



Володимир ДЯКІВ

НАРОДНА РЕЛІГІЙНІСТЬ УКРАЇНЦІВ В УМОВАХ БІЛЬШОВИЦЬКОЇ ОКУПАЦІЇ 1920-х років

Досліджено особливі форми народної релігійності українців (паломництва, хресні ходи, обіди, встановлення хрестів та ін.), які виникали та функціонували на ґрунті і під впливом кризових суспільно-історичних умов 1920-х років у підрадянській Україні. Доведено традиційну основу та виявлено новаційні складові, специфіку цих практик і пов'язаних з ними вірувань, уявлень та фольклору, що були одними з найяскравіших проявів народної релігійності й антирежимних настроїв того часу.

Ключові слова: народна релігійність, чудо, паломництво, сюжет, побутування.

© В. ДЯКІВ, 2013

ISSN 1028-5091. Народознавчі зошити. № 3 (111), 2013

Особливості відображення народної релігійності, специфіка її форм в етнокультурній традиції — актуальна наукова проблема в етнології. Про це свідчать хоча б дискусії, які розгорнули на сторінках сучасних наукових видань російські та інші закордонні колеги з приводу базового науково-теоретичного термінологічного апарату стосовно цієї теми, а також інших дотичних питань [78; 100; 76]¹. Фольклорний її аспект, що стосується традиції українців в умовах більшовицької окупації 1920-х років, досліджено в окремій праці «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х рр.» (Львів, 2008) та низці фольклорно-етнографічних статей автора цієї роботи. Тому тут розглянемо зазначену проблему головню з історико-етнологічного погляду. Зокрема розширимо відомості стосовно географії чудес у 1920-х роках, зосередимо увагу на збагаченні діапазону сюжетів чудес, на нових формах самодіяльної організації різних релігійних позацерковних практик (паломництва, хресні ходи, обіди, хрещення, шлюби, сповіді, встановлення хрестів та ін.), на питаннях стосовно історії Церкви тощо. Властиво, ставимо за мету розглянути специфічні форми народної релігійності українців у кризових суспільно-історичних умовах 1920-х років на теренах підрадянської України, тобто в той час, коли відбувалась і завершувалась окупація російським комуністично-більшовицьким режимом частини українських земель, підкорення українського народу жорстокими нелюдськими методами: розстрілами, арештами, податками, боротьбою проти релігії і Церкви; шаленим військовим, економічним, політичним, ідеологічним тиском стосовно місцевого інакомислячого населення. В цих нечувано складних трагічних умовах, коли відбувалось викорінення традиційних морально-релігійних устоїв місцевого населення з метою його остаточного поневолення і утвердження атеїстичної російської комуністично-більшовицької влади, отже, певні форми народної релігійності мали б знайти особливий розвиток, зокрема у середовищі переслідуваного корінного суспільства. До таких висновків ми прийшли вже у своїх згадуваних працях. До того ж, підтвердження такої думки прочитується і в певних роботах попередників, що прямо чи дотично торкаються окремих питань народної релігійності в етнокультурній традиції українців, у тому числі і стосовно релігійних ру-

¹ На вітчизняну наукову літературу, яка прямо чи дотично стосується зазначеної проблематики проявів народної релігійності в етнокультурній традиції, покликаємось далі при розгляді конкретних питань.

хів та пов'язаної з ними духовної творчості, «фольклору чудес» тощо: М. Грушевського [34, с. 5], І. Франка [94], С. Єфремова [46, с. 402], Олени Пчілки [77], Н. Дмитрука [38; 40], В. Кравченка [63; 64], С. Шевченка [99], С. Якимовича [103], Юрія Горліс-Горського [32], Р. Кирчіва [60], В. Рожка [82] та інших. На невідкладну потребу етнологічного дослідження релігійного руху і пов'язаної з ним духовної творчості українців в умовах більшовицької окупації 20-х років ХХ ст. вказував проф. Р. Кирчів [60, с. 6]. Отже, тут — головний етнологічний аспект розгляду цієї наукової проблеми.

Складні суспільно-політичні обставини комуністичного «раю», атмосфера загального психологічного суспільного напруження послужили сприятливим ґрунтом для творення і поширення особливих форм народної релігійності в українському середовищі 1920-х років. Найяскравіший вияв вони отримали в релігійних рухах та пов'язаних з ними духовній творчості. Водночас вони, ці форми народної релігійності того часу усядилися чимало традиційних рис.

Як показують дослідження, найбільша хвиля розвитку та поширення народного релігійного руху українців в умовах більшовицької окупації 20-х років ХХ ст. припадає на 1923 рік. Так, очевидно тих подій український письменник Юрій Горліс-Горський (справжнє прізвище — Городянин-Лісовський, 1900—1945 рр. ж.) у своїх спогадах «У ворожому таборі» згадує: «1923 рік зустріла Україна під знаком небувалого підйому релігійних почувань у селянських масах. Обдерте «продовольчими загонами», подесятковане кулями чекістів і голодом, ображене в своїх релігійних чуттях село — потягнулося душою до Вищих Сил за порятунком. У ті часи творилися речі на правду незрозумілі. Згадати хоча би такий факт:

Бронзова копула однієї з київських церков, що від часу потемніла вже, — одного ранку засяла новою позолотою. Будова церкви та її положення у місті — виключали можливість потайного відчищення чи позолочення уночі. До церкви стали сходитися й з'їжджатися тисячі народу. ГПУ стало розганяти богомольців. Державна комісія фахівців оглянула копулу і об'явила у пресі, що зміна кольору наступила унаслідок атмосферичних впливів.

Не було повіту, де б не відновлялися старовинні образи, або не творилися інші випадки, що стягали до себе маси богомольців» [32, с. 94].

Ця «епідемія», за характеристикою іншого очевидця, українського дослідника-етнографа Никанора Дмитрука [38, с. 50], охопила в основному Правобережну Україну. Початок руху пов'язують з чутками про оновлення ікон (наприклад: «А одна група одвідувачів зайшла до одного селянина на ніч. То в хаті було темно, а це раптом там, де ікони, з'явився туман, а далі все ясніш і ясніш, а це вже стало цілком ясно — обновились ікона та так і сяє» [3, арк. 46; 4, арк. 85], хрестів, церковних куполів (як-от: «Там є церква, то дві бані на ній обновилися, а третя ні — так і залишилася старою — темною»²...)) тощо.

Цей рух був поширений і за межами Правобережжя, і навіть підрадянської України. Прояви його спостерігалися особливо у 1920-х роках, а також і раніше. Скажімо, сучасний історик Володимир Рожко наводить інформацію зі «Справочної книги о приходах и монастырях Вольнской епархии» Є.В. Переверзева (Житомир, 1914)³ про особливо шановану серед місцевих мешканців ікону Богородиці у мурованому храмі Святої Трійці села Тростянець (1648) Ківерцівського району. Час і місце публікації Є. Переверзева, а також інша супровідна інформація цього автора та В. Рожка вказують, що уже з часів перед Першою світовою війною ця ікона була знаною на Волині, відомими були її оновлення⁴ і широко побутували розповіді про них. До неї ходили прочани⁵, серед яких багато зцілилось. З усього видно, що під час таких прощ побутували й розповіді про ці зцілення, виконувалися відповідні молитви, релігійні пісні, пристосована до цих подій народна духовна творчість.

Такі події і в ті ж часи спостерігалися і в інших місцевостях Волині і Полісся. Так, уже згадуваний В. Рожко зазначав про зцілення у верхньому храмі на Божій Горі⁶, вказував на наявність біля названої

² 18 жовтня 1923 р., с. Синьгурі, Троянов[ської] в[олості], Жит[омирського] пов[іту], від Трохима Марцинюка, який переказав дружині В. Кравченка, а вже вона йому див.: [3, арк. 46; 4, арк. 85].

³ Цю працю нам, на жаль, не вдалось відшукати, тому послуговуємося відомостями з дослідження В. Рожка [82, с. 187].

⁴ Зокрема 1889 року, а також — ще раніше, а потім — у 1998 році. — В. Д.

⁵ В основному, очевидно, з навколишніх місцевостей, переважно на відпуст — 27 вересня. — В. Д.

⁶ Десь у кінці ХІХ — на початку ХХ ст. хворі дівчини з міста Колок, яка залишила перед іконою милиці; перед Першою світовою війною дівчини з Москви; а також цілий

давньої ікони низки підвісок з металу та воску зі зображеннями серця, рук, ніг (найімовіріше, зцілених частин тіла) [82, с. 187, 188]. В цей же час (у кінці ХІХ — на початку ХХ ст.) у дні відпустів 27 вересня та 14 жовтня приходило багато прочан з довколишніх сіл і до досить великого давнього образу Розп'яття Христа з атрибутами на нім страстей Господніх у селі Обеніжи Ковельського повіту [82, с. 72]. Традиційними та масовими були прощі і до чудотворних образів Спасителя і Божої Матері у місті Пинську, куди, за словами В. Рожка, впродовж століть приходили тисячі прочан [82, с. 151, 152].

Дослідник наводить цілу низку таких і подібних фактів та пов'язаних з ними подій, з яких зрозуміло, що релігійні рухи продовжувались і пізніше в різних місцевостях, були масовими. Приміром, коли після Першої світової війни повертали ікону Богородиці з Києва у храм села Піддубці (тоді — Луцький повіт), то зі «станції Ківерці до храму йшла процесія з кількох тисяч вірних з різних сіл, що вийшли зустріти свою Покровительку і Заступницю» [82, с. 44]. До чудотворного образу св. Миколая⁷, який зберігався в помонастирському храмі Святої Трійці у селі Вербка Ковельського повіту, впродовж століть ходили за допомогою тисячі вірян, особливо з 1924 року⁸ у відпустові дні⁹, найбільше прочан приходило з довколишніх місцевостей: Полісся, околиць Камінь-Каширського, Ратна, Маневич. Про ці події 1920-х років згадує очевидець отець Ананій Теодорович у своїх спогадах «Вербківський чудотворний образ св. Миколая»: «Вже зрання напередодні свята валки людей напливали до села і розташовувались по хатах, стодолах і в двох величезних бараках на острівці біля церкви, спеціально збудованих для богомольців» [66; 82, с. 65].

Отже, ці відомості показують масовість паломницьких походів, що відбувались особливо на християнські свята, в тому числі зокрема на храмові. На відпустових місцях тутешні мешканці заздалегідь готувались до прийому прочан, спеціально будували

ряд інших зцілень після повторного оновлення у 1998 році, коли там само оновилося ще чотири ікони. — В. Д.

⁷ Є відомості, що його торкався пензель Тараса Шевченка — оскільки фарба стерлася, то художник домальовував руки св. Миколаєві [82, с. 64, 65].

⁸ Коли було відремонтовано храм. — В. Д.

⁹ 22 травня на св. Миколая, на Трійцю і 27 вересня на Воздвиження Чесного Хреста. — В. Д.

для них «величезні бараки», а також приймали у себе «по хатах» і «стодолах».

В ході цих паломництв прочани переважно молились, виконували церковні, а то й склали духовні релігійні пісні, вірші, обмінювались розповідями, в тому числі й легендами та переказами, пов'язаними з такими іконами, як, приміром, з образом Богородиці, який знаходився в селі Раймісті Луцького повіту¹⁰: ще наприкінці ХІХ ст. «цей образ з'явився в лісі на кленовому дереві. Багато хто хотів зняти його з дерева, а святина піднімалась вище. Лише вдалося це донькам місцевого українського шляхтича Гримала, який побудував на цьому місці капличку, а наступний власник села Шандебах побудував храм, і було перенесено ікону до нової святини. Кленове дерево (про нього в обрядах та віруваннях слов'ян див.: [7, с. 124—125, 619] та ін.), на якому з'явився образ, росло біля церкви ще перед Першою світовою війною. Його не валила буря»; про сліпу дівчинку з сусіднього села Тристеня, яку носили хрестити і вона прозріла перед цією іконою, але через невдячний вчинок матері знову осліпла (зафіксував від місцевих мешканців В. Рожко) [82, с. 44, 46] та ін.

Таких відомостей (про з'яви ікон, в тому числі і на деревах, у лісі, пов'язаних з ними інші чудесні події) маємо особливо на теренах підрадянської України, зокрема Правобережжя, Східного Поділля у 1920-х роках, головню у їх першій половині. Таким чином, запис за гарячими слідами очевидно сучасника і свідка тих подій (релігійних рухів 1920-х років) відомого українського етнографа Василя Кравченка від місцевих інформаторів у місті Коростишеві інформує, що «в серпні 1923 р. з'явилась поновлена ікона в лісі, вона блищала як сонце. На неї не можна було дивитись, — казали селяни. Але коли до неї вони наблизилась, то вона зникла» [2, арк. 107]. А з фіксації 6 січня 1924 р. місцевого збирача М. Борейка від тутешнього інформатора Антона Баюрського («бідняцького походження») довідуємося: «А йшли романівські люди, то по дорозі їм показалась на небі ікона Божої Матері. Вони стали на коліна і поклонилися їй. Але слідом за ними йшла друга група людей, то ці вже не бачили цієї ікони» [2, арк. 71].

¹⁰ Зберігався цей образ в храмі Воздвиження Чесного Хреста, приписаному до парафіяльного храму села Доросині. — В. Д.

Наведені та ціла низка інших записів за гарячими слідами подій 1920-х років засвідчують про проведення паломницьких, в тому числі й піших походів, які відбувались групами (очевидно групувалися за селами); в нашому випадку, на основі супровідних матеріалів маємо підстави вважати, що до калинівського хреста, з довколишніх населених пунктів¹¹. По дорозі відбувались масові візії (як-от: групі жителів Романівки об'явилася ікона Богородиці), які викликали у вірян традиційне сприйняття («Вони стали на коліна і поклонилися»). Тут прочитується й думка про те, що про ці події очевидці активно розповідали іншим людям (зустрічним по дорозі, знайомим), вони привертали до себе велику увагу і зацікавлення, бо, зрештою, як виявилось у наведеному випадку з розпитувань в «другої групи людей», яка йшла «слідом» за романівськими, то вони «вже не бачили» цього чуда.

Такі розповіді про з'яви ікон на деревах, у лісах мають давню традицію, їх простежуємо від найдавніших пам'яток і до сьогодення включно не лише у народних віруваннях та традиційній обрядовості українців, а й інших слов'янських народів: білорусів, росіян, чехів, болгар, сербів, македонців, словенців тощо. Вони, вочевидь, пов'язані з культом священних дерев, гаїв [6]. У подіях, розповідях та етнографічно-фольклорному матеріалі стосовно специфічних проявів народної релігійності в підрадянському українському суспільстві 1920-х років такі та інші давні вірування й уявлення знаходять своє виразне відображення. Це доводять уже наведені матеріали про з'яви Богородиці та ікони на клені чи іншому дереві (в лісі тощо), а й низка інших, зокрема, приміром, легенда «Про Мамврійський дуб»: «А на тому місці, де зрізали цього Христа (калинівський хрест. — В. Д.), на пеньку на тому то дуб росте, то вже він виріс так на зріст чоловіка. І на йому дві гиляці, наподобіє Расп'яття. Кажуть, що це буде рости Мамврійський дуб. Он-як.

Вчора їхали люди, то казали — нема дуба коло того хреста» [2, арк. 84].

До того ж, тут уже в самій назві простежуємо також відлуння апокрифічної традиції про «Мамврій-

ський дуб»¹². Генетичний зв'язок з апокрифами помітний і в інших розповідях того часу (1920-х років) про надзвичайні події, зокрема про нашестя жаб: «Оповідали про те, що по шості межі Проскуровом та Волочиськом йшли жаби, мільйони жаб. Йшли вони рядками, як солдати» (11 серпня 1926 р. П. А.) [3, арк. 175].

Порівняємо цей останній сюжет з відповідним фрагментом апокрифа «Сказання про Мойсея, як він народився, в який час і як жив, і як жидів вивів з Єгипта і був їм воеводою сорок літ», який опублікував Іван Франко у 1896 році з «Рукопису попа Стефана Теслевцьового»: «... пішов Мойсей до Фараона царя, аби пустив Жидів. Знову Фараон цар збрехав Богові небесному, не пустив людей. Там Мойсей помолився Богу і підніс вгору палицю свою. І напустив на Єгиптян Бог небесний тьму великую і страшную і не виділи сонця ані світла. Знову стали води кров'ю гарячою і вимерли риби в ріках ...**напустив на них жаби безчисленні...** землю їхню всюди жабами. **Повно було жаб** в їхніх склепах і в напоях: коли що пили, то все жаби випивали й там росли в черевах їхніх і кричали в них і гнили їхні черева, і так помирали Єгиптяни лютою смертю. І говорив їм Мойсей: «Де є могутні боги ваші єгипетські? Чому вам не допоможуть?». Став цар Фараон просити Мойсея, аби то відвернув від них тоту біду, обіцяючи пустити Жидів усіх. І помолився Мойсей Господу Богу, і зараз утамувався гнів Божий»¹³.

Зіставляючи наведені апокрифічні відомості із відповідним сюжетом 1920-х років та враховуючи реальний подієвий контекст того часу, простежуємо у цьому сюжеті наявність і специфічне відображення в окупованому советським режимом українському суспільстві уявлення про нашестя жаб як знак не лише присутності Господа, а й вияв Його «гніву» і

¹¹ Романівка і Романів — містечко і залізнична станція в 10 кілометрах від с. Михайлівки в бік, протилежний від села Калинівки (тепер — смт. Калинівського району Вінницької області) (див.: [2, арк. 71]).

¹² Слово про святу Трійцю, як Авраамові Бог показався на дорозі коло дуба Маврійського // Д. Рукопис попа Ст. Теслевцьового, к. 202—205 [8, с. 330]; Епістоля про неділю // А. Рукопис о. Теодора з Дубівця с. 169—176 [9, с. 50]; Слово на всю неділю. Ця епістоля і послання Боже до Єрусалима синам людським. Господи благослови прочитати // В. Рукопис Георгія Білявського з XVIII в. стор. 529—539 [9, с. 57].

¹³ Сказання про Мойсея, як він народився, в який час і як жив, і як жидів вивів з Єгипта і був їм воеводою сорок літ // Б. Рукопис попа Стефана Теслевцьового, карти 283, 284, 286—289, 292 [8, с. 250].

засіб неминучого покарання земним модерним «фараонам»-загарбникам (тут: російській комуно-більшовицькій владі) за поневолення сусіднього віруючого народу (українського).

Такі розповіді про надзвичайні події були особливо поширені у 1920-х роках, коли, наприклад, оповідали й «про те, що в Іванківському лісі недалеко Сатанова та кордону щос гуде під землею, виходять з землі якісь гази, пари»; «про мишей, котрих було таки сила, оповідалося, що вони всі переплели через Дністро в Румунію» (11 серпня 1926 р. П. А.) [3, арк. 175] тощо.

В процесі побутування багато з таких розповідей часто набували характеру фольклорних творів, з модернізованими відповідно до реалій дійсності персонажами («солдати», «іструхтор», «політрук», «притсідатиль»...), певними елементами і деталями: наприклад, топонімічними («Іванківський ліс недалеко Сатанова та кордону», «Проскуров», «Волочиськ», «Дністро», «Румунія») та іншими («шосе», «йшли вони (жаби. — В. Д.) рядками, як солдати», «якісь гази, пари», «гра в карти», «лямпа»...), фольклоризувалися. Яскравим прикладом такої фольклоризації є і запис М. Борейка 3 січня 1924 р. на Правобережжі від місцевого інформатора Зотька Г. про об'явлення ікони Богородиці: «То в Рожищах грали три чоловіка в карти собі; їден, як то вони, іструхтор, і політрук, і притсідатиль. Як вони грали в ці карти, то на съціні їм в'явилась ікона «Матір Божа». То вони зараз як глянули, то полякалися, і за Неї — та на гору викинули. Вдруг — Вона знов на съціні. То вони знов на Неї та на гору. То вони знов Її як на гору викинули, погасили лямпу і полягали спати, то Вона знов їм на съціні повночі засіяла. Це вже третій раз. То вони стали Богу молитися, і взяли ту ікону, поставили перед нею на коліна — і цілу ніч Богу молилися до неї, і як розвиднилось, то взяли її і несли до Христа на поклоненіє» [2, арк. 82].

Властиво, з'яви Богородиці (чи ікони з Її зображенням) вірянам (або грішникам) мають давню традицію, яка продовжується й досі, як в українців, так і в багатьох інших народів світу [75, с. 65; 6; 33; 102, с. 25—26].

Отже, як показують наведені та ціла низка інших досліджень, уже з кінця ХІХ — початку ХХ ст. в народному середовищі відбувались паломницькі по-

ходи до чудотворних місць у різних місцевостях України, переважно до ікон — уже оновлених або тих, які починали оновлятися. У зв'язку з цим відроджувався в активному побутуванні, а то й складався і пов'язаний з цими чудотворними місцями фольклор (головно легенди і перекази), поширювалися трактування цих подій, в яких відображались в основному традиційні уявлення та вірування українців про певні події чи явища, відповідно пристосовані у своєму відображенні до реалій тогочасної дійсності, як, наприклад, «оновлення ікон — то на голод»¹⁴, — вважали напередодні та в часі голодомору 1921—1923 років тощо.

Особливого ж загострення у своєму функціонуванні цей рух і специфічне відображення інших форм народної релігійності набули з приходом окупаційних більшовицьких військ, зокрема під впливом їхніх безбожницьких акцій. Так, приміром, В. Рожко при розгляді оновлених образів Західної Волині і Полісся 1920—1940-х рр. наводить етимологію народної назви ікони св. Миколая Чудотворця («Поранений») з містечка Клевань. Автор зокрема зазначає, що таку назву в народі ікона отримала після подій 1919 року в умовах окупації містечка більшовицькими військами. Ця ікона, виконана на металевій дошці фарбами, завдовжки 106,65 см і шириною 71,1 см, в рамочці, була залишена невідомим біженцем у місцевого мешканця Лукаша Пташківського. В його ж будинку, що межував з місцевим парком, і розташувались військові окупанти. За свідченнями господаря, вони, на чолі з комісаром, знайшли цю ікону, винесли, поставили коло дерева у парку і з відстані десь кроків 10—15 стріляли у неї з револьверів. Очевидно, що дуже намагалися поцілити у святиню, оскільки зробили близько двадцяти пострілів, але влучити так і не змогли. Комісар, зауваживши, як це вплинуло на солдатів (вони зніковіли, злякались), вилаяв їх за те, що не вміють влучно стріляти і шаблею щосили вдарив по іконі, порізав при цьому обличчя св. Миколая біля правої ніздрі. Потім поспіхом пішли назад до будинку, а образ так і залишили. Його заховав Лукаш Пташківський, розповів про ці події сусідам. Перенесли хресним ходом

¹⁴ Подав П. Кондратюк про оновлення ікони в с. Стадниці Вінницького р-ну два варіанти — від Довгалючки (оновлення 1922 р.) і Ліповської (ще до «старої війни», тобто до 1914 р.) [2, арк. 110].

з настоятелем ієромонахом Хомою ікону до церкви св. Миколая, за декілька днів рана на іконі начебто зарубцювалася. В березні 1930 р. місцеві мешканці ходили хресним ходом до Почаївської Лаври (з метою зібрати кошти на раму і кіот), там її зареєстрували 28 травня перед Вознесінням, а за два дні численним (тисячі прочан, в тому числі і з Рівненського та Дубненського повітів) паломницьким походом на руках ікону повернули церкві св. Миколая в Клевани. Коло ікони відбувались зцілення, душевні оздоровлення, прощі до неї влаштовують переважно 22 травня та 19 грудня [82, с. 162—163].

У зв'язку з такими безбожницькими акціями більшовицького режиму і зростає релігійний рух та хвиля фольклоротворення відповідної тематики. Це показують уже наведені матеріали та дослідження, а також ціла низка інших, особливо записи етнографів із 1920-х років, зокрема, згаданого В. Кравченка від червоноармійця Миколая Тюленева («У горах біля села Карлівки на Артемівщині 1921 р. з'явився чоловік — вийшов із скелі. Духовенство запевняло, що це з'явився «Бог». Партиї стреляли, але з того нічого не вийшло. Ходила майже вся Артемівщина, щодня до 1000 душ народу, були такі, що витрачали по 12 день на те, щоб побачити те «чудо». Зникло чудо через 1,5 міс.» [2, арк. 112]), від місцевого інформатора зі Східного Поділля П.В. Кондратюка («На 10-му тижні після Великодня 1930 р. в с. Гехах Коростенського р-ну біля каплички комсомольць стріляв у ікону. Ікона розпалася на двоє, а в комсомольця на тому місці з'явилася рана на тілі» [2, арк. 112]) тощо.

Отже, такі безбожницькі акції більшовицької влади з однієї сторони, а надзвичайні події, в тому числі й оновлення — з іншої, відбувались у багатьох місцях України 1920-х років, докладніше про це, зокрема у фольклористичному аспекті див.: [45], сприяючи популяризації легенд, чуток («Син носить матір на руках» — як покута за гріхи, «Антихрист ходить» по землі, відновилася легенда про закопаного до половини чоловіка в землі та про інші чуда), що сприяли розвитку і ширенню особливих проявів народної релігійності — функціонуванню релігійного руху та пов'язаної з ним духовної творчості. До новоявленого хреста чи образу сходилися люди, розглядали, міркували про значення цього «об'явлення», молилися, завітчували, ставили свічки. Приходили й більші групи людей, цілі процесії.

Найбільшого розголосу у підрадянській Україні 1920-х років отримали чутки, розповіді про надзвичайні, чудесні події на Східному Поділлі, що були пов'язані з хрестом біля згаданого села Калинівки та з об'явленням Богородиці місцевому пастухові Якову Мисику в урочищі біля села Голинчинці Шаргородського району також на Вінниччині, яке (урочище) відтак стало особливо відомим під назвою «Йосафатова Долина». Саме тут, на околиці Калинівки влітку 1923 року трапилася типова для початкового періоду розгулу більшовицьких безбожницьких акцій подія блюзнірства над сакральною християнською атрибутикою: безбожник стріляв у Розп'яття на придорожньому хресті, з прострілу почала сочитися червона рідина, яка в народному загалі була потрактована як кров.

Відомості про цю подію (як і подію об'явлення Богородиці на Йосафатовій Долині) зафіксовані в мемуаристиці, епістолярії відомих українських вчених, письменників, інших культурних діячів: С. Єфремова, Ю. Горліс-Горського, Юрія Липи тощо. Збереглися ці відомості і в народній пам'яті, причому не лише у середовищі тутешніх мешканців, а й тих, які зараз проживають поза сучасними адміністративними межами України, приміром, у Молдові (записала сучасна дослідниця-фольклорист Ольга Харчишин 27 серпня 2007 р. у с. Марамонівка Дрокіївського р-ну від Волощук Феодосії Філіпівни)¹⁵. Про збереженість цих відомостей свідчать як публікації сучасних дослідників [60; 14, с. 2; 15, с. 114; 47—54], місцевих журналістів [10—11; 58—59], так і наші польові записи з окреслених теренів — зроблені у 2002—2004 рр. у Вінниці та Браїлівському, Калинівському, Козятинському, Шаргородському й інших районах Вінницької області¹⁶. У цих відомостях, зокрема, виразно прочитується формування тої духовної атмосфери суспільства початку 20-х рр. ХХ ст. (властиво, градація її напруги), в якій вилонювалися своєрідні прояви народної релігійності і пов'язані з ними паломництва (до Калинівки, на Йосафатову Долину, до інших священних місць) з різних кутків Поділля та інших місцевостей України і навіть з-поза її меж.

Подія в Калинівці цікава вже тим, що одразу ж набула масового розголосу, поширення, обросла леген-

¹⁵ Домашній архів автора.

¹⁶ Домашній архів автора.

дами, трансформувалась у формах усної словесності. Про це свідчать численні варіанти розповідей про саму подію, не кажучи про інші фольклорні твори на тему чудес (чутки, оповідання, легенди, перекази, меморати, пісні тощо), які складали та виконували прочани під час паломництв до калинівського хреста. Прикметно, що мотив святотатства в етнографічно-фольклорній традиції «Калинівського чуда» певною мірою співзвучний з народними віруваннями та уявленнями про гріх і покарання, гріх і покаєння. Так, народне уявлення про найбільший злочин-святотатство, гріх (стріляння у причастя, яке перетворюється в очах злочинця у Христа) і пов'язане з ним покаєння у психологічному аспекті на основі, вочевидь, реальних подій розглядає у 1873 році російський письменник, філософ і літературний критик Федір Достоєвський [41; 42]. А український дослідник-етнограф М. Бенцьковський під час подорожі на теренах Поділля та Волині у 1902 році записав наступне вірування: «... той, хто палить (стріляє. — В. Д.)» у хреста, «записує свою душу нечистому» і за це йому буде «велика Божа кара» [17; 2, арк. 54—59; 26, с. 137]. Спільним для цього повір'я та етнографічно-фольклорних матеріалів «Калинівського чуда» є традиційно усталене і незмінне в народі трактування злочину-святотатства, а водночас — і постаті злочинця-святотатника: його осудження. Таке трактування, як і, властиво, пов'язані з ним уявлення та вірування знайшли відображення у 1920-х роках як у відповідному фольклорі, так і в інших проявах народної релігійності того часу, зокрема, в ідейній спрямованості самого релігійного руху, паломницьких походів тощо.

Досить точно з'ясовує основні чинники й генезу цього народного християнсько-релігійного руху, його характер та ідеологію — власне, той ґрунт, ту духовну атмосферу, в якій виникали і набували динамічного поширення специфічні форми народної релігійності (релігійні уявлення та вірування, паломництва, пов'язана з ними духовна творчість тощо), український письменник Юрій Горліс-Горський у своїх спогадах «У ворожому таборі»: «... Найяскравішими і найбільшими по розмірах були: Калинівське чудо й «історія» у Йосафатовій долині поблизу Вінниці.

Початок «чуда в Йосафатовій долині» не мав у собі нічого чудесного чи незрозумілого. Пастух Яків, що пас у цій долині череду, об'явив, що йому у сні з'явилася Свята Діва Марія і сказала, що у найближ-

чому часі на Україні має упасти така страшна кара Божа, якої нарід ще не бачив. Спасеться від неї той, хто у тій долині поставить якнайвищого хреста.

Вінший час, може б це так і залишилося сном пастуха Якова. Але тоді, під час згаданої мною духовної кризи українського селянства — сталося інакше. Із уст до уст, із села до села, із повіту до повіту рознеслася чутка про слова Діви Марії до пастуха Якова. Напочатку із ближчих сіл, а вже на другий місяць із Херсонщини, Таврії, Катеринославщини, Полтавщини, Курщини, Чернігівщини, Волині потяглися товпи богомольців, що із співами молитов несли на плечах до Йосафатової долини величезні хрести. Загони ГПУ обсадили дороги, розганяли їх і відбирали хрести. Богомольці зрубували у лісах дерева, робили хрести і полями уночі йшли до долини. Протягом трьох місяців на долині стало понад сорок тисяч хрестів, обвішаних вишиваними рушниками.

Інакше почалося коло Калинівки. Червоноармієць-чекіст, що проїжджав повз придорожний хрест, — стрілив із рушниці в Розп'яття. Селяни, які йшли за ним, зауважили, що із прострілу на грудях розп'ятого Христа сочаться краплі крові. На другий день коло хреста були вже тисячі людей, а через два-три тижні — хрест щодня облягала кількадесятитисячна юрба. Були випадки масових візій, коли тисячі народу одночасно бачили під хрестом Св. Юрія на коні, Архангела Михаїла з вогненным мечем й інше. Юрба запалювалася ворожими до більшевизму гаслами. Влада вислала панцирники і військові частини. Комісія, яку вислав Губісполком, оглянула в присутності богомольців хрест і заявила, що та червона рідина, яка періодично з'являлася із прострілу, — це ржавчина і фарба, змішані з дощовою водою. Інтервенція священиків урятувала комісію від самосуду юрби. Арешти селян не помагали, та й ГПУ не мало фізичної змоги арештувати ті безперервні потоки людей. Тоді арештували всіх довколишніх священиків і оголосили, що коли богомольці не розійдуться, — священиків негайно розстріляють. Це помогло. Сапери вирубали хрести на Йосафатовій долині і знесли Калинівський хрест» [32, с. 94—95].

До певної міри подібні події¹⁷ простежуємо і на межі XIV—XV століть на порубіжних теренах Іта-

¹⁷ Зокрема, стосовно Йосафатової Долини, а саме: об'явлення пастухові Ісуса Христа, Богородиці, як початок потужних масових народних релігійних рухів. — В. Д.

лії, Іспанії та Франції. Так, відомий український вчений Михайло Грушевський з цього приводу зазначає: «Сильніші покаєнніцькі рухи прокинулися на переломі XIV і XV віку, головню в суміжних краях Італії, Франції та Іспанії. Легенда про початок цього руху оповідала, що одному молодому пастухові в Італії з'явився Христос і велів йому кинути до криниці на три частини поділений хліб; але при криниці побачив він Божу Матір, яка йому це заборонила, — бо з кожною частиною хліба згинула б третина світу, наслідком гніву Божого; щоб його відвернути, вона наказала покаєнні обходи: дев'ять днів ходити з міста до міста в білих одежах, не розбираючись, босо, не входячи ніде до дому, не ночуючи інакше, як на голій землі; кожного дня бути в іншому місті чи містечку, звідати три церкви, вислухати службу Божу, весь час постити і співати гімни про муку Христову і страждання його Матері (Stabat Mater). Сі процесії «білих» звернули на себе увагу в 1398—1399 рр. на Генуезьким побережжі і в Провансі, прокинулися одним кінцем на Нижньому Рейні, другим зайшли до Рима» [35, с. 52].

Стосовно ж специфічних форм народної релігійності у підрадянському українському суспільстві 1920-х років вказану інформацію Юрія Горліс-Горського доповнюють і інші джерела: архівні матеріали, преса тощо. Ці матеріали показують, що більшовицькі урядові та каральні структури різними засобами, включаючи й репресивні заходи, намагалися придушити цей народний християнсько-релігійний рух. За свідченнями очевидців, «більшу частину в'язнів» вінницької тюрми складали «священники, дяки, церковні старости». У той час, коли, за словами цитованого автора, «переводилася ліквідація» «Калинівського» та «Йосафатського»¹⁸ чудес, «пастух Яків конав вже у тюремній лікарні, смертельно побитий чекістами. Подібна участь постигла і старого священника, який відправив перше богослуження коло калинівського хреста» [32, с. 94—95].

Олена Пчілка на основі безпосередніх спостережень у 1923 році на Поділлі типових епізодів християнсько-релігійного руху і спілкування з його учасниками по-

дала важливі свідчення і міркування стосовно психологічної, духовної атмосфери та фольклоротворчої ролі цього руху. Вона зауважила, що Правобережжя внаслідок специфіки суспільно-історичного розвитку особливо багате на різні культурні місця, зокрема придорожні хрести. Основними ж причинами такого духовного стану населення Олена Пчілка, яка перебувала на підрадянській території, суголосно Ю. Горліс-Горському, вважає загальний бентежний настрій суспільства, зумовлений пережитими лихоліттями (анархією, розбоями, голодом тощо), особливо воєвничим наступом «більшовицького режиму на основі вкоріненної народної» християнської релігійності, що викликало тривогу за прийдешній день, очікування неминучої кари і прагнення спокутою, благаннями «до Бога відвести навислу над людством катастрофу» [77, с. 42—43; 60, с. 6].

Про цю тривожну духовну атмосферу, настрої у суспільстві того часу писали й інші автори. С. Єфремов у своїх щоденниках фіксує рецепцію таких настроїв у поширюваних чутках про чуда релігійного змісту та на апокаліптичну тематику. Зокрема, у серпні 1923 р.: «Чутки з Поділля про хрест прострелений, з якого тече кров. А перед тим у Києві все «обновлялося» церкви: біля Скорбященської церкви і вдень і вночі стояв натовп та дивився на «баню», що «на очах обновлялася». От як ростуть на очах легенди! А власть своїми безглуздими та безтактними заходами тільки помагає їм ширитись» [46, с. 42].

Антирелігійна пропаганда, боротьба проти церков і віруючих викликала зворотню, часом несподівану реакцію: колишні атеїсти ставали віруючими, чому сприяла поширювана містична атмосфера, чутки про кари Божі, родинні нещастя. Так під датою 17 січня 1924 р. С. Єфремов записує: «Приїжджий з-під Житомира студент розказує про надзвичайно великий релігійний та містичний рух, що охопив село. Паломництва на «Йосафатову долину» (десь під Жмеринкою) цілими відбуваються селами. Церкви повні. Ходять до церкви навіть ті, що перше ніколи не ходили. Одного сільського комуніста-селянина його ком'ячейка хотіла судити за те, що жінка його охрестила дитину. «Облиште, — каже він до суддів, — бо я ж можу сказати, коли і твоя, Грицьку, і твоя, Йване, і твоя, Онопрію, жінки носили дітей хрестити. То що вже до одного мене чіпляється, коли ми всі хрестимо. Та й попробуй не охрестити — жінка очі видере». Студентам од кому-

¹⁸ «Йосафатське чудо» — об'явлення місцевому пастуху Якову Мисику Божої Матері у долині біля с. Голинчинці Шаргородського р-ну на Вінниччині, що призвело до паломницьких ходів і ставлення хрестів на цій долині. Детальніше на цьому зупиняємося далі.

ністів [...] звелено було провадити антирелігійну на селі пропаганду, насамперед розбивати церковні хори. «Дурний я це починати», — казав студент з Житомира [...]. «Більшовик» друкує звітлення з судового процесу за хрест під Калинівкою, з якого й [...] огидне вражіння. Наловили боязких, несвідомих, тремтячих од страху попів — і знущаються з них судовим способом. Чи ж так можна боротися з релігійними забобонами!» [46, с. 57—58].

Ще більше нагнітали настрої суспільства нещасні випадки, події біля священних, культових місць, що часто тлумачилися як кари Господні за антирелігійні, антицерковні вчинки. Знову ж про це свідчить С. Єфремов у записах за 5 і 15 травня 1924 р.: «З приводу літунів, що розбилися, попадавши, публіка говорить, що це кара Божа: за блюзнірство над Скорбятенською церквою (літаки збилися поблизу цієї церкви)» [46, с. 118]; «В Лаврі одно з приміщень обернули в клуб. Треба було зняти й винести важку ікону. Коли знімали, то одна дошка впала і гострим цвяхом вгородилася в присутнього комуніста. «Чудо кари Божої» зробило на робітників велике вражіння. «Чуда» шукають у всьому — наслідок розумної антирелігійної пропаганди» [46, с. 123].

Все це призводило до того, що в народі ширилися вістки про якісь конкретні, знакові дати Апокаліпсису. Привертає увагу одна з таких звісток, а саме — «що на Благовіщення має бути кінець світу, що Бог зробить «розбор» між праведними та грішними» [46, с. 88]. Сучасна російська дослідниця Тетяна Агапкіна у своїй праці «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» (Москва: Индрик, 2002) розглядає в етнографічному аспекті це свято, вказує на «прийняте в народній традиції порівняння Благовіщення і Великодня у зв'язку з «фактором Богородиці», якій присвячене свято, і його високим християнським статусом» [91, с. 182—183; 7, с. 42]. Особливу увагу дослідниця звертає на уявлення про Благовіщення як виключно несприятливу дату «в багатьох східнослов'янських традиціях», один з «найбільш несприятливих днів у році» у східнослов'янському календарі (хоча загалом «семантика самого свята значно різноманітніша і не вичерпується «негативними» значеннями») [7, с. 42]. При цьому вона наводить і низку відповідних звичаїв та вірувань, пов'язаних із цим днем: «Небезпека Благовіщення походить начебто від самого свята, яке

набуває рис міфологічного персонажа (аналогічного святому-демону): «Його не як свято відмічають, його побоюються. В цей день овець не стрижуть, перший день на роботу не виходять, коров не випускають» (Архангельський архів Інституту слов'янознавства РАН (Москва), Тихманьга Архангельської обл.); «Він такей, як може наказати, на його не можна робити» (Поліський архів інституту слов'янознавства РАН, ровен.). Благовіщення вважається днем нещастя, сварок, скандалів і непорозумінь, в тому числі і суто життєвських. Тому люди стараються провести Благовіщення в спокої, не покидаючи дому, в тишині і бездіяльності. Тим не менше все, що якимось чином виявляється причетним до цього дня, приречене на невдачу. Як св. Касьян «розповсюджує» свою зловредність на весь високосний рік, так і Благовіщення не обмежується впливом на події одного дня: той день тижня, на котрий випало Благовіщення, цілком непридатний впродовж року («Благовіщення весь рік побоюються»): в цей день не влаштовують жодних господарських починань — ні оранки, ні сіяння, ні рибної ловлі, ні полювання, ні ткання чи сновання, бо все вродиться і вийде «паршивим», «червивим» або не вродиться взагалі» [7, с. 42—43]. Дослідниця відзначає також про вплив цього дня Благовіщення і на «свого найближчого сусіда» — день «архангела Гавриїла, 26.03, який називається Благовісник», про спільності у звичаях та віруваннях цих двох свят [8, с. 42—43; 65, с. 145; 19, с. 57; 101, с. 214; 88].

У цьому зв'язку цікавим є запис І. Франка з Нагуевич, зокрема легенди до приказки «Благовісник старший від Великодне»: ««Благовісник» — сьвято Благовіщенє, але якось персоніфіковане. Оповідать, що коли Благовіщенє трапить ся в той сам день, що Великдень, то насамперед треба відправити службу «сьвятому Благовісникови», а тільки тоді можна починати Воскресеню. Раз трапило ся десь так, що забули се зробити: відправили «резурекцію», відчиняють хрестом церковні двері, чекають на схід сонця, щоб зачинати воскресну утреню, а тут сонце не сходить. Чекають, чекають, уже й перелякали ся, а сонце таки не сходить. Тільки тоді пригадали собі, що забули відправити що слід сьвятому Благовісникови; відправили — і зараз розвиднило ся» [25, с. 59; 26, с. 100—101].

Отже, наведені матеріали і дослідницькі міркування показують, що у 1920-х роках під впливом

особливої напруги в підрадянському українському середовищі виникло і специфічне апокаліптичне пророцтво, на традиційній основі уявлень та вірувань про свято Благовіщення — особливому ставленні народу до нього зокрема і пов'язаного з ним часового періоду загалом (день Благовісника — архангела Гавриїла, Великдень).

Подібний семантичний зв'язок у новітніх проявах народної релігійності з календарною обрядовістю простежуємо і в іншому тривожному пророцтві, яке записав згадуваний збирач М. Борейко від Д. Никанора 8 січня 1924 року на Правобережжі: «Оце на вілію чикали та й ж вже чикають на другу вілію, чи то перед Новим годом, чи то перед Крешенієм, то шось із ледовитого океану має пройти якийсь такий воздух; то кажуть шо будуть ревти корови. І як заревуть ці корови, то тоді нізащо — Боже борони — на двір виходити не можна, бо як хто вийде, то зразу вмре. А як почують, шо вже зайржуть коні¹⁹, то вже можна виходити, бо то вже прийшло спасеніє для людей» [2, арк. 62].

Очевидно, що у наведеному пророцтві не випадково часовою прив'язкою виступають саме Різдвяні свята: вілія — римо-католицький Святий Вечір (25 грудня), Новий рік (найімовірніше Старий новий Рік) і свято Івана Хрестителя, Йордан. Адже, як відомо, з періодом цих свят пов'язана і міфологічна тема створення, заснування світу, тема нового періоду життя, творення (оновлення) світу. Ці уявлення і вірування відображені не лише в календарній обрядовості різдвяного циклу українців, а й інших слов'янських народів, приміром, у болгар — звичай сучення і прядіння шерстяних ниток жінками з раннього ранку на Старий новий рік (також і у перший день весни — 1 березня), що пов'язаний з мотивом прядіння нитки долі на початку життя людини; а у східних та західних слов'ян — звичай привішувати до стелі плетену солом'яну прикрасу, яку називали «павуком» (оскільки павук начебто «світ снував»), «світом» (пол. *świat*) чи «колом» (коло «сонце») тощо [7, с. 138; 40, с. 324; 23, с. 58; 36, с. 506; 13, с. 158].

Отже, записи етнографічно-фольклорних матеріалів стосовно специфічних проявів народної релігійності українців в умовах більшовицької окупації

¹⁹ Кінь є одним з поширених образів-символів у традиційній культурі не лише українців, а й інших слов'янських народів [28; 69].

1920-х років ілюструють семантичний зв'язок з традиційними слов'янськими віруваннями календарної обрядовості. Передчуття, очікування кардинальних змін (кінця світу чи його оновлення) у трагічній безбожницькій дійсності під впливом останніх пристосовувалось до відповідних часових періодів (Великодні чи Різдвяні свята). Ці пророкування, забобони, легенди, перекази, повір'я, пісні і т. ін. своїм змістом добре характеризують народний християнсько-релігійний рух, який охопив не лише селянство, а й міське населення, інтелігенцію, особливо жителів міських околиць. Так, за свідченням Н. Дмитрука [38], майже всі мешканці (крім євреїв) Смолянки (передмістя Житомира) ходили до Калинівки. Були й з інших кутків України «поклонники», як називали тоді паломників, прочан.

У той час образ «поклонників» відзначається поширеністю і у фольклорі (де часто означає сукупність персонажів, наділених спільними характерними ознаками, діями та функцією), що побутував у середовищі учасників релігійних рухів. Показово, що, незважаючи на переслідування і заборони комуні-більшовицької влади, поклонники (прочани), які ходили до калинівського хреста (Йосафатової долини чи інших священних місць) з віддалених місцевостей (прототипи фольклорного образу), завжди знаходили притулок на час прощі у мешканців Калинівки, навколишніх сіл (Голинчинець тощо), а також у місцевих мешканців інших сіл і містечок, де відбувались оновлення та інші чуда. Таким чином типова для фольклору семантично-функціональна єдність понять «поклонники» — «подорожні», «гості»²⁰, — в контексті подій того часу ставала особливо актуальною, оскільки підсилювалась історичною реальністю.

Саме ж слово «поклонник» у релігійному значенні фіксується в «Словнику української мови» (т. 7, К., 1976). Поряд із тлумаченням цього слова наведено як ілюстрацію уривок з твору М. Стельмаха «Велика рідня», у якому йдеться саме про події початку 1920-х рр. на Східному Поділлі, зокрема згадується і про паломництва до місцевих святинь, пов'язаних з об'явленнями християнсько-релігійних святих, оновленнями ікон тощо: «Йому ще не вірилось, що так безслідно загинуло чудо, і от щось на-

²⁰ Образ-символ цього поняття («гості» чи «гість») поширений в усно-поетичній народній традиції [74].

вільно жене його в одні місця, все надіється: а може, знову потягнуться поклонники до скитка» [85, с. 32; 87, с. 341].

Отож, наведені матеріали дають підстави для висновку, що слово «поклонники», увійшовши в обіг особливо в той час (1920-ті роки), потрапило і в народну традицію [31]. Найімовірніше, що це слово «поклонник» — видозміна книжного «паломник» більш зрозумілим у душі народної етимології. У нашому випадку воно влучно показує одну з характерних особливостей народного руху. Властиво, акцентує на християнсько-релігійному змісті його, і, водночас, є одним з основних компонентів сюжетики духовної творчості, що пов'язана з цим рухом.

Як показують дослідження, йшли великими та малими групами жінки, чоловіки, дівчата, хлопці, щоб віддати належну шану святим місцям. Дотримувались певних правил поведінки. Наприклад, Н. Дмитрук записав від очевидця ритуал зустрічі груп паломників: «Як стрічаються, — оповідала баба Оксана Недільчиха, — партія з партією, то знаменують раніше ікони й хрести, складають їх до купи, а після вже люди попадають на коліна, просять одні других прощення. В уста не цілують, а тільки в плечо одно другому» [38, с. 51]. Архівні матеріали доповнюють про своєрідний ритуал зустрічі різних груп паломників: «Як розходяться дві партії, — їдна іде в Калинівку, а друга — з Калинівки, то на прощання співають; ті, що йдуть з Калинівки: «Спаси вас, Христе-Боже», а ті, що йдуть у Калинівку, співають тим, що йдуть додому: «Помилуй вас, Боже»» (записав місцевий збирач П.В. Кіндратюк від Домки Василювої Вікарої, 25 років, у селі Солотвині на Бердичівщині 30 грудня 1925 року) [4, арк. 23].

Під час паломництва прочани повинні були дуже чемно, пристойно поводитися, дотримуватися посту, заборонялися пліткування, безглузді балачки, недоречний сміх, не можна було навіть лузати насіння. Існувало повір'я, що хрест прочанина з нечистим сумлінням «ставав трухлявий і не міг бути поставлений» [77, с. 46].

Паломницькому ходові передували святкові урочисті трапези, обіди, які влаштовували учасники процесії для старців, дітей, передавали навіть в'язням. Організацією обідів, збиранням коштів для цього, а також іншими справами паломництва загалом займалися переважно спеціально обрані групи

людей (общини). Свідком тих подій у подільському містечку восени 1923 року була Олена Пчілка, яка залишила цінні відомості для розуміння атмосфери виникнення і поширення народного християнсько-релігійного руху. З них, цих відомостей, прочитується думка про те, як динамічно поширювалась звістка про запланований «поклонницький» хід («Пішла чутка, що ось за скільки день, у ближчу суботу вирушатимуть з хрестами»), як готувались учасники походу до самої організації його початку, з якого місця він починався («Хрести принесено було з близької околиці ще напередодні і вони стояли в церкві, якійсь безприходній, на старому, вже залишеному кладовищі») [77, с. 47]. Початку «поклонницькому» походу передувала Літургія у церкві, на яку сходились не лише його учасники, а й загалом особливо багато вірян: «Біля церкви, на цвинтарі, де тільки було місце між могилками, стояли й сиділи учасники походу, прохачі й так собі споглядачі тієї невеличкої урочистості, котрі не могли вміститися в невеличкій, вже зовсім повній церковці. З неї, через відчинені двері, доносився спів, видніло тихе сяєво свічок, — саме йшла одправа. Поступити далі порога було неможливо, але й з-околя, в низькі, великі вікна, було видно середину церкви. При стінах стояли принесені хрести. Службу правив дуже старий, зовсім сивий священник. (Тепер вже, кажуть, його нема на світі).

«Хресту Твоєму поклоняємся»... підспівували за священником охочі миряни. Дехто провадив і під вікнами. Дві «ветхі деньми» бабусі теж щось шепотіли, сидячи під стіною» [77, с. 47]. Олена Пчілка вказує і на традиційно святковий одяг учасників паломництва («учасники й учасниці урочистості були, очевидно, в кращій, святковій одежі»), зауважує, що «дівчата, навіть підлітки, були не нап'яті хусточками, лише в маленьких віночках з барвінку, поверх розпущеного волосся», незважаючи на те, що «година була холоднувата. Хоч не була ще пізня осінь, але віяв різкий холодний вітер». Дослідниця подає і характеристику учасників походу та його симпатиків, зокрема стосовно суспільно-станової приналежності зазначає, що ««панів» не видно було зовсім, — все дрібніший міщанський люд, та селяни з передмість». Після Літургії у церкві, перед відправленням в дорогу, там же, біля церкви поміж «могилками» відбувався традиційний обід («страва в гор-

щиках, хліб, пироги, та поцяцьковане ягідьми «колево» в полумисках», «колачі»), який організували «літні статечні господині», причому пригощали не лише учасників походу, а й усіх присутніх («Якимсь дітям і дідкам давали теж пирогів, колачів, призвояляли й тих, що не підходили ближче, а сиділи осторонь, прищулившись десь під стіною, та дожидаючи походу з хрестами»). Після цього обіду все акуратно прибирали і складали на підводу, яка їхала за «поклонниками», на ній могли сидіти і недужі учасники походу («На возі сидить дівчинка, — казали, крива на ногу, — либонь її везено на прощу в надії на чудовну пільгу...»). Потім дзвонили на дзвіниці у дзвін і виносили з церкви хрести («всі вони досить великі й розмаїті, оздоблені шитими рушниками та стьожками, образками, віночками, хоч і з пізніх квіток, та з запашного зілля; на деяких хрестах єсть і малювання, — здебільшого Розп'яття, або й образ Марії з Немовлятком»). Учасники походу брали їх, причому коло більших, важчих дубових хрестів було по кілька «поклонників», і вирушали до брами церковного подвір'я зі співом «Спаси, Господи». З приводу змісту цієї пісні Олена Пчілка зауважує: «Відомо, що той зміст був колись такий «монархічний». Але тепер співано ту пісню так: «Спаси, Господи, люди Твої і благослови достояніє Твоє; побіди народу українському на супротивнії даруй!»». Так починалися «поклонницькі» походи (в цьому випадку — «верстов 70 до місця подорожи!», хоч були й на дальші віддалі), залишаючи духовний вплив на очевидців: «Ось похід уже за брамою; співаючи, береться він дорогою вгору. Позостала юрба дивиться йому вслід...

Дорога не дуже кална; хоч напередодні була злива, але земля вже стужавіла і ноги ступають під тягарем твердо. Однак осінній вітер буйно тріпає дівочі коси. Дарма!

Ось уже похід зник десь на обрії. Всі розходяться, думаючи кожний свою думку» [77, с. 47—48].

Таких паломництв у той час було дуже багато. На Йосафатову Долину на Вінниччині несли хрести навіть з Курщини, з Дону. Такі події, певна річ, впливали і на очевидців, духовне суспільне середовище. Так, у той час («коли носили хрести»), приміром, виникла і динамічно поширилась «чутка: якщо дивитись на схід, то можна побачити «багато хрестів, що самі йшли» (записав П.В. Кіндратюк у серпні

1926 року) [4, арк. 60]. До того ж, найімовірніше, що на тлі цих подій і під їхнім очевидним впливом різко відродилась і поширилась традиція ставити оберегові фігури (хрести) на ланах, полях тощо. «Раптом почали ставити по ланах фігури, оздоблені зелениною і з півнем згори» — зауважується на сторінках тогочасної радянської преси [20; 4, арк. 68 г]. Мабуть, присутній тут зв'язок і з обрядом обходів хатів у великодній період²¹ на теренах Польщі²² молоді із «зеленим гаїком» і «півнем» (щоправда, дерев'яним)²³. В усякому разі спільними тут є присутність оберегової функції та типової традиційної символіки, в тому числі й великодньої: «зеленина», «півень» — як символи весни, Христового воскресіння тощо. Інші ж відомості з підрадянської України 1920-х років додають, що ці хрести, які встановлюють у різних місцевостях, «маються, оздоблюють їх зеленню й квітками» [4, арк. 69].

Очевидець тих подій, дослідник В. Теплий-Гарячий з Ходорківщини під впливом останніх згадує про поширений у межах Ходорківського району на Вінниччині звичай ставити хрести як оберег від пошестей²⁴, особливо у 1919—1920-х роках, коли від тифозних захворювань («тифуси — плямистий та зворотний») гинула велика сила селянства. «Ось тоді то й прокотилась поголоска по селах, що від усякої пошесті найкраще можна врятувати село, як поставити хрести колом — з усіх чотирьох рогів села» — зазначає дослідник. Порівнюючи ці хрести («невеличкі — не більші за зріст людини — простенькі, дубові»; «без жодних оздобів і не огорожені»), які відтак принаймі й до середини 1920-х років стояли майже в кожному селі Ходорківського району на полях, луках, городах («де кому випало») з «поклонницькими» фігурами 1923—1924 років, дослідник вказує на їх відмінність: вони

²¹ У другій половині Великого посту та після нього, на другий чи третій день Великодня. — В. Д.

²² Зокрема на території Великопольщі, Мазовша та Верхньої Сілезії. — В. Д.

²³ Ці обходи називалися *chodziec z wiosną (gajikiem, drzewkiem)* — ходити з весною (гаїком, деревцем) [7, с. 607—609; 105; 105, s. 50, 52; 106, s. 49; 107, s. 90; 108, s. 84; 109, s. 91].

²⁴ Пор. звичай встановлювати хрести з цією ж обереговою функцією від епідемій в українців та білорусів і на перехрестях доріг чи на межі села, в Галичині — заковувати за околицею села чотири осикові хрести тощо [16, с. 654].

високі, з Розп'яттям, прикрашені великими вінками з квітів чи з соснових галузок, огорожені парканцями. Саме на той час припадає пунт хвилі розвитку особливих форм народної релігійності («В роках 1923—4 майже все селянство було зворушене «чудами»), релігійних рухів, які знаходили винятково сприятливий, вдячний ґрунт і підтримку в народному середовищі. «На обіди, хрести та всякі інші потреби офірували всі. Якщо не давав чоловік, то від нього потай давала жінка» — зазначає В. Теплий-Гарячий. Через це в рідинах часом, за словами цитованого дослідника, хоч і «зчинявся нелад», однак «той нелад тривав недовго, бо, кінець-кінцем, скупий недовірок мусив переконатися, що він же не збідніє, а справивши вечерю, заробить спасіння» [4, арк. 70—71].

Ці релігійні рухи, паломництва, подорожування сприяли також виникненню та функціонуванню новітнього тематичного пласту духовної творчості, «фольклору чудес». Приміром, як показують архівні та деякі інші матеріали, широко розповсюдженою була легенда, в якій виразно відображено народну думку про актуальні реалії того часу: «Божа Мати з'явилась якійсь жінці, як ніби-то подорожня Пані, та сказала, що Вона йде на могилу Свого Сина, котрого розп'яли наново на хресті більшовики біля Калинівки. Божа Мати наказувала всім християнам молитися — каятися, а дівчатам ходити з розплетеними косами (на скільки день — не пам'ятаю). А кожне село повинно занести на чужу парафію по сорок проскур» (записав П. Антонович на Проскурівщині II/VIII — 1926 року) [4, арк. 74].

Відбувався і зворотній процес, коли чутки, легенди, перекази і т. ін. сприяли поширенню й активізації народного християнсько-релігійного руху. Про це свідчить, зокрема, Ю. Липа: «... у Пісківчан фігура поновилася таки на кладовиську, зразу ніби посивіла, а потім стала золота; і голова, і пояс, і янголи. І впали тоді пісківчани на коліна у сніг, у грязь, і став один читать акафіст, а тоді всі із великим криком до нього:

— Хрести нам дітей, хрести нам дітей, — ми вже вірим, що є Бог.

І хрестили всі, і тоді каліки оздоровіли, а одна дівчина в чорному ходила, бо воскресла.

[...] пішли пісківчани через усі села, знаменуючи ікони, і, цілуючи один другого, просили прощення. Потім навколішках співали пісню оновленців:

Страшний, страшний, смертельний час
Живущим во гріхах —
Боже мій, Боже мій,
Вскую мя оставил?

І вставали села одно по другім, гороїжачись криком, одно попліч другого, йшли [...] масою до Осафатової долини, де буде Страшний суд» [71, с. 30].

«Осафатову долину» називали ще також «Новим Єрусалимом», «Вдовиною долиною», «Долиною», «Йосафатовою долиною», «Сафатовою долиною», «Осапатовою долиною», «Сафат (Сапат)-Долиною» і тому подібно. За повір'ям, на цій долині до початку Страшного суду (тобто якнайшвидше) треба «поставити сорок разів по сорок хрестів» [63, с. 108]; тут і далі послуговуємось цією працею Василя Кравченка: з кожного села по 1—4 хрести. Інші версії доповнювалися мотивацією: три села, які не встигнуть поставити хрести, — попровалюються. Саме ця звістка, за свідченням В. Кравченка, найбільше схвилювала народні маси, особливо Волині й Поділля, «села й околиці міст та містечок» яких «намагалися поставити від усякого з них відповідну кількість тих хрестів на ту долину» [63, с. 109].

В. Кравченко, безпосередньо спостерігаючи за цим народним християнсько-релігійним рухом, збираючи матеріали про нього, нотуючи власні враження, залишив дуже важливі свідчення для характеристики тогочасних настроїв населення, зокрема прочан, учасників народного християнсько-релігійного руху, прикметних особливостей паломницького ходу, специфіки, правил його проходження. Приміром, 15 грудня 1923 року В. Кравченко записав у Житомирі опис паломницького походу, який йому зустрівся. Він складався з групи селян, попереду яких ішли «три гарних, здорових мужчини», віком 28—32 років, одягнуті в чорні гостроверхі баранячі шапки і підперезані широкими «міньйоними» крайками, вони урочисто несли по дерев'яному хресту — з наліпленими з паперу зображеннями святих і перев'язаними вишитими рушниками, прикрашеними миртом, барвінком, ягодами калини, засушеними «повняками», безсмертником тощо. За мужчинами йшли жінки з квітами в руках, а завершували процесію діти, які, на думку В. Кравченка, з великої дороги і незвички, мабуть, і втомилась («попідбивались»). Всі учасники походу були одягнені у «найкращий свій», святковий одяг. Ішли мовчки,

дещо навіть і насторожено, особливо стосовно міських незнайомих мешканців, які за ними з цікавістю спостерігали, так що ні В. Кравченко, ні інші очевидці на той час навіть і не наважувалися про щось в когось з них розпитати, зокрема, чому і куди несли ці хрести [63, с. 111]. Того ж самого дня, уже на безлюдній вулиці він зустрів іншу групу прочан (близько 50 селян — «підстаркуваті» і молодь) з хрестами, яку очолював «маленький, років 35 дядько» (у нього був такий самий хрест як і в попередніх трьох ватажків). Всі йшли також мовчки, урочисто. Тут вчений (який цікавився цими проявами народної релігійності) спробував, користаючись нагодою, обережно розпитати у ватажка про ціль і мету паломництва, тощо: «Сам я, аби бути ближче від селян, іду бруком.

— А де тут дорога на Бердичів? — звернувся до мене ватажок. Зазначаю, що треба йти просто, а далі — праворуч.

Іду поруч за ватажком. Скільки кроків мовчимо...

— А ви ж куди це простуєте? — запитую обережно.

— Та так — на Бердичів...

Але ж що далі — дядько не сказав. Хоч же з його «та так — на Бердичів» — я мусів би довідатись, що, мовляв, — «ви — городяни — одно, а ми — селяни — щось цілком іншого».

І після того, як я не підходив, яких заходів не вживав на те, щоб розворушити дядька, аби витягти з нього хоч якесь слово на ту тему, яка так цікавила мене зараз — всі свої відповіді він так спростовував, що з них ані про що не довідаєшся» [63, с. 111].

Як показують дослідження, сукупність формовиражень цього народного релігійного руху 20-х років і пов'язаних з ним уявлень втілювалась у своєрідний народний християнсько-релігійний обряд із своїми складовими елементами і деталями, обов'язковими атрибутами: дотриманням певних морально-етичних норм поведінки, святковим урочистим одягом, ритуальними стравами, розмовами на відповідну тематику тощо. Вже наведена інформація, як і численні інші зафіксовані відомості В. Кравченка дають вагомі штрихи для висвітлення тогочасної психологічної атмосфери загалом і релігійного руху зокрема. Маючи гіркий досвід переслідувань, репресій з боку влад-

них структур, паломники небезпідставно ставилися з недовірою до розпитувань випадкових подорожніх, боялися провокації. Безпосередньому, широму селянинові далися взнаки роки цькування, визискування, включно до тотального винищення методами розстрілів і штучно влаштованого голоду. Лише в гурті однодумців, переконані у правдивості своєї віри, у безмежній силі Господа, паломники зважувались йти, діяти наперекір панівній системі. Цю безмежну силу віри, якою було немов наскрізь пройдяте тогочасне суспільство, зображує Ю. Липа: «... удосвіта в березні підійшли з фігурою до Ліщина. Запах кожухів було здалека чути, обважніла далеч стугонінням пісні:

«Алілуя, Алілуя, Алілуя»...

[...] почорніли людьми усі горби, усі лани, і всі дороги до Ліщина.

[...] сільрада виходить назустріч, зостановляє людей і вмовляти починає:

— Що ви робите? Ви — темні.

І на це довкола скрізь, у цілім світі виднокружним люди до землі припадають, над їх головами фігура вищується, мов би благословляючи, і люди гучно:

«От-че наш, і-же є-си на не-бе-...».

І відійшла набік, утекла сільрада — і скрізь Отче Наш, великий гучний, між небом і землею пішов. За ним земля людьми задвигоніла» [71, с. 30].

Так письменник, сучасник тих подій, відтворює в оповіданні тогочасні народні настрої.

Цей рух набув такої сили, що жодні заходи влади не могли його зупинити: «...ні арешти, ні зняття з хреста Розп'яття, ні зрізання того ж хреста (в Калинівці. — В. Д.)» [38, с. 51]. Про це свідчить, наприклад, запис Никанора Дмитрука оповідання від свого брата Миколи про оновлення хреста в селі Луки Житомирського повіту: «Це вже тиждень, як поновилась хвігура в нас на кладувиську. Зразу пусивіла, а потом стала зулута: голова і пояс і янголи тоже стали зулуті. Стали люди йти з іконами, с процесією, ш чужих сіл багацько: з Млинищ, а так люди, ту худили й з Ліщина, й с Пісок, й з Ливкова. Довго сьпівали всяких пісень: і «Поклонічки», і «В чистім полі на горбочку». А потом — це в ниділю ввечірї так приходили, а вночі обдерли Розп'ятте, а хвігуру звалили. Ну, типер хвігуру поставили знов, а Розп'яття нема. Ікони поновились в Рузьки Штультувї і в Білуго Стипана і кия кринички — три» [38, с. 50].

Отже, як бачимо, такі та подібні дії влади і її поплічників, спрямовані на придушення релігійного руху і на заборону функціонування пов'язаної з ним духовної творчості, часто не лише не досягали «бажаних» для влади результатів, а й радше навпаки — призводили до активізації цього руху, знову трансформувались у фольклор, стимулювали виникнення і ширення «новітньої» антибільшовицької за своїм змістом (як і сам рух — у підтексті) духовної творчості. Побутували перекази, в яких висміювалися більшовицькі владні структури (в основному — «сільрада»). Їх безуспішні намагання зупинити процесії прочан переважно викликали в останніх зворотню, зовсім «небажану» реакцію. Вона дуже часто втілювалась у влучні лаконічні фольклорні формули з глузливо-сатиричним забарвленням, типу: «Од нашої молитви ніяка нечиста сила (більшовики, «сільрада» і т. п. — *В. Д.*) не встоїть» тощо. Про це свідчить, зокрема, запис Никанора Дмитрука від С. Доманського: «Це в Кодні було. Ішла процесія до Калиновського хреста. Сельрада вийшла їм назустріч, зостановила їх та й почала умовляти:

— Що ви робите? Обдумайтесь! Ви темні. Ви й сами ни знайте, що робите...

Хотіли їх ни пустити.

А вони всі поставали на коліна просто в грязь і стали молиция та співають «Отчи-наш».

Тоді Сельрада сказала:

— Ну, йдіть собі своєю дорогою.

Встають вже вони. А їден чоловік каже:

— Од нашої молитви ніяка нечиста сила не встоїть» [38, с. 51].

Такі та інші вислови, перекази, легенди, чутки, пісні і т. ін. складали прочани по дорозі до чудотворних місць (переважно до Калинівки та «Йосафатової долини», а також до інших — менш відомих). Провідними ідейно-змістовими струменями цих релігійних рухів (переважно паломницьких походів, відвідувань священних місць) і пов'язаної з ними духовної народної творчості (головно «фольклору чудес») були есхатологічні настрої, апокаліптичні думки. Люди готувалися до кінця світу. Діставали «проскурки, свячену воду, по три колоски з кожного збіжжя». Все це зберігалось в шафі або на покуті. Було повір'я, що цим можна відігнати антихриста, коли той прийде в останній день записувати душі до пекла. При чому це повір'я втілювалось у цілій низ-

ці сюжетних версій та варіантів, як-от: «Їдні сліпі дівчині приснилось, щоб її повезли до Чорного моря і вона там умиция, то буде бачити. Батько чи хтось повіз дівчину ту до Чорного моря. Вона там умилась і стала бачити. Вона сказала, щоб у всякій хаті було: п'ять проскур, трошка голії, трошка вина і трошка пшениці, бо при кінці світа (а той кінець скоро буде) ни буде води, ни буде хліба... Люди откажуща од віри і тоді люди будуть бідувати. Тоді буде ганцихрист ходити по сьвітї і буде заходити в всяку хату та буде давати свого хліба, води і свого причасья. В кого цього ни буде, то тіх людей ганцихрист піднивидить на своє причасья, хліб та воду. І кого він піднивидить, то той піде в пекло. А в кого буде своє причасья, то він у ту хату ни зайде, а хоч і зайде, то покаже юму своє причасья, то він скоро утіче с теї хати» (записав П.В. Кіндратюк 3 січня 1926 р. «від баби Наталки Кіндратюкової, 52 р., в с. Солотвині, на Бердичівщині») [4, арк. 80].

В околицях Калинівки прочани влаштовували святкові обіди, що мали характер заупокійних: «Прострелили Христа, — казали селяни [...], — і по Ньому справляють обіди, як і по кожному покійникові» [38, с. 51]. Зазвичай на цих обідах провадилися бесіди на апокаліптичну тематику, виконувалися молитви, християнсько-релігійні пісні. Після повернення додому прочани влаштовували аналогічні заходи у своїх селах. Цікаві відомості стосовно назви і способу приготування традиційної для поклонників страви за гарячими слідами тих подій занотувала місцева збирачка Віра Руда: «Колоток — страва, що за часу подорожів до «чудес», коли для прочан у селах улаштовували спеціальні «обіди», була дуже поширена. Це — просто — зварений горох одціджувався (тільки не цілком), розтирався, а зверху присипався цукром, якщо його мали, а ні, то подавали й так».

За словами збирачки, страва була одночасно і зручною у приготуванні (її «варили»), і смачною [64, с. 78]. Ця інформація має своє підтвердження в матеріалах та дослідженнях того часу [38, с. 51].

Організовували також спеціальні обіди для дітей. Особливістю, підґрунтям такого ритуалу було своєрідне мотивування, сформульоване у повір'ї, за яким «старі люди, що нагрішили багато, не мають тої ласки Божої, що діти; Бог не послухає їхньої молитви так, як дитячої», тому «хай моляться діти, які ще

мало жили і не встигли нагрішити, які ще вірні у Бога. Може вони випросять надовше життя людське, може своїми молитвами одтягнуть надалі день Страшного суду» [38, с. 51]. На цих загальних обідах для дорослих, дітей, а також по дорозі до хреста й назад, у церкві після причастя, на вулиці, по хатах тощо за традицією, як свідчить Н. Дмитрук, співали переважно «Калинівські пісні» [38, с. 62], обмінювались розповідями про різні незвичайні події. Приміром, серед архівних матеріалів про події кінця 1923-го року подибуємо: «У селі [...] наказують спекти 40 пирогів і передати їх у сусіднє село. Тут пироги з'їдають і при тім розповідають про чудо в сусідньому селі. Це село повинно спекти вже 80 пирогів, котрі передаються в дальше село і т. и. Геть по Житомирській окрузі й далі. Попи ні сном, ні духом не винні — попи осторонь. Їх березуть. Це робить, можна сказати, стихия народня. Раніш було трохи инакше. Раніш тільки поновлялися ікони» [4, арк. 83].

Співставляючи архівні та інші джерела про проведення таких трапез (це знайшло відображення і у фольклорі, як прозовому, так і поетичному, пісенному, що був безпосередньо пов'язаний з цими релігійними рухами), приходимо до думки, що ці трапези є відлунням звичаю освячення спеціального ритуального хліба²⁵, що мав назву «парастас» і набув поширення та особливого значення в час релігійних рухів 20-х років. Церковний термін «парастас» означає «заупокійна служба» [84, с. 127]. У побутовому народному вжитку ця назва була перенесена і на «заупокійні обіди», які, як згадувалося, набули поширення як форма публічних поминок простреленого калинівського Розп'яття у 1923 році. Важливою складовою частиною цієї народної версії поминального ритуалу були «короваї», які згадуються у народній пісні про чудо на Йосафатовій долині «Ой у одній криниченці»:

Несіть в церкву короваї
Спасайте рідненькі краї.
Бога ви не забувайте.

Ось опис цього звичаю, зафіксованого 3 січня 1926 року [4, арк. 79]: групи віруючих людей, переважно у селах, пекли велику «бабу» (паску) з бі-

²⁵ Пор. про роль і функції хліба (колачів, короваїв тощо) у повір'ях, звичаях та обрядах у наш час в одному з подільських сіл [89].

лої муки, а також — готували «солону рибу або з фунт цукру»; все це і називалося «парастасом», якого довірена особа від сільської громади несла в інше село і передавала якійсь людині — представникові вже від цього села; він приймав «парастаса» і заносив його до церкви; представниками від сіл, що переносили «парастас», були найчастіше вибрані віруючі жінки (рідше — мужчини) похилого віку; у церкві над «парастасом» правили «Службу Божу» («панахиду»); після цього рибу віддавали духовенству, цукор відкладали «на коливо» (ритуальна поминальна страва, без якої не може бути поминок [83, с. 71]), а «бабу» ділили по кусочку на всіх присутніх у церкві; водночас і в цьому селі готували вже свого «парастаса», переважно гуртом, «в складку», або завдяки добродійцям; над ним теж правили «Службу Божу» («панахиду»); «парастаса» передавали до другого села і т. д.

Либонь, цей звичай з нововведеннями і згадується у пісні «Ой у одній криниченці». Властиво, тут ідеться про одне (і провідне!) зі змістових наповнень звичаю «парастасів» та інших поширених у той час благочинних заходів: жертвоприношення і богослужіння за спасіння людства (у підтексті: від влади безвірників-більшовиків) перед Страшним судом. У матеріалах В. Кравченка рукописних фондів ІМФЕ ім. М. Рильського є записи варіантів цього звичаю і відомості про його побутування. З них довідуємося, що звичай «передачі якогось таємниче-святоблтивного хліба» з одного села в друге широко побутував на Поділлі вже у 1922 р. і пізніше.

Широке побутування цього звичаю знайшло відображення і в прозовому «фольклорі чудес», зокрема «Йосафатової долини»: скажімо, в оповіданнях, що записав Н. Дмитрук у м. Житомирі від О. Недільчихи і в с. Луки на Житомирщині від дівчини «Хвійони Гогенкової» (вуличне прізвище) «Як треба до Страшного суду готуватись», «Проскурки» [38, с. 52—53, 59] та інших.

В оповіданні «Проскурки» мовиться про те, що напередодні Страшного суду, коли будуть ходити по землі «Янголи й ничисті — чорти», то в кожній хаті для захисту від нечистої сили («Ганцихриста») повинно бути п'ять проскур: «штира проскурки в рад з їднаковими пичатами, а їдна зверху з начую [=инакшою] пичатюю і свачена вода». Причо-

му оповідачка уточнює: «Це так, як в церкві Служба на п'ятьох проскурках буває» тощо.

У даному оповіданні фігурує символ «печатки». У «фольклорі чудес» 1920-х рр., як і загалом в уявленнях, що знаходять такий чи інший вияв у соціокультурному просторі українців того часу, він звичайно маркує ознаки побожності і «безвірництва». Причому частіше в останньому значенні асоціюється з атрибутикою більшовицької влади, хоч в основі своєї це — традиційний мотив.

Подібні апокаліптичні (есхатологічні) мотиви «антихристової печатки» є примітними у творчості активістів релігійного руху 1920-х рр., оскільки їх актуальність була мотивована безбожницькою, злочинною політикою тогочасної влади.

Простежуємо цікаві вкраплення в тексти оповідань етнографічних елементів — з побуту, традиційних народних звичаїв, вірувань, обрядів тощо. Приміром, згадка «Всяке село ставе чотири хрести — від дівчат, хлопців, жонатих і старих» [3, арк. 88] засвідчує збереженість у подільському селі ще на початку 20-х років ХХ ст. традиційного поділу громади на статеві вікові групи. Крім того, спостерігається і нове семантичне наповнення у зв'язку з релігійними рухами 1920-х років таких традиційних понять, як «поминальні обіди», «парастас». Судимо так на підставі відповідних відомостей з оповідань того часу: «Божя Мати наказувала», що «кожне село повинно занести на чужу парафію по сорок (40) проскур» [4, арк. 74], чим займалися переважно віруючі — жінки, люди похилого віку [4, арк. 74а], «стихия народня» [4, арк. 83]; «Баби по всіх селах налякані антихристом, запаслись проскурками, на кожную хату по 3 штуки і держать там, де нема в хаті курацього чоловіка. Проскурки хороняться коло» ікони, «де лежить в мисочці і в черепочку трошки свяченої води» [4, арк. 75], чутки «про кінець світа й про те, що антихристові треба давати їсти пшенишну проскурку, що її мати завжди на покуті» [4, арк. 82] і т. п. [4, арк. 74б, 76, 78, 79, 80, 81]. А змістові ж мотиви творчості стосовно ставлення на «Йосафатовій долині» принесених паломниками хрестів з усіх-усюдів, про те, хто мав право виготовляти, нести і встановлювати такі хрести заслуговують на увагу як матеріал до характеристики народної хрестології.

Незважаючи на небезпеку бути покараними, паломництва до калинівського хреста не припиняли-

ся, сприяючи тим фольклоротворенню на тему чудес, зокрема і особливо «Калинівського чуда», а отже — і популяризації, дальшому варіюванню відповідних народних творів. Це відзначає і проф. Р.Ф. Кирчів: «Винятково сприятливим ситуативним чинником творення, сприйняття і поширення цих сюжетів (пов'язаних з «Калинівським чудом». — В. Д.) були постійні зібрання біля хреста юрм людей, богослужіння і пануюча тут аура надзвичайного, посилювана різними масовими й особистісними навіюваннями. Ця атмосфера підтримувалася і поширювалася численними паломництвами, проповідями різних мандрівних «пророків», оповідями про чуда біля хреста» [60, с. 8].

Однак внаслідок переслідування владою учасників релігійних рухів, паломників («поклонників») до калинівського хреста, Йосафатової долини та інших священних місць; репресивних заходів, низки гучних судових процесів, лицемірних звинувачень, жорстоких вироків і антирелігійних цькувань на сторінках тогочасної преси [44; 72; 56; 57; 80; 22; 21; 79; 90; 98; 61; 24] (і пізніше — у періодиці та інших публікаціях) [55; 70; 97; 92, с. 11], було заборонено дослідження та згадування цих подій навіть у побуті. Саме згадування, а отже — і співчуття учасникам цих рухів чи визнання чудес жорстоко каралось. Як показують матеріали нашого польового дослідження, суголосні публікаціям місцевої (вінницької) преси, один з перших експертів прострілу калинівського хреста фельдшер Мурований за визнання цього чуда «...був розстріляний. Така ж доля спіткала і десятки священників, які протягом місяця цілодобово служили біля хреста» [59].

В умовах незалежності України у місцевій пресі з'явилося кілька спорадичних публікацій, зокрема дві замітки кореспондента В. Бабія, приурочені до відзначення липневих подій 1923 р., тобто «Калинівського чуда» [11; 10].

Отже, ця традиція, що була найпоширеніша на початку 1920-х років у Східному Поділлі, збереглася в пам'яті неповністю: в поодиноких фрагментарних згадках, варіантах деяких сюжетів. Це доводять також зібрані нами етнографічно-фольклорні матеріали²⁶.

Весь цей фольклор і пов'язані з ним релігійні рухи, паломництва найбільше заактивізувались влітку

²⁶ Домашній архів автора.

1923 року. До чуток про оновлення церковних бань у Києві, приміром, додавались сюжетні ситуації з традиційними фольклорними і водночас новітніми, «осучасненими» персонажами: наверненого у християнство під впливом чудес «єврея», «москаля-комуніста», навіть «татарина».

Уже в липні того ж року сталося й «Антонівське чудо». Суть його у тому, що в с. Антонівці Міньковецького р-ну Кам'янецької округи селянці Хевроні Онищук об'явилась в криниці Божа Мати «і наказала їй зібрати хресний хід для освячення криниці». Схожі чуда і релігійні рухи ширились і в інших місцевостях, незважаючи на репресії влади. Скажімо, активним учасникам хресних ходів до «Антонівського чуда», богослужінь, носіям цього фольклору «Антонівського чуда» (провидиці Ярині Зінківській, священику Степану Бучкові, «куркулю» Ящучку Ткачуку «і цілій низці бувших церковних старост, членів церковної ради, які на вулиці і біля колодязя не раз розказували про те, що бачили Божу Матір, при чому казали, що взагалі чуда предрікають загибель радвлadı, перемену державного устрою і т. ін.») були інкриміновані звинувачення «у використуванні релігійних забобонів проти радвлadı, в ошукуванні населення з матеріальною метою по 119 та 120 статтям» [86].

Відтак в атмосфері психологічної напруги у суспільстві, що підсилювалася арештами та переслідуваннями, вилонювалися сюжети апокаліптичного характеру. Це спостеріг уже С. Якимович: «При такому підвищеному настрої появлення давно сподіваної Сафатової долини, а надто після Калиновського чуда, можна це б сказати, вже було заздалегідь обумовлено» [103, с. 115].

Сама українізована версія «Йосафатової долини» на Східному Поділлі²⁷ постала на основі поєднання біблійних мотивів з реаліями підрадянської дійсності початку 11920-х років. Зокрема, зі Святого Письма взято образ-символ «Гогів Магогів», до яких прозоро прирівняно більшовиків. У «Книзі Пророцькій» під назвою «Об'явлення св. Івана Богослова»

читаємо: «І вийде він (сатана. — В. Д.) зводити народи, що вони на чотирьох краях землі, Гога й Магога, щоб зібрати їх до бою, а число їхнє — як морський пісок. І вийшли вони на ширину землі, і оточили табір святих та улюблене місто» [18, Книги Нового Заповіту, с. 294], подібне спостерігаємо також у «Книзі пророка Єзекіїля» [18, Книги Старого Заповіту, с. 873] тощо.

Саме з цього наведеного уривку, мабуть, взята назва узагальнюючого образу-символу на основі нового змістового озвучення пророцтва. Суть його у наголосі на загрозі від новітніх нищителів праведного люду — численного більшовицького війська на чолі з найбільшим безбожником-сатаною, якого народна уява персоніфікувала в образі В. Леніна.

У фольклорній інтерпретації набувають сюжетної розбудови слова з «Книги пророка Йоїла» про «Суд у Йосафатовій долині»: «Нехай збудяться й зійдуть народи в долину Йосафатову, бо сяду Я там, щоб судити всі народи з довкілля. Пошліть на роботу серпа, бо жниво дозріло, приходьте, зійдіть, бо чавило наповнене, кадки переливаються, — бо зло їхнє розмножилось!» [18, Книги Старого Заповіту, с. 915—916].

Якраз таке народне усвідомлення «розмноження зла» більшовицькою владою і спричинилось до підняття потужної хвилі релігійного руху, масових паломництв і пов'язаної з ними творчості на тему «Йосафатової долини». Прив'язка цієї біблійної теми до урочища між селами Голинці і Зведенівкою відбулася на основі варіації і розбудови окремих компонентів такого сюжету: у цій долині місцевий пастух Я. Мисик зазвичай пас вівці; біля криниці він часто молився, брав з неї воду; саме там одного серпневого дня 1923 р. пастух і побачив (за іншими варіантами: йому приснилось) Матір Божу з Немовлям (варіанти: незвичайну молодичку, вдову, Ісуса Христа, Старця); Богородиця наказала, щоб люди ставили хрести і славили Господа біля тієї криниці на цій долині [52].

Мабуть, пастух користувався у селі довір'ям. Його послухали люди і вже того ж самого дня до кринички відбувся перший хресний хід з хоругвами та іконою св. Миколая зі с. Голинчинець, очолений священиком Тихоном. Тут був поставлений перший хрест, якого змайстрував крадій столяр села — Семен (він уже покійний, однак ці відомості підтвер-

²⁷ Йосафатовою долиною названа і широка балка в Криму, яка має важливе історико-етнографічне значення, цінні пам'ятки середньовічних часів: два середньовічні караїмські цвинтарі, кам'яні надгробки яких з давньокараїмськими написами; залишки притулку дерев'яних («текіє») [62, с. 94].

джує його дружина Пистина). Чутка так миттєво розлетілася, що того ж дня встановили свої хрести і жителі сусідніх сіл: Русави, Попелівки, Ксендзівки, Рахни, Зведенівки і Джурина.

Рух набував все більшої активності. Чутки про чудо на долині надзвичайно ширились і хвилювали. При цьому постійно обростали додатковими деталями, формувались у розповіді, оповідання, перекази, легенди, билиці тощо: згідно з різними варіантами цих оповідей першого хреста поставив сам пастух «з яких-нібудь ломак» («палки», «чого-небудь») і «с того хреста, що з ломак, став дуже гарний хрест» («аж три фігури») [63, с. 108—110]; хрести треба ставити «сорок сороків» (сорок разів по сорок) [63, с. 108, 110; 38, с. 60; 3, арк. 70]; по одному (два, три, чотири, п'ять) з кожного села [63, с. 108, 109, 110; 38, с. 52, 59, 60—61; 2, арк. 87; 3, арк. 84, 87]; хрести повинні нести, везти й ставити тільки ті, що «зроду ни курать і водки ни п'ють», мають «чисте сумління» [38, с. 60, 61; 77, с. 46; 63, с. 109] і т. п.

Ключовим сюжетним мотивом цих легенд та інших розповідей стала вістка, що на тій долині має відбутися Страшний суд. Для об'явлення ж цієї Божої волі було обрано місцевого пастуха. Спостерігаємо тут відлуння євангельської традиції. Зі Святого Письма знаємо, що першими, хто визнали Ісуса Христа і відвідали Його та Марію з дарами, були пастухи. Сюжетика «Йосафатової долини», особливо пісні «Це не дуже в далечені» нагадує відповідні епізоди зі Святого Письма чи колядок і щедрівок, зокрема ситуацією «Богородиця з Немовлям і Пастух».

Отже, ця долина між селами Голинці і Зведенівкою була названа в дусі євангельської традиції «Йосафатовою», за іншими варіантами, де йдеться про об'явлення вдови — «Вдовиною». У цих останніх варіантах додавалося, що «то гріх навіть казати «Осапатова Долина», а «Вдовина Долина» [63, с. 110].

Під час паломництв до тієї долини переважно складались і виконувались поетичні (пісенні) та прозові твори релігійного змісту, головню на апокаліптичну тематику з виразним антирадянським підтекстом.

Трапляються тут і цікаві згадки етнографічного характеру, скажімо, про народний звичай прибирання хрестів рушниками тощо.

«Всевидяче око» більшовицької влади, звичайно, зауважило спрямоване проти себе ідейно-змістове вістря «фольклору чудес» і народного руху. Зокрема, проти чуда «Йосафатової долини» було вжито найрішучіших заходів. При цьому застосовувались і військові загоны, і вербування «свідків» з метою висміяти і спростувати чудо, припинити народний релігійний рух (паломництва) і ширення «антирадянських чутток і розповідей». Ліквідація закопаних хрестів на «Йосафатовій долині» і судові процеси над учасниками паломництв [30] тощо призупинили масовість цього релігійного руху.

Однак не припинили його цілком, як і не припинили творення і побутування пов'язаного з ним «фольклору чудес». На околицях урочища таємно збиралися люди, поширювалися нові чутки, сюжети (як в усній, так і в писемній формі — рукописи «молитов», «пророцтв» і ін.), що були пов'язані переважно з реакцією масової свідомості на антирелігійні репресії влади та її поплічників. У цих розповідях легендарним персонажем став пастух Я. Мисик, який загинув від тортур у тюрмі, не дочекавшись суду. Легендарним забарвленням позначені і розповіді про паломництва з хрестами, навіть з найвіддаленіших місцевостей і з закордону (про привезеного з Дону 7-ма тисячами козаків хреста), про надзвичайну чисельність тих хрестів (8, 10, 16, 18, 28, 30 тисяч); про духовні співи, що доносилися з печі, в якій більшовики спалювали «йосафатівські» хрести тощо [5, арк. 39—40, 140].

Загалом же весь народний релігійний рух і пов'язана з ним духовна творчість українців в умовах більшовицької окупації 20-х років ХХ століття мали чітко виражене антибільшовицьке спрямування. Тому не дарма, за влучним спостереженням професора Романа Кирчіва, ці заворушення разом з відповідними фольклорними новотворами викликали серйозне «занепокоєння у влади і [...] рішучу її протидію та караючу реакцію» [60, с. 10]. Цими та іншими тоталітарними заходами, вдаючись до арештів, репресій, переслідувань, цькування, нечуваних акцій вандалізму тощо більшовицькій владі вдалось дещо придушити народні релігійні рухи 1923 року, але власне заворушення в селах і містах України, пов'язані з подібними новими чудесними об'явленнями, чутками, легендами, оповіданнями про них не зникли, а спорадично знаходили вияв у масах до кінця 20-х ро-

ків ХХ століття. Так влітку 1926 року набула поширення легенда про об'явлення Божої Матері в Києво-Печерській Лаврі. Творення, варіювання та побутування цього сюжету в проофіційному дусі осудження та «викриття», спростування розглядає дослідник Микола Левченко [67; 68].

На території Єлисаветградщини (тоді — Зінов'євщини, згодом — Кіровоградщини) 1928 року виникла хвиля легенд на тему місцевих «видінь», різних «чудес», «одкровенень», «небесних листів», апокаліптичних пророцтв і т. ін. Дослідник цих явищ Степан Шевченко [99] інтерпретує їх як продовження «Калинівського чуда» і головними причинами вважає аналогічні тривожні народні настрої внаслідок несприятливих природних умов (сувора зима, суха весна) та відповідною політично-економічною ситуацією (див. також: [60, с. 10—11]).

В цьому ж 1928 році поширились містичні настрої серед населення Полтавщини [39]. Це спричинило новий досить потужний народний релігійний рух, епіцентром якого стало село Ватажкове Полтавської округи. Розійшлись чутки, що в сільській церкві з ікони Христа потекла кров. Священик і експерти намагались довести, що це живиця із соснової дошки (на якій була намальована ікона). Але це спричинило виникнення нових легенд на тему Божих кар тим, хто не вірить у чудо. Разом з тим поширювались і інші есхатологічні легенди, оповідання, чутки про чудесні об'явлення, оновлення ікон, розповсюджувались так звані «Афонські», «Русалимські» записки, «Божі листи» і т. ін.

Специфічні форми народної релігійності у той час, зокрема у середині — кінці 1920-х років простежуємо і на території України, що була під польською окупацією. Так, сучасний дослідник Михайло Гуць у праці «Народна творчість села Іванівки (Янівки) на Рожнятівщині» згадує легенду про чудесне («з Божою допомогою [...] сама вийшла з-під землі») побудування церкви св. Михайла у рідному селі у 1926 році [37, с. 224]; традиційна основа сюжету, пор.: [29; 43; 73; 95; 96; 12] тощо.

Згадуваний В. Рожко вказує на релігійні рухи і пов'язану з ними духовну творчість того часу Волині і Полісся. Зокрема, що стосуються чудесно оновлених ікон у селах Рівненського (Білівські Хутори, 1927—1928 рр.) [82, с. 32, 163—167; 81, с. 118—

120] і Дубненського (Княгинінок, 1927 р. [82, с. 167; 1, арк. 7—8]; Рудливе, 1928 р. [82, с. 168; 1, арк. 18—19]; Рудка, 1928 р. [82, с. 169; 1, арк. 20—21]; Конюшки, 1929 р. [82, с. 169; 1, арк. 5—8]) повітів, на Волинському Поліссі (Чевель, 1927 р.) [82, с. 173—174; 93, с. 20] та інших. Автор наводить і матеріали про чуда, а також легенди, перекази, які більшою чи меншою мірою стосуються цих ікон і були відомі ще з раніших часів (якот: з часів російсько-турецької війни), а в середині — кінці 1920-х років набули особливого поширення, в тому числі і у зв'язку з відвідуванням цих ікон, паломництвами до них тощо.

Отже, як показують дослідження, народним релігійним антисоветським рухом та іншими специфічними проявами народної релігійності (паломництва і їх проведення — початок, ритуал зустрічі груп паломників, паломництва з хрестами, хресні ходи, ритуальні трапези — «заупокійні обіди», «парастаси», а також паломницький репертуар — церковні та народні духовні пісні, вірші, легенди та перекази, розповіді відповідної релігійної ідейно-змістової спрямованості, повір'я тощо) у 20-х роках ХХ століття тією чи іншою мірою була охоплена чи не вся окупована більшовиками територія України. В цих специфічних формах народної релігійності простежується і своєрідна трансформація, розвиток давніх традиційних вірувань та уявлень про добро і зло, гріх і покарання, гріх і покаяння, а також і про кінець світу, чи його «оновлення», прихід антихриста та ін. Водночас вони збагачуються і новими змістовими та сюжетними компонентами, образами, мотивами відповідно до суспільно-політичної ситуації, реалій дійсності українців в умовах більшовицької окупації 1920-х років.

Епіцентром функціонування специфічних форм народної релігійності того часу стало Правобережжя, Східне Поділля, зокрема великі подільські села Калинівка та Голинчинці. Важливу роль тут, найімовірніше, відіграло те, що Східне Поділля — один з регіонів окупованої більшовиками України, де на початку 1920-х років ще активно проявлялися національно-визвольні рухи, зберігалась особлива напруга антисоветських настроїв. Вони мали свої специфічні форми вираження, як і специфічними були самі передумови, тобто політична ситуація.

Український уряд і військо опинилися в еміграції, в таборах «за дротами», були інтерновані, обез-

зброєні. На захопленій комуно-московським окупантом території України жорстоко придушувались заворушення, ліквідовувались повстанські загони, утверджувалась нова влада. Зокрема, до кінця 1922-го року було придушено один з найбільших у той час осередків антибільшовицького повстанського селянського руху на сусідній (стосовно Вінниччини) Черкащині — Холодний Яр. Переслідувались і винищувались інші національно-патріотичні повстанські відділи, угруповання, організації, окремі особи.

Все це, вочевидь, спричинилось до особливого розгортання у 1923 р. народного християнсько-релігійного руху, що був найбільше зосереджений на Поділлі, а водночас і відтак — виникнення і поширення пов'язаної з ним духовної творчості.

Як показують наявні матеріали, носіями традицій форм народної релігійності 1920-х років були люди різних вікових категорій, суспільних станів, національностей, віросповідань: учні шкіл, студенти, вчителі, викладачі, краєзнавці...; православні, католики, євреї, мусульмани...; селяни і міщани; цивільні і військові тощо. Але більшість становили прості українські селяни, молодь і люди середнього віку, котрі могли перенести труднощі «поклонницького» (паломницького) ходу: долати пішки далекі віддалі, нести при цьому великі дерев'яні хрести, зазнавати переслідувань більшовицьких карателів.

І лише нечувані за своєю жорстокістю тоталітарні репресії кінця 1920 — початку 1930-х років, колективізація, голодомор та інші жорстокі заходи придушили народні релігійні заворушення і, відповідно, затабували дослідження цього явища. Але власне релігійні рухи не зникли безслідно. Вони відроджувались, набували нового вияву і пізніше (у 30-х, 40-х роках ХХ століття тощо), коли знову загострювалась суспільна психологічна напруга, будучи сприятливим ґрунтом для творення і відповідної пов'язаної з ними духовної творчості певної тематики.

1. Державний архів Тернопільської області. — Ф. 148. — Оп. 5. — Спр. 268.
2. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України (далі: Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ). — Ф. 15—3. — Од. зб. 239, 239. — Арк. 2.

3. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 15—3. — Од. зб. 240, 240. — Арк. 3.
4. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 15—3. — Од. зб. 241, 187. — Арк. 4.
5. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 15—3. — Од. зб. 243, 166. — Арк. 5.
6. Агапкина Т. Дерево культовое / Т. Агапкина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей редакцией Н.И. Толстого. — М., 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки).
7. Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. Агапкина. — М., 2002.
8. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Т. I. Апокрифи старозавітні / репринт видання 1896 року; передм. Я. Мельник. — Львів, 2006.
9. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. — Т. IV. Апокрифи есхатологічні / репринт видання 1906 року. — Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. — 600 с.
10. Бабій В. Йде народ молитися, на Хрест Божий подивитися, або ще раз про Калинівське диво / В. Бабій // Подолля. — 1997. — 15 липня.
11. Бабій В. Спомин про Калинівське чудо / В. Бабій // Прапор перемоги (газета Калинівської районної ради народних депутатів та районної державної адміністрації Вінницької області). — 1995. — 12 липня.
12. Базюк У. Легенда про чудесну будову дзвіниці Лаври в фольклорі та українській літературі / У. Базюк // Народознавчі зошити. — Львів, 2002. — № 3—4. — С. 229—237.
13. Байбурин А. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. Байбурин. — Л., 1983.
14. Барабан Л. Вічні медитації Анатолія Загріїчука / Л. Барабан // Народознавство. — К., 2002. — № 63.
15. Барабан Л. Традиційні образи і мотиви в інтерпретації поета / Л. Барабан // Народна творчість та етнографія. — К., 2003. — № 3. — С. 114—116.
16. Белова О. Крест / О. Белова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей редакцией Н.И. Толстого. — М., 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки).
17. Беньковский И. Стрелянье в креста (из народных суеверий) / И. Беньковский // Киевская старина. — 1902. — № 6. — С. 161—162.
18. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. — [Б. м.]: Об'єднання біблійних товариств, 1990.
19. Білецький-Носенко П. Словник української мови / П. Білецький-Носенко; АН УРСР, Ін-т мовознав-

- ства ім. О.О. Потебні ; підготував до видання В.В. Німчук ; відп. ред. К.К. Цілуйко. — К., 1966.
20. Волинський пролетар. — 1923. — 13 грудня.
 21. *Воронин П.* Калинівські «чудотворці» перед пролетарським судом / П. Воронин // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 25, 27, 29.
 22. *Вороні[и]н П.* Обслідування «Калинівського» хреста / П. Вороні[и]н // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 39. — 17 лютого.
 23. *Вълчинова Г.* Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура / Г. Вълчинова // Етнографски проблеми на народната духовна култура. — София, 1994. — Т. 2.
 24. *Г. А.* Наслідки обслідування Поділля. Розмова з секретарем ВУЦВК т. Буценком / Г. А. // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 70. — 28 березня.
 25. Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив Іван Франко // Етнографічний збірник. — Львів, 1901. — Т. X. — Вип. I (А—Відати).
 26. Галицько-руські народні приповідки : у 3-х т. / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко ; 2-е вид. — Львів, 2006. — Т. 1.
 27. *Герасимов М.* Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде / М. Герасимов // Этнографическое обозрение. — 1900. — Кн. 46. — № 3. — С. 133—137.
 28. *Глушко М.* Кінь у світогляді українців: дохристиянські мотиви / М. Глушко // Народознавчі зошити. — Львів, 2003. — № 1—2. — С. 90—93.
 29. *Гнатюк В.* До колядки про Св. Софію в Києві / В. Гнатюк // Записки НТШ. — 1907. — Т. 79. — С. 155—159.
 30. Голинчинські «чудотворці» перед судом // Червоний край. — 1925. — № 138—148.
 31. *Горинь Г.* Паломництво в Україні: народознавчий аспект / Г. Горинь // Народознавчі зошити. — Львів, 2003. — № 1—2. — С. 160—167.
 32. *Горліс-Горський Ю.* Ave Dictator: Повісті / Ю. Горліс-Горський. — Львів, 1999.
 33. *Гринчишин П.* Від Зарваниці до Гарабандалу / П. Гринчишин ; переклад з англійської, словацької та польської: Надія Лучків ; передмова, упорядкування, розміщення ілюстрацій, ідея обкладинок, поезії: Петро Гринчишин. — Торонто ; Тернопіль, 2001.
 34. *Грушевський М.* Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. — Том 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII—XVII / М. Грушевський. — Кн. 2 / упоряд. Л. Копаниця ; прим. С. Росовецького. — К., 1994.
 35. *Грушевський М.* Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. — Т. 5: Культурні і літературні течії на Україні в XV—XVI вв. і перше відродження (1580—1610 рр.) / М. Грушевський. — Кн. 1 / упоряд. та приміт. С.К. Росовецького. — К., 1995.
 36. *Гура А.* Символика животных в славянских народных верованиях / А. Гура. — М., 1997.
 37. *Гуць М.* Народна творчість села Іванівки (Янівки) на Рожнятівщині / М. Гуць // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків : міжнародні науково-практичні читання, присвячені пам'яті українського вченого-фольклориста Михайла Пазяка (1930—1999) / упорядники О. Петровський, Н. Юсова. — К., 2002.
 38. *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го / Н. Дмитрук // Етнографічний вісник. — К., 1925. — Кн. 1. — С. 50—65.
 39. *Дмитрук Н.* «Чудеса» на Полтавщині року 1928-го / Н. Дмитрук // Етнографічний вісник. — К., 1929. — Кн. 8. — С. 168—180.
 40. Добруджа. — София, 1974.
 41. *Достоевский Ф.* Влас / Ф. Достоевский // Гражданин. — 1873. — № 4 (22 янв.). — С. 96—100.
 42. *Достоевский Ф.* Влас / Ф. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. — Том девятый: Критические статьи. Дневник писателя за 1873 год. — С.-Петербург, 1895. — С. 201—213.
 43. *Драгоманов М.* Листи до Ів. Франка і інших. 1881—1886 / М. Драгоманов. — Львів, 1906.
 44. *Д.* «Смычка» науки з життям / Д. // Література. Наука. Мистецтво. Щотижневий додаток до газети «Вісти ВУЦВК». — Харків, 1923. — № 8.
 45. *Дяків В.* «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років / В. Дяків. — Львів, 2008.
 46. *Єфремов С.* Щоденники, 1923—1929 / С. Єфремов. — К., 1997.
 47. *Завальнюк К.* Диво з Розп'яттям 1923 року / К. Завальнюк // Панорама. — Вінниця, 2003. — № 62 (9869).
 48. *Завальнюк К.* Тайна Йосафатової долини / К. Завальнюк // За Батьківщину (інформаційно-аналітичний тижневик). — Вінниця, 1999. — 24 грудня.
 49. *Залецький І.* Йосафатова Долина / І. Залецький // Одигитрия. — Вінниця, 2002. — № 6 (22).
 50. *Залецький І.* Йосафатова Долина: Суд людський / І. Залецький // Одигитрия. — Вінниця, 2002. — № 5 (21).
 51. *Залецький І.* Йосафатова Долина: Христа славете, хрести ставте / І. Залецький // Одигитрия. — Вінниця, 2002. — № 4 (20).
 52. *Залецький І.* Таємниця Йосафатової Долини / І. Залецький // Подольские епархиальные ведомости. — Вінниця, 2001. — № 1 (19).
 53. *Залецький І.* Таємниця Йосафатової Долини / І. Залецький // Подольские епархиальные ведомости. — Вінниця, 2004. — № 2 (27).
 54. *Залецький І.* Чудная икона из Йосафатовой Долины — в храме прп. Лаврентия Черниговского / І. Залецький // Одигитрия. — Вінниця, 2003. — № 7 (29).
 55. Калинівка. Як було викрите Калинівське «чудо» // Прапор комунізму. — 1961. — № 20 (14 лютого).
 56. «Калинівське чудо» перед судом. З Вінниці, 9—1 // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 9 (11 січня).

57. Калинівське «чудо» перед судом // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 12 (15 січня).
58. Калинівське чудо. Підготовлено Братством преподобного Нестора Літописця // Православна газета. — Вінниця, 1998. — № 3 (49).
59. Калинівське чудо. Підготовлено Братством Преподобного Нестора Літописця по благословінню Високопреосвященнішого Макарія, Архієпископа Вінницького і Могилів-Подільського // Панорама (обласна Вінницька газета). — Вінниця, 1998. — 8 липня. — № 53 (9371).
60. Кирчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзму (фольклор чудес) / Р. Кирчів // Народознавчі зошити. — Львів, 2003. — № 1—2 (49—50). — С. 3—11.
61. Коваленко М. «Яко тане віск» (м. Погребище, Бердичівської округи, на Київщині) / М. Коваленко // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 64 (20 березня).
62. Когонашвили К. Краткий словарь истории Крыма / К. Когонашвили. — Симферополь, 1995.
63. Кравченко В. «Осапатова долина» (окремі аркуші: З матеріалів Етнографічного відділу Волинського науково-дослідного музею (Житомир)) / В. Кравченко // Етнографічний вісник. — К., 1926. — Кн. 2. — С. 108—111.
64. Кравченко В. «Псалми», що в 1923—24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес / В. Кравченко // Етнографічний вісник. — К., 1927. — Кн. 4. — С. 71—78.
65. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф. Некрыловой ; ил. Е.М. Белоусовой. — М., 1991.
66. Л. В. — Вінніпег, 1958. — Ч. 4. — С. 32—33.
67. Левченко М. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі / М. Левченко // Етнографічний вісник. — К., 1927. — Кн. 4. — С. 120—125.
68. Левченко М. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі / М. Левченко // Левченко М. З поля фольклористики й етнографії. — К., 1927.
69. Левчук О. Інтерпретація образу-символу коня в дослідженнях фольклористів / О. Левчук // Вісник Львівського національного університету імені Івана Франка. Серія філологічна. Фольклористика. — Львів, 2006. — Вип. 37. — С. 388—393.
70. Леонідов Л. Як було викрите «чудо» / Л. Леонідов // Прапор комунізму. — 1961. — № 20 (14 лютого).
71. Липа Ю. Ганнуся / Ю. Липа // Дзвін. — 1991. — № 1. — С. 29—31.
72. М. З-ць. Віра в «чудеса» розвіюється / М. З-ць // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 2 (3 січня).
73. Мирон [Іван Франко]. Замечательная колядка / Мирон [Іван Франко] // Киевская старина. — 1889. — Янв(арь). — С. 231—233.
74. Невская Л. Концепт гость в контексте переходных обрядов. Символический язык традиционной культуры / Л. Невская. — М., 1993.
75. Новое небо с новыми звёздами, или Повествование о чудесах Богородицы, почерпнутое из достоверных преданий и древних летописей игуменом Иоанником Галатовским и напечатанное в 1677 году в Чернигове на польско-русском языке. С присовокуплением сказаний о чудотворных иконах Богоматери Тихвинской, Владимирской, Одигитрии и прочих, также о положении ризы Богородицы во Влахернской церкви / переведено 1849 года Александром Плохово. — М., 1997.
76. Нолл В. Трансформація громадянського суспільства. Усна історія української селянської культури 1920—30 років / В. Нолл. — К., 1999.
77. Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу / Пчілка Олена // Етнографічний вісник. — К., 1925. — Кн. 1. — С. 41—49.
78. Панченко А. Новые религиозные движения и работа фольклориста / А. Панченко // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. — СПб. : Изд-во Европ. ун.-та в С.-Петербурге, 2006.
79. Після засудження «чудотворців» // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 38 (16 лютого).
80. Присуд над майстрами Калинівського «чуда» // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 24 (31 січня).
81. Рожко В. Православні монастирі Полісся: історично-краєзнавчий нарис / В. Рожко. — Луцьк, 1996.
82. Рожко В. Чудотворні ікони Волині і Полісся: Історико-краєзнавчий нарис / В. Рожко ; видання доповнене і перевидане. — Луцьк, 2002.
83. Словник символів / за заг. ред. О. Потапенка, М. Дмитренка. — К., 1997.
84. Словник староукраїнської мови XIV—XV ст. : у 2 т. — Т. 2: Н—О / ред. кол. : Д. Гринчишин, Л. Гумецька, І. Керницький. — К., 1978.
85. Словник української мови : в 11-ти т. — Т. 7: Поїхати — приобляти / ред. кол.: І. Білодід (голова), А. Бурячок, В. Винник, Г. Гнатюк, Л. Гумецька, М. Жовтобрюх, Є. Кирилюк, Л. Паламарчук, В. Русанівський, Л. Скрипник, Т. Черторизька, Л. Юрчук. — К., 1976.
86. Справа про антонівське чудо // Глобус: Двохтижневий ілюстрований журнал. Видання газ. «Більшовик». — К., 1924. — № 23. — С. 15.
87. Стельмах М. Твори / М. Стельмах. — К., 1962. — Том II.
88. Страхов А. Слова з коренем благ-/блаж- з від'ємними значеннями у східнословянських діалектах / А. Страхов // IJSLP. — 1988. — Vol. 37. — P. 73—114.
89. Творун С. Стінянські «колачі» (за матеріалами фольклорно-етнографічної експедиції в село Стіна Томашпільського району Вінницької області) / С. Творун // Народна творчість та етнографія. — К., 2001. — № 4. — С. 109—115.
90. «Техніка відновлення» ікон // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 44 (23 лютого).
91. Толстой Н. Благовещение / Н. Толстой, С. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический

- словарь : в 5 т. — Т. 1: А—Г / под ред. Н.И. Толстого ; Институт славяноведения РАН. — 1995.
92. Трубачи трубят тревогу. — М., 1965.
93. *Тучемський Михайло*, прот. По глухих закутках Волинського Полісся / Михайло Тучемський. — Крем'янець, 1938.
94. *Франко І.* Иван Вишенський і його твори / І. Франко // Франко І. Збір. творів : у 50-ти т. — Т. 30 : Літературно-критичні праці (1900—1902). — К., 1981.
95. *Франко І.* Колядка про Св(яту) Софію в Києві / І. Франко // Франко І. Збір. творів : у 50-ти т. — Т. 42. — К., 1984.
96. *Франко І.* Студії над українськими народними піснями / І. Франко // Записки НТШ. — Т. 79. — 1907. — С. 108—122.
97. *Хоменко М.* Калинівське чудо / М. Хоменко // Людина і світ. — № 5. — С. 8—16.
98. Цікаві «виклики» // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 44.
99. *Шевченко С.* Нові легенди на Зинов'євщині / С. Шевченко // Етнографічний вісник. — К., 1928. — Кн. 7. — С. 142—145.
100. *Штырков С.* После «народной религиозности» / С. Штырков // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. — СПб., 2006.
101. *Шухевич В.* Гуцульщина. — Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1904. — Т. 7.
102. Явления и чудеса пресвятой Богородицы / перевод с новогреческого и примечания Дмитрия Гоцкалюка ; изд. 2-е, доп. — Сергиев Посад, 2002.
103. *Якимович С.* З есхатологічних настроїв / С. Якимович // Життя і революція. — 1926. — № 2—3. — С. 113—118.
104. *Dekowski J.* Współczesne wesele Tarnowskie / J. Dekowski // Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria etnograficzna. — Łódź, 1965. — Т. 9. — S. 99—106.
105. *Dydowiczowa J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne / J. Dydowiczowa // Kultura ludowa Wielkopolski / pod red. J. Burszty. — Poznań, 1967. — Т. 3.
106. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / O. Kolberg. — Wrocław ; Poznań, 1963. — Т. 18: Kieleckie. — Cz. 1.
107. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / O. Kolberg. — Wrocław ; Poznań, 1964. — Т. 23: Kaliskie.
108. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / O. Kolberg. — Wrocław ; Poznań, 1964. — Т. 28: Mazowsze. — Cz. 5.
109. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / O. Kolberg. — Wrocław ; Poznań, 1968. — Т. 44: Góry i Podgórze. — Cz. 1.

Volodymyr Dyakiv

ON UKRAINIANS' TRADITIONAL FOLK RELIGIOSITY UNDER CONDITIONS OF BOLSHEVIST OCCUPATION IN 1920s

In the article have been considered some especial forms of Ukrainians' popular religiosity (as pilgrimages, crucessions, supper meetings, erection of crosses etc.) arisen and functioned on the ground and under the influence of crisis-born socio-political conditions of 1920s under-Soviet Ukraine. Traditional basis was proved and novational components, specific features of these practices and connected with them beliefs, notions and folklore belonging were found, to brightest manifestations of people's religious piety and anti-regime frames of mind of that time.

Keywords: popular religious piety, miracle, pilgrimage, plot, spreading.

Володимир Дяків

НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ УКРАИНЦЕВ В УСЛОВИЯХ БОЛЬШЕВИЦКОЙ ОККУПАЦИИ 1920-х годов

Исследовано особые формы народной религиозности украинцев (паломничества, крестные ходы, обеды, установление крестов и др.), которые возникали и функционировали на почве и под влиянием кризисных общественно-исторических условий 1920-х годов в подсоветской Украине. Доказано традиционную основу и выявлено инновационные составляющие, специфику этих практик и связанных с ними верований, представлений и фольклора, которые были одними из самых ярких проявлений народной религиозности и антирежимных настроений того времени.

Ключевые слова: народная религиозность, чудо, паломничество, сюжет, бытование.