

# Jarosława Koniewa

---

"За тобою, Морозенку, Польща,  
Україна плаче..." : (до питання  
дослідження фольклору  
польсько-українського  
пограниччя)

---

Acta Polono-Ruthenica 4, 366-381

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jarosława Koniewa  
Olsztyn

**„За тобою, Морозенку, Польща, Україна плаче...”  
(до питання дослідження фольклору польсько-  
-українського пограниччя)**

Тема культурного пограниччя є безмежно притягальною для дослідників настільки, наскільки взагалі притягальним є для людини екзистенційний стан межовості, буття на грані небуття, балансування на грані можливо-неможливого. Чи можливо вловити ту демаркаційну лінію, за якою починається „інше”? На праісторичній міфічній межі граничний досвід народу переломлюється через символи і стає культурним текстом. Прочитати його - завдання не з легких для науковців. Фольклористи та етнологи намагаються визначити передусім, в який спосіб люди, що населяють межові, міжнаціональні простори, проявляють себе у світ як істоти духовні, моральні, як себе ідентифікують, в які словесні формули виливається їхній емоційний та історичний досвід.

Ареально-культурні утворення, на відміну від політичних кордонів, надзвичайно стійкі. Прикордонні райони між Польщею та Україною населяють північні волиняни, чи підляшуки, і південні волиняни, чи холмщани, які - як вважає З. Кузеля - не становлять окремої етнографічної групи, а належать до волинян, чії землі тягнуться до Луцька й Рівного.<sup>1</sup> Південну частину мапи Польщі займають долиняни, підгіряни, близькі до лемків „замішанці”, які самі себе називають русинами, і, нарешті, лемки. Етномузикологи визнають три основні зони: Північно-Східну, Східну і Південну. На початку XIX ст. польський композитор і знавець народної музики К. Курпінський ділив Польщу на край смутних і веселих пісень, тобто ма-

---

<sup>1</sup> З. Кузеля, *Племінний розподіл і етнографічні групи*, [в:] *Енциклопедія українознавства в двох томах*, під гол. ред. В. Кубійовича і проф. З. Кузали, перевид. в Україні, Київ, т. 1, s. 199.

жорних та мінорних мелодій. Трикутник Краків - Познань - Варшава обіймає землі піщані й кам'янисті, важкі для обробітку. Люди не мають часу на спочинок, завжди в роботі, отож, співають енергійних веселих пісень. А чорнозем сам родить, селяни не перепрацюються, ніжаться в лінощах, тому й пісні їхні мінорні, сумні. За теорією польського фольклориста саме багатими природними ресурсами пояснюється перевага мінорних пісень на Волині, Поділлі й взагалі в усій Русі.<sup>2</sup> Сьогодні дехто з антропологів знову повертається до теорії минулого століття про пряму залежність темпераменту та структури етнічної свідомості людини не тільки від типу ґрунту, а й від природного середовища вцілому.

Територія, на якій зійшлися кілька етнографічно-фольклорних типів культури, кваліфікується в науці як простір „гетерогенічного полікультур'я” (за акад. Н. Толстим). Тут вже не мова висувається на перший план як головний класифікатор, а комплекс спільних уявлень про всесвіт (макрокосмос) і про світ людини (мікрокосмос), іманентний в народній культурі космічному світові, а також перевага певних символів та знаків у фольклорній творчості.

Внаслідок перевероту у художньому й філософському мисленні у ХІХ ст. розпочалося збирання та вивчення українського фольклору. Зоріан Доленга-Ходаковський кинув у Польщі заклик повертатися до своїх прадавніх коренів, до давньої поганьсько-слов'янської спільноти, перемагаючи космополітизм польської культури та його результат - почуття відчуження від самих себе. Повернення до „раю дитинства” пов'язувалося з поверненням до культури Кресів - Волині, Поділля, України, де православ'я не здолало впоратися з тим українським „язичництвом”, яке давало відчуття справжності, вільної волі, могутньої вітальної сили. Власне, у пошутках цієї життєдайної енергії зверталися до української тематики поети-романтики польської та й російської т.зв. „української школи”.<sup>3</sup> Яцек Кольбу-

---

<sup>2</sup> J. Stęszewski, *Uwagi o etnomuzycznej regionalizacji Polski*, [w:] *Dyskurs o tradycji. Z zagadnień współczesnej kultury artystycznej w Polsce i ZSRR*, Wrocław 1974, s. 325-327.

<sup>3</sup> J. Hawryluk, *Ruś Podlaska. Podlasie w opisach romantyków*, opr. J. Hawryluk, Bielsk Podlaski 1995, s. 5-23 (rozdz. „Staryna - je to pisanie chorosza”); S. Kozak, *U źródeł romantyzmu i nowożytnej myśli społecznej na Ukrainie*, Wrocław 1978;

шевський, описуючи розвиток літературно-мистецької думки у Польщі в XIX ст., виділив два напрямки „засвоєння” кресової тематики у польській літературі: міфологізація краєвиду і запозичення окремих елементів фольклорної творчості українців, білорусів та литовців.<sup>4</sup> На східних теренах Польщі фольклор записують Л. Голембйовський, К. Вуйціцький, З. Глогер, М. Янчук, неперевершений О. Кольберг. З України пісні помандрували також до Росії: у російських рукописних пісенниках XVIII ст. зафіксовано надзвичайно високий відсоток українських текстів - з 35 збірок у 21 вміщені українські пісні.<sup>5</sup> Російський дослідник А. В. Позднеев підкреслює вплив українського фольклору на становлення й розвиток сентименталізму в Росії. Так, наприклад, пісня „Ой летіла голубонька з України” мала такий великий успіх в к. XVIII ст. в Росії, що поет Мерзляков, узявши цілий фрагмент з українського тексту, написав вірш, який став популярною російською піснею. Цікаво, що найдавніший запис пісні „Ой летіла голубонька...” знаходиться в збірнику Чарторийських к. XVII ст.<sup>6</sup> Такі пісні, як „Бідна моя головонька”, „Ой під вишнею під черешнею”, „Przestań Jasiu z wieczora hodity”, вміщені у російських рукописних збірниках XVIII ст., ще й сьогодні на польсько-українському Підляшші, що свідчить про високий співаються рівень збереженості народнопісенної творчості у пограничних районах.

В Україні у XIX ст. фольклор записують П. Чубинський, О. Потебня, М. Костомаров. У складі „Юго-Западного отдела императорского Русского географического общества” працювала ціла низка українських вчених - В. Антонович, М. Драгоманов, І. Рудченко, Ф. Вовк та ін. Результатом експедиції в „Югозападный край” стали 7 томів *Записок...*, де міститься щедрий матеріал з західно-українських теренів.

У сучасних дослідженнях переважає лінія регіоналізації культури, суть якої полягає у всебічному і докладному описові матеріальної та духовної культури одного села, однієї локальної групи,

---

*Українські списковці і месяністи. Bractwo Cyryla i Metodego*, Warszawa 1990; D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem*, Kraków 1998.

<sup>4</sup> J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1997, s. 67-79.

<sup>5</sup> А. В. Позднеев, *Рукописные песенники XVII-XVIII вв.*, Москва 1996, s. 363.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 379.

починаючи від географічних особливостей місцевості, історії села і закінчуючи зразками усної народної творчості усіх жанрів. Таким методом послуговувався ще Арістотель, подаючи етнічний образ еллінів, а у XIX ст. у Польщі остаточно розробив і утвердив в науці цей підхід О. Кольберг. В основі методу фронтального регіонального обстеження лежить уявлення про фрагментарність, мозаїчність і самодостатність культури патріархального села. Такі капітальні видання, як *Лемківщина* (1988), *Надбужаничина*, *Сокальщина*, *Белзчина*, *Радехівщина*, *Камінецьчина*, *Холмщина і Підляшшя* (1986) доповнює збірник наукових праць *Холмщина й Підляшшя* (1997, ред. В. Борисенко), якому передував спеціальний випуск „Пам’яток України” (№ 3, 1995), присвячений культурі та історії українців у нинішній Польщі. У наукових осередках Польщі - у Варшаві, Кракові, Ольштині, Ряшеві, Люблині, Білостоці, - протягом багатьох років ведеться збирацько-дослідницька робота. Записують фольклор вчені, діячі культури і просто патріоти - М. Лесів, В. Мокрий, І. Ігнатюк, Ю. Гаврилук, Б. Гук, В. Сава, Я. Фус, С. Копа та ін.

Фольклорні матеріали є невичерпним матеріалом для вивчення механізмів формування стереотипів у суспільстві, якщо розглядати їх як проекцію етнскультурної ідентичності. Кожній локальній етнічній групі, особливо в іномовному середовищі, притаманний потужний доцентровий етнічний зв’язок, що має позараціональний характер. Це явище окреслюється терміном „етноцентризм”, який може реалізуватися на первісному дихтомічному поділові світу на „свій” і „чужий”. „Свій” - це кривий (найчастіше рідний фікційно-міфологічно); той, хто так само переживає сакрум; той, хто має почуття приналежності до тієї ж самої „святої землі”, рідної території; хто дотримується тих самих звичаїв та ритуалів і говорить „нашою” мовою. „Чужий” - неодмінно носій небезпеки, загрози хаосу та руйнації.<sup>7</sup> Бінарна опозиція „свій-чужий” є фундаментальним організуючим чинником етнічної свідомості людини і проявляється лише в конфліктних ситуаціях (отже, парадоксальним чином конфлікти сприяють етнічній консолідації людей). На основі цієї ж опозиції вибудовується етнічний інтраобраз (уявлення про себе) і ет-

---

<sup>7</sup> W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 133-140.

нічний екстраобраз (уявлення про інших або інших про нас). У соціальній площині цей механізм породжує негативні чи позитивні стереотипи.

Кожний жанр фольклорної творчості засобами тільки йому притаманної художньої експресії розкриває один з аспектів загального етнічного образу, виявляє спосіб естетичного переживання світу і характер образної системи. Спробуємо продемонструвати цю тезу на прикладах вибраних творів з різних жанрів фольклору пограниччя.

Такий жанр, як прислів'я та приказки, дає найщедріший матеріал для вивчення етнопсихології народу. На сьогоднішній день збірник Міхала Федеровського<sup>8</sup> залишається найбільшим за обсягом (13,5 тис. фразеологічних зворотів різного типу), і хоча вміщує білоруський матеріал, однак дозволяє зробити певні висновки щодо національних взаємин на пограниччі в минулому.

Прислів'я та приказки є, по суті, редуцією уявлень про різноманітні душевні й духовні якості людини, зовнішній вигляд і психологічні особливості значимих „своїх” чи значимих „чужих”. Редуція до однієї найважливішої риси у випадку „чужих” забарвлена негативно, з насмішкою, у випадку „своїх” - позитивно, рідше - критично. Це спосіб дистанційного освоєння світу в народній культурі. Мінітексти, якими є влучно-дошкульні прислів'я та приказки, визначають межі між „своїми” та „чужими”, є висловом-маркером на позначення „ворогів”. Слово має магічну функцію - не обов'язково з ворогом розправлятися фізично, можна його зганьбити, осоромити словом, а тим самим знешкодити. „Литвини” та „москалі” на Підляшші окреслювалися однозначно негативно: „Свіня ні статак, маскаль ні чалавек”<sup>9</sup>, „Пудляш - то чоловік наш, а літвін - то чортов син”<sup>10</sup>, „Ніщасліва Літва, що за дзеўку бітва, а щасліве Подляше, що узяў, то наше”<sup>11</sup>. Показово, що про ляхів говориться негативно, а про поляків - скоріше нейтрально: „Наша

<sup>8</sup> M. Federowski, *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877 - 1905*, t. 4, Warszawa 1935.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 179 (тут і далі текст подається в криличній транслітерації).

<sup>10</sup> Цит. за: Ю. Гаврилюк, *Українці і білоруська проблема на Підляшші: міфи і факти*, „Пам'ятки України”, 1995, nr 3, s. 78.

<sup>11</sup> M. Federowski, op. cit., s. 167.

Польща біла даўней шмат буольша”<sup>12</sup>, „Аглядзеуся - лях, як трасца у нагах”<sup>13</sup>.

Юрій Гаврилюк, аналізуючи історичні та мовні дані, приходить до висновку, що підляшуки - це, власне, українці, тоді як литвинами називали білорусів<sup>14</sup>. Судячи з приказок, ставлення до Церкви й Костьолу у народу було однакове. Слова „Церква” й „Костьол” у пареміях взаємозамінні: „Церкву дзіеруць, карчму криюць”<sup>15</sup>, „Касцьуол дзіеруць, карчму криюць”<sup>16</sup>. Зустрічається багато нейтрально-позитивних текстів про козаків. „Україна” вживається тільки один раз - у вислові „Гетаж ні Україна”<sup>17</sup> в значенні „близько, не так далеко, як Україна”.

Для підтримування стабільності етноцентричної установки існування „значимого чужого” необхідне. Слід сказати, що у такому „гострому” жанрі, як прислів’я та приказки, елементарна семіотична опозиція „ми-вони” виявляється неоднозначною. Виразно вимальовуються дві підсистеми:

русини  
підляшуки - поляки - „свої - інші”  
козаки  
жиди

литвини  
підляшуки - москалі - „свої - чужі”  
німці  
ляхи

Власне, саме поява реляції „свої - інші” характеризує культуру пограниччя. Категорія „іншості”, а не „ворожості” створює можливість спілкування на засадах толеранції, що може тільки збагатити

<sup>12</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>14</sup> Ю. Гаврилюк, *op. cit.*, s. 77-81.

<sup>15</sup> М. Federowski, *op. cit.*, s. 47.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 318.

духовно.<sup>18</sup>

Ліричні пісні дають приклад зовсім іншої реалізації бінарних опозицій. Психологічного протистояння „свій-чужий” тут не ісеує:

Ой знати, знати - хто любить польку  
Топтана стежечка через фасольку.  
Ой знати, знати - хто любить руску,  
Топтана стежечка через петрушку.<sup>19</sup>

Лях, мене, моя мамо  
Лях мене полюбив  
Лях мені, моя мамо  
Черевички купив.<sup>20</sup>

Козак, помираючи:  
Взяв жінку Варшав'янку  
в чистім полі жовту ямку  
взяв жінку волиночку  
в чистім полі могилочку.<sup>21</sup>

Різне семантичне навантаження етнонімів в пісенних текстах і приказках залежить від специфіки жанрів. Народні паремії у сконденсованому вигляді увібарли в себе практичну мудрість, практичне знання - як вижити серед ворожого світу, який тільки й чигає, щоб зазіхнути на благополуччя роду. Нетолерантність і критичне ставлення стосуються не тільки зайд, представників інших націй, а також родичів і близьких людей. Такою є твереза, гірка правда життя, чи житейська мудрість: умій вчасно поставити межу, бо „з'їдять і кісточок не залишать”. А пісні переносять нас з рівня етики на рівень естетики, де діють інші закони і виконуються інші завдання. В останньому з вищенаведених прикладів засобом метафори розповідається про смерть; „полька” і „руска” - не представниці різ-

<sup>18</sup> S. Uliasz, *O kategorii pogranicza kultur*, [w:] *Pogranicze kultur*, pod red. Cz. Kłaka, Rzeszów 1997, s. 15.

<sup>19</sup> O. Kolberg, *Wołyń. Obrzędy, melodye, pieśni*, Kraków 1907, s. 95 (тут і далі подається в кириличній транслітерації).

<sup>20</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 317.



них націй, а, за законом тотальної синонімічності у фольклорі, просто об'єкт кохання; „лях”, що дарує черевички, - забарвлений місцевим колоритом ліричний герой. Кожний окремо взятий з контексту пісні елемент означає зовсім не те, що цілісний смислообраз. Прислів'я та приказки прив'язують людину до землі, вчать боронитися, а пісні - спрямовують душу в небо, бо, як казав Ніцше, людина - це стріла у вічність.

У структурі свідомості людини є незмінний ні за яких історичних бур елемент, а саме - переживання сакрального. У народно-фольклорній культурі „...життя в розумінні буття людиною є саме в собі актом релігійним; адже здобування харчів, статеве життя і праця є вартістю сакраментальною. Інакше кажучи: бути людиною, або радше нею ставати, - означає бути релігійним”.<sup>22</sup> Тому дослідників фольклорного пограниччя передусім цікавила календарно-обрядова пісенність, а зокрема колядки й щедрівки. Який відбиток зудару двох християнських культур залишився на святкуванні Різдва й Нового року на пограниччі? М. Лесів, Є. Бартмінський, Г. Капелусь, А. Кіселевська, Ф. Котуля - усі вчені, які вивчали це питання, згідно дійшли висновку: на польсько-українському пограниччі впродовж віків витворилася регіональна традиція колядування міжетнічного характеру. Ця традиція належала одночасно до обох етнічних груп, а подекуди і до інших етнічних вкраплень на цьому терені. До спільних елементів традиції колядування,<sup>23</sup> по-перше, входять однакові за суттю вірування й світоглядні уявлення, які формують подібне розуміння сенсу свята й своєрідний святковий етикет. Сусіди запрошували один одного на богослужіння до Костьолу чи Церкви - незалежно від віри й національності. Поляки не працювали на українські свята і навпаки. У тому був прояв великої терпимості й толерантності. Звичайно, йдеться про довоєнний час, коли традиція була ще живою, оскільки мала під собою реальний ґрунт - не зруйнований етос пограниччя. Третій елемент спільної традиції - ре-

---

<sup>22</sup> М. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 6 (переклад з польської - Я. К.).

<sup>23</sup> Подається за: J. Bartmiński, *Szczodry wieczór - szczodryj weczir. Kolędy krasieczyńskie jako zjawisko kultury pogranicza polsko-ukraińskiego*, [w:] *Polska - Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, pod red. S. Stępnia, Przemyśl 1990, s. 271.

пертуар колядок та щедрівок (або „щедрачек”, за кресовою термінологією). Колядки й щедрівки належать до сфери сакрального, через те не піддаються так легко змінам і руйнації, не підлягають в такій мірі мовним контамінаціям, як ліричні пісні чи балади. Певні трансформації, однак, відбулися. Йдеться про явище взаємних перекладів текстів українською чи польською мовою. Невідомо, чи робилося це зумисне, чи ні. Єжі Бартмінський робить припущення, що не про явище колонізації населення тут йдеться, а про намагання якнайдосконаліше донести текст до адресата, бо двомовні колядки були зафіксовані збирачами ще у минулому столітті. Наприклад:

Стала нам днесь новина  
 часу нового  
 ой їдьмо їдьмо ї привітаймо  
 Царя нашого

Stała nam się radość, nowina  
 czasu godnego  
 i przybiegajcie, i przywitajcie  
 króla nowego

Ці дві колядки були записані у 1984 р. Пісня дуже популярна, як зазначають вчені Міхал Лесів і Воломидир Мокрий, і функціонує паралельно двома мовами.<sup>24</sup>

Український дослідник Юрій Медведик, вивчивши рукописи, що зберігаються у Львові й в Інституті літературознавства АН України спостеріг, що в колядних піснях, зібраних на Західній Україні, присутні численні полонізми, а польські й українські художні засоби таке плетиво утворюють, що не можна докладно встановити походження текстів.<sup>25</sup> Багато польських пісень було адаптовано на Україні. Як правило, переробці піддавався вербальний текст, тоді як мелодії залишилися без змін. Музикологи стверджують, що мелос українських релігійних пісень більш архаїчний, монотонний, має простий розвиток мелодії. Польські мають багатше музикальне орнаментування. Гумористичні колядки, новішого походження дитячі щедрівки, веселі мазури й весільні пісні у Польщі як поляки, так і українці співали по-польськи, а історичні балади, тягучі пісні, сумні і мінорні - переважно українською.

Серед колядних пісень польсько-українського пограниччя збере-

<sup>24</sup> Ibidem, s. 280-282.

<sup>25</sup> J. Medwedyk, *Z dziejów ukraińskiej pieśni religijnej*, [w:] *Polska - Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, Przemyśl 1994, s. 397.

глося чимало текстів з виразно архаїчними рисами. Г. Капелусь прослідковує генезу мотиву „золотої ряски” у польській колядці, первісним варіантом вважаючи український.<sup>26</sup> Прадавніми є також колицкові колядки і тексти з мотивами пташиного весілля чи такі, в яких персонажами виступають тварини:

Dwa kapłony [koguty] dwa kapłony  
w stodole mlócili  
ładna kolęda!  
...Krowa miele,  
ciele maķę sieje...<sup>27</sup>

і т.д. - поки не буде випечений хліб і урочисто спожитий. В Україні цей текст побутує у вигляді дитячого віршика. Рідкісним варіантом є колядка про три дари, записана в районі Саноку, в якій Бог бажає господареві, щоб йому не шкодили відьми:

Тиє корова, би ся доїли  
і чаровниць би не віділи.  
Чаровниці би вам не ходили,  
Скоро не підут, би ноги зломили.<sup>28</sup>

Без поняття героїчного етнічний образ буде позбавлений повноти. Кожний етнос, щоб стати нацією, повинен виробити собі ідеальний образ „справжнього” мужчини, а таким для українців є козак - воїн, лицар і вільна людина. На пограниччі культур цей образ зазнав певних трансформацій, часто виступає як амбівалентний. Фольклорні записи з Підляшшя - як і українські, так і білоруські - рясніють „козаками”. У польському фольклорі козак колись був незнаний, як стверджував Бистронь. У давніших записах зустрічається переважно у запозичених баладах (гапр. „Тройзілля”, що відома навіть

---

<sup>26</sup> Г. Капелусь, *Бещадські колядки в записах польських дослідників*, [в:] *Слов'янський світ. Міжвідомчий щорічник*, ред. О. К. Федорук, Київ 1997, s. 142-143.

<sup>27</sup> J. Bartmiński, op. cit., s. 275.

<sup>28</sup> A. Kisielewska, *Kolędy z pogranicza polsko-ukraińskiego*, [w:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*, pod red. R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1972, s. 234 (тут подається у кириличній транслітерації).

на Шльонську).<sup>29</sup> Часто героя в польських текстах заступає „мандрівник”, „звідник”, „панський слуга”.

Образ українського козака був осмислений у польській романтичній літературі XIX ст. У цей період викристалізувалося два протилежних напрями інтерпретації Кресів і, відповідно, головного представника цієї території. З одного боку, у літературі розвивається аркадійно-лицарсько-пригодницький напрям, а з іншого - гайдамацький, де українську Аркадію заміняє варваський інфернальний світ, в якому козак виступає різном, зрадливим і жорстоким злочинцем.<sup>30</sup> В амбівалентній міфології Кресів періоду романтизму центральна постать - козак - також набуває двозначних, суперечних характеристик. Образ Сави Чалого один з перших став предметом художнього осмислення у літературі.<sup>31</sup> Видається цікавим прослідкувати динаміку цього героя на прикладі трьох варіантів однієї історичної пісні з різних регіонів - з центральної України, з Волині близько польського кордону й з польського Підляшшя. Історичний Сава Чалий - це козацький сотник, що служив спочатку у польського магната, а потім, під час гайдамаччини у 1734 р. пішов у гайдамаки. Через деякий час він добровільно перейшов на бік шляхти і на чолі військового загону став нападати на повстанців та чинити жорстоку розправу над своїми недавніми соратниками. Гайдамаки вирішили розправитися зі зрадником - увірвалися до його світлиці й підняли на списи. Про цю подію й розповідає пісня з Полтавщини, записана в 60-ті рр XIX ст. відомим українським композитором і знавцем музичного фольклору М. Лисенком. Пісня має форму балади й наприкінці виголошується мораль:

Оце ж тобі, пане Саво,  
Сукні-одамашки,  
Що ти нажив, вражий сину,  
З козацької ласки...<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Polska epika ludowa*, opr. S. Czernik, Wrocław 1958, s. 205-210.

<sup>30</sup> D. Sapa, op. cit., s. 44-45.

<sup>31</sup> S. Kozak, op. cit.

<sup>32</sup> *Українські думи та історичні пісні*, Київ 1990, s. 172.

Саморефлексія в масштабах народу немислима без категорії зрадництва. Як персоніфікований грішник по відношенню до своїх, зрадник належить до категорії моральної загальнолюдського значення. Порушуючи норми й закони, він посягає на моральний перстиж своєї етнічної спільноти, чим обтяжує свій народ тягарем вини перед іншими народами, перед усім родом людським. Тому зрадників завжди засуджували й жорстоко карали, принаймі в сфері духовно-поетичній.

Текст польською мовою подає Казімеж Вуйціцький у своєму збірнику.<sup>33</sup> Тут Сава - відважний козак, котрий служить Потоцькому в Немирові і розганяє громади „небезпечних українців”. Гайдамаки вziali його хитрощами, підстерігши, коли не буде охорони. Кілька епізодів з польського варіанту відсутні у полтавському: зрадлива жінка тікає з дитиною, бо не хоче гинути, вкінці прилітає сова й приносить для Сави „zgiełko” - в примітці пояснюється, що в давнину так в Малопольщі називали посмертну сорочку. У передмові автор говорить: „Sawa jest znakomitym bohaterem w pieśniach guskich; sława jego przeszła i do ludu narzecza polskiego...”<sup>34</sup>. Отже, польський варіант подає кардинально протилежну версію трактування образу Сави. Серединний варіант, волинський, записав О. Кольберг.<sup>35</sup> У пісні відсутній соціальний момент - Сава не служить у польського пана, а лише приїхав до нього на обід. Текст насичений магічними елементами - батько Сави, помираючи, передчуває небезпеку, яка загрожує синові і хоче сказати йому три заповітних слова, що мають вберегти його від нападу гайдамаків, та не встигає. В одному з волинських варіантів козак просить ворожку кинути на картах - що його чекає? Ворожка відповідає, що ворог ще далеко, по своїй землі ходить. А тут раптово, неочікувано з'являються гайдамаки. Волинський та полтавський варіанти взаємно доповнюють один одного, дозволяючи розкрити значення затемнених семантично фрагментів тексту. Стає зрозумілим, навіщо в полтавській версії гайдамаки сиплять собі до чобіт рідної землі - це магічний спосіб підступитися до ворога непоміченим. У волинській пісні на

---

<sup>33</sup> K. W. Wójcicki, *Pieśni ludu Białochrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu*, t. 1, s. 26-29.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>35</sup> O. Kolberg, op. cit., s. 524-525.

Саву напали звичайні розбійники, а не народні месники, Саві не пощастило і його просто шкода - таке загальне емоційне тло пісні.

У пограничному фольклорі, як вже зазначалося вище, спостерігається затирання гострої бінарної опозиції „свій - чужий” як „свій - ворог”, а відбувається зміщення в бік опозиції „свій - інший”. Москалі й ляхи - це „воріженьки” (завжди зі зменшувально-пестливим суфіксом), так само, як і герой „козаченько” - є „своїми”, учасниками драми своєї етнічної історії, художнім елементом, а не реальним етнічним ворогом.

Топологія вічного шляху козака в пограничному фольклорі також зазнала певних змін. Герой українського епосу передчуває наближення мандрівки, як птахи передчувають весну. Козакові „мандрівочка пахне”<sup>36</sup>. Козаки-звідники їдуть горами й долинами, але сюжетна ситуація розгортається найчастіше „в лісі при долині”. На Підляшші козак може прив'язати коня „під ялиною, під зеленою”, і помирати збирається не тільки під калиною, а й під липою. З дівчиною козак розмовляє коло криниченьки чи броду, як і годиться, але зовсім вже новаторським елементом, вплетеним у традиційну структуру, є ситуація, коли дівчина у своїй хаті при долині, розмовляючи зі своїм миленьким, шие на машині:

А машина шие,  
А дівчина плаче:  
Вернися, вернися,  
Молодий козаче.<sup>37</sup>

Вирушають у похід козаченьки завжди нічною порою: „Завистали козаченьки в похід з полуночі...” Нічний стан буття - переживання стану ненародженості й безсмертя водночас. Тому на шляху козака виростають могили. Степ з могилами не просто український пейзаж. Це символи, які в концентрованому вигляді містять величезну кількість значень, зв'язків і можливих реалізацій. Могила в українській культурі - земна вісь, центр світу. З високої могили

<sup>36</sup> *Repertuar zespołów folklorystycznych Białostoczczyzny*, z. 2, opr. S. Kopa, Białystok 1994, s. 114.

<sup>37</sup> *Repertuar zespołów folklorystycznych Białostoczczyzny*, z. 3, opr. S. Kopa, Białystok 1995, s. 83.

видно Україну. У піснях з прикордоння козак, жовнір „миленький” і просто „він” перебуває в дорозі завжди на Україну або з України, завжди десь на межі. „Українською людиною пограниччя був козак, що в XVI-XVII століттях став репрезентативним типом свого народу”, - писав І. Лисяк-Рудницький<sup>38</sup>. „Україна далека”, навіть Україна „чужа”, за якою тужить козак і якої вічно шукає, видна лише з могили. Тому й пролягає містичний шлях козака вгору по схилу священної гори, а за щастя побачити свою Україну козак найчастіше розплатиться життям. Видерши печінку в Морозенка, турки заносять його на Савур-могилу, щоб міг він, скільки душа бажає, дивитися на свою Україну. У середині XIX ст. С. Мілковський записав на Підляшші варіант пісні про Морозенка:

О Морозе, Морозенку, ти прекрасний козаче,  
За тобою Морозенку Польща, Україна плаче;  
Ой поставілі Морозенка на високій могилі:  
Поглянь, поглянь, вражи сину, по Польщи, Україні.<sup>39</sup>

Замість „високої могили” чи „гори” на Підляшші може виступати контамінований образ „високого поля”.

Завданням епічного героя є оберігати цілісність етнічних земель. Шляхом називання, іменування відбувається організація простору, етнічне його освоєння за притаманною даному народові космічною моделлю в його міфопоетичних уявленнях. „Україна” в козацьких піснях - не просто географічна назва, хоча реалії також відбиваються в народнопоетичній творчості, а міфопоетичний макротопонім. Вислів „далека Україна” став загальним місцем, звичним настільки, що жодного подиву чи питань не викликає. Ця формула вкорінилася навіть у польській уснопоетичній традиції. Польські фольклористи зазначають, що „daleka, cudza Ukraina” означає „далекій, незнаний край”<sup>40</sup>. Про популярність вислову свідчить той факт,

<sup>38</sup> І. Лисяк-Рудницький, *Україна між Сходом і Заходом*, [в:] *Історія філософії України. Хрестоматія*, Київ 1993, s. 516 (цит. за: Р. Д. Додонов та ін. *Феномен нації: основи життєдіяльності*, Київ 1998, s. 104).

<sup>39</sup> S. Miłkowski, *Podlaskie*, [w:] *Ruś Podlaska*, opr. J. Hawryluk, Bielsk Podlaski 1995, s. 143 (в кириличній транслітерації).

<sup>40</sup> J. St. Bystron, *Pieśni ludu polskiego*, Kraków 1924, s. 102-103.

що П. Кохановський, як пише Вуйцицький, „W przekładzie *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa, chcąc wyrazić odległość miejsca, gdzie chrześcijańskich niewolników Saraceni gnali, mówi, że zapędzili ich aż na Ukrainę”<sup>41</sup>.

Вислів „далека Україна” трактувався інтерпретаторами фольклору дослівно, з позицій реально-історичних.<sup>42</sup> Проте це хибний шлях, адже явище це іншого порядку - міфічно-містичного. Говорячи про феномен подорожі козака на Україну або з України, звичайно, можна пригадати історичні обставини, через які територія нинішньої України постійно була розшарпувана між різними державами й мала різні назви. Але ж і Росія не стала одразу Росією, і Польща була поділена між державами, і Болгарія 500 років перебувала під турками, однак присутній в усіх фольклорних традиціях мандрівний герой ніколи не їде у свою країну чи зі своєї, окрім вмотивованих поїздок персонажа у історичних піснях хронікального типу, але ніколи ці поодинокі випадки не набирають такого символічного звучання, як в українській народнопісенній творчості. Уявлення про золоту добу, про далеку прекрасну країну, де усі жили б щасливо, по-правді й гармонії з космосом, - необхідний компонент етнічної свідомості. У російському фольклорі міфологема утопічного раю втілена в легенді про багаті Індії і в легенді про град Кітеж, у болгар далека земля, куди їде епічний герой в пошуках щастя, має назву „Влашка земля и Богданска”.

Одним з обов'язкових компонентів формування етнічного образу є ставлення до етнічної території. Змагання козака за волю - аспект етнічного часу, „далека Україна” - аспект сакралізованого простору, і є вони неподільні. Фольклорна культура захистила українців від небуття, перемістивши Україну - кінцеву мету козацького шляху - в трансценденцію, Україна-бо завжди була храмом духу, сокровеним і невидимим, як Кітеж-град. Припущення, що „Україна” в українських козацьких піснях - це своєрідна реалізація архе-

<sup>41</sup> K. Wójcicki, op. cit., s. 78-79.

<sup>42</sup> Григор'єв-Наш пояснює: „Україна далека - Запоріжжя, бо воно ж було аж на краю України” (Григор'єв-Наш, *Історія України в народних думках та піснях*, Київ 1993, s. 62). Найповніше в такому ракурсі опрацював цю тему С. Шелухін, *Україна - назва нашої землі з найдавніших часів*, Прага 1936, розділ „Україна і Україна в творах народної словесности”, s. 121-131.



типу утопічної країнираю, може видатися занадто сміливим, але цей образ, безумовно, створює відповідний настрій, натяк на „сакральну батьківщину” дає про себе знати лише як інтенція.

Фольклорна культура пограниччя утримує дистанцію як по відношенню до власної національної культури, так і до польської:

Поїхав Ясьо  
На Польщу, на Вкраїну -  
То й привіз собі  
Пришную Катерину.<sup>43</sup>

У фольклорному світі герой завжди мусить шукати собі нареченої за тридев'ять земель. Весільний мотив знаменує стан переходу з „цього” світу на „той”, потойбічний, небезпечний і чужий. Отже, Україна й Польща однаково сакральні рівновіддалені, „Польща” у народних піснях пограниччя виступає художнім аналогом „України” й має те саме семантичне навантаження.

Фольклорне пограниччя доцільно розглядати не як географічно окреслену територію, а як стан культури, де голоси різних етнічних культур звучать поліфонічно, на рівних.<sup>44</sup> На мішаний характер фольклорної культури вказували також українські дослідники. Так, Л. Вахніна повідомляє, що у селі Вільха Терехівська українською мовою співають родинно-побутові пісні, серед колядок переважають польські, а календарно-обрядові (купальські) виконуються білоруською.<sup>45</sup> Повільний і неухильний занепад традиційної культури серед переселенців з акції „Вісла” зафіксували польські дослідники.<sup>46</sup> Але це питання ще належить вивчати, як і ті, коло яких було окреслено в даній статті.

---

<sup>43</sup> *Repertuar zespołów...*, z. 2, s. 99.

<sup>44</sup> M. Łeśiów, *Folklor pogranicza polsko-ukraińskiego*, [w:] *Literatura ludowa, literatura chłopska*, Lublin 1977, s. 173-174.

<sup>45</sup> Л. Вахніна, *На перехресті культур* (з досвіду фольклорної практики студентів-полоністів київського слов'янського університету на Північному Підляшші), [в:] щорічник „Слов'янський світ”, ч. 1, Київ 1997, s. 147-151.

<sup>46</sup> A. Czekanowska, *Z badań nad kulturą muzyczną Ukraińców w Polsce*, [w:] *Kultura muzyczna mniejszości narodowych w Polsce. Litwini, Białorusini, Ukraińcy*, pod red. S. Żerańskiej-Kominek, Warszawa 1990, s. 143-156.