщини і західної Волині. Тобто, корелює з ширшою ареальною традицією [3, с. 279—280]. Дані з Північного Підляшшя і збережені в пам'яті його корінних жителів включно до нашого часу відомості про співання рогульок переконують, що це архетипна зона їхнього родоходу і поширення.

У традиційній часовій регламентації пісенного репертуару після рогульок наступає період співу «зазулиних пісень» — коли кує зозуля аж доки вона не «подавиться ячмінним колоском» (коли заколоситься ячмінь). До цього розряду віднесені тут баладні пісні побутового змісту, а також ліричні жіночі. «Зазулиних пісень» співають жінки на вулиці, або там, де вибілюють полотно. І спів цей називають «зазулине» [6, с. 75—76].

Північне Підляшшя зарекомендувало себе як складова частина ареалу (Південне Підляшшя, західне і середнє Полісся) побутування т. зв. «постових» пісень, себто пісень, які виконуються впродовж великого (передвелокоднього) посту. У тра-

диції місцевих людей і до сьогодні збереглося дотримання цієї звичаєвої норми. Марія Мороз (1927 р. н.) у с. Рибали наголошувала, що в піст співають тільки постові пісні, інші — «байталашки» — «не гоже співати» [6, с. 33—34].

Певні особливості притаманні тутешнім юрїївським звичаям. Нам розповідали, що колись пекли «коровай», з яким виходили вранці в день св. Юрія на поле і «качали» по житю — «на врожай». Подекуди також розкидали по полю шкаралуцу з великодніх яєць і споживали рештки збереженого для цієї нагоди великоднього м'яса або спеціально виготовлену юрїївську кішку («Юрову кішку») [6, с. 84, 106].

В обстежуваних селах фіксується добре збережені пам'ять обжинкового звичаю «перепелиці» («перепела», «перепілки») — прибирання кущика незжатої збіжжя для перепелиці, який або залишали на полі, або зжинали і несли господареві як обжинковий подарунок. На північному Підляшші ще можна зібрати матеріал для реконструкції різних смислових нюансів семантики цього звичаю. В мотивах обжинкових пісень відлунне усвідомлення пограничного етнокультурного становища краю:

Серпики із Львова.

Женчики із Кракова [6, с. 79].

Зеленосвяткові звичаї і до тепер включають «маєння» («маїти подвурки») осель зеленню, здебільшого березовими гілками. Інформатори згадували також і про місцеву традицію прикрашання в цей день коров вінками з березових віток [6, с. 54] — типологічний елемент юрїївської або зеленосвятської звичаєвості і в українців Карпат та Прикарпаття [див.: 5, с. 38—43].

Спільність з загальноукраїнським етнокультурним масивом фіксується і на основі відомостей про традиційні на Північному Підляшші родильні та хрестинні звичаї та обряди. У даний час вони вже відійшли й інформатори з трудом згадують про ті чи ті їхні елементи. Ольга Кондратовіч, 1937 р. н., з с. Подбеля пригадала приспівку до звичаю обдарування породіллі («родили») присутніми на хрестинному застіллі членами родини, який називається «співати города»:

Пилом, кльоном дороженька припала

Вже Манюля по родину послала [6, с. 56].

Повторюваними в цих піснях є слова:

Ой, чий то город ни городжений,

Ни городжений, ни тинований

(див.: [13, с. 99—106]).

У пам'яті цієї інформаторки збереглося чимало загальноукраїнських пісень («Повій, вітре, на Вкраїну», «Не щебечи, ч[с]оловейку», «Стоїть гора високая» та ін.), перейнятих, за її словами, від регента сільського хору з України Афанасія Присяжного, який з 30-х років минулого століття вчив тут церковного і світського співу. До речі, фактологічний штрих, який може пригодитися для майбутнього дослідника проблеми «Шляхи і засоби поширення української народної пісні».

Зі слів інформаторів випливає висновок, що Друга світова війна була тим рубежем, від якого фіксується швидкий занепад традиційного весілля на Підляшші, модифікації його звичаєвої моделі на міський лад. Цей процес найбільшою мірою торкнувся обрядової весільної пісенності, з якої в новочасному весіллі залишилися подекуди лише фрагменти. Останні із записів від місцевих старожилів своєю структурою, мелодикою і змістовими мотивами засвідчують тісну пов'язаність з загальноукраїнською народнообрядовою весільною поезією, зокрема з західноукраїнським її ладкальним типом.

Очевидними є і наявні в сучасних записах значні порушення словесно-текстового й мелодичного традиційного канону цього типу. Тому дослідник повинен бути вельми обережним в аналітичних підходах і висновках стосовно таких текстів. Тим більше різних імпровізаційних довільностей та явно чужорідних привнесень (останні примітні і в добірці весільних пісень названого збірника [13, с. 107—155]).

Усі інформатори констатують загальний занепад багатой колись у їхніх місцевостях традиційності, відмову від неї, батьківської мови, теперішніх дітей. Анна Томашук, 1925 р. н., зі с. Старий Корнін з сумом зазначає, що її діти і онуки вже балакають лише по-польськи, не знають і не хочуть співати своїх пісень і на Святвечір, Великдень лише пасивно спостерігають звичаї батьків, а самі практикувати їх не виявляють охоти. Цілковито заникла вишивка і те, що було з минулого — вказує ця ж інформаторка, — всі поховали в скрині, і не хочуть прикрашати ними своїх помешкань. Називає в селі лише одну жінку, в домі якої є «одна кімната у вишиванні» [6, с. 103—112].

Наші замітки і зауваги фіксують дуже похмуру етнокультурну ситуацію на Північному Підляшші. Тяглість традиційної культури його корінного населення нині простежується лише в деяких ділянках, зокрема на фольклорному й обрядово-звичаєвому рівнях. Особливо з часу Другої світової війни відбувається інтенсивне руйнування аборигенної української складової традиційної етнокультури цього етнографічного ареалу. Не стільки внаслідок природного процесу її нівеляції, скільки, головним чином, цілеспрямованого задіяння в цьому процесі політико-адміністративних і конфесійних чинників. На цій основі відбувається штучне відчуження молодших поколінь від рідної мови і перерив міжпоколінної ре-трансляції традиційної народної культури.

* * *

Стосовно українських виселенців із західного українсько-польського етнічного пограниччя, які опинилися на поселеннях у північно-західній Польщі, то тут ситуація щодо збереження й регенерації українства хоч і інша, але далеко невтішна. Маючи значно більший від північних підляшан ресурс для збереження в польському оточенні своєї етнічної ідентичності, вони, як показує офіційна статистика, все-таки підлягають інтенсивній асиміляції, зокрема втрачають молодь. Намагання зацікавити її цінностями етнокультурної традиції батьків і дідів та заангажування до переймання й органічного практикування в їхній сфері, на жаль, здебільшого не йдуть далі замілювання поверховим етнографізмом.

Отож, офіційно заданий курс на винародовлення українців у Польщі продовжується, хоч прямі політичні чинники впливу на цей процес тепер може й не задіяні такою мірою, як попередньо. Інерція дії і функційності етнокультурної традиції там і там виявляє ще певну силу, особливо в поєднаності з українською історичною пам'яттю й національно-патрітичною свідомістю, як, наприклад, в українських поселенців околиці Венгожева. Однак ця іманентність помітно маліє в своїй силі і можливостях.

І ще такий штрих до загальної характеристики сучасної фольклорної традиції в обох досліджуваних ареалах. В усній прозі українців Венгожева домінують оповідання про події, які вони бачили, яких вони зазнали і які впритул торкнулися їхньої долі, переживань і настроїв: польсько-українського збройно-

го протистояння в час і після Другої світової війни, напади польських боївків на українські села, організація самооборони, участь у формуваннях Української Повстанської Армії, нерівна боротьба, гіркі втрати, тюремні злигодні, насильне вигнання з рідної землі, депортація, національне виживання в умовах чужого і часто ворожого середовища тощо.

На Північному Підляшші більшість побутуючих прозових наративів походить з традиційного репертуару і має давню основу. Це головним чином топонімічні легенди і перекази, оповідання-бувальщини з прив'язкою до певних місцевих історичних і природних об'єктів та подій. Примітною є поширеність сюжетів, пов'язаних з чудотворними іконами, криницями і джерелами з цілющою водою, святими місцями, куди спрямовані масові паломництва і прощі.

Зокрема, ореолом сакральності оточена в народній оповідній традиції Північного Підляшшя гора поблизу села Грабарка, яка так і зветься «Свята гора». На горі розміщені православна церква і жіночий монастир, але особливе враження справляють тисячі хрестів, звідусюд принесені і поставлені тут паломниками — тими, які просять Божої ласки для себе і для своїх рідних, ізбавлення від хвороб і всяких інших житейських лих. Внизу біля гори є криничка і джерельце, воді з яких традиція надає цілющих властивостей. Тут і в докільлі можна почути оповіді про чудесну поміч потребуючим.

У селі Старий Корнін розповідають про чудотворну ікону Богоматері, яка була в місцевій церкві і яку під час Першої світової війни вивезено вглиб Росії разом з евакуйованими жителями, яку згодом не повернули. У церкві звертають на себе увагу залізни кайдани, прибиті до фронтона хорів. З цим предметом пов'язаний широко розповсюджений сюжет. Чоловіка, засудженого до каторги, вели в колоні дорогою попри церкву. Він попросив дозволу помолитися перед іконою Божої Матері. Йому дозволили. І ось з дивом побачили, що під час молитви з каторжанина спали кайдани. Його звільнили, оскільки такою була воля Богоматері. А кайдани залишилися в церкві на пам'ять про цю чудесну подію.

У підсумку цих заміток слід зазначити, що українська складова досліджуваних багатовікових взаємозв'язків західного і північно-західного етнокультурних погранич і перехресть посилено звужу-

ється і нівелюється. Найбільш руйнівного удару завдало їй двадцятье століття.

Пропоную читачеві тексти з моїх магнітофонних записів етнографічних і фольклорних матеріалів у розшифрованні перед десятьма роками тодішнього лаборанта відділу фольклористики Інституту народознавства НАН України, тепер завідувача Проблемної науково-дослідної лабораторії музичної етнології Львівської національної музичної академії ім. М.В. Лисенка, кандидата мистецтвознавства Василя Ковалю. Наводжу ці матеріали зі своїми поясненнями і потрібними коментарями.

Маючи на увазі наукову доцільність пропонованої публікації, прозові тексти подаю в автентичному виразі зі збереженням говіркових особливостей мови респондентів. Деякі виправлення вношу лише в тих моментах, які вимагають увиразнення змісту і логіки нарративу, уточнень синтаксису.

Матеріали згруповую за хронологічною послідовністю обох експедицій: в околицях Венгожева — з 21 по 29 серпня 1998 р. і на Північному Підляшші — з 16 по 24 липня 1999 р.

Оповідання з категорії т. зв. «усних історій» про події в Закерзонні під час Другої світової війни і в перші роки після неї записані від активних учасників цих подій.

Степан Назаровець, 1922 р. н., українець з с. Журовці колишнього Рава-Руського повіту. Після Другої світової війни село опинилося в межах Польщі і в ході акції «Вісла» 1947 р. усі його мешканці були депортовані. Тепер С. Назаровець — мешканець Венгожева, розповідає про організацію самооборони в рідному селі від нападів поляків із сусідніх сіл, які здійснювалися під час війни з участю місцевої поліції і при потуранні тодішньої німецької адміністрації, та про перебіг акції насильного виселення українців:

У Журовцях в 1943 році на наше село нападали поляки, бо колишні сусідні села були вже польські. Обставили-сьмо варту довкола села, бо фольдольчери² і такі поляки (банди) нападали, рабували — тре було пильнувати. Так ми обставили

² Фольдольчери — від нім. Volksdeutsch — людина німецької народності, в даному разі — розмовне від Volksdeutscher — поляки, які записалися німцями і співробітничали з німцями.

село довкола, дали знати всім, де хто має стояти. І в тим часі над'їхав оден фольдольчер на кони верхом, без село переїхав. І з нашої оборони один стрілив на него. І той втік. То ми казали, жи вже буде тепер щось гіршого, як він втік. А ми дали знати на сусідні села до куцців самооборони, жиби на поміч прийшли до нас. Зараз з сусідного села недалечко — п'ять кільометрів, — двоох прибїгло на поміч. Ми ше учікували з других сіл більше. Та й ми далі тримаємо варту. То і той оден, що прийшов до помочи з другого села, і оден з нашого села коло цєркви стояли, чекали на ту поміч, хто ще мав прийти більше. Так же іде гурма войска в чорних мундирах. Ті собі думали, що то іде вже поміч з другого села. І близько підходять до них і крикнули: «Ręcy do góru». І ті мали навіть і гранати в руках. Наші піднесли руки, бо вже не було як ані втікати, ані боронитися. Так їх забрали, навернулисі і пішли, бо самохід лишили за два кільометри — а піхотою йшли. Так, що ми ще їх перебігали боком, зак' ми сі всі довідали, же зійшлисьмо зі станиці каждий, хтіли ще перебігти, відібрати — не дали ради, бо вже були перейшли, сіли і поїхали з забраними людьми ними і завезли до Замосця. В Замосцю так їх мордували, а в кінці псами розірвали. Так пізніше було в афішах, гей би щось з ними сі стало. Так то було.

То були фольдольчери, поляки, і вни спільно працювали з німцями... Тих наших так уже тоді змордували і так вже били, що вни вже ледве живі були. Тоді псів пустили на них, так що їх розірвали, пси, надобре...

Так що то ми варту тримали, бо щодень, а як ньи, то щодругий день, нападали поляки: військові фольдольчери з німцями, а ньи, то і цивільні банди правдиві. Виробляли все, що попало. То молоді мужчини втікали, а жінки — де будут втікали. То не втікали. Ну і то всьо вни рабували. То навіть гуси і качки шукали, бо і то на них стріляли і забирали. Так що одного разу стоїмо ми на стійці, бо щодень оборону довкола села трималисьмо. Іде одна жінка. Ми її затримали і питаєм: «Звідки?». Вона каже: «З Угнева». Ми по-польску говорили, бо ми вже під самим польським селом стояли: якраз границя — польське село і наше. То ми й по-польску. Вна каже, же она є з Угнева, а ходила до Белзця, бо там є її син в Белз-

ци комендантом поліції: вона воглінула сина, і син її дав дві торби дарунку. Та ми питаємо: «Що ти ту маєш? Покази!» Вна показує, а там дві торби було хусток нових з наших жінок з українських сіл. Так що ми маємо з ними робити: з тими хустками і з тею жінкою...? Та й то забрали, її вирок дали, і так сі скінчило, бо інакшої ради не було.

Знов пізніше ще таке було, як в 46-му році вивозили на Україну. Так і мою родину також вивезли. Ше-м вночі я прийшов, бо ше-м одного дню ввечір був з ними. (Без два дні вивозили). Бо то б не дали раду — всіх відразу. На другий день я ввечір приходжу — вже нікого нема. Мої не забрали були ще збіжі; то було зимовою порою. Збіжі ще було немолочене, ще були снопи, ще були сіна, конюшини в стодолі. І вже кірата³ не було. Штанглі були ще, а кірат вже був забраний. Вже вкрали. Січкарні вже була викінена зі стодоли, вже стояла на городі. Машина-молочарні також вже була викінена зі стодоли. А же то ніч вже захопила, та й вже не мали коли забрати, бо що іншого брали: брали і конюшину, брали і снопи, і сіно, — і возили. Так я то забрав там до одного знайомого, же він сі залишив, бо такий був мішаний⁴ (ту машину і ту січкарню). Ну і ще подивився... — таких ще снопів в стодолі: був ще овес, ячмінь, пшениці, жито, ще конюшини було дуже, — бо не забрали мої родичі то. А ту поляки фірами, як трин⁵, цілий день приїздили, і то всьо забирали, возили. Ну і я не міг того знести. Так я кликнув хлопців: пішли ми в поле, бо тудейка вони їздили. Туда не було лісу в тім керунку, куда вони їхали, но польи було аж від нашого села аж до польського села. Так що ми в поли засіли, а то сніг був ше; то в марті було. Та й лежимо, та й вже ми пішли надрано, ну а вже рано — вже їдут. Розвидньолосі. Вже їдут. А їх поодинці не їхали. Їхали кільканайцять фір разом. От приїхали, наладували снопи, конюшини, сіна, що могли, та й знову вже їдут, додому везут то. А ми лежимо, вже померзли. В снігу треба лижьвити було. Так що вже доїжджють. Ми повискакували (але то чисте поле є) та й їх затримали. Зривідували їх — нічо не мали. Тоді ми кажемо:

«Хуєте жити, то йдіт собі додому». І ми їх пустили. Вни пішли. Кавалок відішли. Ми взяли по-запалювали ті вози з тими снопами, з тими кіньми, зі всім, і сами хода — давай втікати. Ну і ми повтікали до ліса, а то так горіло. А далі не знаємо чи вни сі повертали, гасили, чи шо, бо ми вже не мали чісу сі дивити; втікали-сьмо що могли-сьмо до ліса. І повтікали. То розмаїто було.

Одного разу знов стоїмо на стійці — їде три фіри. А там був (за границив польсько-українськов — наше село, а то — польське) млин, але польський. Везли три фіри до млина збіжі. А ми їх затримали, зривідували, а мали пістолі при собі. Ми забрали. Але їм вже (бо то вже було близько до млина) нічо-сьмо не робили. Бронь⁶ забрали-сьмо від них, і вни собі поїхали.

Розмаїті цуда сі творили. І то без перерви то було. Було так за німців, пізніше — за руских. Облави і облави, і облави. Без перерви треба було остророжному бути і втікати.

Ще розкажу про сусідне село Вербиці. Той зрадник, що з нашого села був, там все знав, бо він був і старшиною, був чотвим. Так він запровадив війсьсько польське до того села Вербиці. Так що там кижко було, там сі боронили трошу, далі їм амуніції бракло. Та й не було місці з криївок повилазити і втікнути. То і сами палили село, жеби в димови якось втікати. То кілька втікло. То розказували про ту подію. А пізніше вже село всьо згоріло, людей вибили, а дітей малих покидали в студню поляки. Так що одну студню закидали самими дітьми. Двайцять семеро дітей в студни затопили. А мужчин, що яке старше і дуже, і жінок, і дівчат — то всьо виарештували і до Явожна забрали. А мужчини, молодші ті, що зістали, — побиті. І тоді тих жінок і ще таких старців, то всіх взяли і вивезли, і є ту на Заході.

Ще в 46-му року, як вивозили на Україну, провід⁷ сказав: «Треба якось боронити, не пустити людей щоби вивозили». Та й обставили довкола стацию. То довідалися, де ті командири⁸ цілі квартирували. Там бій зробили з ними. Троха зістало і побитих. Але і з цивільних — також пошкодже-

⁶ Від польського broń — зброя.

⁷ Йдеться про керівництво українського підпілля в Закарпатті.

⁸ Виконавці депортаційної акції.

³ Kierat — кінний привод, пристрій для обмолоту зерна.

⁴ Змішана польсько-українська родина.

⁵ Від польськ. tren — обоз, шлейф.

ні були. Але не на тільо; більше війська було. Так що і то нічо не помогло. І станцію спалили, і їх розгромили, і нічо не дало ради. Таки повивозили всіх і що хтіли, то зробили. Таке було.

То було в 44-му році. Оден уповідав: там за Любичею Гребениго недалеко⁹ облаву робили поляки і рускі — НКВД (разом, спільно). Так що на-лапали цивільних чоловіків: і старших, і молодших, розмаїтих. І завезли за село, і всіх поставили і постріляли. Так же оден уповідав мі, же лишився живий сам оден. Як зачъили стріляти, так він відразу з берега полетів, впав, яко забитий. Каже, же лежъив на забитих, і на нім знов забиті лежъили: на копиці так. І лежъив дві доби, бо не знав, чи вже відійшли, чи ще є. Ніхто не дав знати. дві доби лежъив. Слухаєт — тихо, нема вже стрілів. То вони ще троха облаву робили, пошукали та й відійшли далі. Але той не знав та й лежъив. Але чує — тихо; та й підвівсі, подивився, та й встав і пішов додому. Тоді було понад сімдсїть чоловік, і всі були побиті. А він один, що живий лишивсі. То розказував про ту подію. Розмаїті цуда сі творили.

Ще було таке одно, як нас вже вивозили в 47-му році на Захід. В лісі, до стації як їхали-смо, нас затримали і всіх перевірували. Мали на списку — Марія Біда. Та вчепили мою сестру, бо вона Марія, але Назарович, ни Біда. І кажут, жи то вона. Я кажу: «Як Марія то є? Біда маєте на списку, а ни Назарович, а вона є Назарович». А все одно: «Але Марія». Я тоді кажу, що я є поляк, бо щойно приїхав-їм з Німеччини, з роботи, маю документи. Показую їм документи: «Не вірите, не хъете, то звірите, то я йду до довудци¹⁰. Так що я сі пустив іти вже до довудци їх, і ті від мене відійшли і від сестри відчепилисі. Я сі вернув. Але я сам сі бояв, але вже їнакшого вейці¹¹ не було. Їден ратунок був такий. Мені так вдалосі. Пізніше вже рушили-сьмо там. Оден знайомий їхав. Він дуже не мав такого тігару, скоро їхав і каже: «Сідай». І вона, сестра, сіла на його фіру. Він її там десь закрив, завезли на стацію¹². І вона там близько стації мала знайомих,

⁹ Села поблизу Журавців.

¹⁰ З польськ. «dowódca» — начальник.

¹¹ Виходу.

¹² Залізнична станція.

побігла відразу і там сиділа. А я знав, де вона буде, бо ми сі умовили. І вже як ми відїздили, вже потяг мав відходити (всьо позаладовували), а моя жінка побігла по ню і закликала. Так вже вна прибїгла і вдалосі її пережити.

Ще розкажу як була облава. Там дали знати, же обступают вже село. То вже було вечером. Так я прибїг до одного знаного. Кажу: «Може маєш деяку криївку, скрон?» «Та маю, але но для себе одного». А ще в тим часі його швагер прибїг також. І вже нас є втрох, а він має для себе одного. Ну але каже: «Може якось пересидимо всі три, може сі помістим». А він зимовою порою (бо то було взимі) возив там гної, каждую фіру скидав особно. Так і він каже: «Треба накласти на сани гною, і завезем, і ми там повлазим, але ж хтось муси скинути і назад забрати коньї». Так я кликнув свою сестру, же би вна йшла з нами. Ми наклали на сани гною. Всі три заїхали на то поле, повлазили до тої криївки. Сестра скинула той гній на то віко, на ту криївку, нас накрила і поїхала з конем додому. На ту ніч ми повлазили: еден на другім, тісно повітрі нема, — бо то така була провізорична ямка викопана. Душилися — нема ратунку. Годі піднести, бо є на вікові гній скинений. Але якось зачъили-сьмо розбирати ту криївку, якогось друка витігнули, зачъили без то віко пробивати, і пробилися без то віко і без ту копицю. І вже повітрі нам трошка було, вже можна було жити. Ну і без ніч сиділи-сьмо, лежъили так еден на другім. А завія була така: снігом дуло, як ну. Я сказав сестрі: як вже облава перейде, жеби дала нам знати і нас розікрила, жеб ми повлазили. Ну і рано була вже облава, бо без ніч то вни обступили село і стояли так, а рано вже йшли. Кого злапали, то злапали, а ньи — то пішли. Так же нікого не було, сестра приходит нас випускати. Не могла знайти, бо ті копиці всі снігом задуті. І так ходила — кричъила. Но нарешті ми вчули крик, але думали собі, же може ще та облава, же войско ходи по поле. Ну але пізнали-сьмо, же то вна сама та й ми зачъили кричъити, вбзиватися, і она нас почула і прийшла: нас розікрила і ми повлазили. І так ми сі вратували. Ми б були сі подушили. Якби нас були не побили, то були б сі подушили, би-сьмо були собі повітрі не знайшли. Розмаїто бувало.

Знов такі були часи: облави. То по соломах, по стодолах сиділи. То також, як облави, так шукали в тих соломах, по стодолах. А ньи, то з автомата посіяли по соломах, а ньи, то підпалили стодолу. А там і під стодолю були краївки — сиділи люди. Ну то вже як стодола горіла, то вже і в ті криївці диму повно було. То не оден вже плавав, оден там сі молив, другий співав; то вже також по життю. То також співали:

Дим нам очі виїдає,
Життя наше ся кінчає.
Дивітсі, хлопці, що зробили:
Вже стодолу підпалили.
Дим нам очі виїдає,
життя наше ся кінчає.
Розмаїто бувало, часи такі.

Р. К. — Пане Степане, коли відбувалися ці облави і в який час?

С. Н. — Перші робили від (бо німці ще також робили облави) 43-го, 4, 5, 6, 7-го років. Але і ще робили.

Р. К. — До виселення, так?

С. Н. — Так. І ще, бо ще сі лишили такі розбитки, то і ще робили.

Тепер ще розкажу про свою родину. Моя родина була з багатой, добре сі мала. Була свідома, культурна, господарна. Як вивозили їх в 46-му році на Україну, то вони ладували на свою фірманку своє добро. А поляки цивільні з польських сіл наїхали і ладували на свої фіри наше майно. Та й тато каже: «Та зачекайте, нех'я від'їду, тогди будете брали, та я і так всего не заберу». «Ти що, — казали, — тобі сі не подоба?» Та й вхопив друка поляк, та й тата так бив, же тато аж впав — ледве якось відратували. То було в марті, як вивозили. Заїхали там на Україну в Тернопільське. І в червні, п'ятнадцятого червні, тато помер, бо всьо мав повідбивано. І що, я маю воко добре мати для поляків!? Не можу того знести! Рабували, вивозили, бо всьо позіставльили: соломи, збіжжя. То польські фірмани приїздили, ладували і всьо вивозили. Деревя вирізували і всьо вивозили, бо нікого не було. Вивезли. А ті, що сі лишили, то так в лісі були. І нікого в селі не було. Що хтіли, то робили.

Одного разу, як цілий трин¹³ їхав наладований майном, снопами, конюшиною, сіном. Їхали вже

¹³ З польськ. «трєн» — обоз.

додому з нашого села наладовано, то взьмили-сьмо також засіли. Їх затримали, їх нагнали: «Додому йдіть!». А ми попідпалювали ті фіри з тим майном нашим та й сами повтікали. Не знаю, що сі стало: чи погасили, чи погоріло то? Бо ми не мали вже чісу. Вже-сьмо втікали до ліса, бо то було в чистім полі. Далеко від села від польського було і далеко від нашого.

Розмова із паном Іваном Вальницьким, колишнім учасником визвольного руху, 1921 р. н. Після війни був ув'язнений і суджений поляками. Запис у с. Бані Мазурські поблизу Венгожево 27 серпня 1998 р.:

Р. К. — Пане Іване, у Вас була сім'я, так? Скільки дітей?

І. В. — Одну дочку мав.

Р. К. — І як ви виховували її, в якому дусі?

І. В. — Дочка від першої кляси учащала до української школи, бо в Банях Мазурських була українська школа від першої кляси і до осьмої кляси. А від осьмої пішла до Лігниці до української середньої школи. Скінчивши українську середню школу, дочка без екзамену мала вступ на українську і російську філологію у Варшаві. І вона кінчила українську і російську філологію. Тепер працює яко наuczycielka. Але же брак дітей в українській школі (люди не посилають дітей), то вона тепер мусить доробляти ще польоністику. Це один факультет мусит кінчати. І тепер має вже рік за собою, а ще — один рік. То два роки триває. І вона тепер кінчає польоністику. То єсть тільки з огляду на то, що люди дітей не посилають до української школи. Вона вчить, але то є тільки додаткове вчення української мови. Має тринадцять учнів тільки додатково.

Розповідь пана Вальницького, колишнього учасника української національно-визвольної боротьби (псевдо «Війт»), про те, як була виявлена і захоплена польськими енкаведистами повстанська криївка, в якій перебував і загинув крайовий провідник ОУН на Закерзонні «Стяг» (Ярослав Старух, 1910—1947):

Ми були би не знали, хто видав криївку, і як то сталося. Але, будши у в'язниці, до моєї камери попав польський офіцер, котрий повнив службу при тій криївці, коли її виявили. Видали криївку два розвідчики командира «Шума». Вони видали і криївку «Шума». І там було (не знаю, точно

вже не скажу) більше як дванайцять стрільців. Трьох чи чотирьох було загазовано газом троючим, а інші також загинули. «Шум» застрілившись. І той сам, що видав «Шума», то був розвідчик у «Шума». «Шум» його мав за такого свого підпільника. Його і ще одного він вислав до одного села по нафту, щоб вони в криївці мали чим сьвітити, бо там їм забракло. Вони зголосилися до війська польського. І той сам розвідчик, що бачив «Стяга» в одному місці, там де була ця криївка. Він признався «Шумові» колись, же: «Я, — каже, — знаєте що, командир, я бачив «Стяга». А як бачив «Стяга», бо то партизан, то вже знав, же там десь недалеко криївка мусить бути. То «Шум» ему відказав (так як я розмовляв з «Шумом» сам), каже: «Замкни собі, чоловіче, морду, — як то кажуть, — бо тя зараз ліквідую. Забудь, що ти там бачив». І він пізніше використав той момент: для поляків подав, же в цій місці (бо то ліс був невеликий) коло монастир'я (там було кільканайцять гектарів тільки) мусить бути та криївка. Поляки обгородили дротом то місце досить широко і позавішували пушки по консервах, жеби то дзвонити, і обставили обставою. Шукали через кілька днів, а може тиждень навіть. Може тиждень, бо там по даті можна взнати, коли впав «Шум», а коли «Стяг». І вони чекали, розумієсі, що вони вийдуть. Вночі виходили, пробивалися з тої «Стяга» криївки, але всі влізли на військо і цофнулисі до криївки. Так, же сі били, же військо ни могло їх ніяк взяти. Шо то тривало довгий час, то «Стяг» не міг сі орієнтувати шо то є. Вони пробували в день вийти, зобачити шо то є, шо вни кожної ночі налізут, розумієсі, як військо. Же то щось не в порядку є. Так то розказував той поручник, котрий він пізніше був в тюрму попав. Але же я з ним дуже коротко був, бо тільки 48 годин бувим з ним. І вони громадили ліс граблями, шукали виходу. Ніде не могли віднайти. Аж, знаєте, вдень переходив хтось з поляків. І він побачив, що порушивсі яливець, зараз зголосив військови. Військо обступило то місце, витягли той яливець. Якраз був вхід, розумієсьи, до криївки. Вони знали, чия то криївка і же там є краєвий провідник. Так вони просили, щоб він ся ни стріляв, розумієсьи. І які версії є, чи той поручник добре говорив, то я не

знаю, бо в одній версії троха по-іншому є. І вони, той поручник каже, що там зараз просили поляки, шоби він сі не стріляв, же приїде міністер оборони Радкевич з ним на переговори. Так же той прилетів літаком (тим кукурузником руским) і розмовльив з «Стягом». Сказав, жеби «Стяг» ся здав, то він дарує для УПА амнестію. То «Стяг» йому тільки кілька слів сказав. Каже: «Ти, дураку, не шукай, — каже, — ни давай нікому амнестії, бо ти є в руских руках, шо ти сам амнестії будеш просити. «Стяг» сам вернув до криївки, бо, каже, так по груди його було видно. А я мусив повірити полякови, бо я знав «Стяга» особисто. То він, як описував, ну то точність, розумієсьи, було. Тільки я не признававсі в тюрмі, же я его знав, бо то не знати, хто ким є. Но і вин, розумієсьи, так як він розказує (каже той поляк), ті ся цофнули, з криївки показався дим. То вже знали, же підпалив, розумієсьи. І тоді почули два стріли. І так, як той поляк сказав, то були з охорони — тії стрілялися, а «Стяг» випив півтора фляшчини отрути: одну цілу, а другу половину випив. І, каже той поляк, ми скоро розкопували, шоби загасити архівум, шоби взяти, бо там великий архівум був. Він казав: «Два самоходи набрали архіву українського. Вни загасили то і той архівум забрали, каже, до Ряшева, — так як він розказував. То є всьо з його розказу. І він розказав: хто видав, хто то був. І ми тільки в тюрмі сі довідали, бо булисьмо не знали в який спосіб загинув головний провідник. На тім то сьи скінчило. Де той поручник, його прізвище, я його прізвище не знаю, не знаю його, де він знаходиться. Чоловік не інтересувався тим. Ми були на такім покаранню, були в тюрмі. А друге, я не хотів сьи признавати так дуже, же я так далеко знав аж там провід чи ще щось. То я казав: «Я там не знаю того, — кажу, — я там з провідниками не мав до діла», — і т. д. Але «Стяга» я знав і кілька разів бачив, розумієсьи і т. д. Ну то що знав-їм, я описав. Там був архів. «Стяга» батько був послом в австрійськїм соїмі, розумієсьи. То вихована родина вся була, а він був сам правник.

Р. К. — Тепер знають його прізвище, так?

І. В. — Так. «Стяг» то є Старух Ярослав. То його правдиве прізвище — Старух Ярослав.

«Шума» троє братів згинуло за німців. Один був районний, оден — СБ, а «Шум» — сотенний. То всі вони були односельчани. Я добре знав його діяльність. Ми разом вступили до партизанки, раз. Другий раз, нас руска партизанка зловила обох в сорок четвертім році на Великодну п'ятницю. Але ми сі якось вирвали з тої біди.

1. Акція «Вісла». Документи / впоряд. і ред. С. Місила. — Львів ; Нью-Йорк, 1997.
2. Дяченко В.Д. Антропологічний склад українського народу / В.Д. Дяченко. — К., 1965.
3. Кирчів Р. Вивчення фольклору Холмщини і Підляшшя / Роман Кирчів // Кирчів Р. Из фольклорних регіонів України. Нариси й статті. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002.
4. Кирчів Р. Підляський «триптих» Юрія Гаврилюка / Р. Кирчів // Над Бугом і Нарвою. — 2000. — № 4.
5. Кирчів Р. Релікти юрївської обрядовості в українських Карпатах / Р. Кирчів // Народна творчість та етнографія. — 1985. — № 2.
6. Кирчів Р. Щоденник наукової експедиції на Північне Підляшшя у 1999 (рукопис) / Р. Кирчів // Домашній архів Р. Кирчіва.
7. Лесів М. Українські говірки в Польщі / М. Лесів. — Варшава, 1997.
8. Мацієвський І. До явищ традиційного музичного театру на Підляшші: Гоготуха / І. Мацієвський // Музика та дія в традиційному фольклорі. — Львів, 2001.
9. Мацієвський І. Обрядова інструментальна музика різдвяного періоду на Білосточчині / І. Мацієвський // Над Бугом і Нарвою. — 2000. — № 6 (52).
10. Рижик Є. Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Є. Рижик // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1994.
11. Рижик Є. Рогольки Підляшшя / Є. Рижик. — Рівне, 1994.
12. Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1994.

13. Традиційні пісні українців Північного Підляшшя. За матеріалами експедицій 1999—2001 років Лариси Лукашенко та Галини Похилевич. — Львів : Камула, 2006.

Roman Kyrchiv

FIELD NOTES AND MATERIALS FROM THE CROSSROADS OF ETHNICAL CULTURES

In the article have been presented some ethnological notes and texts (ethnographical as well as folkloristic ones), fixed during the two short-term research travels of 1988—1999 in surroundings of Węgorzewo and Bielsk Podlaski towns (Poland). First of localities is worth of notion because of certain concentration of resident Ukrainians settled there in the course of deportation out of their native lands in result of notorious Wisła action at 1947. In the second site of interest for us was the state of Ukrainians' ethno-cultural identity kept along the territories of Northern Podlachia, i.e. a part of so-called Transcurzonnia, that had not suffered the mentioned deportation.

Keywords: cultural identity, concentrated dwelling, deportation, assimilation, ethnical self-consciousness, community life.

Роман Кирчів

ПОЛЕВЫЕ ЗАМЕТКИ И МАТЕРИАЛЫ С ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПЕРЕКРЕСТКОВ

В статье представлены народоведческие наблюдения и тексты (этнографические и фольклорные), зафиксированные во время двух кратковременных исследовательских поездок в 1998 та 1999 гг. в окрестности городов Венгожево и Бельск Подляски (Республика Польша). Первая местность характерна сосредоточением проживания украинцев, которые были депортированы с их родных земель вследствие пресловутой акции «Висла» в 1947 г. В другой местности нас интересовало состояние сохранности этнокультурной идентичности украинцев на территории Северного Подляшья, то-есть той части так называемого Закерзонья, которой не коснулась упомянутая депортация.

Ключевые слова: культурная идентичность, сосредоточенное проживание, депортация, ассимиляция, этническое самосознание, общественная жизнь.