

**Володимир  
ДЯКІВ**



**"ФОЛЬКЛОР ЧУДЕС"**

**У ПІДРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ**

**1920-Х РОКІВ**

**Володимир ДЯКІВ**

**“ФОЛЬКЛОР ЧУДЕС”  
У ПІДРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ 1920-Х РОКІВ**

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE  
THE ETHNOLOGY INSTITUTE

**Volodymyr DYAKIV**

**“THE FOLKLORE OF MIRACLES”  
IN UNDER-SOVIET UKRAINE  
AT 1920s.**

LVIV-2008

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

**Володимир ДЯКІВ**

**“ФОЛЬКЛОР ЧУДЕС”  
У ПІДРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ  
1920-Х РОКІВ**

**Львів-2008**

УДК 398.22(47+57)“192”

ББК 82.3(2)-43-002.5

Д99

У монографії проаналізовані поетичні та прозові тексти українського фольклору на тему чудес, що були створені чи приурочені до актуальних подій у підрадянській Україні 20-х рр., зокрема релігійного народного руху й пов'язаних з ним тривожних суспільних настроїв. На основі науково-методологічного досвіду української та зарубіжної фольклористики автор з'ясовує генезу цієї творчості, досліджує її пов'язаність з конкретними подіями, складання та функціонування, сюжетно-змістові і художньо-стилістичні особливості (специфіку теми та руху фольклорного тексту й особливості відображення реалій дійсності). У дослідженні доведено фольклорність більшості текстів цієї новотворчості, що була одним з найяскравіших проявів народної релігійності й антирежимних настроїв у підсоветській Україні 20-х років.

Для фольклористів, етнографів, філологів, істориків, культурологів, педагогів, студентів, усіх, хто цікавиться українською культурою.

Рекомендовано до друку

Вченою радою Інституту народознавства НАН України

Науковий редактор  
доктор філологічних наук, професор  
Роман КИРЧІВ

Рецензенти:  
докт. філол. наук Віктор ДАВИДЮК  
канд. філол. наук Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО  
канд. філол. наук Євген ЛУНЬО

Відповідальний за випуск  
член-кор. НАН України, докт. іст. наук,  
професор Степан ПАВЛЮК

Літературний редактор Марія ГОРБАЛЬ

ISBN 978-966-02-4813-7

© Інститут народознавства НАН України, 2008

© Володимир Дяків, 2008

## ВСТУП

Тема чудес належить до найдавніших в українському фольклорі. Вона є визначальною для сюжетів, пов'язаних з уявленнями про надприродні явища, незвичайні події, чуда. Ці сюжети виникали на основі світогляду давньої людини, її світорозуміння та релігійних вірувань і культів. Похідні від таких уявлень сюжети кристалізувалися, втілювалися в певні текстові структури (легенди, перекази, пісні...) і поширювалися здебільшого усним способом. Ці твори мали різне походження, сфери побутування, по-різному сприймалися в тому чи іншому середовищі.

Тема чудес в українському фольклорі простежується на матеріалі давніх верств обрядової народної поезії, казок, легенд, переказів... Її відгомін міститься і в давніх писемних пам'ятках (літописи, "Києво-Печерський патерик", апокрифи...). Традиція цієї творчості продовжується і в пізніші часи, аж до сьогодення включно. Поява і поширення творів про надзвичайні з'яви, дива, чуда особливо активізуються в час підвищеної духовної напруги в суспільстві, воєн, стихійних лих, пошестей, голодоморів, релігійних рухів тощо. І оскільки змістово ці твори стосуються здебільшого релігійної тематики, то найбільш типовим і сприятливим ґрунтом їх побутування є середовища віруючих, групи паломників тощо.

Українська усна і писемна творчість, пов'язана з народною релігійністю і темою чудес, привертала увагу непоодиноким збирачів і дослідників фольклору XIX–XX століть. Все ж залишилася недостатньо вивченою. Тому не випадково на це вказував наш визначний учений Михайло Грушевський. У другій книзі четвертого тому "Історії української літератури" він наголосив на потребі дослідження усної народної словесності і писемної творчості релігійного змісту, тобто творчості на "теми

релігійного походження або глибше закрашені релігійним елементом, в своєму складі або в уяві людини приведені в зв'язок з тими головними категоріями гадки, на котру спирався релігійний світогляд епохи”<sup>1</sup>. І, властиво, вся ця книга присвячена характеристиці української “словесної творчості”, переважно фольклорної, пов’язаної з “релігійним світоглядом”. Учений зазначив, що ця тема “досі майже не студіювалась”, тому і його праця, яку він назвав “начерком”, “не може мати претензій до повноти і бажаної суцільності”<sup>2</sup>. Насправді ж ця книга за широтою охоплення матеріалу і за глибиною його осмислення й досі залишається неперевершеною, унікальною в українській науці.

Подальша наукова розробка цієї проблеми (творчості про християнсько-релігійні чуда) з охопленням матеріалу пізнішого часу й аналітичним осмисленням його різних аспектів стосовно досліджуваної теми чудес в українському фольклорі і фольклористиці є, без сумніву, справою потрібною і актуальною.

З цього погляду особливо важливий і цікавий пласт фактичного матеріалу теми становить фольклор та інші відомості, пов’язані з релігійним рухом і різними “чудами” в підрадянській Україні 1920-х років. Уже в той час цим рухом і його фольклорним відлунням зацікавилися українські дослідники — фольклористи, етнографи, історики, соціологи. Зібрано великий і різноманітний текстовий матеріал до цієї теми. У наукових і науково-популярних виданнях опубліковано низку статей і розвідок, присвячених новооб’явленим “чудам”. Однак уже наприкінці 20-х рр. ця тема була наглухо закрита для наукових досліджень, а її матеріали запроторено в архіви під такими, наприклад, застрашливими етикетками: “Збірка матеріалів до питання організації на Україні контрреволюційним

---

<sup>1</sup> *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.— Т. 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII. Кн. 2 / Упор. Л. Копаниця; прим. С. Росовецького.— К.: Либідь, 1994.— С. 5.

<sup>2</sup> Там само.— С. 6.

попівством та куркулями “оновлення ікон”, “Калинівського чуда”, “Сафатову долину” та інші “чудеса”<sup>3</sup>.

Лише в умовах незалежності України відкрилася можливість повернутися до дослідження цієї теми. Отож, наукова доцільність пропонованої праці зумовлена як потребою продовжити студії над проблемою пов’язаності української фольклорної традиції з релігійним (власне християнсько-релігійним) світоглядом народу, так і необхідністю докладно дослідити і ввести в науковий обіг сучасної фольклористики усну народну словесність, що постала в підрадянській Україні 20-х рр. на хвилі народного релігійного руху й опору наступові більшовицького войовничого атеїзму.

Оскільки головною, центральною темою цієї словесності є категорія надзвичайного, чудесного, то приймаємо як узагальнюючу для неї (цієї словесності) назву “фольклор чудес”.

У зв’язку з історичними обставинами народна творчість, що виникла в умовах радянської України 20-х рр. на хвилі активізації релігійних настроїв і рухів, що мали характер масових богослужінь і паломницьких походів до місць різних чудесних об’явлень, була у свій час мало доступною для дослідження. Головно через те, що ця творчість як вираз суспільних, небажаних для панівного режиму настроїв була відразу офіційно затаврована як явище, вороже до більшовицької влади. І все ж зусиллями ряду збирачів у різних місцях України у 20-х рр. зафіксовано чималий текстовий матеріал і цінні відомості про творення, поширення і функціонування “фольклору чудес”. Частково цей матеріал було використано у низці публікацій, що тоді ж, у 20-х рр., з’явилася в наукових і науково-популярних виданнях. Зокрема, Олени Пчілки “Українські народні легенди останнього часу”<sup>4</sup>, Никанора Дмитрука “Про чудеса на Ук-

<sup>3</sup> 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. 239–246.

<sup>4</sup> Етнографічний вісник.– К., 1925.– Кн. 1.– С. 41-49.



раїні року 1923-го”<sup>5</sup>, “Чудеса на Полтавщині р. 1928”<sup>6</sup>, Миколи Левченка “Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі”<sup>7</sup>, Василя Кравченка ““Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес”<sup>8</sup>, “Осапатова долина”<sup>9</sup>, Степана Шевченка “Нові легенди на Зинов’євщині”<sup>10</sup>, Павла Попова “До текстів т. зв. “Калинівських пісень””<sup>11</sup>, Юхима Філя “Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі”<sup>12</sup>, Володимира Білого “Небесна грамота”<sup>13</sup>, Р. Данківської “Легенда про старика”<sup>14</sup>, С. Якимовича “З есхатологічних настроїв”<sup>15</sup> та деякі інші.

Дослідницьке охоплення і осмислення цього матеріалу, зрозуміла річ, було обмежене можливостями часу і умовами. Названі автори могли охопити увагою далеко не все з фактичного матеріалу і належним чином заглибитися в його зміст та соціо-культурний контекст. Дехто розглядав цей матеріал з кон’юнктурних офіційних позицій. Але те, що було зроблено у 20-х рр. щодо вивчення цієї теми, передусім збору відповідного матеріалу, становить основний і винятково цінний доробок та фактологічний фонд для продовження її дослідження.

Після 20-х років таке дослідження впродовж наступних десятиліть радянської дійсності стало неможливим і навіть згадка про “фольклор чудес” зникла з фольклористичних праць

---

<sup>5</sup> Етнографічний вісник.– К., 1925.– Кн. 1.– С. 50-65.

<sup>6</sup> Етнографічний вісник.– К., 1929.– Кн. 8.– С. 168-180.

<sup>7</sup> Там само.– К., 1927.– Кн. 4.– С. 120-125; передрук: *Левченко М.* З поля фольклористики й етнографії.– К., 1927.– С. 55-60.

<sup>8</sup> Етнографічний вісник.– К., 1927.– Кн. 4.– С. 71-78.

<sup>9</sup> [Окремі аркуші: З матеріалів Етнографічного відділу Волинського науково-дослідного музею (Житомир) // Етнографічний вісник.– К., 1926.– Кн. 2.– С. 108-111].

<sup>10</sup> Етнографічний вісник.– К., 1928.– Кн. 7.– С. 142-145.

<sup>11</sup> Там само.– К., 1927.– Кн. 4.– С. 8-30.

<sup>12</sup> Записки Кам’янець-Подільського Наукового при Українській Академії Наук товариства.– Т. 1.– Кам’янець на Поділлі, 1928.– С. 1-9.

<sup>13</sup> Життя й революція.– [Б. м.], 1926.– № 4.– С. 66-69.

<sup>14</sup> [Окремий аркуш з: Етнографічний вісник.– К., 1926.– Кн. 2].

<sup>15</sup> Життя й революція.– [Б. м.], 1926.– № 2-3.– С. 113-118.

того часу. Якось залишилася ця тема і поза увагою дослідників з української діаспори.

У теперішній час у живій пам'яті народу, як показали наші польові обстеження, збереглося з того фольклору дуже небагато — здебільшого деякі тексти і їхні фрагменти.

Об'єктом дослідження є матеріали про суспільно-політичну і церковно-релігійну ситуацію в підрадянській Україні 20-х років, в атмосфері якої виник потужний народний релігійний рух і генетично пов'язана з ним усна народна творчість християнсько-релігійного змісту з домінуючою тематикою чудесного, надзвичайного; творчість, яка фактично була опозиційною до більшовицького режиму і виражала тривожні, напружені настрої тогочасного українського суспільства.

Це поетичні (переважно пісенні) і прозові тексти цієї творчості з їх варіантами і версіями, відомості про пов'язаність їх виникнення та поширення з певними конкретними подіями й особами, психологічною напругою в головному середовищі їх побутування — селянському; факти про переслідування цієї творчості і її носіїв більшовицькою владою.

Територіально і хронологічно дослідженням охоплено території радянської України 1920-х років, у різних місцевостях яких у той час зафіксовано відомості про чуда та поширення пов'язаних з ними фольклорних творів. А оскільки основний матеріал досліджуваної теми стосується Східного Поділля, зокрема Вінниччини з найбільш резонансними чудами — “Калинівським” і “Йосафатової долини”, й генетично спорідненої з ними усної словесності, що набула особливого розвитку у 1923–1926 рр., то саме на цих місцевостях і зазначеному відрізьку часу зосереджена основна увага.

Метою роботи є детальне вивчення текстового матеріалу “фольклору чудес” і дотичних до цього фольклору історичних відомостей та з'ясування на цій основі особливостей (специфіки творення, функціонування, середовище, ідейно-змістові та художньо-стильові риси тощо) і, таким чином, об'єктивно і якомога повніше показати одну з істотних складо-

вих українського фольклорного процесу 20-х років, з’ясувати її місце й особливості в історії української духовно-релігійної народної творчості. Для досягнення цієї мети в дослідженні поставлено завдання висвітлити низку історико-культурологічних, теоретико-методологічних та прикладних питань. Зокрема з’ясувати, наскільки процес виникнення та побутування “фольклору чудес” у підрадянській Україні 20-х рр. представлений в архівних фондах, приватних збірках, дослідженнях. На основі цих відомостей окреслити географію виникнення і поширення “фольклору чудес”, визначити основні осередки зародження та головні шляхи і засоби розповсюдження. Також зібрати і розглянути відомості про переслідування радянською владою цього фольклору, його виконавців та популяризаторів. Щоб з’ясувати, наскільки цей фольклор зберігся і який слід залишив у пам’яті теперішніх поколінь місцевого населення, провести польові дослідження в місцевостях найбільшого поширення “фольклору чудес”, зокрема в околицях Калинівки та т. зв. “Йосафатової долини”. Крім того, проаналізувати поетичні (пісенні) тексти “фольклору чудес”, їх походження, пов’язаність з попередньою народнопоетичною традицією — у сюжетах, мотивах, образах, поетико-стильових засобах; виявити традиційні і новаційні елементи в текстах “фольклору чудес”. До того ж, простежити процес варіювання поетичних і прозових творів про чуда, що відбувався впродовж порівняно невеликого часу і є свідченням інтенсивного побутування цих творів в усній формі і за законами фольклорного поширення; відтак з’ясувати, наскільки вони (ці твори) мають право вважатися фольклорними. Також визначити коло основних сюжетів прозового “фольклору чудес” різних жанрів (легенд, переказів, оповідань, чуток тощо), звернути увагу на риси фольклорності цих текстів, їх варіювання і модифікації.

Ці та інші похідні від них питання є в полі уваги автора, пошукового й аналітичного спрямування дослідження.

Джерельною базою дослідження є головню опубліковані у 20-х рр. ХХ ст. праці стосовно цієї теми (на них докладніше зу-

пинимосся в першому розділі і в зв'язку з розглядом конкретних питань); публікації текстів фольклорних творів згадуваних та деяких інших українських дослідників; матеріали відділу рукописних фондів ІМФЕ<sup>16</sup>, а також дотичні до цієї теми матеріали у Державному архіві Вінницької області<sup>17</sup>; власні польові записи (зроблені у 2002–2004 рр. у Вінниці та Браїлівському, Калинівському, Козятинському, Шаргородському та інших р-нах Вінницької обл.<sup>18</sup>, до яких були долучені записи, зроблені у 2001–2006 рр. у Львові і на Львівщині, в Києві тощо), вони (ці записи) віддзеркалюють стан збереженості традиції чудес загалом і “фольклору чудес” 1920-х рр. зокрема в народній пам'яті<sup>19</sup>, літературні матеріали, мемуаристика, епістолярій сучасників, тогочасні публікації преси, збірники фольклору для порівняльного зіставлення з досліджуваним матеріалом, праці з історії та теорії фольклору й інші дослідження.

При розгляді фольклорного процесу, народно-мистецьких явищ і суспільно-політичних подій, які вплинули на “фольклор чудес” у підрадянській Україні 1920-х рр., при вивченні специфіки духовного середовища і фольклорного відображення реалій дійсності того часу використовуємо історично-культурологічний метод. До аналізу текстів про чуда у зіставленні з аналогічними явищами у попередній традиції українського фольклору та у творчості інших народів (наскільки це можливо) застосовуємо порівняльно-типологічний підхід. При розгляді структури текстів, їх змісту, функціональної семантики та генетичних зв'язків, просторової і часової динаміки досліджуваних фольклорних явищ використовуємо елементи структурно-типологічного та географічного методів фольклористики.

<sup>16</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 239–246.

<sup>17</sup> ДАВО [Державний архів Вінницької області].– Ф. 595.– Од. зб. 5.– 118 арк.

<sup>18</sup> За сприяння у польових експедиціях і допомогу відомостями та матеріалами про теперішнє відродження традиції Калинівського та Йосафатівського чудес дякую уродженці цього краю, фольклористу Надії Пастух та її батькам – Анатолію (відомому письменнику) і Галині (вчительці) Бортняк.

<sup>19</sup> Архів автора.

Праця є спробою узагальнюючого фольклористичного дослідження хвилі народної творчості релігійного змісту, яка піднялася у 20-х рр. в Україні у зв'язку з репресивними і воєвничо-атеїстичними акціями більшовицького режиму; вивчення низки питань, що залишилися поза увагою попередніх дослідників; на основі порівняльного аналізу різних варіантів досліджуваних творів простежуються характерні прояви динаміки фольклорного тексту; введено в науковий обіг сучасної фольклористики значний архівний і новий польовий матеріал.

Матеріали, положення та висновки роботи розширюють погляд на фольклорний процес у підрадянській Україні 20-х років, зокрема на ту частину народної творчості, яка за своїм духом й ідейним змістом була опозиційною до більшовицького режиму і переслідувалася ним. Аналітичні матеріали й текстологічні спостереження проведеного вивчення фольклорної пісенності і прози теми чудес спрямовують увагу до поглибленого дослідження специфіки фольклоротворення у пов'язаності з конкретними суспільно-політичними, соціальними і культурними умовами та потребами свого часу. Положення, висновки, фактологічні відомості цієї праці можуть стати в нагоді дослідникам різних питань народної культури українців.

Висловлюємо подяку за допомогу в підготовці книги до друку науковому керівникові проф., докт. філол. наук Романові Кирчіву, директорові Інституту народознавства проф., докт. істор. наук, член.-кор. НАНУ Степанові Павлюкові, завідувачу відділу етнології сучасності, канд. архітектури Ярославові Тарасу і співробітникам відділів фольклористики та етнології сучасності, де виконана і пройшла апробацію ця праця, а також проф., докт. філол. наук Віктору Давидюку, науковим співробітникам ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Галині Довженок та Ірині Коваль-Фучило, працівникам науково-технічного центру Інституту народознавства НАНУ Ірині Чмизі, Мирославі Шульзі, Марії Горбаль та усім іншим, хто спричинився до появи цієї книги.



Розділ 1

ТЕМА ЧУДЕС  
В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ  
І ФОЛЬКЛОРИСТИЦІ



Поняття “чудо”, “чудесне” як щось незбагненне, недосяжне для пояснення можливостями людського розуму і зараховане до діянь надприродних сил, здавен займало увагу, свідомість і підсвідомість людини. Уявлення про чуда завжди були і сьогодні залишаються складовою частиною релігійних вірувань, а також різних галузей традиційної народної духовної культури.

В українському фольклорі віра в чуда простежується від найдавніших його верств зі збереженим відгомонам ще дохристиянських вірувань і культів. Ця віра є головною пружиною дії в сюжетах фантастичних, чарівних казок<sup>1</sup>. М. Грушевський у першому томі своєї “Історії української літератури” дає стислий огляд основних мотивів і образів чудесного українських народних казок, присутності в них уявлень і персоніфікацій космічних сил, надприродних істот, надзвичайних героїв, чудесних перетворень (метаморфоз), чудодійних предметів тощо<sup>2</sup>.

Вірою в чудесне пройнята давня обрядова народна поезія. У веснянках відлунює віра в чудесне прихилення космічних сил і божеств магією слова, руху (танцю), величального настрою до діянь людини, її хліборобської, мисливської, риболовської та іншої праці і особистої щасливої долі. Ці мотиви домінують і в народних колядках та щедрівках. Елемент чудесного в них часто виступає на перший план: при “тисовім столику” в господаря “троякі гості” (“Єден гостенько — ясне сонінько, / Другий гостенько — ясен місяченько, / Третій гостенько — дрібен дождженько”<sup>3</sup>); стадо в нього “сріблороге”, “золотогриве”, “золотововне”, “сріблокопитне”, “плуги все золотії” тощо<sup>4</sup>. Творцями світу є чудесні “три голубоньки” (колядка “Коли не було з на-

---

<sup>1</sup> Див.: Юзвенко В. Фантастичні казки в системі жанрів фольклору // Слов'янське літературознавство та фольклористика. – К., 1975. – Вип. 10. – С. 76-82; Дунаєвська Л. Українська народна казка. – К.: Вища школа, 1987. – 127 с.

<sup>2</sup> Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. — Т. 1 / Упор. В. Яременко; авт. передм. П. Кононенко; прим. Л. Дунаєвської. – К.: Либідь, 1993. – С. 335-348.

<sup>3</sup> Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / Упор., передм. і прим. О. Дея. – К.: Наук. думка, 1965. – С. 47-48.

<sup>4</sup> Там само. – С. 61, 62.



щада світа”<sup>5</sup>). Народні колядки з мотивами чудесного радували “просту людину”, брали за душу, хвилювали до сліз, за словами Івана Франка, не тільки своєю поезією, а й тим, що вони показують світ “зовсім відмінний від того”, серед якого ми нає її “убоге клопітливе життя”<sup>6</sup>. Прив’язаність до таких колядок і в наш час збереглася, як показують польові матеріали, в різних місцевостях Українських Карпат<sup>7</sup>.

Мотиви й образи чудесного, ґенетично пов’язані з дохристиянськими віруваннями, ввійшли в сюжети билин, легенд, баладних пісень, вони присутні в замовляннях, заклинаннях та інших фольклорних жанрах.

Християнська релігія збагатила фольклорну традицію своїм розумінням поняття “чуда” та численними сюжетами біблійних і євангельських чуд. На основі християнського віровчення і народної релігійності з писемних джерел і з усного передання увійшли у фольклор сюжети, мотиви і образи, пов’язані з життям святих і праведників, з різними чудесними подіями і з’явами. Навіть у народні колядки ще язичницького походження входять мотиви чудес християнського змісту. Свого часу визначний учений Олександр Потебня розглядав такі мотиви у колядках і щедрівках українського та інших слов’янських народів: Богородиця з Дитям рятується завдяки чуду (швидкому дозріванню пшениці тощо); мотив чудесного (чесного, хресного) дерева, трьох гробів; муки Христа (перетворення крові у вино, тіла — у церкву); метаморфоза сльози св. Миколая в річку (Дунай); Божа Мати чи Бог відкриває пекло, випускає

<sup>5</sup> Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року.— С. 43.

<sup>6</sup> Франко І. Передмова [до видання: “Вибір декламацій для руських селян і міщан”.— Львів: Просвіта, 1902] // Франко І. Збір. творів: У 50-ти т.— Т. 33: Літературно-критичні праці (1900–1902).— К.: Наук. думка, 1982.— С. 422.

<sup>7</sup> Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження / Ред. кол.: Ю. Гошко (відп. ред.), З. Болтарович, А. Будзан, Р. Гарасимчук та ін.— К.: Наук. думка, 1983.— С. 249; Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. Львівське відділення; П. Арсенич, М. Базак, З. Болтарович та ін.; відп. ред. Ю. Гошко.— К.: Наук. думка, 1987.— С. 322.



грішні душі за винятком однієї чи трьох; мотив розлучення душі з тілом; чудесне будівництво церкви тощо<sup>8</sup>.

В усних версіях набули поширення оповідання про життя святих отців з візантійських перекладних збірників і, зокрема, з “Києво-Печерського Патерика”, що постав у XIII ст.

У фольклорній інтерпретації чуда християнсько-релігійного змісту нерідко поєднувались з язичницькими елементами. Такий синтез виразно простежується у билинах<sup>9</sup>, а також у давніх духовних піснях та легендах<sup>10</sup>. Ця думка прочитується у фундаментальній праці Олександра Веселовського “Разыскания в области русского духовного стиха” (СПб., 1879, 1880, 1883, 1890)<sup>11</sup>, де автор торкається мотиву чудес у духовних віршах та піснях, докладно розглядаючи сюжети, мотиви і образи цих творів у різних жанрах усної та писемної традицій різних народів світу (українців, росіян, греків, осетин, румунів та інших). Про поєднання християнсько-релігійних чудес із язичницькими елементами писав і М. Грушевський, розглядаючи билинні мотиви на тему чудес у широкому порівняльно-історичному аспекті. Приміром, Михайла Потока в однойменній билині рятує від смертоносних чарів Марії Подольки присланий Богородицею святий Миколай<sup>12</sup>. У билинах наявні й інші образи, мотиви, сюжети, пов’язані з релігійними чудами. Способом відо-

---

<sup>8</sup> *Потебня А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен: В 2-х т.— Т. 2: Колядки и щедровки.— Варшава, 1887.— С. 749, 762, 766-785 та ін.

<sup>9</sup> *Неклюдов С.* Чудо в былине // Труды по знаковым системам / Редакцион. колл.: Л. Вальт, Б. Гаспаров, Б. Егоров, Вяч. Иванов, Ю. Лотман (ответственный редактор), У. Рятсепп, И. Чернов.— Тарту, 1969.— Вып. 236.— С. 146-158.

<sup>10</sup> Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. Селиванова.— М., 1991.— С. 3-23, 41-44, 67-85, 127-128, 130-148, 157-170, 175-180, 190-243, 253-258, 263-265, 282-283, 288-289, 294-295.

<sup>11</sup> Сборник отделения русского языка и словесности императорской Академии наук.— Санкт-Петербург, 1879.— Т. 20.— С. 5-6; 1880.— Т. 21.— С. 54; 1883.— Т. 32.— С. 125, 206, 220-222, 226-227, 237-245, 365, 455; 1890.— Т. 46.— С. 69-70, 228-229, 244-249, 316, 325.

<sup>12</sup> *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.— Т. 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII.— Кн. 2 / Упор. Л. Копаниця; прим. С. Росовецького.— К.: Либідь, 1994.— С. 142-143.



браження теми релігійних чудес билинна традиція зближується з казковою, де фігурують персонажі біблійного — канонічного чи апокрифічного походження (Христос, Божа Мати, апостоли, ангели та ін.), які творять чуда або чудесні дари з ідейно-змістовою мотивацією і спрямованістю: винагородження позитивних і покарання негативних (грішних) персонажів (варіанти — після смерті в раю або в пеклі)<sup>13</sup>. Такі казки часто суголосні народним оповідям, притчам цієї тематики<sup>14</sup>.

Питання взаємозв'язків билинної та казкової традицій не раз привертало увагу визначних українських фольклористів: М. Сумцова, М. Грушевського<sup>15</sup> тощо. Твори на тему релігійних чудес, отже, мали різне походження, сфери побутування, порізноmu сприймались в тому чи іншому середовищі. Їх ґенезу простежуємо також у найдавніших писемних пам'ятках: літописних оповіданнях, апокрифах та інших. Властиво, ще в "пасхальних таблицях" з пергаменту (вказувались Великодні свята на декілька років наперед і "час від часу" розсилались у Давній Русі по церквах і монастирях), на основі яких, як зазначає О. Огоновський, пізніше складались літописи, були згадки і розповіді про місцеві чудесні події. "На тих таблицях, — стверджує вчений, — против дотичного року духовні грамотії записували короткі вісти про війну князів з поганцями, про заразу і пошесть, про з'явище кривавої хвостатої звізди, про чуда образа святого і таке інше"<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Чубинський П. Українські народні казки / В редакції Антона Крушельницького; з передмовою Остапа Грицяя. — Київ; Відень; Львів: Чайка, [Б. р.] — Т. 2. — С. 166-171, 172-173, 190-200; Чорноморські народні казки й анекдоти зібрав Митрофан Дикарив // Етнографічний збірник. — Львів: З друкарні Наукового товариства імени Шевченка, 1896. — Т. 2. — С. 6, 7-8.

<sup>14</sup> Коли Христос по землі ходив: народні оповіді / Упор. І. Сенько. — Ужгород: Карпати, 1993. — 135 с.

<sup>15</sup> Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. — Т. 1 / Упор. В. Яременко; авт. передм. П. Кононенко; прим. Л. Дунаєвської. — К.: Либідь, 1993. — С. 344.

<sup>16</sup> Огоновський О. Історія літератури руської. — Львів, 1887 [Фотопередрук з післясловом О. Горбача // Українське літературознавство. — Вип. 7. — Мюнхен: Український вільний університет, 1992]. — Ч. 1. — С. 23.

В оповіданні про похід київських князів Аскольда й Діра (загинули 882 р.) на Константинополь з “Повісті минулих літ” бачимо своєрідну інтерпретацію невдалого походу князів<sup>17</sup> з погляду літописця, людини віруючої. Властиво, знайшли своє відображення вплив Богородичного культу, мотиви всесильної рятівної молитви та чудесних властивостей християнської атрибутики. Головна ж змістова спрямованість літописного оповідання: Господнє чудесне покарання русичів за попередні вбивства християн<sup>18</sup>. Подібного змісту оповідання, вочевидь, користувалися великою популярністю серед віруючих людей, спричиняючи виникнення і ширення нових фольклорних творів на тему чудес, які часто знаходили свій вияв у трактуваннях певних подій<sup>19</sup>, “небесних знамень”: “превеликий змії” упав з неба; хрест над вояками, “що піднісся вельми” під час битви; “стовп вогняний од землі до неба” у Києво-Печерському монастирі<sup>20</sup> тощо<sup>21</sup>. Такого типу згадки і розповіді про чуда особливо часто наводяться у “Києво-Печерському патерику”<sup>22</sup>. О. Огоновський вказував на перехід легенд з цього Патерика в народне середовище завдяки ченцям, які переказували ці твори розмовною мовою. “Тому-то, — стверджує вчений, — люд полюбив ті життєписи і стямив собі деякі легенди набожні; ба і в наших часах поміж людом замічаємо великий нахил до читання таких життєписей, що засновуються на світогляді чудеснім”<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> Датовано 874 р., однак у розповідь вмонтовано подробиці першого (860 р.) і другого (866 р.) походів Русі на Константинополь.

<sup>18</sup> Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець.— К.: Дніпро, 1989.— С. 13.

<sup>19</sup> Там само.— С. 101.

<sup>20</sup> Там само.— С. 130, 153, 164.

<sup>21</sup> Там само.— С. 154, 157, 160, 170 та ін.

<sup>22</sup> Киево-Печерский патерик, или сказания о житии и подвигах Святых Угодников Киево-Печерской Лавры / Ответственный за выпуск Н. Тимошик [Репринтное воспроизведение с третьего издания 1903 года].— К.: Либідь, 1991.— С. 14-17, 36-51, 58-73, 84, 86, 88-112, 117-144, 149-165, 169, 173, 179-183, 186-208, 253-255 та ін.

<sup>23</sup> *Огоновський О.* Історія літератури руської.— Ч. 1.— С. 27.



Багато з цих оповідань знайшли своє продовження, відповідно змодифікувавшись і фольклоризувавшись, у народному середовищі. Це стосується оповідань про різні об'явлення, з'яви Господа, Богородиці, ангела, церкви, ікон...; а також нечистої сили (бісів, чортів і т. п.) з метою спокуси; пророцтва монахів, розповіді про чудесні властивості їхніх мощей, про різні знамення тощо. Такі сюжети синтезувалися, взаємодоповнювалися та, варіюючись, передавалися від покоління до покоління. Суттєвий вплив на змістове збагачення народних творів про чуда мали і апокрифічні оповідання. М. Сумцов наприкінці ХІХ ст. писав з цього приводу: "Апокрифічні сказання про Божу Матір, Спасителя та апостолів проникли глибоко в українську народну словесність і, з'єднавшись з головними та корінними народнопоетичними образами, мотивами та епітетами, утворили особливу, своєрідну групу народних оповідань, повір'їв та пісень новозавітного апокрифічного змісту. До цієї групи належать оповідання та пісні суто народні та церковно-схоластичні, наприклад, багато колядок і майже всі псалми"<sup>24</sup>.

Отже, усна народна словесність про чуда має давню і неперервну традицію в українському фольклорі. Навіть у найважчі часи, після татарських спустошень у ХІІІ–ХІV ст., за словами О. Огоновського, "легенди про світ чудесний, оповідання про тайни природи, різні чародійні слова та дивовижні молитви", що проникали з візантійської апокрифічної літератури в Україну через болгарські переклади, "були для тогдішніх людей вельми принадною поживою духовою"<sup>25</sup>. Ці "книги", "фантастичні твори, що ґрунтувались на мудрості візантійській", зазначає цитований автор, справді "подобались чимало людови неграмотному, бо перед його очима розкривали світ чудесний з тайними дивами. Відтак простий люд

<sup>24</sup> Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. – К., 1888. – С. 54-55.

<sup>25</sup> Огоновський О. Історія літератури руської. – Ч. І. – С. 83.

розвивав сю заказану літературу своїм ладом, витворюючи собі свої гадання, заклинання, молитви і т. ін.”<sup>26</sup>.

До цієї творчості про релігійні чуда не раз звертались збирачі та дослідники фольклору. У монографії “Іван Вишенський і його твори” (1895) І. Франко<sup>27</sup> звернув увагу на “епідемічний нахил до чудесного”, який особливо проявився в літературі і в настроях українського суспільства у XVI–XVII століттях. “Віра в чудеса, — зазначав він, — існувала у нас і давніше, від самого заведення християнства, і була нерозлучна з самою релігією. У наших писателів і літописців стрічаємо записаних багато “чудесних случаїв”, віщих снів, пророкувань, знамен і т. д. Але чудесне являється у них спорадично і, очевидно, не грає важкої ролі серед суспільності, в котрій і для котрої пишуть ті автори; можна думати навіть, що ті чудесні случаї були не раз радше тільки виразом спеціального способу видження побожних авторів-монахів, ніж предметом загальної живої віри суспільності. Але з кінцем XVI в. заходить значна зміна. За почином суспільностей західноєвропейських, особливо німецької і польської, обхоплює звільна й нашу южноруську суспільність якийсь дух містичний, якийсь загальний наклін до віри в чудеса і до бачення чудес, якась потреба чудесного на кождім кроці”<sup>28</sup>. І. Франко вважав, що ця “потреба чудесного” була викликана особливо релігійним реформаційним рухом у Європі. Але в Україні немаловажну роль відіграло, очевидно, і піднесення національно-визвольної боротьби українського народу в той час, передусім за Хмельниччини. “Розбуджене реформаційною проповіддю, — пише І. Франко, — в масах народних почуття доходило до екстазу, до візій і віщунства. Чудеса перестали бути привілеєм вибраних і святих; тепер трохи не кождий міг бачити, а то й творити їх. Тому загальному настроєві відповідала й література. Тисячі писаних і друкованих свитків і

---

<sup>26</sup> *Огоновський О.* Історія літератури руської.— Ч. I.— С. 86.

<sup>27</sup> *Франко І.* Збір. творів: У 50-ти т.— Т. 30: Літературно-критичні праці (1900–1902).— К.: Наук. думка, 1981.— С. 7-211.

<sup>28</sup> Там само.— С. 100.



листоків розширювали вість про нове чудо, прозою й віршами розказували про явище святого у сні, про появлення ікони, про чудесне uzдоровлювання недужих. Масами збігався народ у такі місця”<sup>29</sup>.

Наводимо ці рядки, оскільки вони добре стосуються також ситуації, з якою пов’язаний і предмет нашого дослідження — “фольклор чудес” 20-х рр. ХХ століття.

В усній народній традиції знайшли відображення вірування і почитання чуд, пов’язаних з особливими місцями, чудотворними іконами, до яких відбувалися масові проці. Такі багатолюдні зібрання і богослужіння творили середовище й атмосферу, в яких і під впливом яких особливо активно виникали і поширювалися пов’язані з такими чудотворними місцями і подіями молитви, пісні, легенди, оповідання, що варіювалися, пристосовувалися до певних реалій часу і місця — набували характеру фольклорного тексту.

З доби особливої напруги суспільно-політичних подій в Україні, зосібна XVII–XVIII ст., походить, очевидно, і значна кількість фольклорних творів з мотивами та образами чудес. За словами Миколи Костомарова, “історичні події, впливаючи на народ, уже достатні, щоб накласти на нього особливе відображення у погляді на ставлення до вищої істоти та моральні поняття”<sup>30</sup>. Так, отже, польські, турецькі і татарські напади на церкви та монастирі, в яких шукали порятунку місцеві жителі з околиць, вплинули на складання творів про Господне заступництво віруючих та покарання ворожих святотатців. І. Франко у колядці про чудесне будівання церкви Святої Софії<sup>31</sup> у Києві

<sup>29</sup> Франко І. Іван Вишенський і його твори // Збір. творів: У 50-ти т.– Т. 30: Літературно-критичні праці (1900–1902).– К.: Наук. думка, 1981.– С. 100.

<sup>30</sup> Костомаров М. Слов’янська міфологія.– К.: Либідь, 1994.– С. 50.

<sup>31</sup> Див. про цю колядку: *Мирон [Іван Франко]*. Замечательная колядка // Киевская старина.– 1889.– Янв(арь).– С. 231-233; Франко І. Студії над українськими народними піснями // Записки НТШ.– Т. 79.– 1907.– С. 108-122; Гнатюк В. До колядки про Св. Софію в Києві // Записки НТШ.– Т. 79.– 1907.– С. 155-159; Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. 1881-1886.– Львів: Вид. спілка, 1906.– С. 114-115.

простежив генетичний зв’язок з оповіданням про врятування Богородицею Печерського монастиря 1630 р.:

*Іспустив Господь огняний дожджик,  
огняний дожджик, громові кулі,  
затопив Господь польську вінолку*<sup>32</sup>.

Відомий український учений Микола Петров у своїх спогадах з дитячих літ про рідне село Вознесенське згадує переказ про дівку-татарку, що кинула величезну залізну палицю на “соборну церкву”. Ця палиця відскочила від стін дзвіниці, вдарилась недалеко від неї об землю і провалилась крізь землю. На цьому місці виникло бездонне озеро, яке існує й досі. До того ж, і річку в цьому ж селі названо Татаркою, та й місцеві мешканці мають звичай присягатися своєю “соборною” церквою: “Вот те (тебе) Церква соборная!”<sup>33</sup>.

Наведені приклади показують відображення теми чудес і в народних переказах, що походять з цієї доби, а також пізніших часів<sup>34</sup>. Частково ці мотиви про релігійні чуда в українських переказах розглядаються у фольклористичних працях, зокрема, з погляду їх структури, семантики, поетики тощо<sup>35</sup>.

Такі та інші схожі мотиви знаходимо у творах різних фольклорних жанрів, вони проникають навіть в історичні пісні і думи. Згадаймо хоча б оповідь про чудесний порятунок козаків від загибелі під час морської бурі після сповіді грішників “перед Господом милосердним”:

---

<sup>32</sup> Франко І. Колядка про Св (яту) Софію в Києві // Франко І. Зібр. творів: У 50-ти т.– К., 1984.– Т. 42.– С. 246.

<sup>33</sup> Петров М. Скрижалі пам’яті / Упор. В. Ульяновського, І. Карсим.– К.: Либідь, 2003.– С. 146.

<sup>34</sup> Див.: Петров Н. Очерки истории украинской литературы XIX столетия.– К., 1884.– С. 50-51 та ін.

<sup>35</sup> Кузик В. Перекази про Іржавецьку чудотворну ікону Богоматері в поезії Т. Г. Шевченка // Народна творчість та етнографія.– К., 1994.– № 2-3.– С. 27-30; Сокіл В. Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 2003.– 320 с.; та ін.



*То як стали словами промовляти,  
Отцеву і матчину молитву споминати, –  
Став Господь милосердний їм помагати,  
Стало Чорне море утихати;  
То так-то утихло,  
Ніби не гуляло.*

(дума про “Бурю на Чорному морі”<sup>36</sup>.)

Подібно, але в дещо іншій формулі, це виражено в історичній пісні “В Царіграді на базарі”. Тут рятівну функцію виконує своєрідний ритуал: продана братом сестра “Отця-неньку спом’янула, в свою землю жить попала”. Такі мотиви наявні і в багатьох інших думках та історичних піснях: про Олексія Поповича, Івана Коновченка тощо. На цю традицію при розгляді “фольклору чудес” 20-х рр. ХХ ст. вказувала й Олена Пчілка<sup>37</sup>. В думках та історичних піснях простежуємо динамічне варіювання таких мотивів: скажімо, чудесне врятування внаслідок каяття одного грішника може поширюватися на всіх персонажів або лише на тих, хто покаявся. Водночас для переважної більшості цих творів спостерігаємо певну спільність ідейно-змістової спрямованості: їм притаманне своєрідне історичне підґрунтя, чинник, мотивація, особлива соціально-політична заангажованість. Специфічний розвиток у цих творах знайшли мотиви Господнього втручання, покарання за непослух стосовно батька-матері (мотив “побиття” отцевої й материної молитви, сліз); нешанування, а то й нищення церков тощо. Такі гріхи неодмінно спричиняють Господню кару<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Думи / Упор. текстів, вступна ст., прим. та комент. Г. Нудьги. Ред. кол.: М. Бажан та інші. Портрети кобзарів О. Сластіона.– К.: Радянський письменник, 1969.– С. 133.

<sup>37</sup> Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу // Етнографічний Вісник.– К., 1925.– Кн. 1.– С. 45.

<sup>38</sup> Головацький Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси.– М.: В Университетской типографии (М. Котков), 1878.– Ч. 1. – С. 20; Украинские народные песни, изданные М. Максимовичем.– М., 1834.– С. 14, 55, 90-91; Метлинский А. Народные южнорусские песни.– К., 1854.– С. 345-354, 357-360, 369, 372, 422, 424, 439-440; Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоно-



Загалом, думи та історичні пісні відзначаються характерними для них засобами вираження і розвитку мотивів, сюжетів (приміром, прославлення геройської вдачі, подвигів козаків та ін.), пов’язаних з релігійними чудами. Так, за дотримання норм народно-християнської моралі Бог козакові “да поміг”, тоді як за легковаження такими нормами “Бог йому не поміг” тощо. Ці мотиви (Божої помочі – подвигів – чудес) часто синтезуються з іншими: віщій сон і т. п.

Тема релігійного чуда в думках та історичних піснях привертала увагу українських фольклористів. Василь Щурат з “оповідання про чудесне вратовання з турецької каторги Стефана Белзика з Кременця”, що було “записане з його слів до чудес Богородиці Лежайської 1619 р.”<sup>39</sup>, виводив генезу думи про Самійла Кішку. Володимир Антонович та Михайло Драгоманов торкалися цієї теми релігійних чудес, розглядаючи пісню про Коваленка (“Ой в неділеньку рано пораненько”), порівнювали її з аналогічними мотивами у фольклорній традиції інших слов’янських народів<sup>40</sup>.

До репертуару “фольклору чудес” перейшло і багато духовних пісень, псалмів, віршів літературного походження, що творилися в шкільних монастирських, дяківських середовищах України у XVII–XVIII століття. Ці твори переходили до народу здебільшого за посередництва лірників, у виконанні яких значною мірою тексти поправлялися, відточувалися і далі фольклоризувалися в усній передачі.

В енциклопедичному словнику (1972) читаємо: “Одночасно зі суто релігійними темами та ідеями (вірші “Про Страшний Суд”, “Плач душі грішної”) в духовних віршах своєрідно відобразились історичні події, народні судження про добро і

---

вича и М. Драгоманова.– К., 1874.– Т. I-II.– С. 34-36, 50-51, 79-83, 106-133, 133-134, 258-259, 331-334 та ін.

<sup>39</sup> *Грушевська К.* До питання про історизм в українських народних думках // Родовід.– 1997.– Ч. 1 (15). – С. 14.

<sup>40</sup> Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова.– К., 1874.– Т. I. – С. 82-83.



справедливість, про походження світу і т. д. (в духовних віршах про “Голубину книгу”, “Про Єгорія Хороброго” та ін.). У старобрядців наявний цикл сатиричних духовних віршів”<sup>41</sup>.

Дослідники давніх українських духовних пісень і віршів лише спорадично звертали увагу на процес їх освоєння і фольклоризації в народному середовищі<sup>42</sup>. Немає якогось докладнішого висвітлення і присутність у цих творах теми чи мотивів чудес.

Відомий російський учений Федір Буслаєв розглядав духовні вірші збірників В. Варенцова (1860), П. Безсонова (1861) та деякі інші. При цьому характеризував виконавців<sup>43</sup>, торкався питання відображення особистості виконавця у змісті<sup>44</sup>, розглядав окремі сюжети (про Воскресіння або Івана Богослова, про Лазаря, Данила Заточника, про Страшний Суд, кари від Бога за беззаконня, гріхи, тощо)<sup>45</sup> та їх генетичні витоки (давньоруські книжні джерела) на тлі і під впливом атмосфери творення і побутування цих та інших духовних пісень у XVII–XIX ст., констатував: “Сумна дійсність, не даючи жодної втіхи на землі, заманювала уяву в інший світ”<sup>46</sup>, ірреальний.

<sup>41</sup> Большая Советская Энциклопедия: В 30-ти т. / Главн. ред. А. Прохоров. 3-е изд.– М.: Советская Энциклопедия, 1972.– Т. 8: Дебитор-Евкалипт.– С. 551.

<sup>42</sup> *Яворский Ю.* Очерки по истории русской народной словесности // Изборник Киевский, посвященный Т. Д. Флоринскому.– К., 1904.– С. 287-352; *Возняк М.* Матеріали до історії української пісні і вірші: У 3-х ч. // Архів українськоруський.– Львів, 1913.– Т. IX.– Ч. 1.– 240 с.; *Піснь Пресвятія Богородиці Чудотворній Почасвській* // Зоря.– Львів, 1880.– № 9.– С. 121; *Лелекач М.* Коритнянський збірник церковних і свіцких пісень // Зоря.– Львів, 1888.– № 9.– С. 163-170; *Андрієвський В.* Про українські псалми та канти // Життя і Знання.– [Б. м.], 1935.– № 7-8.– С. 107-108; *Маковей Й.* Пречистая Діво, Мати Руського краю // Там само.– С. 195; *Лищинський Б. Й.* Маковей та В. Самійленко в нашій музиці // Там само.– С. 196-197; *Сироїд О.* Духовні пісні з Ільника // Вісник Львівського університету. Серія філологічна.– Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2003.– Вип. 31.– С. 395-402; *Федотов Г.* Духовные стихи // Федотов Г. Святыя Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А. Филоненко.– М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003.– С. 355-506.

<sup>43</sup> *Буслаев Ф.* Русские духовные стихи // Буслаев Ф. Народная поэзия: Исторические очерки.– Санкт-Петербург, 1887.– С. 449-450.

<sup>44</sup> Там само.– С. 450-451.

<sup>45</sup> Там само.– С. 451-456, 474-492 та ін.

<sup>46</sup> Там само.– С. 475.

М. Петров у вказаних спогадах про дитинство у селі Вознесенському згадує, що виконання духовних псалм та кантів у його сім'ю було привнесене мандрівниками (“странниками”) та богомолами. Причому під першими має на увазі не лише паломників до святих місць, а й тих, які вважали мандрування чи переміщення з місця на місце способом порятунку душі і метою власного життя<sup>47</sup>. М. Петров припускає, що від цих паломників у його родину перейшла легендарна оповідь про напівлюдей-напівриб у Червоному морі, які переслідують паломників. Ці незвичайні істоти — біблійні фараонські воїни, що повинні потерпати у морі аж до Страшного Суду Христа. Однак, зазначає М. Петров, пізніше покоління паломників уже рідше у своїх розповідях виходило за межі дійсності. Як приклад автор називає свого знайомого Олександра Івановича, людину “бувалу” і “терту”, кмітливого оповідача, котрому належить розповідь про т. зв. “єрусалимську тріску від гроба Господнього” і силу суб’єктивної віри людини, яка хотіла виправдати можливу неправду зі сторони паломників<sup>48</sup>.

М. Петров характеризує також інший тип віруючих “мандрівників” — переважно кріпосних неграмотних селян, які періодично ходили або бігали, часом навіть босоніж, з дзвіночком у руках, в ситцевій сорочці, по селах та зупинялись і харчувались поміж людьми. Виокремлює і особливий тип осілих богомолів, які періодично подорожували по навколишніх, близьких святих місцях, будували біля своїх хат невеличкі келії і жили в них з дотриманням монаших правил, або вкопували за селом печеру, де встановлювали хрест, лампади і потай ходили молитися. Спільною ж ознакою всіх цих мандрівників і богомолів, за словами М. Петрова, було улюблене ними виконання духовних псалм і кантів. Ці твори засвоювались слухачами, “списувались на папір і таким шляхом входили в домашнє, майже щоденне використання. Тут були і псалми

---

<sup>47</sup> Петров М. Скрижалі пам’яті.— С. 153.

<sup>48</sup> Там само.



Давидові (“Хвали, душе моя, Господа!”), і церковні піснеспіви (напр., “О, всепїтая Мати!”), і духовні вірші, і спеціальні подорожні псалми та канти”<sup>49</sup>. На основі таких вражень і матеріалів у 1879 р. вчений написав статтю “Странники, их псалмы и канти”, яку помістив у “Руководстве для сельских пастырей” (№ 30, 31, 33). Загалом М. Петров зазначає, що всі ці “странники” і “богомоли”, незважаючи на деякі риси, які споріднювали їх із сектою “странників” і “бігунів”, не були сектантами і не цурались Православної Церкви, хоч духовенство часом і дивилось на них підозріло<sup>50</sup>.

У “Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р.” (1910) І. Франко звернув увагу на збережену в галицькому рукописі з XVIII ст. т. зв. “Київську пісню” — “про чудо ікони Матері Божої з Богоявленської церкви в Києві”<sup>51</sup>. І в багатьох інших своїх працях І. Франко вказував на різні факти, висловлював цінні думки і спостереження про давні українські духовні пісні, зокрема і про чуда.

Михайло Возняк зауважував велику поширеність у XVII–XVIII ст. пісень і легенд про чудотворні ікони, особливо Богородиці, культ якої був надзвичайно розвинутий в Україні<sup>52</sup>. “Заховалася сила пісень, в яких використані легенди про чуда чудотворних ікон”, — констатує вчений<sup>53</sup>. Він наводить великий реєстр чудотворних Богородичних ікон в Україні, що прославилися в піснях і легендах<sup>54</sup>. Здебільшого це були книжні твори, але чимало з них переймалося в народному середовищі, зокрема легенди і пісні про чудесне врятування Почаївського монастиря під час турецької облоги в 1675 р. та чуда Почаївської

<sup>49</sup> Петров М. Скрижалі пам’яті.— С. 154.

<sup>50</sup> Там само.

<sup>51</sup> Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Збір. творів: У 50-ти.— Т. 41: Літературно-критичні праці (1890–1910).— К.: Наук. думка, 1984.— С. 249.

<sup>52</sup> Возняк М. Історія української літератури.— Т. 3: Віки XVI–XVIII.— Ч. 2.— Львів: Просвіта, 1924.— С. 304–308.

<sup>53</sup> Там само.— С. 310.

<sup>54</sup> Там само.— С. 312.

ікони Богородиці (“Пасли пастирі вівці на горі”, “Гзийшла зоря вечорова, над Почаєвом стала”, “Нині прославися почаєвська скала”), які увійшли в лірницький репертуар<sup>55</sup>.

Олекса Мишанич у монографії “Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість” (1980) зазначає про духовні пісні і вірші: “Духовна лірика у XVII–XVIII ст. мала достатньо вироблену поетику, арсенал її художніх засобів збагачувався за рахунок всієї попередньої церковної книжності, вона користувалася уже готовими сюжетами й образами”<sup>56</sup>. Вчений зазначає, що в цих творах народ бачив “щось вище від звичайних народних пісень. Вони виконувалися не будь-коли, а лише в певний час, були приурочені до певних дат і подій, як тоді говорилося, “до різних потреб”. Неписьменних слухачів вражав їх незвичайний зміст, книжна, “вчена” мова, сам ритуал виконання”, у них “народ висловлював свої мрії і побажання, просив допомоги, порятунку у бідах, захисту від стихійних лих тощо”, вони задовольняли релігійні та естетичні “запити слухачів, тому так міцно і довго трималися в письмовій і усній традиції”<sup>57</sup>.

Зауважимо, що багато таких творів — пісень, легенд — записували з уст народу збирачі фольклору XIX–XX ст.

Стосовно XIX ст. не маємо відомостей про прояви і вогнища особливої активізації “фольклору чудес” в Україні. Либонь, не останню роль тут відіграли причини, про які пише О. Огоновський: якщо раніше, за Гетьманщини, “духовенство виходило з народу”, “заводилось” в Україні чимало “народних шкіл” і “відтак інтереси духовенства й народу не йшли різними шляхами”, то пізніше, особливо у другій половині XVIII ст., “духовенство відокремилось від люду і не вчило його в мові рідній”, що “прорвало тую духовну нитку, що доси зв’язувала

---

<sup>55</sup> *Возняк М.* Історія української літератури. – Т. 3: Віки XVI–XVIII. – Ч. 2. – Львів: Просвіта, 1924. – С. 312.

<sup>56</sup> *Мишанич О.* Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість. – К.: Наук. думка, 1980. – С. 51.

<sup>57</sup> Там само. – С. 94-95.



там духовенство з народом”<sup>58</sup>. Але “фольклор чудес” жив і продовжував продукуватися в українському народному середовищі — знову ж таки, головно, у пов’язаності з релігійним пошануванням чудотворних місць, ікон і традиційних прощ до них. Доказом цього є зафіксовані фольклористами і етнографами того часу відомості про побутування творів цієї тематики в народному середовищі та відповідних звичаєвих традицій. Скажімо, І. Франко записав афоризм “Благовісник старший від Великодне” і пов’язане з ним повір’я: у випадку збігу в один день Благовіщення та Великодня “насамперед треба відправити службу “св’ятому Благовісникови”. Генезу цього повір’я вчений вивів з переказу, згідно з яким одного разу, коли забули це зробити, то не могли дочекатися сходу сонця. Коли ж “пригадали” та “відправили [“св’ятому Благовісникови”.– В. Д.] — і зараз розвиднилося”<sup>59</sup>. Ці відомості показують відлуння мотиву чуда у підтексті афоризму, який має ширшу народну інтерпретацію, виражену у формі повір’я і переказу.

М. Сумцов у спеціальному дослідженні “Сказання о провалившихся городах” (Харків, 1896) на основі власних польових записів з Волині та Харківщини докладно розглядає деякі питання з теми релігійних чудес в українському та зарубіжному фольклорі і фольклористиці. Він вказує, що “розповіді про запалі міста, села чи монастирі фігурують у багатьох місцях Малоросії і в різних інших країнах у приуроченні до озер, боліт і рік”<sup>60</sup>. “Поголоска про такі події, — зазначав М. Сумцов, — йшла далеко; власні імена переплутувались, узагальнювались, зникали, і утворилось загальне улюблене сказання, з різними

<sup>58</sup> *Огоновський О.* Історія літератури руської.— Львів, 1889 [Фотопередрук О. Горбача // Українське літературознавство.— Вип. 8.— Мюнхен: Український вільний університет, 1991].— Ч. 2, відділи 1-2: Вік XIX (Поезія, Драма).— 1 відділ.— С. 90, 91.

<sup>59</sup> *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки: У 6 кн. / Зібр., упор. і пояснив І. Франко // Етнографічний збірник.— Львів, 1901.— Т. X.— Вип. I.— С. 59.

<sup>60</sup> *Сумцов Н.* Сказання о провалившихся городах.— Харьков, 1896.— С. 1.

місцевими приуроченнями і легендарним забарвленням. Легендарне забарвлення виникло внаслідок введення моралі – ідеї покарання за гріхи, і головним чином внаслідок того, що в давні часи розповсюджувачами таких сказань були духовні письменники”<sup>61</sup>. В. Перетц у статті “Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах” (Київ, 1904)<sup>62</sup> продовжує дослідження М. Сумцова, доповнивши його матеріалами та спостереженнями з літописів, збірників з монастирів та результатами польових експедицій переважно в російських селах (Новгородщина). На думку В. Перетца, “покарання поганих — ось мотив, котрим пояснюються западання в писемних відомостях і літературних пам’ятках давнини. Відомості про них, як і тлумачення, могли проникати в народне середовище з літературних джерел [...] опосередковано через більш культурні верстви суспільства, що цікавилися закордонними новинами і сприймали їх уже в тій формі, яка була цілком звичною і прийнятною для світогляду читача допетровської Русі”<sup>63</sup>.

Отож, маємо підстави вважати, що “фольклор чудес” продовжував функціонувати і в ХІХ столітті. Інтерес до нього значною мірою підтримувала і література, особливо романтична, яка багато своїх сюжетів, мотивів, образів почерпнула з народної творчості про незвичайне, чудесне. Згадаймо хоча б такі твори Тараса Шевченка, як “Причинна”, “Тополя”, “Утоплена”, або “Буковинського Кобзаря” Юрія Федьковича “Король Гуцул”, “Довбуш” та багато інших, де пружиною сюжету є мотив чудесного перетворення (чи оживлення) внаслідок чарів або закляття тощо.

Найважливішою ж працею, що прямо чи опосередковано стосується проблеми чудесного у народній традиції та фольклорі, на сьогодні є згадана у вступі друга книга четвертого тому “Історії української літератури” М. Грушевського. Вона є продовженням розгляду “усної творчості пізніх княжих і перехо-

---

<sup>61</sup> Сумцов Н. Сказания о провалившихся городах.— С. 9.

<sup>62</sup> Изборник Киевский, посвященный Т. Д. Флоринскому.— К., 1904.— С. 75-82.

<sup>63</sup> Там само.— С. 79-80.



дових віків XIII–XVII”, розпочатою в першій книзі. Але тут дослідження вченого зосереджене на пов’язаності цієї творчості з процесом християнізації народного життя і релігійним світоглядом. Книга озаглавлена “Творчість на теми релігійно-моральні”.

Під цим кутом зору автор простежує, наскільки і в яких формах позначився вплив християнсько-релігійного вчення, біблійних оповідей у різних родах і жанрах давньої української народної словесності, в обрядах, звичаях та інших ділянках традиційно-побутової культури. Особливу увагу автор зосереджує на проникненні християнської ідеології в обрядову народну творчість і поєднанні її тут з давніми дохристиянськими віруваннями і культами.

Виклад праці побудований так, щоб показати генетичну пов’язаність певних фольклорних сюжетів, тем, мотивів, образів з релігійними першоджерелами, вченням про створення світу, перших людей, рай, пекло, діяння Христа й апостолів, кінець світу, Страшний Суд та іншими. У цьому зв’язку багато мовиться в праці М. Грушевського і про присутність у народних уявленнях, віруваннях та усній словесності категорії чудесного, надзвичайного, особливо чуд, пов’язаних із християнським віровченням.

Піднесення хвилі чудес у підрадянській Україні 20-х років і активізація генетично пов’язаної з цим процесом народної творчості — одна з ланок у багатотомовій історії прояву цього аспекту духовного життя й дієвості українського народу. Але, без сумніву, це, після згаданого І. Франком “епідемічного нахилу до чудесного” в XVI–XVII ст., — один з найінтенсивніших проявів того явища, якщо взагалі не найсильніший, найяскравіший його спалах у новітній історії України. Тим більше, що більшовицький режим з самого початку намагався його придушити всіма засобами своєї потуги.

Релігійний рух в Україні 20-х років з багатьма яскравими проявами, драматичними фактами, каральними акціями і резонансними судовими процесами; рух, який мав виразно про-



тибільшовицький характер і був, зокрема, спрямований проти інспірованого владою наступу войовничого атеїзму, досі не висвітлений в історичній літературі. Дослідників ще чекають пов’язані з ним, цим рухом, багаті архівні джерела й матеріали преси 1920-х років. У контексті нашого дослідження лише епізодично звертаємося до цього матеріалу. Зайнятися ним належним чином повинні фахівці-історики.

А ось щодо пов’язаної з цим рухом народної творчості, то вона за гарячими слідами привернула до себе увагу українських збирачів і дослідників фольклору вже в 20-х роках. Як свідчать архівні матеріали ІМФЕ ім. М. Рильського, особливо зацікавився темою В. Кравченко, який тоді очолював етнографічний відділ Волинського науково-дослідного музею в Житомирі. Він фахово і активно приступив до організації збору польових матеріалів, їх систематизації та наукового осмислення і дослідження. У рукописі його статті “Про “чуда” на Правобережній Україні рр. 1923–24”, датованій 25 листопада 1925 року, читаємо: “Плямистий тифус ще був у великій силі й раптом же на допомогу йому — розпач страшного голоду 1921–22 рр. Під впливом різних попередніх негативних для людського життя подій уже в 1920 р. почались різні страшні пророкування, а з 1922 року стала поширюватись поголоска про різні “чуда”.

Постерегаючи, що межі неосвічених мас відбувається справа незвичайної ваги, я тоді ж звернув увагу на це всіх моїх молодих товаришів нашої, так би мовити, “Вільної Етнографічної школи”, що провадилась за моїм керівництвом. Я порадив, щоб усякий з них, як тільки десь щось почує, а може сам натрапить на якесь “чудо”, чи то на якусь дивовижну легенду-переказ про сучасне людське життя, то щоб усе те було ними вчасно записано”<sup>64</sup>.

Серед тодішніх своїх “молодих товаришів” В. Кравченко особливо відзначає збирацьку діяльність Никанора Дмитрука

---

<sup>64</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 245.— Арк. 4.



та деяких інших збирачів і дослідників<sup>65</sup>. Відомо, що на час написання цієї статті В. Кравченка було вже зібрано значну частину фольклорно-етнографічного матеріалу з цієї теми, який, однак, перебував ще переважно в різних приватних збірках. Це стало на заваді комплексної систематизації та аналітичного осмислення “фольклору чудес” того часу. “На жаль, треба зазначити, — пише В. Кравченко з цього приводу, — що частина тих осіб, які за моїми вказівками набували матеріали про “чуда” — значну частину їх ще не спромоглися подати, аби все те можна було подати в щось суцільне”. Відтак автор закликав до активнішої співпраці всіх збирачів і дослідників цієї теми для можливості всебічного вичерпного її розгляду<sup>66</sup>.

Таким чином, уже у 20-х рр. було зібрано різноманітний матеріал з цієї теми. На сьогоднішній день він зберігається у фонді В. Кравченка відділу рукописів ІМФЕ ім. М. Рильського у восьми папках під назвою “Збірка матеріалів до питання організації на Україні контрреволюційним пошівством та куркулями “оновлення ікон”, “Калинівського чуда”, “Сафатову Долину” та інші чудеса” загальним обсягом понад півтора тисячі аркушів<sup>67</sup>. Цей матеріал частково було використано в рукописному часописі “Етнограф” (1922–1924 рр.), який редагував тоді В. Кравченко, а також у низці опублікованих статей та розвідок у той час. Р. Ф. Кирчів відзначає виняткову цінність цього першоджерельного матеріалу “для дослідників фольклорної новотворчості у підсоветській Україні 20-х років, особливо тієї значної її течії, що була викликана народним релігійним рухом того часу”<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 245.— Арк. 4.

<sup>66</sup> Там само.— Арк. 5.

<sup>67</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239, 239 арк.; Од. зб. 240, 240 арк.; Од. зб. 241, 187 арк.; Од. зб. 242, 207 арк.; Од. зб. 243, 166 арк.; Од. зб. 244, 192 арк.; Од. зб. 245, 191 арк.; Од. зб. 246, 193 арк.

<sup>68</sup> Кирчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзму (фольклор чудес) // Народнознавчі Зошити.— Львів, 2003.— № 1-2 (49-50).— С. 5.

У збірці матеріалів В. Кравченка зібрано записи про чуда з різних місцевостей окупованої більшовиками України, інформація з цього погляду дописувачів, вирізки та виписки з преси, періодики та іншої літератури, фіксації поширюваної прозової та поетичної фольклорної новотворчості й інших творів, численні варіанти сюжетів про чуда, відомості про масовий релігійний рух та репресивне ставлення влади до нього, матеріали преси про судові процеси і розправи над активістами та учасниками цього руху. Однак сюди варто ще додати матеріали Державного архіву Вінницької області, що зберігаються в папці під назвою “Вінницький окружний виконавчий комітет. Протокол надзвичайної наради при Губвиконкомі, вказівки про ліквідацію контрреволюційних виступів та інсинуацій “релігійних чудес” в Калинівському та інших районах. Акти, протоколи допитів про політично-моральне становище в районах”<sup>69</sup>. Прикметно, що на переважній більшості аркушів цієї папки фігурують написи типу “сов. секретно”, “терміново” та інші, що свідчать про серйозну стурбованість більшовицької влади з приводу чудес і народно-релігійного руху.

Ці матеріали частково суголосні зі збіркою В. Кравченка і водночас доповнюють її (копії та виписки з преси про судові розправи, акти, протоколи, телеграми, листи, доноси та ін. з приводу поширюваних відомостей, оповідань і пісень про чуда, народного релігійного руху і його учасників). Цінністю збірки В. Кравченка є те, що у ній простежуються спроби систематизації та аналітичного опрацювання фольклорно-етнографічного матеріалу. Так дослідник на основі наявних численних матеріалів за 1919–1930 рр. склав зведений реєстр чудес в Україні у формі систематичної таблиці. В останній подає зміст (вияв чуда) і місце об’явлення та інші відомості паспортизаційного характеру: звідки (з усної розповіді, публікації) взято інформацію про чудо тощо. Ця таблиця налічує 175 позицій таких чудес у різних місцевостях України, що

---

<sup>69</sup> ДАВО.– Ф. 595.– Од. зб. 5.– 118 арк.



мали більший чи менший резонанс. Таблиця показує хронологію (1923–1924 рр.) й географію (Правобережжя, зокрема Поділля) найбільшого поширення цих чудес, а також їх сюжетну палітру (оновлення ікон, хрестів тощо)<sup>70</sup>.

Серед матеріалів збірки В. Кравченка виокремлені записи фольклорних текстів. Тут міститься загалом 33 поетичні зразки і 175 — фольклорної прози, що пов'язані головню з “Калинівським чудом”, “Йосафатовою долиною” та іншими сюжетами про чуда переважно на Правобережній Україні. Вже тоді, у 20-х рр., властиво, з 1922 р. В. Кравченко спостеріг надзвичайний динамізм фольклоротворення на тему чудес, а також інші особливості поширення і функціонування цієї творчості: “Що далі йшов час, то все більш усі ті чудесні події переплутувались одно з другим”<sup>71</sup>. Лише невелика частина цих фольклорних матеріалів зі збірки В. Кравченка була опублікована у 20-х рр., переважно на сторінках часопису “Етнографічний вісник” та деяких інших видань.

Перші такі дослідження побачили світ у 1925 році. Це стаття Олени Пчілки “Українські народні легенди останнього часу”<sup>72</sup> та додаток до цієї статті Н. Дмитрука<sup>73</sup>. Останній зазначає, що “вперше “Калинівські” пісні з’явилися в друці у книжці Вікторії “Сучасне сектанство” (Харків: ДВУ, 1925)”<sup>74</sup>. І редактори “Етнографічного вісника” у примітках до додатку Н. Дмитрука вказують на перші видання з цієї теми у 1925 р., згадуючи при цьому як приклади названу публікацію невідомої авторки “Вікторії”, а також статті інших малознаних: Я. Ковальчука “Про чудеса на Україні” та А. Зорича “Чудо в Калиновке”<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 102-125, 126-135.

<sup>71</sup> Там само.— Од. зб. 245.— Арк. 7.

<sup>72</sup> Етнографічний вісник.— К., 1925.— Кн. 1.— С. 41-49.

<sup>73</sup> Там само.— С. 50-65.

<sup>74</sup> Там само.— С. 62.

<sup>75</sup> Дмитрук Н. Чудеса різного змісту // Етнографічний вісник.— К., 1925.— Кн. 1.— С. 53.

Олена Пчілка у своєму дослідженні звертає увагу фахівців з царини фольклористики та етнографії — читачів “Етнографічного вісника” — на “ті українські легенди й пісні, що зложено на Поділлю та в сусідніх краях” і які “торкаються подільського села Калинівки та “Йосафатової долини” (так прозваного урочища — теж подільського)”, вказує на інтенсивність творення і функціонування цієї творчості та особливу наукову цінність її для української фольклорно-етнографічної науки<sup>76</sup>. Вона подає сім текстів прозового “фольклору чудес”. Їй були відомі й багато інших текстів цього фольклору. Така думка простежується у її праці. Проте, вочевидь, авторка не ставила собі за мету наводити усі ці тексти, та й обмежений обсяг статті не давав такої змоги. У примітці до одного з оповідань Олена Пчілка зазначає: “Прошу не шукати в цих переказах якихсь особливих діалектичних подільських одмін, бо коли я слухала ті розповіді, то записувати було не зручно, та й взагалі для мене на той раз діло було не в діалектичних відмінах розповідів, а лише в змісті їх. Отже переказую подільські легенди, так би сказати, “загальною” українською мовою, не зазначаючи дрібних особливостей самої вимови (та їх у Могилеві я й не помічала), а хіба тільки подаючи одмінні слова, такі як “поллялась” кров, замість, по-нашому, по-полтавському, “полилась” кров”<sup>77</sup>.

З погляду методики публікації “фольклору чудес” суттєво відрізняється і водночас своєрідно доповнює додаток Н. Дмитрука. Автор намагається дотримуватись головного наукового принципу (автентизму фольклорного тексту), але водночас зазначає і про об’єктивні труднощі у досягненні цієї мети. Зокрема, у “Примітках” до додатка Н. Дмитрук вказує, що матеріали були записані з дотриманням діалектних ознак за вказівками проф. Євгена Тимченка (“Вказівки, як записувати діалектичні матеріали на українським язиковім обширі”, Київ, 1925), але “за браком у друкарні потрібних літер та значків” до-

---

<sup>76</sup> Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу // Етнографічний вісник. – К., 1925. – Кн. 1. – С. 41.

<sup>77</sup> Там само. – С. 44.



велосся відступити від транскрипції і навіть уникнути деяких особливостей говірки<sup>78</sup>.

У додатку Н. Дмитрука побачили світ ще 41 прозовий і 10 текстів пісенного “фольклору чудес”. З них один пісенний і 10 прозових текстів, як показують примітки, додали редактори “Етнографічного вісника”, інші ж — переважно записи самого Н. Дмитрука від інформаторів різних вікових груп на Житомирщині. Сім прозових текстів Н. Дмитрук наводить вже у вступній частині цього додатка — “Про чудеса на Україні року 1923-го”<sup>79</sup>, інші ж подає власне у додатках. При цьому автор групує тексти за варіантними гніздами і наводить їх у тематично-хронологічній послідовності. Таким чином фольклорна проза тут групується і структурується на три розділи (“І. Чудеса різного змісту”, “ІІ. Калинівський хрест” і “ІІІ. Осафатова долина”), а пісенні тексти наводяться під загальною назвою “Калинівські пісні”.

Щодо своїх записів Н. Дмитрук у “Примітках” зазначає: “Поданий тут матеріал є менша частина того, що зараз мається у мене під руками”. Там же дослідник вказує, що цінні матеріали записав у Житомирі В. Г. Кравченко – десятий номер рукописного журналу “Етнограф”, який “видає Етнографічний гурток Житомирських Вищих Укр. Пед. Курсів, цілком присвячено цьому матеріялові”<sup>80</sup>. Згаданий номер журналу “Етнограф” відшукати не вдалося.

У 1926 р. зацікавлення “фольклором чудес” помітно пожвавилось. Судимо так на підставі зростання кількості публікацій цих матеріалів та досліджень про них. Очевидно, що таке пожвавлення було зумовлене тим, що на фольклор антибільшовицького ідейно-змістового спрямування і пов’язані з ним паломницькі походи звернула увагу радянська влада і карально-адміністративні органи. Було організовано

<sup>78</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го // Етнографічний вісник. – К., 1925. – Кн. 1. – С. 53.

<sup>79</sup> Там само. – С. 51-52.

<sup>80</sup> Там само. – С. 52.

переслідування паломників і їх симпатиків включно до арештів, побиття і суворих судових вироків. Ці події знайшли відповідне відображення і у пресі — не лише місцевого (районного та обласного) масштабу (на Вінниччині), а й республіканського (Київ, Харків) і навіть “всесоюзного” (Москва).

Публікації у пресі мають переважно характер антирелігійної та “антикуркульської” пропаганди і закликають до активної боротьби проти розповсюджувачів різних “чудес”, які були поширені у той час, а також у зв’язку з цим — проти “попівства” і “куркулів” загалом. Привертають увагу цикли публікацій кореспондента газети “Вісти ВУЦВК” Прохора Воронина під загальною назвою “Калинівські “чудотворці” перед пролетарським судом” та інших кореспондентів газети “Червоний край” під схожим заголовком “Голинчинські “чудотворці” перед судом”, де автори з офіційних кон’юнктурних позицій висвітлюють історію виникнення найрезонансніших “чудес” у той час — “Калинівського” та “Йосафатівського”, а також інформують про хід судових процесів над затриманими активістами паломницьких походів до місць чудес — сіл Калинівки та Голинчинці; подають біографічні та інші відомості про затриманих тощо<sup>81</sup>. Характерно, що редактори газети “Вісти ВУЦВК” закликали П. Воронина у рубриці “Листування редакції” використовувати й надалі “Калинівський” матеріал: прокламації та інше<sup>82</sup>.

З цієї ж газети дізнаємося, що уже в листопаді 1923 р. науково-дослідна кафедра при Кам’янецькому ІНО (Інституті народної освіти) зацікавилася цією, як тоді називали, “епідемією чудес”, що поширилась в Україні. Відтак було заплановано низку прилюдних наукових доповідей про “чуда”. Зокрема, виголосили свої доповіді проф. Неселовський “Матеріалізм та прагматизм в зв’язку з епідемією “чудес”” і проф. Борис “Чуда,

---

<sup>81</sup> *Вороні[и]н П.* Калинівські “чудотворці” перед пролетарським судом // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 25, 27, 29.– С. 3; Голинчинські “чудотворці” перед судом // Червоний край.– 1925.– № 138-148.– С. 2.

<sup>82</sup> Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 25.– С. 3.



забобони, віра в магію у первісних народів та за нових часів”. Зазначено, що під час цих виступів аудиторії ІНО не могли вмістити всіх бажаючих слухачів.

Названа кафедра планувала “в недалекому майбутньому” свої прилюдні недільні засідання в ІНО присвятити “науковому аналізу біблійних чудес і з’ясуванню економічних та ідеологічних причин епідемії чудес в сучасний мент”<sup>83</sup>. У другому числі за 3 січня 1924 р. газети “Вісти ВУЦВК” читаємо: “Вже третій місяць, як Кам’янець-Подільська науково-дослідна кафедра, поза своєю черговою працею, провадить ще до того щонедільні прилюдні засідання по з’ясуванню так званої “епідемії чудес”. На кожному із цих засідань перебуває середнім числом до 700 слухачів. Розмови про з’ясування “чудес” на цих засіданнях ведуться нашими селянами далеко поза Кам’янцем, верст 60 і більше. Сприяє цьому і студентство, яке, перебуваючи на цих засіданнях, розносить відповідні знання геть далеко поза Кам’янцем, в саму гущу нашого селянства та робітництва”. Було відзначено надзвичайно уважне ставлення і зацікавлення місцевого населення до цієї праці науково-дослідної кафедри: в таких кількостях слухачів на прилюдних засіданнях “раніш Кам’янець не бачив”. Характерною ознакою цих засідань були особливо “жваві дискусії”. Як приклад згадується засідання 25 листопада 1923 р., на якому були зачитані доповіді проф. Неселовського “Справжня природа чудес при мощах та інших реліквіях”, студента Трохимчука “Сільські забобони та боротьба з ними” і проф. Грановича “Чудо переходу євреїв через Червоне море”. Вказано, що слухачів на цьому засіданні було близько 800 осіб, записок з різними запитаннями було подано дев’яносто три, не враховуючи великої кількості учасників дискусії. З огляду на таке зацікавлення до своєї праці члени науково-дослідної кафедри вирішили після закінчення запланованого циклу прилюдних лекцій перевести

<sup>83</sup> Д. “Смычка” науки з життям // Література, Наука, Мистецтво: Щотижневий додаток до газети “Вісти ВУЦВК”. – Харків, 1923. – № 8. – С. 3.



свою працю в околиці Кам’янця і на села — в школи і “сельбу-ди” (сільські будинки, клуби)<sup>84</sup>.

Либонь, немає потреби перелічувати інші замітки про чуда, якими рясніли у той час (особливо 1923–1925 рр.) сторінки преси. Ці відомості показують також зацікавлення “фольклором чудес” 20-х рр. різними верствами населення, у тому числі науковцями та студентами. Про це не могла промовчати навіть офіційна радянська преса. Щоправда, згодом багато такої інформації з преси було долучено до офіційно заведених карних справ, як показують згадувані матеріали Державного архіву Вінницької області<sup>85</sup>. Водночас матеріали преси сприяли у свій час також пошвавленню збирацької та дослідницької роботи, особливо — фахівців з царини етнографії та фольклористики. Судимо так на підставі того, що переважна більшість цих відомостей з преси привернула їхню увагу і досить повно відображена у збірці В. Кравченка. Матеріалам з преси (головно з газет “Вісти”, “Комуніст”, “Рабоче-Крестьянская газета”, “Селянська біднота”, “Волинський Пролетар” та деяких інших) присвячена окрема папка під назвою “Виписки з газет про суд над “фабрикантами чудес” на Україні: “оновлення ікон”, “Калинівське чудо”, “Сафатова долина” та інші “чуда” 1923–1926 рр.”<sup>86</sup>. До того ж досить часто такі матеріали преси трапляються і в інших папках збірки В. Кравченка.

Отож, із 1926 р. кількість фольклорно-етнографічних публікацій цієї тематики поступово зростає. В “Етнографічному віснику” В. Кравченко публікує ще 9 текстів прозового фольклору “Йосафатової долини”, намагаючись дотримуватись при цьому діалектних мовленнєвих ознак інформаторів. Крім того, автор наводить власні спостереження і міркування з приводу “поклонницьких” ходів, безпосереднім очевидцем яких

---

<sup>84</sup> М. З-ць. Віра в “чудеса” розвіюється // Вісти ВУЦВК.— Харків, 1924.— № 2 (3 січня).— С. 3.

<sup>85</sup> ДАВО.— Ф. 595.— Од. зб. 5.— 118 арк.

<sup>86</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 246, 193 арк.



він був, а також — низку інших поширюваних чуток апокаліптичного змісту<sup>87</sup>. Там само і того ж 1926 року фольклорист і етнограф Р. Данківська (1885 р., с. Новий Оскол Курської округи — 23. 02. 1956 р., Харків) опублікувала російською мовою один прозовий текст “фольклору чудес”. У примітці до цієї публікації редактори “Етнографічного вісника” звертають увагу збирачів та дослідників на необхідності записувати і досліджувати “фольклор чудес” Лівобережжя: “Тимчасом як легенди Правобережжя більшою або меншою мірою вивчені, легенди на Полтавщині, Слобожанщині й Донбасі сливе зовсім не досліджено. Легенди поволі забуваються й коли їх тепер не занотувати, то через декілька років їх не можна буде зафіксувати, й у пізніших дослідників може утворитися невірна уява, що на Лівобережжі не було поширено ніяких легенд, тимчасом як Лівобережжя мало цикл своїх легенд, невідомих Правобережжю”<sup>88</sup>.

Імовірно, що наведене звернення до збирачів і дослідників “фольклору чудес” було зауважено останніми, і вже у часописі “Життя й революція” у тому ж 1926 р. етнограф і фольклорист Володимир Білий опублікував відомості про т. зв. “небесну грамоту”, чутки і народні релігійні рухи на Лівобережжі, зокрема Запоріжжі та Нікополі. Ці фольклорно-етнографічні відомості, однак, без наведення повних текстів і паспортизації<sup>89</sup>. Там само фольклорист С. Якимович у статті “З есхатологічних настроїв”<sup>90</sup> публікує власні записи одного прозового і трьох пісенних текстів “фольклору чудес” з даними про місце і час запису, а також згадує про інші численні чутки есхатологічного змісту.

---

<sup>87</sup> *Кравченко В.* “Осапатово долина” [окремі аркуші: З матеріалів Етнографічного відділу Волинського науково-дослідного музею (Житомир) // Етнографічний вісник.— К., 1926.— Кн. 2.— С. 108-111].

<sup>88</sup> [Окремий аркуш з: Етнографічний вісник.— К., 1926.— Кн. 2].

<sup>89</sup> *Білий В.* “Небесна грамота” (З етнографових нотаток) // Життя й революція.— [Б. м.], 1926.— № 4.— С. 66-69.

<sup>90</sup> Життя і революція.— 1926.— № 2-3.— С. 113-118.

Цього ж 1926 року вийшла в Харкові окремим виданням праця “Сафатова Долина” невідомого автора, підписаного псевдонімом “Нечай”<sup>91</sup>.

У 1927 р. побачили світ на сторінках “Етнографічного вісника” розвідки Павла Попова “До текстів т. зв. “Калинівських” пісень”<sup>92</sup>, В. Кравченка ““Псальми”, що в 1923–24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес”<sup>93</sup> та Миколи Левченка “Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі”<sup>94</sup> (остання увійшла до виданого того ж року окремого збірника праць М. Левченка “З поля фольклористики й етнографії”<sup>95</sup>).

П. Попов наводить дев’ять текстів пісенного “фольклору чудес” з Правобережжя та Лівобережжя, переважно дотримуючись збереження локальних мовленнєвих особливостей виконавців, з паспортизаційними відомостями.

В. Кравченко подає 15 текстів пісень (дві з яких пародійні), що пов’язані з “Калинівським чудом” та “Йосафатовою долиною”, а також — “вступні уваги” до цих текстів. Останні показують намагання автора дотриматися головних фахових і наукових принципів, особливо — автентизму фольклорного тексту у змісті та говірці. Лиш де-не-де вчений змінив транскрипцію, але ця зміна, за його словами, не впливає на діалектні особливості записів<sup>96</sup>. Під текстами він наводить назву місцевості, в якій зроблено запис, а у “вступних увагах” за цими назвами подає докладніші паспортизаційні відомості. До того ж, В. Кравченко зазначає, що частково серед цих “псальмів” є давні колядки і традиційні лірницькі пісні (приміром, про

---

<sup>91</sup> Див.: *Дмитрук Н.* “Чудеса” на Полтавщині року 1928-го // *Етнографічний вісник*. – К., 1929. – Кн. 8. – С. 168.

<sup>92</sup> *Етнографічний вісник*. – К., 1927. – Кн. 4. – С. 8-30.

<sup>93</sup> Там само. – С. 71-78.

<sup>94</sup> Там само. – С. 120-125.

<sup>95</sup> *Левченко М.* З поля фольклористики й етнографії. – К., 1927. – С. 55-60.

<sup>96</sup> *Кравченко В.* “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес // *Етнографічний вісник*. – К., 1927. – Кн. 4. – С. 71.



Олексія-чоловіка Божого), які входили у репертуар паломників до Калинівки чи на “Осапатову долину”<sup>97</sup>.

М. Левченко опублікував сім текстів оповідань про чуда і 5 уривків сюжетних варіацій у власному записі та фіксаціях інших збирачів і дослідників у Києві, а також різних місцевостях на Харківщині та Поділлі. Ці тексти надруковані переважно мішаниною української та російської мов і лиш один із цих записів автор статті подає у перекладі на українську мову. М. Левченко стверджує поширеність таких творів та варіантів також на Катеринославщині, в Одесі, навіть проникнення їх за тогочасні адміністративні межі України: “У Курському та на Вороніжчині”<sup>98</sup>.

1928 р. вийшло у світ ще два дослідження про “фольклор чудес”. Юхим Філь у публікації “Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі”<sup>99</sup> наводить 15 пісенних текстів. Цінністю цієї публікації є те, що автор подає також нотний додаток до чотирьох з цих пісень. Тексти розміщені у публікації за варіантними гніздами з відповідною фаховою паспортизацією. Автор наводить короткі вступ та висновки фольклорно-музикознавчого і літературознавчого характеру.

Степан Шевченко у статті “Нові легенди на Зинов’євщині”<sup>100</sup> на сторінках “Етнографічного вісника” опублікував сім текстів прозового “фольклору чудес” з відповідними паспортизаційними відомостями.

1929 р. в “Етнографічному віснику” побачило світ останнє відоме на сьогодні фольклорно-етнографічне дослідження того часу про “фольклор чудес” 20-х рр. — стаття Н. Дмитрука ““Чудеса” на Полтавщині року 1928-го”<sup>101</sup>. Автор наводить

<sup>97</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани...— С. 72.

<sup>98</sup> Левченко М. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі // Етнографічний вісник.— К., 1927.— Кн. 4.— С. 123.

<sup>99</sup> Записки Кам’янець-Подільського Наукового при Українській Академії Наук товариства.— Т. 1.— Кам’янець на Поділлі, 1928.— С. 1-9.

<sup>100</sup> Етнографічний вісник.— К., 1928.— Кн. 7.— С. 142-145.

<sup>101</sup> Етнографічний вісник.— К., 1929.— Кн. 8.— С. 168-180.

57 розповідей (переважно оповідання, а також інші відомості фольклорно-етнографічного характеру) місцевих жителів про чуда на Полтавщині.

Огляд основних джерел дозволяє визначити хронологічні межі порівняно активного функціонування “фольклору чудес” з 1919 до 1930 рр., тобто 11 років. На цей період припадає збір матеріалів та їх селекція збирачами і дослідниками, опрацювання, осмислення та публікація на сторінках тогочасної періодики. Таким чином було зібрано та опубліковано за цей період 85 текстів поетичного (переважно пісенного) та 310 прозового “фольклору чудес”. Лише до чотирьох пісень було опубліковано нотний додаток.

Вочевидь, у полі уваги названих дослідників “фольклору чудес” було значно більше джерел, літератури та інших відомостей стосовно цієї тематики. Є підстава припустити, що під час збору цього матеріалу записувачі та дослідники фіксували і, тим більше, публікували далеко не все. Не могли не викликати застереження твори, в яких недвозначно виражалися опозиційні й ворожі настрої стосовно існуючого советського ладу. Згодом цей фольклор забувся і сьогодні в нашому розпорядженні є головню те, що побачило світ у виданнях 20-х рр. та в спостереженнях і заувагах дослідників.

Вже у першій відомій публікації Олена Пчілка вказувала на генетичний зв’язок деяких образів “фольклору чудес” з давнім міфологічним світоглядом українців: Діва Марія і криниця — ранішня зоря і досвітня роса<sup>102</sup>. Авторка при розгляді образів “фольклору чудес” послуговується методологічними засадами міфологічної школи, наводячи, щоправда, не дуже вдалі приклади. Такий підхід до вивчення “фольклору чудес”, як показують дослідження, не знайшов підтримки в інших фольклористів. Хоча, наприклад, В. Кравченко зауважив, що оповідання “Чоловік — горе...”<sup>103</sup> “нагадує собою “Голубину

---

<sup>102</sup> Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу.— С. 44.

<sup>103</sup> Записав М. Борейко. В. Кравченку надіслав 23. І. 24 Ладько Б.



книгу”<sup>104</sup>, а розповіді про католика, “що на православного Спаса орав” — легенди про “Гору-Дівку”<sup>105</sup> тощо. Так вчений простежив генетично споріднені сюжетно-змістові елементи (чудесна книга і покараний грішник) “фольклору чудес” з давнім, у тому числі міфопоетичним світоглядом і відповідними творами.

Олена Пчілка (як і В. Кравченко) вказувала також на зв’язок “фольклору чудес” 20-х рр. з іншими українськими піснями, особливо обрядовими<sup>106</sup>. Фольклорні записи обрядової пісенності на тему християнсько-релігійних чудес і їх дослідження аргументують і підтверджують думку про загальноукраїнську ідейно-змістову спільність “фольклору чудес”<sup>107</sup>.

Дослідниця звернула також увагу на взаємозв’язки “фольклору чудес” з народним пісенним ліро-епосом. Цю думку розвинув зокрема П. Попов на основі аналізу “калинівської” пісні “В святий четвер по вечері”, в складі якої присутній баладний сюжет євангельського походження про Христа й грішну діву. Дослідник звернув увагу на давні корені цього сюжету у творчості не лише українців, а й інших слов’янських народів<sup>108</sup>. Оглядаючи поетичні тексти “фольклору чудес”, П. Попов вказував на їх пов’язаність з давньою традицією (переважно з ліричними духовними віршами і піснями, а також — колядками, щедрівками, купальськими та іншими обрядовими піснями). Зазначив при цьому, що сюжети пісень про “Калинівське чудо” і “Йосафатову долину” здебільшого “не з попередніми, раніше відомими пісенними зразками ближче сходяться, а з

<sup>104</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 76.

<sup>105</sup> Там само.— Арк. 101.

<sup>106</sup> Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу.— С. 44.

<sup>107</sup> Див.: Головацький Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси.— М.: В Университетской типографии (М. Котков), 1878.— Ч. 2.— С. 102, 105, 108, 117, 123, 244; Метлинский А. Народные южнорусские песни.— К., 1854.— С. 144, 167, 173 та ін.; Костомаров М. Слов’янська міфологія.— К.: Либідь, 1994.— 384 с.

<sup>108</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських” пісень // Етнографічний вісник.— К., 1927.— Кн. 4.— С. 16.

тогочасними прозаїчними народними переказами-легендами”, зміст яких залежить “від ходу самих чудесних подій” і того, як їх “увявила собі народна маса”<sup>109</sup>. У підсумку автор констатує широку сюжетну палітру новотворів поетичного “фольклору чудес” 20-х рр.: використання давньої народнопоетичної спадщини української та іншомовних джерел, запозичення, контамінацію, народну стилізацію лірницьких віршів, вкраплення в нові пісні давніх елементів і навпаки – в давню пісню елементів нових тощо. Автор наголошує, що далеко не всі ще пісні з репертуару “фольклору чудес” 20-х рр. на той час виявлено, далеко не всі варіанти з’ясовано і “ще менше їх на місцях коментовано”<sup>110</sup>.

Загалом, огляд основних джерел та літератури про “фольклор чудес” 20-х рр. ХХ-го ст. показує, що вже тоді було зібрано головний першоджерельний матеріал, зокрема тексти прози та поезії (вірші і пісні) з цієї теми. Значна частина матеріалу була в той час опублікована. Самі тексти не завжди подані точно і з достатньою супутньою інформацією. Однак, цей матеріал дає багато для характеристики суспільного середовища функціонування та географії поширення “фольклору чудес”.

Головним недоліком літератури про “фольклор чудес” 20-х рр. є часто тенденційний вимушено кон’юнктурний стосовно радянської влади характер інтерпретації авторами самого явища “фольклору чудес”, а також пов’язаного з ним руху. Водночас цінними є низка фахових зауважень щодо генези “фольклору чудес”, традиції теми чудес в українському фольклорі і фольклористиці. Властиво, вже тоді, у 20-х рр., фольклористи помітили основні загальні спільні особливості “фольклору чудес” у традиції народнопоетичної творчості про чуда і взагалі української народної християнсько-релігійної поезії. При цьому варто зазначити: дослідники розглядали з погляду генези і традиції переважно пісенний “фольклор чу-

---

<sup>109</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських” пісень.– С. 19.

<sup>110</sup> Там само.– С. 29.



дес”, обмежуючись загальними зауваженнями про сюжетно-змістову спільність поетичного і прозового “фольклору чудес”. П. Попов у згадуваній праці констатував: “На превеликий жаль, переказів про “калінівські” [до “калінівського” фольклору вчений зараховував загалом народні твори про чуда того часу.– В. Д.] події мало зібрано і ще менше видано”<sup>111</sup>.

Докладніше на характеристиці духовної атмосфери виникнення та функціонування “фольклору чудес”, географії його поширення, на характеристиці сфери побутування цього фольклору, на розгляді власне поетичних (пісенних і віршових) та прозових текстів, їх мотивів, сюжетів, образів, поетико-стилістичних та інших особливостей на основі вказаних джерел та досліджень 20-х рр., а також інших, у тому числі власних польових спостережень, зупиняємось у наступних розділах нашої праці.

Маємо підстави вважати, що вже у той час українські дослідники на чолі з В. Кравченком зробили істотні кроки у справі систематизації та аналітичного опрацювання “фольклору чудес” 20-х років. На таку думку наводить особливо окреслений В. Кравченком план збору, групування та дослідження цього фольклору. З цього видно, що В. Кравченко мав намір підготувати спеціальний збірник і монографічне дослідження з цієї теми<sup>112</sup>. Однак політичні обставини радянської дійсності перешкодили подальшій праці над цією темою: вже тоді дослідники вимушені були оминати мовчанкою або обмежуватись загальними натяками стосовно зв’язку цього фольклору з ґрунтом, на якому він виник — властиво, зі суспільно-політичними подіями у підрадянській Україні початку 20-х рр., особливо жорстокими антирелігійними утисками та переслідуваннями віруючих, у середовищі яких, зрештою, виловлювався і функціонував “фольклор чудес” того часу.

<sup>111</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калінівських” пісень.– С. 19.

<sup>112</sup> Див.: Курчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).– С. 5.



Вочевидь, що загальна політика більшовицького режиму стосовно українського села, його вкрай вороже ставлення до релігії, народних релігійних вірувань і рухів та пов’язаного з ними фольклору, дієві жорстокі методи “впливу” владних чинників на всі сфери культурно-наукового та громадсько-політичного життя українського народу, “коригування” і підпорядкування цих сфер відповідно до вимог політичного курсу комуно-більшовицької верхівки призвели до того, що праця над дослідженням “фольклору чудес” у підрадянській Україні 20-х рр. була перервана на цій, властиво, початковій стадії роботи.

В умовах подальших подій у підрадянській Україні про повернення до цієї теми уже не могло бути й мови. Вона була затабуована владою. Відтак, ця тема “фольклору чудес” 20-х рр. у підрадянській Україні була і забута у вітчизняній та навіть закордонній фольклорно-етнографічній та історичній науці.

Радянські дослідники після 20-х рр. цією темою не займалися і сам цей фольклор під впливом репресій і духовного терору зазнав занепаду. Але не цілком вигас, продовжував існувати в підпіллі і спорадично спалахував яскравіше у зв’язку з новими чудами, наприклад, у с. Грушеві на Дрогобиччині. І навіть у тих місцевостях, де репресивна машина більшовицького тоталітаризму пройшла особливо нищівно, традиція усної народної словесності про “Калинівське чудо” і “Йосафатову долину”, як переконають записи спогадів та інших матеріалів, що з’явилися вже в наш час<sup>113</sup>, а також наші польові обстеження

---

<sup>113</sup> Завальнюк К. Диво з Розп’яттям 1923 року // Панорама.– Вінниця, 2003.– № 62 (9869).– С. 3; *Його ж.* Тайна Йосафатової долини // За Батьківщину (інформаційно-аналітичний тижневик).– Вінниця, 1999.– 24 грудня.– С. 11-12; *Залецький І.* Йосафатова Долина // Одигитрия.– Вінниця, 2002.– № 6 (22).– С. 2; *Його ж.* Йосафатова Долина: Суд людський // Там само.– № 5 (21).– С. 4; *Його ж.* Йосафатова Долина: Христа славте, хрести ставте // Там само.– № 4 (20).– С. 4; *Його ж.* Таємниця Йосафатової Долини // Подольские епархиальные ведомости.– Вінниця, 2001.– № 1 (19).– С. 3; *Його ж.* Таємниця Йосафатової Долини // Там само.– Вінниця, 2004.– № 2 (27).– С. 4; *Його ж.* Чудная икона из Йосафатовой Долины – в храме прп. Лаврентия Черниговского // Одигитрия.– Вінниця, 2003.– № 7 (29).– С. 4; та ін.



*Місцевий краєзнавець  
Іван Залецький на  
"Йосафатовій долині".  
Фото 2004 р.*



*Канд. іст. наук, співробітник  
Державного архіву  
Вінницької обл. Костянтин  
Завальнюк. Фото 2004 р.*

під час роботи над монографією<sup>114</sup>, не цілком стерта з пам'яті і побутування. Непоодинокі факти засвідчують тяглість фольклорної новотворчості на теми чудес і в наш час як в Україні<sup>115</sup>, так і за її межами<sup>116</sup>.

Спробою повернення до цієї теми в сучасній фольклористиці є дослідження Р.Ф. Кирчіва "Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес)". Автор зупинився на висвітленні низки ключових питань з цієї проблеми, водночас у загальних

<sup>114</sup> Архів автора.

<sup>115</sup> Зарваниця: У духовному і художньому слові, спогадах і переказах / Укладачі: Мирон Сагайдак і Петро Бубній; відповідальна за випуск Дарія Рокицька-Богун; редактор Лариса Михальська. – Тернопіль, 1993. – 112 с.

<sup>116</sup> Федорів Ю. Появи Божої Матері в Єгипті. – Торонто, 1974. – 40 с.; Botschaften der Königin des Friedens. März 1984 bis September 2002. Medjugorje-Buchreihe Band 4. – Wien: 9. erweiterte Auflage, 2002. – 160 s.; Ljubić M., Marin J. Medjugorje Kurzbericht über die Ereignisse und Botschaften / Autorisierte Übersetzung aus dem Kroatischen, bearbeitet von der Gebetsaktion. – Wien im Sommer, 1995. – 144 s.

рисах звернув увагу на пов’язаність “фольклору чудес” 20-х рр. з давньою традицією усної народної словесності та на основні аспекти продовження наукового опрацювання цієї теми<sup>117</sup>.

Уже в умовах незалежної України з’явилися присвячені цій темі публікації і окремі дослідження. Останнім часом спостерігається помітне зацікавлення різними питаннями народної релігійності, в тому числі й специфікою трактування категорії чудесного в народній свідомості, у фольклорно-етнографічних та релігієзнавчих<sup>118</sup> дослідженнях.

Відомий український вчений, етнограф і фольклорист Віктор Давидюк у своїй монографії “Первісна міфологія українського фольклору” (Луцьк, 2005) неодноразово торкається категорії чудесного в давніх пластах українського фольклору: казках, народній творчості календарно-обрядового циклу, замовляннях тощо. Він, зосібна, відзначив, що у процесі еволюції ця творчість “піддавалась нівеляції до панівного світогляду”. Внаслідок “основу персональної системи” сучасних фольклорних текстів відповідної тематики переважно “складають образи святих”<sup>119</sup>.

Змістовну історичну ретроспективу цієї проблеми представив молодий історик Роман Голик у низці публікацій та в кандидатській дисертації “Уявлення про надприродне в українській культурі Х–XVIII ст.” (Львів, 2005). Він дослідив значення і роль уявлень про надприродне в українській релігійній та світській культурі окресленого у назві часу і показав, що ці

---

<sup>117</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес). – С. 3.

<sup>118</sup> *Дирда Марко* (о.), ЧСВВ. Гошів – Гора Божої Матері. – Львів: СТРИМ, 2000. – 48 с.; *Петрук О.* Українські стигматики та чудесно оновлені образи // Чудесні оновлення образів у Глинянах та Плугові: Збірник матеріалів та документів. – Львів: Папуга, 2002. – С. 48-56; *Підківка О.* Після довгих років забуття: Історія Унівської Святоуспенської Лаври. – Перемишляни, 2000. – 204 с.; *Соцуляк М.* Стигматик Степан Навроцький і віднова образів // Чудесні оновлення образів у Глинянах та Плугові: Збірник матеріалів та документів. – Львів: Папуга, 2002. – С. 29-38; Чайковичі. Нерукотворний образ, цілоще джерело. – Львів, 2002. – 96 с. і ін.

<sup>119</sup> *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. Видання друге, доповнене й перероблене. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. – С. 258.



уявлення впливали на формування релігійних, суспільно-політичних настроїв, інтелектуальних течій українського суспільства того часу, його колективної підсвідомості<sup>120</sup>.

Зазначимо, що такі взаємозв'язки уявлень про надприродне із колективною підсвідомістю та народними настроями доволі виразно простежуються і у 20-х рр. ХХ-го століття.

Тут лише в загальних рисах зазначені ті основні моменти, які вказують на присутність теми чудес в українському фольклорі від давнини до сучасності і на вияв зацікавлення цією темою в українській науці. Маємо підстави ствердити, що у фольклорній трансформації ця тема зазнала певної еволюції, особливо під впливом християнського віровчення і його народного осмислення. Останнє в багатьох випадках зберегло ще язичницькі елементи, які в поєднанні з християнськими творили своєрідний синтез, виражений у сюжетах і образах творів усної народної словесності.

Тематика і сюжетика чудесного у фольклорі істотно збагачується під впливом християнсько-релігійної літератури і духовної поезії. Важливу роль відіграла тут й апокрифічна література, яка зазвичай представляла релігійні чуда у зближених до життєвих реалій формах.

Дослідження теми чудес в українському фольклорі виражене здебільшого лише невеликими розвідками про окремі твори, спорадичними заувагами, спостереженнями і судженнями. З цього погляду особливо цінними є дослідницькі розробки непоодиноких моментів даної теми в працях М. Костомарова, О.Потебні, О. Веселовського, І. Франка, О. Огоновського, М. Сумцова, В. Антоновича, М. Драгоманова, М. Петрова, М. Возняка та деяких інших дослідників. І винятково цінною, унікальною з погляду широти охоплення досліджуваного матеріалу і глибини його наукового осмислення є друга книга

---

<sup>120</sup> Голік Р. Уявлення про надприродне в українській культурі Х–XVIII ст. / Автореф. ... канд. іст. наук. – Львів, 2005. – С. 15.

четвертого тому “Історії української літератури” М. Грушевського, присвячена характеристиці “Творчості на теми релігійно-моральні”.

Цінні відомості про релігійний рух в Україні у 20-х рр. ХХ ст. і текстовий матеріал пов’язаного з ним фольклору були зібрані в той же час завдяки організаційним зусиллям Етнографічної комісії Всеукраїнської академії наук і активній діяльності ряду народознавців і краєзнавців на місцях (В. Кравченка, Олени Пчілки, Н. Дмитрука, М. Левченка та ін.). Тоді ж у науковому журналі “Етнографічний вісник” та деяких інших виданнях з’явилася низка дослідницьких статей і публікацій матеріалів, присвячених цій темі. Ці праці й збережені в архівах матеріали становлять основний першоджерельний фонд для дослідження “фольклору чудес” зазначеного часу.

Праці попередників містять багатий фактичний матеріал й цінні думки, які стосуються нашого дослідження. Особливо важливі зауваги дослідників про пов’язаність певних сюжетів з історичними реаліями свого часу, “епідемічний нахил до чудесного” в певні періоди<sup>121</sup>.

У світлі таких думок краще бачимо і розуміємо історичний контекст “фольклору чудес” у підрадянській Україні 1920-х років, його пов’язаність з “загальною потребою чудесного” в українському суспільстві того часу, причини виникнення цієї потреби, особливих настроїв, на ґрунті і в атмосфері яких з’являвся й поширювався цей фольклор.

У наступних розділах дослідження хочемо показати усну народну словесність 20-х рр. минулого століття, яка виникла на хвилі християнсько-релігійних вірувань у чуда, у зв’язку з традицією цього виду творчості. Тому звертаємося до паралелей і аналогій з попереднього досвіду народної творчості, а також — до думок і спостережень з раніших напрацювань в науковому осмисленні цієї теми.

---

<sup>121</sup> Франко І. Іван Вишенський і його твори.— С. 100.

Розділ 2

ФОЛЬКЛОР  
"КАЛІНІВСЬКОГО ЧУДА"



## 2.1. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ УМОВИ І ДУХОВНА АТМОСФЕРА

Поява і поширення “фольклору чудес” 20-х рр. ХХ ст. були зумовлені головню специфічною суспільно-політичною ситуацією в окупованій більшовиками Україні того часу та певними іншими чинниками. Воєнні лихоліття, роки збройної боротьби, терору, епідемій, вимушеної еміграції тощо відповідно вплинули на свідомість суспільства. Всі воєнні тягарі лягали головню на простий народ. Масами переходили різні люди (військові, дезертири, полонені, біженці та ін.) по цій території, часто влаштовуючи безлад, грабунки, насильства, виливаючи на невинних свою лють і відчай<sup>1</sup>. Такі переходи в умовах війни були джерелом пошестей, хвороб, епідемій. Це викликало певну реакцію у місцевого населення: від активного опору до апатичної зневіри<sup>2</sup>.

Більшовицька політика з самого початку була спрямована проти самостійності України, тому не мала вагомої підтримки народу<sup>3</sup>. Внаслідок комуно-московські війська вдалися до засобів насильства. При цьому відразу ж виявили своє вороже ставлення до України. Населення було вражене жорстокістю і звірствами при захопленні Києва, його святинь (соборів і монастирів) у січні 1918 року<sup>4</sup>. Очевидно, усвідомлюючи складність утримання влади, більшовики розгорнули шалений ідеологічний наступ, який почався ухвалою “декретів про мир і

---

<sup>1</sup> Винниченко В. Відродження нації: У 3-х ч. – Київ; Відень: Дзвін, 1920. – Ч. II: Історія укр. революції (марець 1917 р. – грудень 1919 р.): Репринт. відтворення вид. 1920 р. – К.: Політвидав України, 1990. – С. 50-52.

<sup>2</sup> Там само. – С. 50-51.

<sup>3</sup> Бойко О. Перша українсько-російська війна // Політичний терор і тероризм в Україні. ХІХ–ХХ ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відповід. ред. В. Смолій. – К.: Наук. думка, 2002. – С. 122.

<sup>4</sup> Бачинський П. Передмова // Документи трагічної історії України (1917–1927 рр.) / Ред.-упор. П. Бачинський. – К., 1999. – С. 11; Бойко О. Перша українсько-російська війна. – С. 122.

землю” на “II всеросійському з’їзді Рад”<sup>5</sup>, відтак продовжився хвилею мітингів, бесід, розповсюдженням преси та іншими агітаційними, пропагандистськими методами і засобами. Для морально-психологічного впливу на українське суспільство петроградський уряд скеровував безліч емісарів, агітаторів, пропагандистів; організовувалися більшовицькі осередки, залучалися до співпраці солдати, що поверталися з фронту.

Прикметно, що навіть ті, які спершу і повірили (принаймні частково) більшовицьким гаслам (“землю — селянам”, “заводи — робітникам”, “самовизначення націй” і т. ін.), невдовзі переконались у їхній облудності: в селах і містах панували терор і свавілля комісарів. Про ці, характерні для того часу події, згадує, зокрема, дочка священника Тимофія Поповича Лариса Дончук<sup>6</sup>.

Втративши надію перемогти своїми в основному дезорганізованими групами солдатів регулярне німецьке військо, більшовики зосередились головню на вивезенні з України в Росію продовольчих запасів та майна, що спричинило нове поширення антибільшовицьких настроїв, особливо серед селянства, яке найбільше обкрадали. І коли почався наступ закликаних Центральною Радою<sup>7</sup> німецьких військ<sup>8</sup>, то це невдоволене населення організовувало у тилу більшовиків повстанські відділи, які дуже шкодили комуністсько-московській владі. Як показують історичні дослідження, серед повстанців

<sup>5</sup> Документи трагічної історії України (1917–1927 рр.) / Ред.-упор. П. Бачинський.— К., 1999.— С. 18-19.

<sup>6</sup> Дончук Л. Спогад дочки про священника Тимофія Поповиченка // Мартирологія українських церков.— Т. I: Українська Православна Церква: документи, матеріали / Упорядкували і зредагували Осип Зінкевич і Олександр Воронин.— Торонто: Смолоскип, 1987.— С. 464.

<sup>7</sup> Створена 4-5 березня 1917 р. у Києві різними українськими політичними партіями і товариствами. Див.: Бачинський П. Передмова.— С. 5-6.

<sup>8</sup> 2 березня 1918 р. до Києва вступили австро-німецькі війська й уряд Центральної Ради відновив свої повноваження. Див.: Реснит О. Терор австро-німецьких окупантів і гетьманців щодо селян та робітників // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відповід. ред. В. Смолій.— К.: Наук. думка, 2002.— С. 130.



були і ті, котрі попередньо симпатизували більшовизму, але внаслідок його імперсько-шовіністичної політики передумали. Однак “допомога” австро-німецьких військ перетворилася на чергову окупацію України, що супроводжувалася насильствами та реквізиціями стосовно місцевого населення<sup>9</sup>. Це не виправдало сподівань ані українського уряду<sup>10</sup>, ні суспільства загалом, а лише наклало свій негативний відбиток на настрої, психологію місцевого населення. Вже з перших днів перебування в Україні окупанти проявили хижацький характер т. зв. “допомоги”: “Повсюдно появились накази німецьких і австрійських комендантів та командирів військових частин, що погрожували розстрілом за непокору. Міста й села України вкрилися шибеницями. Систематичними стали розстріли робітників і селян”<sup>11</sup>. Іноземні військові поділили Україну на зони окупації<sup>12</sup>, втручалися в усі сфери суспільного життя. Не вдалося покращити ситуацію і гетьманові П. Скоропадському: його скомпрометували в очах народу австро-німецькі загарбники і промонархічні урядовці. Окупанти продовжували проводити свавільні реквізиції. Добровольчі загони насильно відбирали в селян поміщицькі землі. Це викликало загальне невдоволення мас, котрим уже давався ознаки голод. Були випадки голодної смерті, поширювались епідемії віспи, холери, тифу, вірусного грипу (іспанки), дезинтерії та інших захворювань. Народ був у безвихідному становищі, яке з приходом наступних окупантів ще більше погіршувалося. Це залишало невилгою душевні рани, поглиблювало зневіру у власних силах, у власному уряді, котрий знову скомпро-

---

<sup>9</sup> *Реснт О.* Терор австро-німецьких окупантів і гетьманців щодо селян та робітників.– С. 130.

<sup>10</sup> Центральної Ради, а також гетьмана Павла Скоропадського, який унаслідок перевороту з 29 квітня до 16 листопада 1918 р. очолював уряд. Див.: *Скоропадський П.* Спогади.– Київ; Філадельфія, 1995.– 493 с.; *Реснт О.* Терор австро-німецьких окупантів і гетьманців щодо селян та робітників.– С. 136-145.

<sup>11</sup> *Реснт О.* Терор австро-німецьких окупантів і гетьманців щодо селян та робітників.– С. 135.

<sup>12</sup> Там само.– С. 135-136.

метувала уже польська “допомога”, яка особливо відчутно відобразилася на Правобережжі. Продовжувалися грабунки, непомірні реквізиції, насильство і зневага до місцевого населення. Польські жовніри спалили села Мельничі, Мичайка, Нова Гребля, Лопатинці, Кирилівка (Житомирського повіту) та інші<sup>13</sup>. “За весь час моєї дороги, — повідомляв про свої враження 30 червня 1920 р. від переміщення у час евакуації з Вінниці до Кам’янець-Подільського (через Літин, Проскурів) радник Подільської губернської управи військової повинності кам’янецькому урядові УНР, — не приходилося мені потрапити в село, в якому не нарікали би селяни на те, що їх польські жовніри граблять. Про вчинки польського війська на селах розказують з великим жалем і болем”<sup>14</sup>.

Вражали українське суспільство і поведження військ А. Денікіна на окупованій території (наприклад, “офіцери М. Дроздовського під час переходу не могли обминути практично жодного українського села без розстрілів і реквізицій продовольства тощо”<sup>15</sup>). Та найвідчутнішого удару по суспільній свідомості завдала більшовицька влада. Було “удосконалено” методи та форми психологічного впливу стосовно населення, зокрема селянства. Проводилися “Тижні добровольця”, “Тижні селянина” та “Місячники селянина” і тому подібні заходи. У містах функціонували агітстоли, т. зв. “селянські будинки”, влаштовувалися конференції та інші заходи. Подібні кампанії виконували функції ідеологічного наступу, метою якого було насадження і утвердження комуністичної ідеології. Одначе втримати і забезпечити тривале панування над Україною російські більшовики змогли лише за допомогою

<sup>13</sup> *Гриценко А.* Українсько-польське протистояння // Політичний терор і тероризм в Україні. ХІХ–ХХ ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій. – К.: Наук. думка, 2002. – С. 188.

<sup>14</sup> Там само.

<sup>15</sup> *Архієрейський Д.* Денікінський терор // Політичний терор і тероризм в Україні. ХІХ–ХХ ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій. – К.: Наук. думка, 2002. – С. 166.

переважаючої військової сили і репресій. Створювалися владні структури тоталітарного режиму: ради, ревкоми, комбідри, комнезами та інші. Поєднуючи політичні, військові, ідеологічні та економічні засоби, комуно-московським загарбникам удалося подавити народ<sup>16</sup>. Непосильним тягарем лягли на суспільство контрибуції, реквізиції, конфіскації, методами яких більшовицька окупаційна влада вже з самого початку проводила свою продовольчу політику. Так, наприклад, історик Ф. Пігідо свідчить, як відбувалися вилучення: каральний загін ври- вався у село і забирав хліб, худобу та ін.; або, звинувачуючи у вбивстві комуніста чи продуповноваженого (типові події), на- кладали на село “контрибуцію”, внаслідок лилася кров, горіли хати, розстрілювали “саботажників”, “контрреволюціонерів”; відтак у супроводі охоронного загону селяни везли “лишне” “революційному” місту<sup>17</sup>.

Керівник наркомпроду України О. Шліхтер на X з’їзді РКП(б) визнавав, що “кожний пуд заготовленого збіжжя в Україні 1919 р. облитий краплями крові”<sup>18</sup>.

Одночасно з економічними та політичними репресіями проти українців більшовики розгортали широку “атеїстичну пропаганду”, яка зводилася до висміювання релігії, богохульства. Це ображало й обурювало віруючих. Ще 22 січня 1919 р. Тимчасовий т. зв. “робітничо-селянський уряд України” прийняв декрет “Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”<sup>19</sup>, за яким церква позбавлялася прав “юридичної особи”, на власність, на одержання субсидій, на проведення

---

<sup>16</sup> *Малик Я.* Впровадження радянського режиму в українському селі (1919–1920).– Львів: ЛДУ, 1996.– 268 с.

<sup>17</sup> *Пігідо Ф.* Україна під большевицькою окупацією: Матеріали до історії боротьби укр. народу в 1920-30 роках.– Мюнхен: Ін-т для вивчення ССРСР, 1956.– С. 14.

<sup>18</sup> *Ганжа О.* Антиселянські дії більшовицького режиму // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій.– К.: Наук. думка, 2002.– С. 157.

<sup>19</sup> *Ченцов В., Архієрейський Д.* Терор проти “реакційного духовенства” // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / Д. Ар-

навчання у школах. Взагалі функціонування релігійних установ, а також духовенство та віруючі сприймалися владою вкрай вороже.

Історичні дослідження показують: політичний механізм влади щодо релігії та віруючих формувалася в застінках політичної поліції (ДПУ — Державного Політичного Управління). Аморальний зміст цієї політики приховувався. У засобах масової інформації подавали ті розпорядження влади, що мали на меті замаскувати її справжнє ставлення до релігії та віруючих<sup>20</sup>.

Уже з 1918 р. проводилися ліквідації святинь і арешти священиків. Типовим прикладом тогочасних подій, тої духовної атмосфери поч. 1920-х рр., до поширення якої спричинилася більшовицька влада не лише на території України, є спогад-свідчення І. З. Штейнберга, яке наводить російський історик С. П. Мельгунов у книжці “Червоний терор в Росії”: “Є там [у Шацькому повіті Тамбовської губернії.— В. Д.] шанована в народі Вишенська ікона Божої Матері. В селі лютувала іспанка. Влаштували молебінь і хресний хід, за що місцевою Ч. К. були арештовані священики та власне ікона... Селяни дізналися про глум, влаштований у ЧК над іконою: “плювали, топтали по підлозі”, і пішли “стіною визволяти Божу Матір”. Ішли бабусі, дідусі, діти. По них ЧК відкрила вогонь з кулеметів. “Кулемет косить по рядах, а вони ідуть, нічого не бачать, по трупах, поранених, лізуть напролом, очі страшні, матері дітей вперед; кричать: “Матінко, Заступнице, врятуй, помилуй, всі за Тебе поляжем”<sup>21</sup>.

Очевидно, в Україну для проведення антирелігійних, антиселянських кампаній скеровували насамперед чекістів, що вже мали досвід такої “праці” в Росії: 1920 р. ВНК роз-

---

хірейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій.— К.: Наук. думка, 2002.— С. 299.

<sup>20</sup> Див.: Ченцов В., *Архієрейський Д.* Терор проти “реакційного духовенства” // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій.— К.: Наук. думка, 2002.— С. 299.

<sup>21</sup> Мельгунов С. Красный террор в России.— М., 1990.— С. 103.

громила “Виконавчий комітет у справах духовенства”, збирала компромат для дискредитації й арешту патріарха Тихона<sup>22</sup>.

Хоч у програмі РКП (б) проголошувалося (березень 1919 р.) недопущення образи релігійних почуттів віруючих (водночас передбачалося впровадження антицерковних заходів)<sup>23</sup>, та це, за припущенням істориків, пояснюється небажанням влади у час незавершеної війни конфліктувати з населенням ще й на релігійному ґрунті. Вже 1921 р. на травневому пленумі ЦК РКП (б) висловлюються пропозиції про необхідність запровадження антирелігійних закладів, щоб замість “релігійного світорозуміння поставити струнку комуністичну наукову систему”, наголошується не лише на боротьбі з релігійними групами, а й з релігійним світоглядом узагалі<sup>24</sup>. Очолювали боротьбу з віруючими органи ЧК-ДПУ. Застосовувалися методи впливу і тиску на духовенство та розколу і ліквідації церковних організацій. Церковно-релігійний актив був на обліку в ЧК-ДПУ. Агенти ЧК організували закриття церков, боролися з “чудодійними явищами”. Священиків, які відмовлялися від агентурної роботи, засуджували за надуманими звинуваченнями<sup>25</sup>. Заборонялися загальноцерковні з’їзди духівництва.

Приводом до репресій влади проти духовенства стала кампанія щодо вилучення церковних цінностей для подолання продовольчої кризи 1921 року. Церква допомагала голодуючим, було сформовано з духівництва і віруючих Церковний комітет. Однак президія ВЦВК 23 лютого 1922 р. ухвалила постанову про примусовий порядок та умови реквізиції церковних цінностей<sup>26</sup>. Отже, було узаконено грабування церков. Унаслідок лише навесні-влітку 1922 р. “на користь го-

---

<sup>22</sup> Див.: *Ченцов В., Архієрейський Д.* Терор проти “реакційного духовенства”. – С. 299.

<sup>23</sup> Див.: Там само. – С. 300.

<sup>24</sup> Там само.

<sup>25</sup> Там само.

<sup>26</sup> Там само.

лодуючих” влада обікрала церкви на суму понад 834 тис. крб. золотом<sup>27</sup>.

Подібні кампанії суттєво погіршили і так кризове становище церков. Антирелігійне спрямування цих заходів розкриває лист В. Леніна до членів Політбюро і голови ВЦВК М. І. Калініна у березні 1922 р. (опубліковано 1990 р.): вказано на необхідність позбавлення церкви як політичного опонента матеріальної бази і на ізолювання вищого духовництва під приводом опору вилученню цінностей<sup>28</sup>.

Патріарх Тихон у посланні (28 лютого 1922 р.)<sup>29</sup> назвав вилучення “священних предметів” “актом святотатства”. Влада сприйняла послання як контрреволюційне, але воно знайшло розуміння у масах: за офіційними відомостями, відбулося 1414 сутічок віруючих з представниками влади<sup>30</sup>.

У статті “Про значення войовничого матеріалізму” (журнал “Під прапором ленінізму”, 1922 р., березень) В. Ленін закликав надати атеїстичній пропаганді войовничого характеру; в листі до членів політбюро ЦК РКП (б) він писав: “Чим більше число представників реакційного духовенства нам вдасться розстріляти, тим краще”<sup>31</sup>.

Для реалізації постанови ВЦВК від 23 лютого політбюро ЦК РКП (б) 20 березня прийняло рішення, яким передбачалися арешти осіб, котрі чинили опір вилученню; застосування військової сили; повне вилучення цінностей у найкоротший термін, не зупиняючись ні перед чим. Відповідні резолюції в Україні керівні інстанції ухвалили 8 березня, 4 і 21 квітня 1922 року<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Голод 1921–1923 років в Україні: Зб. документів і матеріалів / АН України, Ін-т історії України та ін.; Упор.: О. Мовчан, А. Огінська, Л. Яковлева; Відп. ред. С. Кульчицький.– К.: Наук. думка, 1993.– С. 15.

<sup>28</sup> Там само.– С. 14.

<sup>29</sup> Ченцов В., *Архієрейський Д.* Терор проти “реакційного духовенства”.– С. 300.

<sup>30</sup> Там само.

<sup>31</sup> Там само.– С. 301.

<sup>32</sup> Там само.

Вилучення коштовностей з монастирів і церков завершилось улітку 1922 року<sup>33</sup>. Під приводом цієї кампанії було здійснено політичні репресії над священиками, котрих звинувачували у приховуванні коштовностей. Судові процеси проти них мали політичний характер, про що свідчать пропагандистська підтримка у пресі і стандартні звинувачення: цінності хоч і не знайдено, але, напевно, підсудними приховано, бо в інвентарних книгах та списках церковного майна 1917 р. налічувалося їх значно більше<sup>34</sup>. Ці репресивні заходи проти служителів церков і віруючих ще більше загострювали психологічну напругу у суспільстві, котра досягла апогею під впливом першого голодомору в підбільшовицькій Україні. Населення було вражене і приголомшене діями комуно-московських кампаній. Скрізь ширилось у край негативне ставлення українців і до більшовиків, і до росіян загалом. “Ви зробили революцію, – говорили місцеві тим, хто втікав з Поволжя до України в час голоду 1921–1923 рр., — йдіть і живіть з нею і не приходьте до нас”<sup>35</sup>. Такі ворожі настрої перешкоджали функціонуванню комуно-московської влади. Наприклад, на поч. 1920-х рр. харківські статисти не зібрали точних відомостей про врожай: євреї-комуністи боялися виїжджати у села<sup>36</sup>. Більшовики визнавали, що українські селяни бачили у них нових експлуататорів, з якими воліли розмовляти лише крізь приціл рушниці. Такі настрої поширювались і на інші верстви населення. За цих умов комуно-московські окупанти вперше застосували терор голодом в Україні як метод придушення заворушень.

Як показують історичні дослідження, голодували передусім селяни, люди похилого віку, безробітні, діти, інваліди, а також

---

<sup>33</sup> Ченцов В., *Архієрейський Д.* Терор проти “реакційного духовенства”. – С. 301.

<sup>34</sup> Там само.

<sup>35</sup> *Serbyn R.* The Famine of 1921-1923: A Model for 1932-1933? // *Famine in Ukraine, 1932–1933* / Ed. by R. Serbyn and B. Krawchenko. – Edmonton: Canad. Inst. of Ukr. Studies, Univ. of Alberta; Downsview, Ont.: Distributed by the Univ. of Toronto Press, 1986. – P. 160-161.

<sup>36</sup> Там само. – P. 158.

багато інших, у тому числі і біженці з неврожайних регіонів більшовицької імперії.

Щоб утамувати голод, населення вимушене було споживати все, що якоюсь мірою за цих умов могло замінити поживу (переважно собак і котів, а також, зокрема на Донбасині – сирі шкури коней, овець, шкіряне взуття, у Запорізькій області – падло, ворон<sup>37</sup> і т. ін.). Загальне знесилення людей призводило до різних хвороб, спалахів епідемій (тифу, дезинтерії, цинги, сибірки, холери та ін.). Близько 30 тис. безпритульних Київщини, Чернігівщини, Волині і Поділля хворіли паршею. З 35,4 тис. обстежених наприкінці 1922 р. дітей виявлено малокровних, виснажених і туберкульозних у Волинській губернії – 26 %, Київській – 41 %, Полтавській – 52 %<sup>38</sup> і так далі. Мільйони людей у цей час стали жертвами аліментарної дистрофії та багатьох інших важких захворювань. Відбувалися міграції голодуючих, що теж лише поглиблювало суспільно-економічну кризу. Про це зазначається у протоколі засідання президії Запорізького губвиконкому від 26 вересня 1922 р.: “В районах з повторним неврожаєм продовжується ліквідація господарств, розпродаж живого та мертвого інвентаря і вихід в урожайні губернії. В деяких районах виїзд в інші губернії значно зростає, сягаючи, наприклад, у Покровській волості 30 % жителів. Менноніти [релігійна секта. – В. Д.] групами збираються виїжджати в Канаду”<sup>39</sup>.

Трагічною ознакою того часу була також дитяча безпритульність: діти, яких матері часто залишали на вулиці чи підкидали у дитбудинки, остаточно втративши віру у власні сили; сироти, котрі після смерті батьків залишалися без догляду. Лише з січня 1922 до січня 1923 р. чисельність безпритульних у підрадянській Україні зросла з 102,5 тис. до 500 тис. осіб<sup>40</sup>. Відбувалося знецінювання людського життя,

<sup>37</sup> *Задніпровський О.* Голод в історії України: короткий нарис (X–XX ст.). – Донецьк: Укр. Культурологічний центр, 1999. – С. 25.

<sup>38</sup> Там само. – С. 26.

<sup>39</sup> Голод 1921–1923 років в Україні: Зб. документів і матеріалів. – С. 162.

<sup>40</sup> *Задніпровський О.* Голод в історії України: короткий нарис (X–XX ст.). – С. 27.



падала суспільна моральність, зростала злочинність, прости-туція. Жертвами насильств ставали першочергово найслабші. Виникали і поширювалися людодство, трупоїдство, торгівля людським м'ясом.

На основі історичних, фольклористичних, етнографічних, літературознавчих та інших досліджень можна побачити, що селянин (і не лише він) не міг зрозуміти причин тих знущань, приневолення до голодної смерті його, хлібороба, оскільки важко було уявити, що таке становище у державі могли влаштувати люди. Тому вже тоді популяризувалися чутки, що прийшов до влади антихрист, від якого нема рятунку.

У пошуках виходу зі скрутного становища населення вдавалося до різних шляхів. Спочатку не всі вірили, що така політика масового знищення проводиться за вказівкою влади: були спроби, передусім тих, хто боровся у лавах більшовиків, апелювати до Москви. Не підлягало нормам людського мислення, що здійснюється сплановане знищення українців, а світова громадськість при цьому мовчить. Надсилали особисті та колективні листи з пропозиціями, питаннями і протестами до керівних інстанцій: порівнювали власне життя із життям західноєвропейської людини; зауважували, що таке становище загрожує самому ж уряду; наводилися припущення про штучний характер голоду. Знаходило вираження у різних формах невдоволення політикою більшовиків. Поширювалися крадіжки. Населення масово приховувало зерно від заготівель. Люди затягували обмолот, зволікали з вивезенням на заготівельні пункти, закопували, ховали на горищах та в інших місцях, змішували з відходами, силою повертали реквізований більшовиками хліб, як-от: у с. Стасів Майдан Багринівської волості Подільської губернії у лютому 1922 р. вбили двох і важко поранили трьох хлібозаготівельників. Одначе більшовики відповіли тим, що взяли у заручники і розстріляли вісім місцевих жителів. Селяни розбіглись<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Голод 1921-1923 років в Україні: 36. документів і матеріалів.– С. 31.

Загалом ставлення українського суспільства, зокрема простого народу до влади яскраво відображалось в антибільшовицькому фольклорі, який часто втілював собою, за словами французької дослідниці Катрін Бланш, “сміх крізь кров і сльози”<sup>42</sup>: анекдотах, прислів’ях, приказках, співанках (“Не журися, Гапка, що ми комуністи, / Мужик оре, сіє, а ми будем їсти...”<sup>43</sup>), чутках (за Житомиром народився чорт; у комуністової жінки (чи жінки-комуністки) вродився злий дух; комісар, який підняв руку на ікону (замахнувся сокирою на єврейську тору) був смертельно вражений Божою карою; нечиста сила ходить поміж людьми і ставить невірним на лобі невидиму для звичайного ока “комуністическую печать”<sup>44</sup>), повір’ях (“Господь карає людей через комуністів”<sup>45</sup>, “Коли люди поставлять 20 000 хрестів, то їх [більшовиків.– В. Д.] не буде”<sup>46</sup>) і т. ін.

Факти переконують: суспільство ще не знало такого жорстокого та облудного окупаційного режиму. Знесилене війною, залякане різними звинуваченнями (у “буржуазному націоналізмі”, “саботажі”), воно не змогло дати належного спротиву “боротьбі за хліб” московсько-більшовицької влади. Український народ не бачив подібних жахів. Системно проводився психологічний розлад українства, нівелювалася народна мораль, елементарні основи співжиття. Все це посилювало, особливо серед селянства, атмосферу загального містичного жаху, оскільки не вкладалась у межі логічного розуміння суспільства така свідома народовбивча політика, здавалось би, “свого” уряду. Був потрібен якийсь вихід із цього становища. Збройна боротьба повстанських загонів жорсто-

<sup>42</sup> Бланш К. Співробітник Інституту МФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України в Паризькому університеті Сорбонна // Народна творчість та етнографія.– 2004.– № 1-2 (288-289).– С. 122.

<sup>43</sup> Голод 1921–1923 і українська преса в Канаді / Матеріяли упорядкував і зредагував Роман Сербин.– Торонто: Українсько-Канадсько-Дослідчо-Документаційний Центр, 1995.– С. 230.

<sup>44</sup> Кирчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).– С. 7.

<sup>45</sup> Там само.– С. 6.

<sup>46</sup> Там само.– С. 10; Якимович С. З есхатологічних настроїв.– С. 116.

ко придушувалась<sup>47</sup> і не давала надій. У таких умовах посилювалось і зростало уповання на допомогу Бога, розвивалася своєрідна народна релігійність. За відсутності земної справедливості сподівалися небесної, шукали рятунку “від лихої дійсності в царині мрій, в тому, що утворила давня віра” у надприродні сили<sup>48</sup>. Тому в ті часи популяризувалися різноманітні легенди апокаліптичного змісту (про наближення кінця світу, прихід до влади антихриста, від якого не буде рятунку; про звіра, що антихристу служить), ворожба, спіритизм тощо.

Такі особливості духовної атмосфери народу (як вислід певних подій політичного характеру, а відтак — відповідного суспільно-політичного становища) фіксують у своїх творах відомі українські письменники. Зокрема, Аркадій Любченко зазначає, що подібні тривожно-містичні настрої є “знаменним явищем чорного часу великого розчаровання, безвихіддя, занепаду”<sup>49</sup>. По селах ходили прочани, стигматики, які ширили чутки про надзвичайні події. Останні завдяки усному побутуванню, переказам, прагненню зрозуміти сенс гіпертрофувались, обростали домислами, наповнювалися якимось символічним значенням. Як свідчить Юрій Липа, “часи такі були незвичайні: дід на нічліг проситься – не приймеш, на другий день сама хата горить; немовля десь народилось велике, товаричим голосом кричить і кров п’є; труна Россю — річкою пливла, — хотіли одчинити — не дається. А на труні написано “ця труна пливе до Мого Сина”. Стрілив комуніст у неї, а з труни — кров”<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Горліс-Горський Ю. Холодний Яр: Роман у двох частинах / Юрій Горліс-Горський. – Львів: Червона калина, 1992. – 342 с.; *Мазена І.* Україна в огні й бурі революції. 1917–1921: У 3-х ч. – К.: Темпора, 2003. – 607 с.; *Малик Я.* Впровадження радянського режиму в українському селі (1919–1920). – Львів: ЛДУ, 1996. – 268 с.; *Стахів М.* Третя Советська Республіка в Україні: Нариси. Листопад 1919 – листопад 1924. – Нью-Йорк: Український Конгресовий Комітет Америки, 1969. – 244 с. (НТШ. Б-ка Українознавства, том 26).

<sup>48</sup> *Олена Пчілка.* Українські народні легенди останнього часу. – С. 43.

<sup>49</sup> Щоденник Аркадія Любченка. – Львів-Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць, 1999. – С. 95.

<sup>50</sup> *Липа Ю.* Ганнуся // Дзвін. – 1991. – № 1. – С. 29.

Тогочасний психологічний стан суспільства осмислює і Павло Тичина в ліро-епічному вірші “Чистила мати картоплю”. Тут мати з розпуки перед неминучою голодною смертю звертається до рідної дитини-“комуніста”:

*Ленін-антихрист явився, мій сину, а ти  
проти мене.*

*Треба боротись: ворог явився<sup>51</sup>.*

Так письменник у поетичних формах виражає народні настрої. Пошепки, з містичним жахом та відчаєм люди говорили про прихід антихриста, кінець світу.

Чи не єдиний раз у своїй творчості свідчитиме П. Тичина про голодомор 1921–23 рр., передаючи народні переживання цього періоду:

*Загупало в двері прикладом, заграло, зашкрябало в шибку.*

*— Ану одчиняй, молодице, чого це ти криєшся в хаті?*

*Застукало в серці, різнуло: ой горе, це ж гості до мене.*

*Та чим же я буду вітати — іще ж не вварився синочок...<sup>52</sup>.*

Цей психологічний стан українства поновиться, набуде нового вияву, зокрема, у роки другого голодомору (1932–1933 рр.), про що напише свідок тих подій В. Барка у романі “Жовтий князь”. Автор тут наводить “розмову пригніченої наближенням безжалісного лиха Дарії Катранник зі старою матір’ю. Бабуся віщує наближення горя, бо в Письмі сказано: “Живемо в кінці часів. Тож антихристи спішать зло довершити. Це з ікон видно; Спаситель на хресті мучиться, а внизу вони, домальовані, скрегочуть, глядячи на безвинного... Люди кажуть, що вкоїться пекельство, аби відзначити дев’ятнадцять віків після розп’яття: так кажуть”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Тичина П. Сонячні кларнети: поезії / Упоряд., підгот. текстів, прим. С. Гальченка. Редактор О. Зелик. – К.: Дніпро, 1990. – 363 с.

<sup>52</sup> Там само. – С. 312.

<sup>53</sup> Жулинський М. У світлі віри. Голодомор в Україні та роман Василя Барки “Жовтий князь” // Барка Василь. Жовтий князь: Роман / Передм. М. Жулинського. – К.: Дніпро, 1991. – С. 10.

Налякані жахіттями дійсності, люди у різних подіях убачали лиховісні знаки: завершення ХІХ ст. (хоч із запізненням, але повинне відзначитися “якимось пекельством”); падіння мертвих птахів; червоний прапор, “який набухає і чорніє від пролитої крові (“То тільки видається, що їх прапори червоні, вони темні”, — каже Мирон Данилович)”, — мовиться у цьому творі (“Жовтий князь”)<sup>54</sup>.

Політика більшовицької влади викликала відповідну реакцію в суспільстві. За спостереженням Сергія Єфремова, “з боротьби проти релігії росте релігійний рух — така діалектика життя”<sup>55</sup>. А заворушення серед населення, як відомо, впливають на суспільну свідомість, викликають виникнення нових фольклорних творів: “Народні рухи, впливаючи глибоко на масову психологію, завжди спричиняються до появи нової народньої творчості” (М. Г-ук “До студіювання народньої творчості” — “Культура і побут”, [Б. м., Б. р.], № 44)<sup>56</sup>. Найбільша хвиля розвитку та поширення народного християнсько-релігійного руху припадає на 1923 рік. Ця “епідемія”, за характеристикою Н. Дмитрука<sup>57</sup>, охопила в основному Правобережну Україну. Початок руху (котрий поширився і за межами Правобережжя) пов’язують з чутками про оновлення ікон, хрестів, церковних куполів. Оновлення відбувались у багатьох місцях, сприяючи популяризації легенд, чуток (“Син носить матір на руках”, “Антихрист ходить”, відновилася легенда про закопаного до половини чоловіка в землі та про інші чуда). 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.

---

<sup>54</sup> Жулинський М. У світлі віри. Голодомор в Україні та роман Василя Барки “Жовтий князь” // Барка Василь. Жовтий князь: Роман / Передм. М. Жулинсько-го. — К.: Дніпро, 1991. — С. 11.

<sup>55</sup> Єфремов С. Щоденники, 1923–1929. — К.: ЗАТ “Газета “РАДА”, 1997. — С. 402.

<sup>56</sup> Цит. за: Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі. — С. 1.

<sup>57</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го. — С. 50.

Особливо широкого розголосу набули чутки про чуда на Східному Поділлі, пов’язані з хрестом біля села Калинівки (тепер — селище міського типу, районний центр Вінницької області). За переказами, що побутували на початку 1920-х років, на цьому місці: вчитель забив двох братів (записав “П. В. Кіндратюк в Калинівці 25/VIII 1926 р. від Ганни Гуменючки”<sup>58</sup>); поховано двох повстанців проти радянської влади тощо. Останній сюжет органічно вмонтовується, пристосовується до поширеної фольклорної версії “Калинівського чуда”: віщій сон господаря поля, на якому стояв хрест, справдився і рівно через шість років сталося “велике чудо”<sup>59</sup>. Зібрані нами польові матеріали про генезу цього пам’ятного хреста дають змогу простежити певні модифікації (зокрема на сюжетно-змістовому рівні). Так, очевидно, під впливом головно часових чинників у процесі міжпоколінної трансмісії розповідей про походження Калинівського хреста в народній пам’яті виловилося, викристалізувалася фольклорна версія про могилу трьох купців, яких убили розбійники у 1918 році.

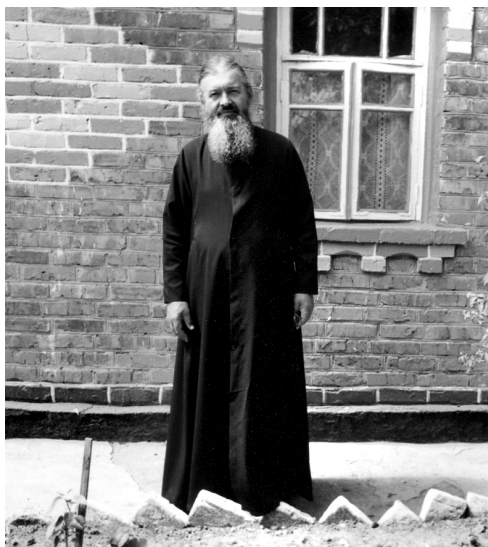
Отже, на роздоріжжі між Калинівкою (за три кілометри від неї по дорозі в напрямку Ушиці) і Сальником (сусіднє село), біля криниці стояв пофарбований у зелений колір хрест. Тоді, на початку 20-х рр., він був на полі селянина Лихогляда<sup>60</sup>. Заввишки хрест був більше чотирьох метрів, з бляшаним Розп’яттям, з дерев’яною загородкою, на пагорбі<sup>61</sup>. Саме тут влітку 1923 р. трапилася типова для початкового періоду розгулу більшовицьких безбожницьких акцій подія блюзнірства над сакральною християнською атрибутикою: безбожник стріляв у Розп’яття, з прострілу почала сочитися червона рідина, яка

<sup>58</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 241.— Арк. 9 а.

<sup>59</sup> Там само.— Од. зб. 239.— Арк. 85.

<sup>60</sup> *Вороні[и]н П.* Калинівські “чудотворці” перед пролетарським судом // Вісти ВУЦВК.— Харків, 1924.— № 25.— С. 3.

<sup>61</sup> *Вороні[и]н П.* Обслідування “Калинівського” хреста // Вісти ВУЦВК.— Харків, 1924.— № 39 (17 лютого).— С. 3.



*Анатолій Загрійчук —  
український письменник,  
краєзнавець, збирач  
народних псалмів,  
священик.  
Місто Браїлів  
Браїлівського р-ну  
Вінницької обл.  
Фото 2003 р.*

в народному загалі була потрактована як кров. Відомості про цю подію зафіксовані в мемуаристиці, епістолярії відомих українських вчених, письменників, інших культурних діячів: С. Єфремова, Ю. Горліс-Горського (справжнє прізвище – Городянин-Лісовський, 1900–1945 рр. ж.) тощо. Збереглися ці відомості і в народній пам’яті<sup>62</sup>. У них, зокрема, виразно прочитується формування тої духовної атмосфери суспільства поч. 20-х рр. (властиво, градація її напруги), в якій вилонювалися своєрідні прояви народної релігійності і пов’язані з ними паломництва до Калинівки 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 легендами, 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,

---

<sup>62</sup> *Барабан Л.* Вічні медитації Анатолія Загрійчука // Народознавство.– К., 2002.– № 63.– С. 2; Архів автора.

перекази, меморати, пісні тощо), які складали та виконували прочани під час паломництв до калинівського хреста.

Вказану інформацію доповнюють 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, як зазначає Ю. Горліс-Горський у своїх спогадах “У ворожому таборі”, “більшу частину в’язнів” вінницької тюрми становили “священники, дяки, церковні старости”. У той час, коли, за словами письменника, “переводилася ліквідація” “Калинівського” та “Йосафатського”<sup>63</sup> чудес, “пастух Яків конав вже у тюремній лікарні, смертельно побитий чекістами. Подібна участь постигла і старого священника, який відправив перше богослуження коло калинівського хреста”<sup>64</sup>.

Олена Пчілка на основі безпосередніх спостережень у 1923 р. на Поділлі типових епізодів християнсько-релігійного руху і спілкування з його учасниками подала 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 культові 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 войовничим наступом “більшовицького режиму на основи вкоріненої народної” християнської релігійності, що викликало тривогу за прийдешній день, очікування неминучої

<sup>63</sup> “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 у третьому розділі.

<sup>64</sup> Горліс-Горський Ю. Ave Dictator: Повісті. — Львів, 1999. — С. 94-95.



кари і прагнення спокутою, благаннями “до Бога відвести на-вислу над людством катастрофу”<sup>65</sup>.

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 “обновлялися” 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”<sup>66</sup>.

Антирелігійна пропаганда, боротьба проти церков і віруючих викликала зворотну, 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 “Іосафатову 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 чіплятись, коли ми всі хрестимо. Та й попробуй не охрестити — жінка очі видере”. Студентам од комуністів [...] звелено було провадити антирелігійну на селі пропаганду, насамперед розбивати церковні хори. “Дурний я це починати”,— казав студент з Житомира [...]. “Більшовик” друкує звідомлення з судового процесу за хрест під

---

<sup>65</sup> Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу.— С. 42-43. Цит. за: Кирчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).— С. 6.

<sup>66</sup> Єфремов С. Щоденники, 1923-1929.— С. 42.

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!”<sup>67</sup>.

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)”<sup>68</sup>; “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”<sup>69</sup>.

Все це призводило до того, що в народі ширилися вістки про якісь конкретні, знакові дати Апокаліпсису: “Що на Благовіщення має бути кінець світу, що Бог зробить “розбор” між праведними та грішними”<sup>70</sup>.

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<sup>71</sup>, майже всі мешканці (крім євреїв) Смолянки (передмістя Житомира) ходили до Калинівки. Були й з інших кутків України “поклонники”. Йшли великими та малими групами жінки, мужчини, дівчата, хлопці, щоб віддати належну шану святим місцям. Дотримувались певних правил поведінки.

<sup>67</sup> Єфремов С. Щоденники, 1923-1929.— С. 57-58.

<sup>68</sup> Там само.— С. 118.

<sup>69</sup> Там само.— С. 123.

<sup>70</sup> Там само.— С. 88.

<sup>71</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 50-65.

Наприклад, Н. Дмитрук записав від очевидця ритуал зустрічі груп паломників: “Як стрічаються, — оповідала баба Оксана Недільчиха, — партія з партією, то знаменують раньше ікони й хрести, складають їх до купи, а послі вже люди попадають на коліна, просять одні других прощення. В уста не цілююця, а только в плечо одно другому”<sup>72</sup>.

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”<sup>73</sup>.

Паломницькому ходові передували 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 спеціально обрані групи людей (общини). Свідком тих подій у подільському містечку восени 1923 р. була Олена Пчілка, яка залишила цінні відомості для розуміння атмосфери виникнення і поширення народного християнсько-релігійного руху<sup>74</sup>.

Таких паломництв у той час було дуже багато. Несли хрести навіть з Курщини, з Дону. Ці подорожування сприяли також виникненню та популяризації “фольклору чудес”. Відбувався і зворотний процес, коли чутки, легенди, перекази і т. ін. сприяли поширенню й активізації народного християнсько-релігійного руху. Про це свідчить, зокрема, Ю. Ліпа: “... у Пісківчан фігура поновилася таки на кладовиську, зразу ніби посивіла, а потім стала золота; [...] пішли пісківчани через усі села, знаменуючи ікони, і, цілуючи один другого, просили прощення. [...] І вставали села одно по другім, гороїжачись криком, одно попліч другого, йшли [...] до Осафатової долини, де буде Страшний Суд”<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 51.

<sup>73</sup> Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу.— С. 46.

<sup>74</sup> Там само.— С. 42-43.

<sup>75</sup> Ліпа Ю. Ганнуся.— С. 30.

“Осафатову долину” називали ще також “Новим Ярусалимом”, “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”<sup>76</sup>: 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”<sup>77</sup>.

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. Сукупність формовиражень цього народного релігійного руху 20-х рр. 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<sup>78</sup>. Зафіксовані відомості В. Кравченка дають вагомі штрихи для висвітлення тогочасної психологічної атмосфери загалом і релігійного руху зокрема. Маючи гіркий досвід переслідувань, репресій з боку владних структур, паломники небезпідставно ставилися з недовірою до розпитувань випадкових подорожніх, боялися провокації. Безпосередньому, щирому селянинові далися взнаки роки цькувань, визискувань, включно до

<sup>76</sup> Кравченко В. “Осапатової долини”. — С. 108.

<sup>77</sup> Там само. — С. 109.

<sup>78</sup> Там само. — С. 111.

тотального винищення методами розстрілів і штучно влаштованого голоду. Лише в гурті однодумців, переконані у правдивості своєї віри, у безмежній силі Господа, паломники зважувались іти, діяти наперекір панівній системі. Цю безмежну силу віри, якою було немов наскрізь пройняте тогочасне суспільство, зображує Ю. Липа: “І відійшла набік, утекла сільрада — і скрізь Отче Наш, великий гучний, між небом і землею пішов. За ним земля людьми задвигоніла”<sup>79</sup>. 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.]”<sup>80</sup>. Навпаки, такі дії часто знову трансформувались у фольклор, стимулювали виникнення і ширення нових народних творів про чуда. Побутовали перекази, в яких висміювалися більшовицькі владні структури (в основному — “сільрада”). Їх безуспішні намагання зупинити процесі прочан переважно викликали в останніх зворотну, 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” тощо.— В. Д.] не встоїть”<sup>81</sup>. Такі та інші вислови, перекази, легенди, чутки, пісні і т. ін. складалися прочанами по дорозі до чудотворних місць (переважно до Калинівки та “Йосафатової долини”). Провідними в цих фольклорних новотворах 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.

---

<sup>79</sup> Липа Ю. Ганнуся.— С. 30.

<sup>80</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 51.

<sup>81</sup> Там само.

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”<sup>82</sup>. Зазвичай на цих обідах провадилися бесіди на апокаліптичну тематику, виконувалися молитви, християнсько-релігійні пісні. Після повернення додому прочани влаштовували аналогічні заходи у своїх селах. 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 випrosять надовше життя людське, може своїми молитвами одтягнуть надалі день Страшного Суду”<sup>83</sup>. 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”<sup>84</sup>.

Невипадковим, очевидно, є й те, що саме Калинівка — велике подільське село стало епіцентром народного християнсько-релігійного руху початку 20-х рр. і відповідно акумулювало, стимулювало процес фольклоротворення цієї тематики: християнсько-релігійних чудес (“фольклору чудес”). Важливу роль тут, найімовірніше, відіграло те, що Східне Поділля — один з регіонів окупованої більшовиками України, де на початку 20-х рр. 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, обеззброєні. На захопленій комуно-московським окупантом території України жорстоко

<sup>82</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 51.

<sup>83</sup> Там само.

<sup>84</sup> Там само.— С. 62.

придушувались заворушення, ліквідовувались повстанські за-  
гони, утверджувалась нова влада. Зокрема, до кінця 1922-го ро-  
ку було придушено один з найбільших у той час осередків  
антибільшовицького повстанського селянського руху на су-  
сідній (стосовно Вінниччини) Черкащині — Холодний Яр. Пе-  
реслідувались і винищувались інші національно-патріотичні  
повстанські відділи, угруповання, організації, окремі особи.

Все це, вочевидь, спричинилось до особливого розгортання  
у 1923-му р. народного християнсько-релігійного руху, що був  
найбільше зосереджений на Поділлі, а водночас і відтак — ви-  
никнення і поширення пов’язаного з ним “фольклору чудес”.

## **2.2. ФОЛЬКЛОРНА ПОЕЗІЯ “КАЛИНІВСЬКОГО ЧУДА”**

### **2.2.1. Тексти поетичного фольклору**

Репертуар поетичного фольклору, пов’язаного з “Кали-  
нівським чудом”, складала переважно пісенні твори, а та-  
кож вірші, які виконували прочани під час паломництв до  
калинівського хреста. Їх виконували також при інших наго-  
дах у домашніх умовах та в середовищах віруючих. З огля-  
ду на те, що змістові цих творів значною мірою притаманний  
вплив актуального світського життя, припускаємо, що в цер-  
квах їх не виконували. У всякому разі конкретних відомостей  
про це немає.

Виникнення зразків поетичного фольклору “Калинівського  
чуда” і їх найактивніше поширення та побутування синхрон-  
не зі самими подіями, про які в них ідеться. Після придушен-  
ня релігійного народного руху початку 20-х рр. і внаслідок реп-  
ресивних акцій щодо його активістів інтенсивність поширення

фольклору, пов’язаного з “Калинівським чудом”, як і взагалі творів усної народної словесності такого змісту, послаблюється в умовах підсоветської України. Вже в 30-х рр. фольклор “Калинівського чуда” функціонує здебільшого у підпіллі, відповідно зберігається хіба що в репертуарі і пам’яті людей старшого віку. За таких умов традицію виконання творів про “Калинівське чудо” в основному не передано молодшому поколінню. Судимо на основі того, що коли в умовах незалежної України з’явилася можливість повернутися до цього фольклору, то навіть в околиці Калинівки в пам’яті теперішніх людей, у тому числі старожилів, збереглися, властиво, лише окремі фрагменти з народної словесності цієї тематики, яка поширювалася тут у 20-х роках.

Вінницький протоієрей В. Моспанко, який зацікавився збереженістю в народному середовищі пам’яті про “Калинівське чудо”, констатував у 1993 р., що “збереглась одна з пісень” на цю тему<sup>85</sup>. Такими ж малорезультативними виявились і польові експедиції автора цього дослідження, здійснені у 2003–2004 роках.

Отже, головною першоджерельною основою для дослідження фольклору “Калинівського чуда” залишаються записи 20-х років. Виникаючи за гарячими слідами подій, вони становлять їх відлуння у народному слові. Згадуваний В. Кравченко нотує 21 листопада 1923 р. відомості зі с. Млиниць Левківської волості від своєї дружини, “яка чула”, що “хтось склав цілу поему, яку хутко нарід засвоює і всі її співають. Початок тієї поеми такий:

*Ой у полі на горбочку*

*Чистить москаль винтовочку...*

*Він все чистить, вичищає,*

*Та на той хрест поглядає”<sup>86</sup>.*

<sup>85</sup> Моспанко В. Калинівське чудо // Подільська Зоря.– Вінниця, 1993.– 26 черв.– С. 4.

<sup>86</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 240.– Арк. 41.



Щоправда, В. Кравченко тут обмежується лише початком “тієї поеми” (4 рядки), а далі — стисло переказує її сюжет.

Наведений приклад показує специфіку складання фольклорного твору, його трансформування з події блюзнірства в Калинівці (де ця пісня, очевидно, і виникла) у липні 1923 року. Відтак простежуємо не лише активну динаміку функціонування народної хроніки типових тогочасних реалій (брутальних антирелігійних заходів), а й властиву народнопоетичній творчості особливість органічно вмонтовувати у сюжетiku твору саме калинівські події. Такий синтез відображення “типового” (“узагальнювального”) і “конкретного” в українському фольклорі яскраво виявляє себе у пісні про “Калинівське чудо” — “В чистом полі на горбочку”.

Вже тоді, у 1920-х рр., було опубліковано деякі варіанти цієї пісні. Так, приміром, авторка “Вікторія” у 1925 р. публікує два варіанти “Пісні про калинівський хрест” (“У Калинівці на горбочку”). Там же зазначено, що “Пісня про “Калинівське чудо” дуже відома і широко розповсюджена на Київщині й Волині. Ця пісня є остільки характерна, що заслуговує навіть на особливе вивчення”<sup>87</sup>. Оскільки, як уже згадувалось, нам не пощастило знайти цю працю і відповідні тексти, то користуємося тут відомостями Н. Дмитрука<sup>88</sup>. Він у своєму дослідженні “Про чудеса на Україні року 1923-го” (1925 р.)<sup>89</sup> вказує, що саме ця публікація “Калинівських” пісень і була першою. У свою чергу Н. Дмитрук наводить три, за його словами, “найбільш відмінні” варіанти цієї пісні (мотивуючи “браком місця”, обмеженим обсягом публікації, він у примітках додає деякі відомості про інші варіанти, що на той час зберігалися в архіві Етнографічної Комісії Всеукраїнської АН. З числа цих варіантів не пощастило відшукати запис “Івана Снігура, [з] с. Ко-

---

<sup>87</sup> Цит. за: *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62.

<sup>88</sup> Там само.

<sup>89</sup> Там само. Оскільки це єдина відома публікація поетичного “фольклору чудес” даного автора, то далі при огляді конкретних творів будемо лише вказувати на дослідження Н. Дмитрука з відповідними покликами.

жухівки на Гуманщині”<sup>90</sup>). Час фіксації зазначених трьох варіантів, очевидно, припадає десь на 1924 рік. Це мотивовано як датуванням публікації Н. Дмитрука (1925 р.), так і тим, що паломництвами до Калинівки на той час були вже охоплені навіть інші області (про що дізнаємося з доступних і наведених далі даних до цих текстів).

Перший із згаданих трьох варіантів записав сам Н. Дмитрук у с. Луці Левківського р-ну Житомирської округи “від Антоськи Ришитникової, що ходила до калинівського хреста разом з багатьма селянами з с. Луки”<sup>91</sup>. Він вирізняється серед інших відомих варіантів пісні обсягом (30 рядків), сюжетно-змістовою завершеністю, особливою популярністю, повнотою тексту. Беручи до уваги ці та деякі інші моменти, можна припустити, що саме цей варіант пісні про “Калинівське чудо” і є одним із первинних<sup>92</sup>.

Другий — варіант, що записав, як вважає Н. Дмитрук, місцевий збирач Л. М. Юркевич “від селянина Степана Шиндера з с. Дорожинки Богопіль[ського] р., Первомайської окр., людини старшого віку, неписьменного”<sup>93</sup>. У цьому варіанті, порівняно з попереднім, є певні текстові пропуски. Це показує і відповідно значно менший обсяг самої пісні (22 рядки). Примітна деяка пошкодженість тексту цього варіанта<sup>94</sup>.

Наступний, третій текст пісні (22 рядки) — записала В. О. Матушівська від лірника “з с. Мотовилівки Київ[ської] окр., Пашениченка Якова”. Отже, вже ці паспортизаційні відомості дають підставу для висновку, що поетичний фольклор “Калинівського чуда” входив і до репертуару лірників<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62.

<sup>91</sup> Там само.— С. 62.— С. 62-63. Передрук: *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).— С. 8.

<sup>92</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62-63 (передрук: *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).— С. 8.).

<sup>93</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62.

<sup>94</sup> Там само.— С. 63.

<sup>95</sup> Див. також: *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).— С. 9.

За словами Н. Дмитрука, це — третій “варіант” пісні про “Калинівське чудо” (щоправда, “більш відмінний” від попереднього). Таке визначення не зовсім точне. Даний (третій) текст “В Калиновці на горбочку” точніше буде вважати окремою пісенною версією (у нашому випадку — перший варіант другої пісенної версії) сюжету “Калинівського чуда”. Таке означення мотивоване певними особливостями сюжету пісні, її невластивими для інших варіантів мотивами. Можливо, що це привнесення під впливом лірницького виконання (на відміну від першої версії, де біля хреста стоїть мати “москаля” чи “солдата”, у другій версії біля хреста стоїть “Божа Мати”). За словами інформатора-лірника, він вивчив слова цієї пісні з листочків, що “привезли люди з Мотовилівки”, які були в Калинівці<sup>96</sup>. Такий спосіб розповсюдження фольклорних творів у рукописній формі серед прочан, що ходили до Калинівки, був досить поширеним у той час. На особливу цінність цих матеріалів для фольклористичної науки звертав увагу Н. Дмитрук, наголошуючи, що “було б дуже бажано розшукати ці “листочки” й надіслати до Етногр[афічної] Комісії”<sup>97</sup>. Вагу цих матеріалів розуміли й інші фольклористи. С. Якимович у 1924 році в с. Хрещаті-Яри Таращанського повіту записує “дві пісні про Калинівське чудо”: “Ой у полі, на горбочку” та “Серед поля хрест високий”. Ці записи він наводить у своїй статті “З есхатологічних настроїв” (1926 р.)<sup>98</sup>.

Перший — варіант найпоширенішої у той час пісенної версії “Ой у полі на горбочку” (третій варіант першої версії<sup>99</sup>). С. Якимович записав слова “з голосу”, тобто безпосередньо від інформатора. При цьому відзначив чітку ідейно-змістову спря-

---

<sup>96</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 63.

<sup>97</sup> Там само.

<sup>98</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 116-117. Це єдина відома стаття даного автора про “фольклор чудес”, тому далі будемо лише вказувати на дослідження С. Якимовича з відповідними покликами.

<sup>99</sup> Там само.— С. 116.

мованість, політичне підґрунтя, підтекст — “виразний відгук на антирелігійну боротьбу”<sup>100</sup>.

Другий — “Серед поля хрест високий” — другий варіант другої версії (властиво, останній з числа наявних у нашому розпорядженні варіантів цієї версії) сюжету пісні про “Калинівське чудо”<sup>101</sup>, досить відмінний від попереднього запису С. Якимовича, особливо на змістовому та структурному рівнях, і менше поширений. Останнє твердження дослідник мотивує тим, що слова цього варіанта “Серед поля хрест високий” (як і деякі інші) він переписав із “замусолених папірців”, а не “з голосу”<sup>102</sup>. Одначе попередньо згадувані та інші матеріали збирачів і їхні дослідження доводять, що подібним способом зафіксовані тексти також можуть належати до числа найпопулярніших у той час фольклорних новотворів, пов’язаних із чужими. Зрештою, і сам вислів С. Якимовича ілюструє лише те, що він натрапив на інформатора, який просто не знав мелодії, або з інших причин не зумів проспівати пісню, слова якої, проте, багаторазово були записані і переписані, тобто широко популяризувалися. Обидва записи С. Якимовича відзначаються значним обсягом (перший — 30 рядків, другий — 25 неподіленних рядків) і структурно-змістовою повнотою, цілісністю.

Останні тогочасні публікації варіантів пісні про “Калинівське чудо” припадають уже на 1927–1928 роки. Зокрема, Ю. Філь у своєму дослідженні “Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі” (1928 р.) наводить ще шість варіантів пісні про “Калинівське чудо”<sup>103</sup>. За часом фіксації ці варіанти належать до числа найраніших (три — в січні і по одному в лютому і липні 1924 р. та січні 1925 р.). У них загалом досить добре збережені локальні діалектні особливості. Одначе

<sup>100</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 117.

<sup>101</sup> Там само.— С. 116-117.

<sup>102</sup> Там само.— С. 117.

<sup>103</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 1-3. Це єдина відома публікація Ю. Філя про “фольклор чудес”, тому далі будемо лише вказувати на неї з відповідними покликами.

повністю записано лише перший із цих шести варіантів “В чис-тїм полі на горбочку” (28 рядків, 14 з яких повторюються дві-чі; очевидно, цього варіанта стосується і опублікований нот-ний додаток<sup>104</sup>). У п’ятьох інших — при цифровому позначенні наводяться лише рядки, які відмінні від попереднього<sup>105</sup>. Проте порівняльне зіставлення рядків варіантів показало, що у публікації не вдалось уникнути деяких неточностей. Тому ці ряд-ки відтворюємо головню за контекстом та на основі порівняль-ного зіставлення з іншими варіантами.

Наявні також деякі неточності й у записі, який опублікував В. Кравченко у статті ““Псальми”, що в 1923–24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес” (1927 р.)<sup>106</sup>. Одначе цей запис пісні про “Калинівське чудо” В. Кравченка “В Русалимі на горбочку” відносно досить добре зберігся і виок-ремлюється з числа інших відомих варіантів як у структурно-змістовому аспекті (тут, за словами В. Кравченка, є вступ), так і значним обсягом (32 рядки).

Головна ж увага дослідників, зокрема В. Кравченка і Ю. Філя, була звернена на з’ясування та пояснення змістово-поетичних особливостей пісень і їх модифікації у процесі варіювання, спільного та відмінного з прозовими творами цієї тематики тощо. Паспортизаційні відомості, що їх наводять збирачі та до-слідники, дають змогу простежити специфіку, ступінь роз-повсюдженості пісні про “Калинівське чудо”, а також — особ-ливості побутування та географію поширення.

Отже, наявні матеріали дають підставу для висновку, що вже з початку 1924 р. пісня про “Калинівське чудо” у кількох варіантах і щонайменше двох версіях активно побутувала в околицях Калинівки, а також у інших районах і навіть облас-

---

<sup>104</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 9. Див.: Додаток № 1.

<sup>105</sup> Там само.— С. 2.

<sup>106</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подоро-жувань до різних чудес.— С. 76. Далі при розгляді поетичного “фольклору чудес”, що опублікував В. Кравченко, будемо покликатись на це його дослідження.

тях. Це показують, зокрема, матеріали, що зібрав Ю. Філь, за його словами, “при допомозі своїх учнів”<sup>107</sup>; у с. Ободівці Тульчинської округи<sup>108</sup>; у с. Грабівці Могилівської округи на Поділлі<sup>109</sup>; у с. Черепашинці Вінницької округи, “10 верст від калинівського хреста”<sup>110</sup>; у с. Давидівка на Волині<sup>111</sup>; у м. Кюдні Волинської округи (восьмий варіант<sup>112</sup>).

Поширення і варіювання пісні про “Калинівське чудо” продовжувались і пізніше: у с. Вовковинці Проскурівської округи<sup>113</sup> і в с. Волосівка Житомирської округи<sup>114</sup>.

Цей ряд можна доповнити матеріалами, що зберігаються у фонді В. Кравченка відділу рукописів ІМФЕ ім. М. Рильського, зокрема, ще п'ятьма варіантами пісні про “Калинівське чудо”. У них в основному збережено діалектні особливості невідомих виконавців на стилістичному, мовленнєвому рівні. З огляду на сюжетно-змістову специфіку це — переважно скорочені варіанти (10, 12, 32, 27 і 16 рядків) пісні про “Калинівське чудо”. На

<sup>107</sup> Не маємо докладних відомостей ні про інформаторів, ні про записувачів (“учнів”). Стосовно останніх, то на підставі паспортизаційних та деяких інших відомостей до текстів “фольклору чудес” 20-х рр. можна припустити, що вони були у той час місцевими збирачами.

<sup>108</sup> Зафіксував збирач І. Чаплинський у січні 1924 р. (текст має 29 рядків). Див.: *Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі. – С. 2.

<sup>109</sup> Занотував інший, очевидно, місцевий збирач Н. Олексієнко в січні 1924 р. (тут Ю. Філь зауважує, що “пісня має тільки 24 рядки”). Див.: Там само. – С. 3.

<sup>110</sup> Записав С. Хом’юк 28. І. 1924 р. від невідомих інформаторів-дівчат. Див.: Там само. – С. 1-2, 9 (ноти). Див.: Додаток № 1.

<sup>111</sup> Зафіксував Я. Шульга 7 лютого 1924 р. (за словами Ю. Філя, цей варіант також “має 24 рядки”). Див.: Там само. – С. 3.

<sup>112</sup> У лютому 1924 р. записали учні “Коднянсько-Закусилівської 7-річної трудової школи [...] на підставі обіжника житомирського окрінспектора Ів. Ф. Левицького” (ці фольклорні записи, у т. ч. згадуваний варіант “В Русалимі на горбочку”, І. Ф. Левицький передав В. Кравченку). Див.: *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес. – С. 71, 76.

<sup>113</sup> У липні 1924 р. від 35-річної малограмотної селянки “Д. Добжанської” Ю. Філь занотував один з варіантів, який містить, очевидно, 29 рядків. Див.: *Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі. – С. 2.

<sup>114</sup> В січні 1925 р. збирач О. Хоменко – від 40-річної селянки “Марини Нечасної” (Ю. Філь зауважує, що “пісня має 32 рядки”). Див.: Там само. – С. 2-3, 6.

основі свідчень В. Кравченка<sup>115</sup>, а також паспортизаційних і дотичних відомостей до інших матеріалів, серед яких розміщені ці варіанти, можна припустити, що один із цих варіантів<sup>116</sup> він записав (десь у 1923–1925 рр.), а чотири зібрав та упорядкував від місцевих інформаторів та збирачів “на Правобережжі”: один у 1923–1926 рр.<sup>117</sup>, два у 1925–1927 рр.<sup>118</sup>, а стосовно одного варіанта є підстава вважати, що він записаний 27 жовтня 1926 р. в м. Тульчині. Ці відомості зазначені, щоправда, під іншим, наступним текстом “Щаслива та путь”, але на цьому ж аркуші<sup>119</sup>.

Найвні матеріали показують, що носіями (виконавцями) твору про “Калинівське чудо” (як і інших творів про чуда) були люди різних вікових категорій, суспільних станів, національностей, віросповідань. 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. Проте, незважаючи на небезпеку бути покараними, паломництва до калинівського хреста не припинялися, 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

---

<sup>115</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 245.– Арк. 4.

<sup>116</sup> Там само.– Арк. 151.

<sup>117</sup> Там само.– Од. зб. 241.– Арк. 19.

<sup>118</sup> Там само.– Од. зб. 242.– Арк. 195, 204-205.

<sup>119</sup> Там само.– Од. зб. 240.– Арк. 169.

паломництвами, проповідями різних мандрівних “пророків”, оповідями про чуда біля хреста”<sup>120</sup>.

Одначе внаслідок переслідування владою паломників (“поклонників”) до калинівського хреста і фольклору “Калинівського чуда”, репресивних заходів, низки гучних судових процесів, лицемірних звинувачень, жорстоких вироків і антирелігійних цькувань на сторінках тогочасної преси<sup>121</sup> (і пізніше — у періодиці та інших публікаціях)<sup>122</sup>, було заборонено дослідження та згадування цих творів, зокрема і пісні про “Калинівське чудо”, навіть у побуті. Саме згадування, а отже — і визнання “Калинівського чуда” жорстоко каралось. Як показують матеріали нашого польового дослідження, суголосні публікаціям місцевої (вінницької) преси, один з перших експертів прострілу хреста фельдшер Мурований за визнання цього чуда “...був розстріляний. Така ж доля спіткала і десятки священиків, які протягом місяця цілодобово служили біля хреста”<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес). — С. 8.

<sup>121</sup> *Д.* “Смычка” науки з життям. — С. 3; *М. З-ць.* Віра в “чудеса” розвіюється // Вісти ВУЦВК. — Харків, 1924. — № 2 (3 січня). — С. 3; “Калинівське чудо” перед судом. 3 Винниці, 9-1 // Там само. — № 9 (11 січня). — С. 2; Калинівське “чудо” перед судом // Там само. — № 12 (15 січня). — С. 3; Присуд над майстрами Калинівського “чуда” // Там само. — № 24 (31 січня). — С. 2; *Вороні[у]н П.* Обслідування “Калинівського” хреста // Там само. — № 39 (17 лютого). — С. 3; *Його ж.* Калинівські “чудотворці” перед пролетарським судом // Там само. — № 25, 27, 29. — С. 3; Після засудження “чудотворців” // Там само. — № 38 (16 лютого). — С. 2; “Техніка відновлення” ікон // Там само. — № 44 (23 лютого). — С. 3; Цікаві “виклики” // Там само; *Коваленко М.* “Яко тане віск” (м. Погребище, Бердичівської округи, на Київщині) // Там само. — № 64 (20 березня). — С. 3; *Г. А.* Наслідки обслідування Поділля. Розмова з секретарем ВУЦВК т. Буценком // Там само. — № 70 (28 березня). — С. 2.

<sup>122</sup> Калинівка. Як було викрите Калинівське “чудо” // Прапор Комунізму. — 1961. — № 20 (14 лютого); *Леонідов Л.* Як було викрите “чудо” // Там само; *Хоменко М.* Калинівське чудо // Людина і Світ. — № 5. — С. 8-16; Трубачи трубят тревогу. — М.: Воениздат, 1965. — С. 11.

<sup>123</sup> Калинівське чудо. Підготовлено Братством Преподобного Нестора Літописця по благословінню Високопреосвященнішого Макарія, Архієпископа Вінницького і Могилів-Подільського // Панорама (обласна Вінницька газета). — Вінниця, 1998. — 8 липня (середи). — № 53 (9371). — С. 1.



В умовах незалежності України у місцевій пресі з’явилося кілька спорадичних публікацій. Серед них привертають увагу дві замітки кореспондента В. Бабія, приурочені до відзначення липневих подій 1923 р., у кожній з яких автор наводить пісню “В Калинівці на горбочку”<sup>124</sup>. Тексти майже ідентичні: у першій публікації (1995 р.) є додатковий кінцевий рядок (“Уже церкви залишали...”), що відсутній у другій (1997 р.), а також наявні деякі інші відмінності, зокрема взаємозаміщення (“весь товпою”–“рікою”, “люди усі спали”–“люди усі мали”, “сину”–“синку”). Отже, ці тексти (26 і 25 рядків) можна вважати публікаціями одного варіанта (у нашому реєстрі, за послідовністю фіксацій – 16-го) пісні про “Калинівське чудо”. Цей варіант порівняно добре зберігся на сюжетно-змістовому рівні, однак у стилістичному, мовленнєвому аспекті очевидним є редакторське втручання у текст, либонь, з метою його “олітературнення”.

Таким чином, пісня про “Калинівське чудо”, що була найпоширеніша на початку 1920-х рр. у Східному Поділлі, збереглася в пам’яті неповністю: в поодиноких варіантах I-го сюжету. Це доводять також зібрані нами фольклорні матеріали. Серед них — “Сидит солдат на горбочку”<sup>125</sup> — 17-й варіант (22 рядки). Інформатор М. Цимбал свого часу мала можливість слухати цю пісню у виконанні матері (у супроводі розповідей про калинівські події початку 1920-х рр.), відтак — записати і вивчити слова. Щоправда, мелодії до них не запам’ятала.

Децю інший, ширший (30 рядків, кожен з яких повторюється двічі, враховуючи повторення перших чотирьох рядків укінці) варіант пісні “В Калинівці на горбочку” було зафіксо-

---

<sup>124</sup> *Бабій В.* Спомин про Калинівське чудо // Прапор перемоги (газета Калинівської районної ради народних депутатів та районної державної адміністрації Вінницької області). – [Б. м.], 1995. – 12 липня. – С. 4; *Його ж.* Йде народ молитися, на Хрест Божий подивитися, або ще раз про Калинівське диво // Подолія. – [Б. м.], 1997. – 15 липня. – С. 2.

<sup>125</sup> Записано 12 липня 2003 р. у м. Калинівці Вінницької обл. від Цимбал Марії Семенівни, 1949 р. н., освіта середня; народилась і проживає в Калинівці; продекламувала віршем.

Місцеві віруючі  
 с. Павлівка  
 Калинівського р-ну  
 Вінницької обл. після  
 недільної Літургії.  
 Перша справа –  
 Цимбал М. С.  
 (1949 р. н.),  
 третя зліва –  
 Бандуриста О. І.  
 (1949 р. н.).  
 Фото 2003 р.



вано нами у православному храмі Св. Параскевії у м. Калинівці  
 Вінницької обл.<sup>126</sup>. Інформатор назвала свій варіант “псалмою  
 “Калинівське чудо”. Вона перейняла цю пісню від однієї невідомої  
 жінки похилого віку у той час, коли відбувалося відродження  
 місцевої святині: спершу встановлення пам’ятної фігури,  
 а згодом і каплиці. Ця ж жінка<sup>127</sup> тоді, на початку 1990-х рр.  
 розповідала О. Бандуристій, що знає ту пісню від своєї матері,  
 яка “це все чудо бачила, як люди плакали, як ця кров текла [...] і  
 тоді склали цю псалму”. Варіант із сюжетно-змістового по-  
 гляду повніший від попереднього; тут збережено стилістичні,  
 мовленнєві ознаки інформатора.

На сьогоднішній день жителі Калинівки, головно під впли-  
 вом відродження інтересу до самого явища “Калинівського  
 чуда”, до пов’язаних з ним трагічних долей несправедливо  
 засуджених і закатованих людей, уже зі згадуваних та дея-  
 ких інших публікацій у пресі, на основі розповідей місцевих  
 старожилів, священиків та віруючих, мають можливість від-

<sup>126</sup> Зап. 12 липня 2003 р. від Бандуристої Ольги Іванівни, 1949 р. н. (в Івано-  
 Франківську), освіта 8 кл., з 1976 р. проживає в Калинівці. Див.: Додаток № 2.

<sup>127</sup> Покійна уже, докладніших відомостей про неї не маємо.

родити і пам’ять про присвячені “Калинівському чудові” пісні. Приміром, калинівський священик Володимир Петрович Розман<sup>128</sup> ознайомив нас із записом варіанта цієї пісні від покійного тепер місцевого довгожителя, знаного як “дед Іван”<sup>129</sup>. Саме за його вказівками, як стверджує В. Розман, було відновлено фігуру — калинівський хрест, криницю біля неї. Цей варіант “В Калинівці на горбочку” налічує 28 рядків. Тут, порівняно з попереднім варіантом О. Бандуристої, простежуються незначні сюжетно-змістові та стилістичні, мовленнєві відмінності. У текстовій фактурі цього варіанта спостерігається деяка пошкодженість, особливо вкінці.

Решту опитуваних не знають інших варіантів чи версій пісні про “Калинівське чудо”, окрім вище зазначених.

Таким чином, на сьогоднішній день у нашому розпорядженні є 19 варіантів першої версії пісні про “Калинівське чудо” (до двох з них маємо нотні додатки) і два варіанти другої версії (у тому числі 17 публікацій). До цього ряду не входить згадуваний фрагмент (чотири рядки) “поєми” про “Калинівське чудо”, що зберігається у фонді В. Кравченка відділу рукописів ІМФЕ ім. М. Рильського.

З приводу вказаних двох нотних додатків (публікація Ю. Філя і наш запис) сучасний український етномузиколог Василь Коваль зазначає, що вони мелодично абсолютно різні, обидві мелодії виконуються в мінорі, але мають різну ритміку (ритмічний рисунок) і звуковисотну лінію<sup>130</sup>.

Другим за часом виникнення та популярністю після пісні про “Калинівське чудо”, як показують матеріали, був твір “Щасливая тая путь”. Перші відомі записи його припадають на 1924 р., а публікації — на 1925 рік. Зокрема, Н. Дмитрук подав два пісенні тексти цього твору<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> 1957 р. н. в с. Чумалево Тячівського р-ну Закарпатської обл., освіта вища, приблизно з 1977 р. проживає в Калинівці.

<sup>129</sup> Жив у сусідньому с. Сальнику Калинівського р-ну.

<sup>130</sup> Архів автора.

<sup>131</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62, 64.



*Відновлена "фігура"  
калінівського  
Розп'яття.  
Фото 2003 р.*



*Криничка поблизу  
каплиці. м.Калинівка.  
Фото 2003 р.*

Перший — записав сам Н. Дмитрук в с. Луці, Левківського р-ну, Житомирської округи “від хлопців Сцьопи Шумилового й Лівона Шкробового” (28 рядків). У порівняльному зіставленні з іншими записами цей текст досить повний, його можна вважати одним із найраніших варіантів.

Другий записав В. Петров від невідомого інформатора “В. О. Г-а з с. Івниці на Волині”. Тут спостерігається ампліфікація (нарощення) на рівні змістовому та формальному (42 рядки). Недоліком цих записів є відсутність паспортизаційних відомостей. Але, враховуючи датування публікації (1925 р.) і порівнюючи ці тексти з іншими творами про чуда (у т. ч. дотичну інформацію до них), є підстава вважати час їх фіксації приблизно 1924 р.

Одним з ранніх записів цього твору є також варіант зі с. Черепашинці Вінницької округи, який зафіксував С. Хом’юк 28 січня 1924 р. “від дівчат”. Щоправда, він значно попсований: при цифровому позначенні занотовано лише рядки (10 їх фрагментів), у яких помітні зміни порівняно з попереднім текстом у цій публікації Ю. Філя. Враховуючи це, варіант С. Хом’юка налічує 45 рядків. За особливістю сюжетно-змістової моделі його можна вважати варіантом твору, який, однак, зафіксований неповністю. Вкінці зазначено: “... далі не записано. Ця пісня записана і в с. Грабівцях [докладніших відомостей, як і сам текст, відшукати не вдалось. — В. Д.], Могилівської округи, але запис невдалий”<sup>132</sup>.

Отже, твір “Щасливая тая путь” уже з початку 1924 р. був знаний у різних варіантах в околиці Калинівки та за її межами. Тобто десь у той час (принаймні, не раніше кінця 1923 р.) утворився цілісний текст пісні “Щасливая тая путь”, що знайшла живу зацікавленість і підтримку серед широкого загалу, особливо — віруючих та прочан до калинівського хреста.

За частотністю виконання, географією та середовищем поширення цей твір “Щасливая тая путь” має багато спільно-

---

<sup>132</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 5.

го з піснею “Ой у полі на горбочку”. Аналогії простежуємо і з погляду розповсюдження цих творів. Приміром, у 1924 р. у с. Хрещаті-Яри Таращанського повіту С. Якимович також переписав його із “замусолених папірців”<sup>133</sup>. Його визначення цього твору як “псалми про Сафатову долину”, вочевидь, є не зовсім точним. Думка дослідника ґрунтується на спільностях двох найпоширеніших на початку 1920-х рр. сюжетів (“Калинівське чудо” та “Йосафатова долина”) і народно-релігійних почитань калинівського хреста та “Йосафатової долини” — урочища біля сіл Зведенівки та Голинчінці на Вінниччині. Такими спільностями фольклору “Калинівського чуда” і “Йосафатової долини” є образи Христа, прочан (“поклонники”, “люди усі”), опис паломницького ходу, домінуюча сюжетно-змістова антибільшовицька та моралізаторсько-дидактична спрямованість.

Проте, як показує докладний аналіз, пісня “Щасливая тая путь” належить до тематично-функціональної групи фольклору “Калинівського чуда”, а не “Йосафатової долини”. І В. Кравченко відзначав це, мотивуючи спільністю теми “Калинівського чуда”: відображення “розстрілу Христа” (тоді як у фольклорі “Йосафатової долини” властивою є інша фабула — об’явлення Богородиці в Долині чи біля кринички та інші чуда в цій Долині, пов’язані з очікуванням або описом Страшного Суду). Щоправда, В. Кравченко при цьому використовував інший, 5-ий варіант пісні “Ой щаслива та путь”, який записали у лютому 1924 року учні “Коднянсько-Закусилівської 7-річної трудшколи, що міститься в м. Кодні Волинської округи [...] на підставі обіжника житомирського окрінспектора Ів. Ф. Левицького”. Останній передав цей запис В. Кравченку. Текст налічує 30 рядків, один з яких повторюється двічі<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 117.

<sup>134</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 71, 77.

До того ж, як показують архівні матеріали, В. Кравченко у 1923–1925 рр. два варіанти<sup>135</sup> записав, а в 1925–1927 рр. ще два<sup>136</sup> зібрав та упорядкував від місцевих інформаторів і збирачів “з Правобережжя”. Загалом, кожен з цих варіантів має досить повний текст, їх мовленнєві відмінності вказують на походження з різних місць.

Найявні варіанти засвідчують активне засвоєння пісні “Щасливая тая путь” у народному середовищі особливо регіону Східного Поділля у першій половині 1924-го року. Пізніше функціонування пісні з відомих причин послабилося. Зокрема, ще в липні 1924 р. у с. Вовковинці Проскурівської округи дружина Ю. Філя — Ганна Яківна записала від 30-річної інформаторки “Насті Вовковинської” варіант пісні “Щасливая тая путь” (42 рядки, не враховуючи повторення після кожних двох рядків приспівів “Алілуя, алілуя” та “Господи помилуй”, що чергуються)<sup>137</sup>. Цього варіанта, либонь, стосується і публікація нотного додатку<sup>138</sup>.

Інші ж, властиво останні фіксації варіантів цього твору у 20-х рр., припадають на 1926–1927 роки. Серед них виокремлюється пародійна версія “Ой, щаслива та путь” (18 рядків, сім з яких повторюються двічі), що занотувала 27 травня 1926 р. у м. Ходоркові Білоцерківської округи “од Антонини Голюкової та від Марії Голюкової” 17-річна збирачка “Віра Руда за вказівками В[іктора] В. Теплового-Гарячого [докладніших відомостей про нього не маємо.— В. Д.]”. Останній завів цей текст у ноти<sup>139</sup>, які, на жаль, не вдалось відшукати. Тут виразним є літературно-стилізований характер тексту. З сюжетно-змістового погляду — це один з дуже рідкісних прикладів сатири

---

<sup>135</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 245.— Арк. 149, 151.

<sup>136</sup> Там само.— Од. зб. 242.— Арк. 196, 202, 203.

<sup>137</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 4-5.

<sup>138</sup> Там само.— С. 9. Див.: Додаток № 3.

<sup>139</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 72, 78.

на народний релігійний рух і пов’язані з ним твори. Отже, цей запис можна трактувати як пародійну версію пісні “Щасливая тая путь”.

В. Кравченко мотивує виникнення цієї версії тим, що у м. Ходоркові “скупчено багато цукроварень, бурякових плантацій та гуралень”. Унаслідок цього (тобто через алкоголізм) місцеве населення “досить здібне на те, щоб поглузувати одні з одних”<sup>140</sup>. Наші польові експедиції не підтвердили цих відомостей. І інші фольклорні матеріали та їх дослідження показують, що подібні т. зв. “версії” (чи “твори”) якщо й трапляються, то дуже рідко. Вже це доводить своєрідну штучність твору, який за своїми ознаками не відповідає основним критеріям фольклорності: не виявлено жодного варіанта, за висловом В. Кравченка, “перекрученої псалми”. Тоді як інші тексти цього твору, не пародійні, набули поширення у народному середовищі, про що свідчать множення їх у варіантах і різні записи.

Приміром, збирач Федір Петрук 17 жовтня 1926 р. в м. Тульчині (на Поділлі) записав від місцевої жительки “Каролини Г[р]ущанської, 51 року” зредукований (11 рядків) варіант “Щасливая тая путь”, що опублікував В. Кравченко. Останній при цьому згадує ще про варіанти з м. Ходоркова Білоцерківської округи та сіл Великі Коровинці Чуднівського р-ну Бердичівської округи і Стрижавки Коростишівського р-ну Волинської округи<sup>141</sup>. Однак докладніших відомостей про ці варіанти відшукати не вдалось. Друга фіксація запису Ф. Петрука зберігається у фонді В. Кравченка відділу рукописів ІМФЕ ім. М. Рильського у Києві<sup>142</sup>. У цьому фонді подибуємо також ще один варіант пісні у записі священика Буйницького (з місцевості “Адіжино”) 24 березня 1927 р. від 35-річної

<sup>140</sup> *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожуванн до різних чудес.— С. 72.

<sup>141</sup> Там само.— С. 71, 73, 77.

<sup>142</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 240.— Арк. 169.



Анастасії Михайлівни Гаєвської зі с. Бучки (біля р. Ірші). Буйницький надіслав цей запис В. Кравченку, який отримав його 7 квітня 1927 року. Текст цього варіанта має 57 рядків, за обсягом — він найбільший<sup>143</sup>.

Популярність у свій час цієї пісні на Східному Поділлі засвідчено і в романі-хроніці уродженця того краю М. Стельмаха “Велика рідня” (1962 р.). Письменник, описуючи тутешні події 20-х рр., наводить, щоправда, уже найбільш редукований (вісім рядків — дві строфи) змістово та формально варіант (за контекстом роману — у лірницькому виконанні)<sup>144</sup>. Відсутність паспортизаційних відомостей, мабуть, мотивована тим, що варіант наводиться як ілюстрація в художньому творі, хоча не виключені і причини політичного змісту (підрадянські умови). Помітне у варіанті і літературне редагування.

Наприкінці ХХ ст. на Поліссі записано “постову пісню”, яку можна вважати варіантом твору “Щасливая тая путь” (дев’ять неподілених рядків, після кожного з яких рефрен “Алілуя, алілуя” і кожен другий пісенний вірш повторюються). Запис зробив сучасний фольклорист В. Галайчук 23 липня 1996 р. у с. Кормі Коростенського р-ну від Лозовик Ольги Петрівни, 1929 р. народження<sup>145</sup>.

Особливу ж цінність мають відомості корінних калинівських старожилів про події 20-х років. Ці відомості, на жаль, є дуже фрагментарними. Внаслідок польових обстежень пощастило записати лише один повний, завершений варіант цієї пісні про “поклонників”, яку, за словами інформаторки Галуцук Анни Павлівни (1923 р. н., освіта 3 кл.), виконували прочани по дорозі до калинівського хреста<sup>146</sup>. Текст

---

<sup>143</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Од. зб. 242.— Арк. 187.

<sup>144</sup> *Стельмах М.* Твори.— К., 1962.— Т. 2.— С. 323-324.

<sup>145</sup> *Галайчук В.* Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в експедиційних записах з Полісся 1996 року.— С. 253, 264.

<sup>146</sup> Архів автора.



*А. П. Галушак (1923 р. н.) у родинному колі. Фото 2003 р.*



*Є. М. Орловська (1925 р. н.) з внучками. м.Калинівка. Фото 2003 р.*

налічує дев'ять неподілених рядків; після кожного — приспів “Алілуя” у поєднанні з повторенням другої половини рядка. На стилістичному, мовленнєвому рівні — збережено специфіку індивідуальної манери співу інформатора, локальні особливості. А. Галушак виконала варіант двічі (11 липня 2003 р.<sup>147</sup> і 9 липня 2004 р.<sup>148</sup>) у мінорі. За характеристикою етномузиколога В. Ковалю, перша мелодія (зап. 11 липня 2003 р.) починається з другого ступеня і закінчується на тоніці, музичний період має тут чотири мелодичних фрази; друга ж мелодія (зап. 9 липня 2004 р.) починається з першого ступеня, хоча мелодично ці дві мелодії майже тотожні. Цікаво, що інші інформатори, корінні жителі с. Жежелів Козятинського р-ну Вінницької обл., Орловська Євгенія Маркіянівна (1925 р. н., неграмотна) і Лудечко Поліна Павлівна (1930 р. н., осв. 3 кл.) проспівали початок (сім рядків) іншого варіанта у мажорі<sup>149</sup>. Мелодичний період тут також чотирифразовий. Прикметно, що остання мелодія подібна до тієї, яку опублікував Ю. Філь. Властиво, це мелодичні варіанти, тому що є багато спільного у звуковисотній лінії. Щоправда, у мелодії з публікації Ю. Філя період шестифразовий<sup>150</sup>.

Інших варіантів цього твору чи відомостей про нього опитувані, навіть жителі Калинівки, на жаль, уже не пригадують.

Отже, у нашому розпорядженні 16 текстів твору “Щасливая тая путь” у двох версіях: з них — 15 варіантів основної версії (до двох маємо три нотні додатки) і один текст пародійної версії. Вони у свій час (у 20-х рр.) були надруковані — сім текстів, збереглися у фондї В. Кравченка відділу рукописів ІМФЕ ім. М. Рильського у Києві — шість текстів, один частково наведений у творі М. Стельмаха і запис із середини 1990-х рр. на Поліссі як постової пісні. Не зараховуємо сюди запис згадуваних інформаторів зі с. Жежелів Козятинського р-ну Він-

---

<sup>147</sup> Див.: Додатки № 4, 5.

<sup>148</sup> Див.: Додаток № 5.

<sup>149</sup> Див.: Додаток № 6.

<sup>150</sup> Там само.

ницької обл. з огляду на його фрагментарність (сім рядків). Водночас подаємо нотний додаток, що відрізняється за ритмікою від інших трьох записів мелодії цієї пісні<sup>151</sup>.

Третім за часом виникнення, фіксації, а також — мірою популярності та кількістю варіантів є твір “Чириз море широкее” (“Через гори високії”).

Перші відомості про тексти цього твору припадають на 1924 р., публікації — на 1925 рік. Зокрема, Н. Дмитрук у своєму дослідженні наводить два тексти цього твору.

Перший — запис Н. Дмитрука у с. Луці Левківського р-ну Житомирської округи “від хлопців Сцьопи Шумилового й Лівона Шкробового” (30 рядків)<sup>152</sup>. Порівняно з іншими записами цього твору — він найповніший і його текст найбільш цілісний.

Другий — запис В. Петрова від “В. О. Г-а з с. Івниці на Волині”<sup>153</sup>. Упорядковуючи до свого дослідження додаток — “Калинівські пісні”, Н. Дмитрук наводить лише 6 початкових рядків цього тексту, мотивуючи тим, що у даному “варіанті [порівняно з попереднім. – В. Д.] [...] відрізняється початок”<sup>154</sup>. Керуючись цими відомостями, реконструюємо (30 рядків) текст В. Петрова.

Немає відомостей про час запису цих двох варіантів. Однак, беручи до уваги датування публікації (1925 р.), зіставляючи ці тексти з іншими та враховуючи відповідну додаткову інформацію, можна визначити час їх запису десь 1924 роком. Дані про раніші фіксації варіантів цього твору відсутні. Проте уже з початку 1924 р. він був відомий, принаймні, спорадично фіксувався у межах Східноподільського регіону. Зокрема, В. Кравченко у дослідженні ““Псалми”, що в 1923–1924 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес” (1927 р.) згадує про варіант, який записали учні

<sup>151</sup> Див.: Додаток № 6.

<sup>152</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го. – С. 62, 63.

<sup>153</sup> Там само. – С. 62, 63-64.

<sup>154</sup> Там само. – С. 63.

Коднянсько-Закусилівської 7-річної трудшколи<sup>155</sup>. Одначе В. Кравченко з цього варіанта наводить лише два рядки, що відрізняються від іншого тексту, очевидно, варіанта зі “Стрижавки” (записаний дещо пізніше — у 1926 р.), який у даному дослідженні наводиться повністю<sup>156</sup>. Враховуючи це, можна припустити, що текст, записаний учнями Коднянсько-Закусилівської школи — третій варіант (з м. Кодні), який налічує 35 рядків.

Отже, десь на початку 1924 р. в околицях Калинівки склався фольклорний твір “Чириз море широкее” (“Через гори високіі”), який у кількох варіантах з незначними відмінностями побутував у Східному Поділлі. Про це свідчать фіксації і згадки у тогочасних дослідженнях (Н. Дмитрука та В. Кравченка), а також архівні матеріали відділу рукописних фондів ІМФЕ ім. М. Рильського. Серед останніх подибуємо, зокрема, варіант<sup>157</sup>, що, ймовірно, записав В. Кравченко у 1923–1925 рр. від місцевих інформаторів “на Правобережжі” (39 рядків, з яких чотири повторюються двічі).

1926 р. датуються чи не останні фіксації його варіантів (що доводять матеріали збирачів та дослідників, а також польові пошуки автора цього дослідження). Однак і такі, доволі обмежені відомості, дають змогу до певної міри простежити специфіку побутування твору, його поширення на інші села та міста, головню у межах Східного Поділля. Про це свідчить згадуване дослідження В. Кравченка. Він говорить також про ще три варіанти цього твору, причому повністю наводить лише один з них.

Перший — “за керівництвом викладача Коростишівського Педтехнікуму Гр. Ів. Юхимчука” записав студент Г. Шуренок 1926 р. у с. Стрижавці Коростишівського р-ну Волинської

---

<sup>155</sup> *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 71, 72.

<sup>156</sup> Там само.— С. 74-75.

<sup>157</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 245.— Арк. 152.

округи від Насті Мошонкової<sup>158</sup>. Наведений приклад показує зацікавлення викладачів спеціальних навчальних закладів та шкіл “фольклором чудес”, зокрема поетичним фольклором “Калинівського чуда”.

Сам текст налічує 35 рядків, з яких дев'ять повторюються двічі. У ньому досить добре збережені мовленнєві локальні риси, хоча помітні також ознаки літературного редагування тексту. За сюжетними ознаками це — один з варіантів (п'ятий) цього твору.

Другий — записала 27 травня 1926 р. у м. Ходоркові Білоцерківської округи від Антонини Голюкової та Марії Голюкової 17-річна збирачка “Віра Руда”. За словами В. Кравченка, у цьому “варіанті [...] відмінний початок [порівняно з варіантом зі Стрижавки. – В. Д.]”. Тому він наводить лише сім початкових рядків, один з яких повторюється двічі<sup>159</sup>. Це — шостий варіант твору “Чириз море широкеє” (“Через гори високії”). Беручи до уваги попередній текст зі Стрижавки, цей варіант (з Ходоркова) мав би налічувати 37 рядків.

Третій — записав Ф. Петрук 17 жовтня 1926 р. у м. Тульчині (на Поділлі) від 51-літньої Каролини Грущанської. З цього варіанта наведено лише один рядок<sup>160</sup>. Проте його можна відтворити на основі тексту, що зберігається у фонді В. Кравченка. Тут він наведений повністю (рядок збігається з попередньою згадкою у публікації В. Кравченка). Особливу вагу мають паспортизаційні відомості, що доповнюють попередні. За ними, цей текст “На морі широкому” записав Ф. Петрук від селянки с. Вертихіївки Іванківського р-ну Устини Ів. Земенко, 49 років та жительки м. Тульчина Каролини Грущанської, які були учасниками до місць, де відбувалося чудо. Ф. Петрук передав цей варіант В. Кравченкові. Останній отримав його 30 жовтня 1926 р<sup>161</sup>.

<sup>158</sup> *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес. – С. 71, 74-75.

<sup>159</sup> Там само. – С. 72, 75.

<sup>160</sup> Там само. – С. 71, 74.

<sup>161</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 15-3. – Од. зб. 240. – Арк. 169.

Таким чином, ці дві фіксації Ф. Петрука можемо звести до одного з варіантів твору “Чириз море широкеє” (“Через гори високі”), який має назву “На морі широкому” і налічує 26 рядків. У записі тексту в основному збережено локальні стилістично-мовленнєві особливості.

На основі архівних матеріалів маємо підстави вважати, що десь у 1925–1927 рр. В. Кравченко зібрав та впорядкував від місцевих інформаторів і збирачів “на Правобережжі” ще два варіанти цього твору: “Чириз поле широкеє” і “Ой, биз море глибокеє”<sup>162</sup>. Перший — обсягом 44 рядки, з яких 11 повторюються двічі, другий — 26 рядків.

Отже, у нашому розпорядженні дев'ять варіантів пісні “Чириз море широкеє” (“Через гори високі”): два тексти опубліковані у дослідженні Н. Дмитрука “Про чудеса на Україні року 1923-го” (1925 р.) і чотири — у дослідженні В. Кравченка ““Псальми”, що в 1923–24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес” (1927 р.). Один з останніх чотирьох і три інші варіанти зберігаються у фонді В. Кравченка.

Одначе це далеко не повний репертуар поетичного фольклору, пов'язаного з “Калинівським чудом”. Тут наведено лише найвідоміші, найпоширеніші народні твори. Проте, як друковані й архівні матеріали 20-х рр., так і наші власні польові пошуки з цього питання дозволяють вважати, що поряд з уже названими творами побутували й інші пісні та вірші християнсько-релігійного змісту, локально пристосовані і так чи інакше пов'язані з Калинівкою. Приміром, четвертим за хронологією виникнення, а також – мірою популярності та кількістю варіантів є народний твір “**Чи ви чули, люди, який тепер день**”, котрий уперше опублікував Н. Дмитрук у своєму дослідженні<sup>163</sup>. Наведений текст налічує 44 рядки, порівняно з іншими записами цієї пісні, наведеними у публікації Н. Дмитрука, цей варіант найповніший.

---

<sup>162</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 242.– Арк. 189, 200-201.

<sup>163</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 65.

Його “записав В. Петров від В. О. Г-а з с. Івниці на Волині”<sup>164</sup>. Докладніша інформація про час фіксації відсутня.

Однак, за збереженими відомостями, можна судити, що уже з початку 1924 р. він був відомий в околиці Калинівки та належав до репертуару паломників (поклонників) до калинівського хреста. Зокрема, згадуваний збирач О. Хоменко в січні 1924 р. записав у с. Волосівці Житомирської округи “від селянки Марини Нечасної, 40 р.” серед багатьох інших творів цієї тематики (про чуда, пов’язані з Калинівкою, калинівським хрестом і т. п.) також один із варіантів (другий) твору “Чи знаєте, люди...”. Текст опубліковано у дослідженні Ю. Філя “Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі” (1928 р.)<sup>165</sup>. За обсягом він — більший від попереднього варіанта (налічує 30 неподілених рядків).

З публікації Ю. Філя бачимо, що упорядник визначає цей текст як варіант іншої народної пісні (“Куди ви ідете, Божії діти?”), розміщуючи ці твори поряд (“А. [...] Куди ви ідете, Божії діти?” і “Б. [...] Чи знаєте, люди, який сьогодні день?”) під однією порядковою цифрою “V”<sup>166</sup>.

Цікаво, що Н. Дмитрук у своїй статті теж подав названі твори як варіанти, поряд (“VII. [...] Божі діти, куди ви йдете?” і “VIII. [...] Чи ви чули, люди, який тепер день”; тут нема подальшого цифрового диференціювання варіантів чи версій, Н. Дмитрук лише наводить їх поряд, наприклад: “I. [...] В чистом полі на гурбочку”, “II. [...] Ой, у полі на горбочку”, “III. [...] В Калиновці на горбочку”, “IV. [...] Чириз море широкее”, “V. [...] Щасливая тая путь”, “VI. [...] Щаслива та путь” і т. д.)<sup>167</sup>.

Отже, обидва дослідники (Н. Дмитрук і Ю. Філь) у свій час вважали тексти “Божі діти, куди ви йдете?” і “Чи ви чули,

<sup>164</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62.

<sup>165</sup> Записки Кам’янець-Подільського Наукового при Українській Академії Наук товариства.— Т. 1.— Кам’янець на Поділлі, 1928.— С. 6.

<sup>166</sup> Там само.— С. 5-6.

<sup>167</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62-65.



люди...” варіантами одного народного твору. Одначе таке визначення цих текстів не зовсім точне. Вони справді мають багато спільних ознак, у тому числі — і на сюжетно-змістовому рівні. Проте є тут і суттєві відмінності, зокрема, зі структурного погляду і характеру виконання. Так, приспів “Свят, свят еси Боже — Божії діти” з незначними відмінностями (“Свят, свят еси, Боже, Божії діти”, “Свят, свят есі, Боже”) є обов’язковим в інших варіантах пісні “Божі діти, куди ви йдете?”, але послідовно відсутній у варіантах твору “Чи ви чули, люди...”. Основною відмінністю цих творів, на нашу думку, є поєднання сюжету з темою “Йосафатової долини” (“Ми йдемо на долину Сафатову”), що відсутнє у варіантах твору “Чи ви чули, люди...”.

Унаслідок своєрідного “накладання” фольклору “Йосафатової долини” на фольклор “Калинівського чуда”, завдяки паралельному функціонуванню та відповідно спільному розвитку, взаємодоповненню тощо, були випадки творення своєрідних локально-змістових версій деяких творів, наприклад: “Калинівська” (“Чи знаєте, люди, який нині день”) і “Йосафатівська” (“Божі діти, куди ви йдете?”) версії народного твору про Страшний Суд. Підтверджують такі міркування і власні польові спостереження автора<sup>168</sup>.

До ранніх записів “Калинівської” версії цього твору (десь у 1923–1925 рр.) належить фіксація В. Кравченка від місцевих інформаторів “на Правобережжі”<sup>169</sup>. Варіант налічує 42 рядки, деякі з них, особливо вкінці, реконструювати сьогодні вже важко через пошкодженість запису (обірвано і втрачено частину аркуша). Краще збереглися інші два записи, які зробив В. Кравченко від місцевих інформаторів та збирачів “на Правобережжі”<sup>170</sup>. Перший налічує 32 неподілених рядки. Відомо, що його 6 березня 1927 р. записав священник Агапій Буй-

---

<sup>168</sup> Архів автора.

<sup>169</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од.зб. 245.– Арк. 152-153.

<sup>170</sup> Там само.– Од.зб. 242.– Арк. 188, 194.

ницький у с. Малі Коровинці Чуднівського р-ну Бердичівської округи від 46-річної Софії Семенової Оверчук. Другий містить 60 рядків і приспів: два останні рядки з кожних чотирьох повторюються двічі.

До останніх відомих фіксацій 20-х рр. цього твору належить варіант зі с. Стрижавки Коростишівського р-ну Волинської округи, що у 1926 р. “за керівництвом викладача Коростишівського Педтехнікуму Гр. Ів. Юхимчука” записав студент Г. Шуренок. Текст налічує 33 рядки, з яких 19 неподілені. В. Кравченко зазначає з приводу цього варіанта, що, порівняно із записом В. Петрова, “тут тільки відмінне закінчення”<sup>171</sup>.

Це варіантне гніздо “Калинівської” версії твору про Страшний Суд маємо змогу доповнити результатами власних польових обстежень: варіантом “Чи знаєте, люди, який нині день”, що записаний 12 липня 2003 р. у Калинівці від згадуваної М. Цимбал. За її словами, покійна мати у свій час розповідала, що цей твір склали і виконували прочани по дорозі до калинівського хреста. Сам текст, що зберігся, налічує 33 рядки; у сюжетно-змістовому аспекті — в основному цілісний, завершений варіант<sup>172</sup> власне “Калинівської” версії народного твору про Страшний Суд.

Отже, маємо сім варіантів “Калинівської” версії народного твору про Страшний Суд (“Чи знаєте, люди, який нині день”), що збереглися у публікаціях Н. Дмитрука “Про чудеса на Україні року 1923-го” (1925 р.), В. Кравченка ““Псальми”, що в 1923–1924 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес” (1927 р.), Ю. Філя “Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі” (1928 р.), у відділі рукописних фондів архіву ІМФЕ ім. М. Рильського (три варіанти), а також у пам’яті місцевих мешканців Калинівки.

На цьому не вичерпується репертуар поетичного фольклору “Калинівського чуда”. Це доводять спорадичні фіксації інших

<sup>171</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 71, 77.

<sup>172</sup> Архів автора.

текстів у різний час і в різних місцевостях України. Вони подані у згадуваних дослідженнях Н. Дмитрука, В. Кравченка, а також фольклориста Павла Попова.

В. Петров записав від згадуваної невідомої особи “В. О. Г-а з с. Івниці на Волині”<sup>173</sup> у 1924 р. один з таких текстів “**Страшний, страшний смертельний час**”, що у числі інших на цю ж тематику (про релігійні чуда 20-х років) був опублікований у дослідженні Н. Дмитрука<sup>174</sup>.

Очевидно, тоді ж, у 1924 р. інший місцевий збирач М. Комичевський записав від “селянина Олекси з с. Альбиновки під Житомиром” “**Пісню про поклонників до ран Христових**” (“**А в неділю ранесенько вже сонечко сходить**”). За словами П. Попова, “є й ноти до цієї пісні [відшукати не вдалось. – В. Д.]. Вона в віршовій будові своїй помітно не додержана або ж зіпсована при передачі”<sup>175</sup>. Цей текст налічує 11 рядків, не враховуючи приспіву: після кожних двох рядків, як видно з прим. П. Попова, повторюється двічі “Алилуя” у поєднанні з другим рядком<sup>176</sup>. Текст в основному повний, зі збереженими діалектними рисами мовлення інформатора, опублікований у дослідженні П. Попова “До текстів т. зв. “Калинівських” пісень” (1927 р.). Тут міститься й інша пісня — “**Про Христа й дітей у саду**” (“**В неділю рано сонечко сходить, сонечко сходить, Сам Господь ходить**”), яку записав у “Синюшинім Броді на Херсонщині [тепер — Одещина. – В. Д.] Б. Левицький (з нотами [відшукати не вдалось. – В. Д.]) від прочан, що, повернувшись з “Калинівського чуда”, гуртками співали цю пісню по хатах”. Даний варіант із “своїх етнографічних матеріалів ласкаво уділив П. С. Глядківський [докладніших відомостей про нього, як і про час запису, не маємо. – В. Д.]” П. Попову<sup>177</sup>, який і опублікував цей текст, що налічує 17 рядків, з яких 15 — не-

---

<sup>173</sup> Дмитрук Н. Про чуда на Україні року 1923-го. – С. 62.

<sup>174</sup> Там само. – С. 65.

<sup>175</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських” пісень. – С. 14.

<sup>176</sup> Там само.

<sup>177</sup> Там само. – С. 15.

поділених. Крім того, як зауважує у примітці П. Попов, кожен рядок повторюється у почерговому поєднанні з приспіваними: “Алилуїя” та “Господи, помилуй”.

Другий варіант цього твору зберігся у фонді В. Кравченка<sup>178</sup>. Він має назву “Єврейські дітки”, налічує 22 рядки і приспів після кожних двох рядків: рефрен “Алілуя, алілуя”, повторення попередніх двох рядків і “Господи, помилуй”.

У цьому ж фонді<sup>179</sup> зберігся також запис місцевого збирача П. Кіндратюка “від баби Наталки Кіндратюкової, 50 р.” у с. Солотвині 13 січня 1925 р. ще одного твору, що входив до репертуару поетичного фольклору “Калинівського чуда”: “**В чистий читвер по вичері**”. Текст налічує 34 рядки, з яких 15 повторюються двічі, а шість — тричі.

Останні відомі датування записів поетичного фольклору “Калинівського чуда” у той період (1920-ті рр.) припадають головню на 1926 рік. Ці матеріали свідчать про продовження процесу виникнення та ширення народних творів цієї тематики і зацікавлення ними збирачів. Так, наприклад, 1926 р. “студ[ент] Коростишівського педтехнікуму Г. Шуренок” у с. Стрижавці Коростишівського р-ну Волинської округи записав від згадуваної Насті Моцонкової “**Пісню про Юдову зраду й Пилатів суд**” (“**В чистий четвер увечері ішов Спаситель на вечеру**”). Запис цього тексту разом з паспортизаційними відомостями зберігся у відділі рукописних фондів архіву ІМФЕ ім. М. Рильського<sup>180</sup> і наведений у статті В. Кравченка<sup>181</sup>. Між записом і публікацією є лише несуттєві відмінності: лексичного характеру (“ламає”–“ломає”, “Христа”–“Хреста”), взаємозаміна слів (“Зпершу”–“З терну”), ампліфікація окремих фраз (“Оцей Мене жидам продав”) і рядків:

<sup>178</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 242.– Арк. 198.

<sup>179</sup> Там само.– Арк. 199.

<sup>180</sup> Там само.– Од. зб. 245.– Арк. 151.

<sup>181</sup> *Кравченко В.* “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувальних до різних чудес.– С. 71, 75.

*Шипшиною перезати,  
Коп'єм серце пробивати.  
Стали серце пробивати.*

Їх можна вважати фіксаціями одного варіанта, що налічує 28 рядків.

Отже, основний текстовий фонд поетичного фольклору “Калинівського чуда” складають записи, які знаходяться у фонді В. Кравченка, опубліковані тексти у 20-х рр., а також сучасні публікації і польові матеріали автора цього дослідження на основі обстеження ряду сіл і містечок терену найбільш активного релігійного руху, пов'язаного з чудами (Калинівського, Козятинського, Браїлівського і Шаргородського р-нів Вінницької обл.). Загалом, у нашому розпорядженні 59 текстів поетичного фольклору “Калинівського чуда”. Сюди належать, зокрема: 19 варіантів першої і два варіанти другої версій пісні про “Калинівське чудо”, 15 варіантів і пародійна версія пісні “Щасливая тая путь”, дев'ять варіантів народного твору “Чириз море широкее” (“Через гори високі”), сім варіантів “Калинівської” версії твору про Страшний Суд (“Чи знаєте, люди, який нині день”), два варіанти “Пісні про Христа й дітей у саду” (“В неділю рано сонечко сходить”) і фіксації пісень “Страшний, страшний смертельний час”, “Про Юдову зраду й Пилатів суд” (“В чистий четвер увечері”), “Про поклонників до ран Христових” (“А в неділю ранесенько”).

Основними носіями цього текстового фонду були і частково залишаються дотепер люди старшої вікової групи, члени церковного активу, церковних хорів тощо. До їх репертуару належали також інші пісні духовно-релігійного змісту, що за характером близькі до поетичного фольклору “Калинівського чуда”<sup>182</sup>. За словами інформаторів (приміром, А. Галушак), деякі з таких пісень духовно-релігійного змісту могли виконувати і прочани до калинівського хреста у 20-х рр. (особливо

---

<sup>182</sup> Архів автора.

ті пісні, які з сюжетно-змістового погляду показують думки, настрої віруючих і прочан, що ходили до калинівського хреста на початку 20-х років, а також — доволі добре “вписуються” у відповідний репертуар поетичного фольклору “Калинівського чуда”). Ці пісні переважно передавалися усно та в записах, під час хресних ходів чи інших форм групових ходів до “Святих місць”. Є підстави вважати, що до репертуару поетичного фольклору “Калинівського чуда” входили й інші, можливо, менш відомі та популярні твори, які стерлися з народної пам’яті внаслідок арештів і заборон советського режиму, його атеїстичної політики у наступні десятиліття, а також і трагічних подій, яких зазнав український народ після 20-х рр. (Великий голодомор 1932–1933 рр., сталінські репресії, Друга світова війна тощо).

Проте навіть і такий, зведений у хронологічному порядку своєрідний реєстр, огляд основних текстів і їх варіантів, досить добре ілюструє особливості виникнення, кристалізації фольклорних творів, динаміку їх ширення у територіальному, географічному аспекті: Калинівка, інші села та міста Вінниччини, Житомирщини, Волині, Київщини, Одещини, Первомайщини (Кіровоградщини) тощо. Прикметною рисою цього фольклору була тісна пов’язаність його функціонування з активним релігійним рухом, його носіями і творцями були учасники цього руху: селяни та міщани різних вікових категорій. У свій час цей фольклор привернув до себе досить значну увагу місцевих збирачів (учнів та викладачів шкіл, вузів), краєзнавців, дослідників-етнографів, фольклористів, а також письменників і журналістів.

Унаслідок заборон і переслідувань більшовицькою владою релігійного руху і пов’язаної з ним усної словесності простежується помітне згасання фольклору “Калинівського чуда”. Однак деякі народнопоетичні твори продовжували побутувати в народному середовищі. Збереженість відгомону цієї традиції (хоча й доволі малу) засвідчують і сучасні польові матеріали.

### 2.2.2. Ідейно-змістові та структурно-художні особливості поетичного фольклору

У репертуарі поетичного фольклору “Калинівського чуда” виразно “виділяється як найпоширеніша і найцікавіша зі змістово-поетичного погляду пісня “В чистім полі на горбочку”<sup>183</sup>. Вона виникла і набула широкої популярності та динамічного варіювання одразу під безпосереднім враженням “чуда” на околиці Калинівки і пов’язаних з ним подій. За сюжетно-композиційними ознаками в низці зазначених варіантів і версій одним із первинних за послідовністю виникнення можна вважати варіант запису Н. Дмитрука — “В чистом полі на гурбочку”<sup>184</sup>. У майже всіх відомих текстах інших варіантів уже суттєво відчутний вплив своєрідного поетичного шліфування, мовного редагування, стирання локальних діалектизмів (“гурбочку”, “зрубив”, “тулпою”, “дири́в’яний”, “прусціть”, “йуму”, “тіятри”), загалом наближення текстів до норм літературної мови<sup>185</sup>.

Для більшості відомих варіантів двох сюжетних версій пісні про “Калинівське чудо” прикметною є певна спільність, зокрема на сюжетно-композиційному рівні. Так, вже перші рядки твору подають реалістичний опис місця події, виконуючи функцію **прямої експозиції**.

У пісні про “Калинівське чудо” все це знаходить вираження у типовій народнопоетичній формулі **зачину** чи **заспіву**<sup>186</sup> з використанням омонімії:

---

<sup>183</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).– С. 8.

<sup>184</sup> *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 62-63 (передрук: *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).– С. 8; *Дяків В.* Пісня про “Калинівське чудо” (специфіка динаміки фольклорного тексту) // Народознавчі Зошити.– Львів, 2004.– № 5-6.– С. 743-762).

<sup>185</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).– С. 9.

<sup>186</sup> Літературознавчий словник-довідник / Р. Гром’як, Ю. Ковалів та ін.– К.: Академія, 1997.– С. 287.

*В чистом полі на гурбочку  
Чистив москаль вінтовочку.*

Такий зачин з відносно незначними модифікаціями лексичного (діалектні локальні ознаки) та морфологічного характеру<sup>187</sup> є властивим і для ряду інших варіантів цього твору: “В чистім полі на **горбочку** / Чистив москаль **вінтовочку**” (записи С. Хом’юка зі с. Черепашинці на Вінниччині та О. Хоменка зі с. Волосівки на Житомирщині); “В чистім полі на горбочку / Чистив **солдат** вінтовочку” (запис І. Чаплинського зі с. Ободівки Тульчинської округи) або “**Ой** у полі на горбочку / **Чистить салдат** вінтовочку” (запис Л. М. Юркевича зі с. Дорожинки Богопільського р-ну на Первомайщині), тощо<sup>188</sup>. Одначе трапляються і випадки трансформування зачину:

*Серед поля хрест високий з Господом розп’ятим,  
Всенький пулями пробитий*<sup>189</sup>.

Цей заспів стилізований у дусі традиційного початку багатьох українських народних пісень: “**Ой у полі** сосна високая росла”, “**Ой у місті** на риночку п’ють жовняри горівочку”<sup>190</sup>, “**Ой на горі, на високій** зозуленька кує”<sup>191</sup>, “**Ой на горі, на високій**” (варіант “**Ой на горі, на високій**”), “**Ой на горі, на горі, на високі кам’яні**”, “**Ой на горі, на горі, там, де сходить сонечко**”, “**Ой на горі** сливка, а на долі нивка”, “**Ой на горі, там женці жнуть**”, “**Ой там в місті** на риночку п’ють жовняри го-

<sup>187</sup> Ці зміни показують специфіку пульсування текстової фактури пісні.

<sup>188</sup> Див.: Якимович С. З есхатологічних настроїв.– С. 116; Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 2, 3; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15 – 3.– Од.зб. 240.– Арк. 169; домашній архів автора та ін.

<sup>189</sup> Варіант другої версії С. Якимовича зі згадуваного села, переписаний ним з рукопису. Див.: Якимович С. З есхатологічних настроїв.– С. 116-117.

<sup>190</sup> Народні пісні в записях Івана Франка / Упорядкування, вступна стаття і прим. Олексія Дея // Вид. 2-ге, доп. і переробл.– К.: Музична Україна, 1981.– С. 150-151, 303 (примітки).

<sup>191</sup> Фольклорні матеріали з отчого краю / Зібр. Василь Сокіл та Ганна Сокіл. У ноті завела Лариса Лукашенко.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 1998.– С. 411.



рілочку”<sup>192</sup>, “Серед поля широкого церковка стала”<sup>193</sup>, “А серед поля стояла бероза”<sup>194</sup> та інших.

Традиційна формула початку твору про “Калинівське чудо” відразу вводить у народнопісенну тональність, виконує функцію експозиції, де вже готується і мотивується зав’язка, тобто елемент сюжету, вихідний момент у розвитку дії художнього твору, що, “як правило, розпочинає основний конфлікт, зіткнення антиподів”<sup>195</sup>. Антиподами у пісні про “Калинівське чудо” виступають сам Господь, Розп’яття, релігійна віра, Богородиця, мати осквернителя, “весь народ” і москаль, солдат. Таким вихідним моментом у всіх варіантах є насичений драматизмом акт пострілу у хрест.

Одночасно простежуємо в різних текстах модифікації цього початку: варіювання експозиції. Таким чином може вводитись додаткове семантичне навантаження, наприклад, локальне уточнення, конкретизація місцевості (“В Калинівці на горбочку” — у рукописних варіантах: архівному віршовому за 1926 р. і калинівського священника В. Розмана, а також у варіанті інформатора О. Бандуристої). Інколи при цьому зберігаються і деякі діалектні відмінності: “В Калиновці на горбочку” — у версії лірника Я. Паши[е]ниченка. Цей своєрідний прийом введення у зачин (заспів) твору конкретного образу-локусу досить поширений у народнопоетичній творчості, наприклад, у весняній обрядовості: “В Волощині на горбочку”, “В нашім селі на горбочку”, “В Баранівці на горбочку”, “В Бережанах на горбочку”, “В Будилові на горбочку”<sup>196</sup>. Таке яви-

---

<sup>192</sup> Архів автора.

<sup>193</sup> *Возняк М.* Матеріали до історії української пісні і вірші: У 3-х ч. // Архів українсько-руський.— Львів, 1913.— Т. IX.— Ч. 1.— С. 9.

<sup>194</sup> Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського (Систематизація матеріалу, вступна стаття, пісенні паралелі Ф. Колесси) / Упор., вступ. стаття, прим., переклад з пол. С. Грици.— К.: Музична Україна, 1995.— С. 199.

<sup>195</sup> Літературознавчий словник-довідник / Р. Гром’як, Ю. Ковалів та ін.— К.: Академія, 1997.— С. 275.

<sup>196</sup> *Смоляк О.* Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури.— Тернопіль: Астон, 2001.— Ч. 2-га (нотний додаток).— С. 111-115.

ще зумовлене, очевидно, бажанням підсилити актуальність, реалістичність відповідних зображуваних подій, що і є однією з характерних ознак фольклорної рецепції реалій дійсності, зокрема й особливо у першій половині ХХ-го ст.: “**Ой у поли Тирнополи**”, “**Ой на горі на Маківці зозуленька кує**” (варіант “**Ой на горі на Маківці**”)<sup>197</sup>, “**Ой у місті Львові** сталася новина”<sup>198</sup>, “**У славному Львові** сталася новина”<sup>199</sup> (варіанти пісні про героїчну загибель Біласа і Данилишина) та ін.

Проте в одному з варіантів твору про “Калинівське чудо” бачимо і явище зворотного порядку — семантичний код узагальнюється, зокрема, шляхом використання одного з типових народнопоетичних символів-локусів: “**В Русалимі на горбочку**”. Наведений приклад також демонструє висування на перший план елементу християнсько-релігійного, до певної міри навіть абстрактного, нейтрального — “**Русалим**”. Цей символ-локус досить часто трапляється в інших народних творах: віршах, пародіях на церковні співи — “**Їхала Хима до Русалима**”, колядках на християнсько-релігійні сюжети — “**В чистім місті Русалимі**”<sup>200</sup>.

У дослідницьких спробах осмислення такого фольклорного<sup>201</sup> чи літературного<sup>202</sup> прийому вказується на його генезу, значення і функції. Зокрема, сучасний український літературознавець О. Гнатюк, порівнюючи деякі фрагменти духовних та ліричних пісень, в яких присутній образ **Єрусалима (Русалима)**, вказує на літературне походження таких тво-

<sup>197</sup> Фольклорні матеріали з отчого краю.— С. 381, 412, 413.

<sup>198</sup> Там само.— С. 430.

<sup>199</sup> Архів автора.

<sup>200</sup> Народні пісні в записах Івана Франка: Збірник / Упор., вступ. стаття і прим. Олексія Дея.— Львів: Каменяр, 1966.— С. 313, 418 (прим.), 372 (прим.); Народні пісні в записах Івана Франка / Упор., вступ. стаття і прим. Олексія Дея // Вид. 2-ге, допов. і переробл.— К.: Музична Україна, 1981.— С. 42, 287-288 (примітка).

<sup>201</sup> *Іваннікова Л.* Образ Єрусалима в українському фольклорі // Матеріали до української етнології. Зб. наук. праць. Щорічник.— К., 2002.— С. 401-404.

<sup>202</sup> *Гнатюк О.* Українська духовна барокова пісня.— Варшава; Київ, 1994.— С. 146 та ін.

рів: “...у цих піснях відомі християнські сюжети убираються у форму народної пісні: тут і характерний для народної пісні зачин [очевидно, мається на увазі заспів.– В. Д.] з повторенням, і притаманне їй поступове фокусування уваги на місці, в якому відбуватимуться події, і типізація постатей тощо”<sup>203</sup>. Всі ці перелічені ознаки народної пісні (заспів, повторення, місце події, типові персонажі і т. д.) є прикметними і для більшості відомих варіантів твору про “Калинівське чудо”.

Інший дослідник, сучасний український фольклорист Людмила Іваннікова на основі літературних джерел та власних експедиційних польових записів зазначає з приводу специфіки інтерпретації та відображення в українській народній творчості образу **Єрусалима**: “В уявленнях українського народу так само Єрусалим земний поєднується з Єрусалимом небесним, де творяться Божі діла, недоступні звичайним людям. Це — місце перебування померлих (“В Єрусалимі є хата така, де всі померлі сходяться і живуть в ній”). З Єрусалиму тече ріка всесвітня — ріка спасіння, яка омиває весь світ: “А коло теї хати мур (...), а всередині в ньому штири криниці – то на весь світ вода розходить з тих криниць”. [...] Тут же, в небесному Єрусалимі, твориться суд над померлими душами, про який сповістили три черниці, що були “в Києві-Єрусалимі”, бачили “чудо чуднее, диво дивнее”:

*Як душа з тілом розставалася,  
Розставалася, побивалася,  
Що в п’ятницю рано долю проспівала,  
А в суботу рано людей осуждала,  
А в неділю рано утреню проспала.* (Київщина).

Космічне значення **Єрусалима** відбилося також і в народних легендах про кінець світу”<sup>204</sup>.

У творі ж про “Калинівське чудо” цей християнсько-релігійний, абстрактний, нейтральний елемент із локально-

---

<sup>203</sup> Гнатюк О. Українська духовна барокова пісня.– Варшава; Київ, 1994.– С. 146.

<sup>204</sup> Іваннікова Л. Образ Єрусалима в українському фольклорі.– С. 404.

символічним зарядом (“Русалим”) своєрідно вмонтовується у сюжетно-композиційну модель з одночасним витісненням (заміщенням) конкретно-актуального елемента також з локально-символічним зарядом (“Калинівка”). Прикметно, що у варіантах твору про “Калинівське чудо” набагато частіше фігурує все ж таки образ **Калинівки** (у згадуваних п’ятьох текстах), тоді як образ **Русалиму** зафіксовано лише в одному пісенному варіанті з м. Кодні Волинської округи — **“В Русалимі на горбочку”**.

Цей варіант особливий ще й тим, що в ньому, на відміну від інших варіантів твору про “Калинівське чудо”, **експозиції передує своєрідний заспів**. Він виражений типовою народнопоетичною формулою, характерною особливо для співанок-хронік:

*Чи чуєте, люде, який буде день,  
Як прийде Спаситель судити людей?..  
Чи чуєте, люде, який буде час,  
Як прийде Спаситель — судить буде нас.*

Цей початок повторюється дослівно чи з деякими змінами також в іншому творі з цього ж репертуару поетичного фольклору “Калинівського чуда”: у семи відомих варіантах **“калінівської” версії твору про Страшний Суд, що має назву “Чи ви чули, люди, який тепер день”**<sup>205</sup>. Порівняймо перший із цих варіантів, виділяючи спільні слова для наведеного заспіву:

*Чи ви чули, люди,  
Який тепер день,  
Що прийде Спаситель,  
Судити людей.  
Чи ви чули, люди,  
Який тепер час,*

<sup>205</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 65; Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 6; Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 77; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 — 3.— Од. зб. 242.— Арк. 188, 194; Там само — Од. зб. 245.— Арк. 152-153; Архів автора.

*Що прийде Спаситель,  
Судити всіх нас.*

Уже це свідчить про наявність у всіх варіантних розгалуженнях цих поетичних (віршових та пісенних) творів, пов’язаних з “Калинівським чудом”, певних стійких сюжетних і композиційних елементів — своєрідних універсалій, які по-різному моделюються і видозмінюються. У творі про “Калинівське чудо” таким наскрізним і обов’язковим елементом є “чудо” кровотечі з Розп’яття, а також — мотив гріха, святотатства, дотичне до нього неоднозначне у народі трактування образу грішника; відтак — покарання Господнього, далі — голосіння Матері біля хреста (за першою версією — матері грішника, за другою — Богородиці) тощо.

Однаке наведений початок твору про Страшний Суд у “калінівській” версії виконує вже іншу сюжетно-композиційну роль. Тобто не заспіву (як у творі про “Калинівське чудо”), а швидше — прямої експозиції, що органічно пов’язана у змістовому аспекті з наступним елементом сюжету — зав’язкою:

*Чи знаєте, люди,  
Що світа кінець.  
Хто заслужить царства,  
То тому вінець.  
Праведнії душі,  
В царствії Твоєм.*

Ця початкова строфа (заспів) варіанта пісні “В Русалимі на горбочку” могла пізніше трансформуватися і розвинутися в окремий народнопоетичний твір про Страшний Суд, точніше, в одну з версій (“Калинівську”) цього твору, який на початку 20-х років був досить поширеним (про другу, “Йосафатівську” версію твору про Страшний Суд йтиме мова у наступному, третьому розділі даного дослідження). Хоча не виключена і можливість зворотного процесу: початкова строфа одного твору (про Страшний Суд) вмонтувалась в інший (про “Калинівське

чудо”). На користь останнього говорить те, що наведена строфа (заспів) фіксується лише в одному відомому варіанті твору про “Калинівське чудо” — “В Русалимі на горбочку”.

Проте для обох випадків (творів про Страшний Суд і “Калинівське чудо”) у цій строфі спільним є вдале застосування поетичного засобу анафори (єдинопочатку) у формі риторичних запитань. Такий своєрідний прийом, втілений у риторичних питаннях, дуже часто фігурує в інших народних піснях на різну тематику, навіть в інтимній ліриці (“**Чи-сь чула, дівчино, як я тебе кликов**”). Однак з особливою експресивністю, яка змістово наближається до поетичного “фольклору чудес”, зокрема “Калинівського чуда”, ця народнопоетична формула заспіву виражена у співанках-хроніках (“**Чи-сте чули, добрі люди, що то за новина**”<sup>206</sup>), а також у баладах (“**Чи чули-сте, люде, такую новину**”, “**Чи чули-сте, люде добрі,— новина ся стала**”<sup>207</sup>) та інших піснях. Спільною рисою для співанок-хронік, балад і цього варіанта твору про “Калинівське чудо” є не лише наведений початок заспіву, а й, очевидно, тісно пов’язаний з ним напружений гостро-драматичний сюжет, ядром якого і в співанках-хроніках, і в баладах також переважно виступає якась надзвичайна, часто — трагічна подія.

У пісні ж “В Русалимі на горбочку” (як і семи згадуваних варіантах “Калинівської” версії твору про Страшний Суд) цим заспівом (як і цією експозицією) лаконічно сформульовано загальний психологічний настрій, духовну атмосферу українського суспільства 20-х рр., що дуже часто знаходила вираз в апокаліптичних пророцтвах. Такі апокаліптичні пророцтва, настрої і біблійні мотиви у фольклорі початку 1920-х рр. суголосні також з літературними творами того часу, зокрема з поезією<sup>208</sup>. Однак в народних творах цей своєрідний

<sup>206</sup> Архів автора.

<sup>207</sup> Фольклорні матеріали з отчого краю.— С. 171, 202.

<sup>208</sup> Дяків В. “Стара земля відродиться в огні...” (ліричний триптих Євгена Маланюка “Прозріння”) // *Semper tunc*. Збірник наукових праць молодих учених на пошану професора Івана Овксентійовича Денисюка (до 75-літнього ювілею вченого).— Львів:

апокаліптичний сюжетно-змістовий струмінь набуває особливої рецепції, специфічного відображення: похмурішого, безнадійнішого фаталістичного звучання щодо земного буття. Наприклад: “Страшний, страшний смертельний час / Живущим во гріхах / Боже мой (2 р.), / Вскую мя оставил”<sup>209</sup> та інших записах поетичного фольклору “Калинівського чуда”, які, за словами редакторів “Етнографічного вісника”, хоч безпосередньо й не зв’язані з Калинівкою, “але зв’язані з Калинівськими піснями тотожністю есхатологічного свого змісту й яскраво малюють той час” (1920-ті рр.), коли селяни чекали Страшного Суду<sup>210</sup>.

Таке відображення зумовлене самою дійсністю у підсоветських умовах. І наведені рядки пісні про “Калинівське чудо” (заспів) разом з іншими у цьому тексті (як і в інших варіантах) вдало це ілюструють. Тому прикметно, що відразу ж після цього заспіву вводиться головний персонаж, що символізує комуно-більшовицьку систему — “москаль”. З незначними модифікаціями (переважно мовленнєвого характеру), видозмінами (в основному: “москаль” — “солдат”) він фігурує також у всіх варіантах обидвох версій твору про “Калинівське чудо”.

Цей персонаж (“москаль”, “солдат”) є одним із поширених у народній творчості (прикметним є досить часте їх ототоження в українській фольклорній традиції). За характерними ознаками його ідейної наповненості, а також одночасно — за специфікою більшості сюжетних ситуацій до поетичного фольклору “Калинівського чуда” наближаються народні твори, що виникли у ХХ ст., зокрема в колі учасників (чи їх

---

Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2002.– С. 157-160; *Його ж.* “Зловісне” Є. Маланюка (До аналізу одного вірша) // *Vivat Academia: Матеріали I Всеукраїнської наукової конференції молодих учених-філологів.*– Львів: Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2003.– С. 71-72.

<sup>209</sup> Запис В. Петрова зі “с. Івниці на Волині”. Див: *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 62 (примітка), 65.

<sup>210</sup> *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 65.

однодумців) визвольної боротьби ОУН і УПА. Порівняємо, наприклад:

*Гей, повстанці українські,  
як це вам здається,  
Прийшов москвин в вашу хату,  
та й ще з вас сміється.  
Нападає на всі села,  
б'є, мордує діти,  
палить села і хутори,  
мусять всі терпіти*<sup>211</sup>.

Прикладів, які ілюструють таке семантичне наповнення образу “москаля” (“солдата”) в українській народнопоетичній творчості загалом є дуже багато. Однак привертає увагу спосіб введення цього персонажа (“солдата”) у сюжетну канву одного з варіантів пісні про “Калинівське чудо”<sup>212</sup>. Тут, зокрема, простежуємо, як сюжет, в основі якого — актуальна подія періоду початку 1920-х рр., змістово пов’язується з біблійним мотивом розпінання Христа. Ця аналогія підсилюється зіставленням “невіра-салдата” засобом заперечного порівняння з війном Пилата:

*То не воїни Пилата йому ранів нарobili,  
Пулi невіра салдата кров Христову пролили.*

Цей текст особливий ще й тим, що тут, на відміну від більшості інших відомих варіантів твору, сюжетна основа (опис стріляння в хрест і “чуда”), по суті, значною мірою витісняється, своєрідно завуальовується. Наведені рядки — властиво, все, що залишилось з основи сюжету, спільної для більшості варіантів. Натомість на передній план висувається мотив “плачу Богородиці” з превалюючим апокаліптичним настроєм.

<sup>211</sup> Пісні УПА / Зібрав і зредагував Зеновій Лавришин. Передмова англійською мовою / Літопис Української Повстанської Армії.— Торонто: Літопис УПА, 1996; Львів: Літопис УПА, 1997.— Т. 25.— С. 37.

<sup>212</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 116-117.



Ці компоненти варіанта пісні про “Калинівське чудо” наближаються до інших поетичних зразків з давнішої духовно-релігійної традиції, що були приурочені до калинівських подій і належали до супровідного репертуару: “Чириз море широке, там литіло три янголи” (“Через гори високії, через ріки глибокіі”)<sup>213</sup>, “Пісня про поклонників до ран Христових” (“А в неділю ранесенько вже сонечко сходить”)<sup>214</sup>, “Пісня про Христа й дітей у саду” (“В неділю рано сонечко сходить”, варіант “Єврейські дітки вирвали квітки”)<sup>215</sup>, “Пісня про Юдову зраду й Пилатів суд”<sup>216</sup>.

Інший, віршовий варіант твору про “Калинівське чудо” у записі В. Кравченка<sup>217</sup> виділяється специфікою нарощення початкових сюжетно-змістових компонентів, особливістю їх розвитку. Вони, зокрема, вносять додаткове семантичне наповнення до персонажа “Москаля”.

Тут іменник “Москаль” фіксується як власна назва на відміну від інших варіантів обох версій (згадувані записи зі сіл Луки на Житомирщині, Хрещаті-Яри, Черепашинці, Волосівки, Грабівці, Давидівки, з міст Кодні, Тульчина і зі с. Мотовилівки), де він вжитий як загальна назва зі значенням етнічної (росіянин) або, що імовірніше, соціальної приналежності (військовий). Правомірність останнього припущення переконливо підтверджує довільна взаємозаміна у інших текстах “москаля” і “салдата” (“солдата”). На ідентифікацію

---

<sup>213</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62, 63-64; Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 71, 72, 74-75; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 — 3.— Од. зб. 240.— Арк. 169; Там само.— Од. зб. 242.— Арк. 189, 200-201; Там само.— Од. зб. 245.— Арк. 152.

<sup>214</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських пісень”.— С. 14.

<sup>215</sup> Там само.— С. 15; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 — 3.— Од. зб. 242.— Арк. 198.

<sup>216</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 75.

<sup>217</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 — 3.— Од. зб. 241.— Арк. 19.

москаля як військового вказують і оповідні матеріали, зокрема коментарі до твору про калинівський хрест. Наприклад, з рукопису калинівського священика В. Розмана (на основі місцевих переказів) дізнаємося, що “солдат, що прострелив ікону і хреста, був очевидно місцевим, бо він з матір’ю протягом місяця стояв під хрестом, просячи людей помолитись, щоб Господь простив його гріх [виділення наше. – В. Д.]”<sup>218</sup>.

Ця мотивація (виділена) суголосна більшості варіантів першої версії твору про “Калинівське чудо”. Вона (як реальний факт, про що, однак, не маємо достовірних відомостей, але можемо судити на основі розповідей та переказів, у тому числі місцевих мешканців, старожилів) могла у свій час стати підґрунтям для вкраплення і розвитку відповідного мотиву (мати і син біля хреста) у структурі сюжету твору про “Калинівське чудо”. Отже, процес творення цього мотиву міг, на нашу думку, відбуватися (як і в багатьох народних творах) у такій послідовності: компонент у складі реальної події мотив ⇨ оповідання, меморату, переказу ⇨ мотив пісні чи вірша.

Так чи інакше, але цей мотив органічно прищепився і міцно утвердився у загальній структурі сюжету майже всіх відомих варіантів твору про “Калинівське чудо”. Виняток з цього погляду становить лише один варіант: згадуваний вірш. Тут мотив “мати і син біля хреста” пропущено взагалі. І головню цим визначається особливість даного віршового тексту. У ньому, зокрема, уже в другій строфі прочитується завуальований натяк, що “Москаль” за чийось дорученням “**стреляти в нього [хреста. – В. Д.] має**”: відразу простежуємо нарощення певної семантичної деталі до поширеної і відносно сталої в більшості інших варіантах експозиції.

Далі — додається цікава і присутня лише в цьому варіанті зав’язка: уже сам персонаж усвідомлює жахіття майбутнього злочину, переживає, вагається. Чи не у виборі між покаранням земним, людським, тілесним — за невиконаний наказ, —

<sup>218</sup> Архів автора.

і Господнім, небесним, душевним? Властиво, простежуємо введення психологічної колізії у зав’язку:

*Шість разів він націлявся,  
А стріляти все боявся.*

Ця форма вираження у різних її модифікаціях є досить поширена в українській народній творчості. Порівняємо з деякими іншими відомими сюжетами. Наприклад, у баладі про невістку-тополю<sup>219</sup> син за намовою матері йде в “чисте поле”, щоб зрубати тополю — наміряється і раз чи кілька разів вдаряє сокирою; у пісні літературного походження про чудесне врятування Почаївського монастиря:

*Турок не вірить, із лука мірить  
На монастир ціляє<sup>220</sup>.*

Однак, вочевидь, перемагає страх перед першим — покаранням тілесним, оскільки, незважаючи на душевні сумніви і страх перед Господньою карою, “Москаль” все ж таки наважується на злочинне святотатство (відбувається драматичне нарощення зав’язки): “**Аж за сьомим він устрілив...**”. І лише після всього цього подаються рядки, в яких сформульовано сюжетно-композиційні компоненти, що спільні також для інших варіантів:

*В праву руку Христа вцілив...  
І на чудо всім від Бога —*

*Потекла кров з хреста того.*

На відміну від інших варіантів обох версій твору про “Калинівське чудо”, ці рядки у наведеному прикладі є кінцевими і означають перехід від зав’язки до кульмінації, хоча на них

---

<sup>219</sup> Пісні Тернопільщини. Історичні, баладні, жартівливі, танцювальні пісні та коломийки, пісні літературного походження і романси: Пісенник. Вип. 2 / Упор., вступ. ст., заг. ред. мелодій, прим., словник Степана Стельмашука. Упор. та прим. Петра Медведика. — К.: Музична Україна, 1993. — С. 268.

<sup>220</sup> *Вояковський Николай (о.)*. Шляхами наших прочан: Проповіді про чудотворні ікони Божої Матері. — 2-ге вид. — Львів: Місіонер, 1998. — С. 145.

цей варіант, властиво, вривається — внаслідок пошкодження тексту його запису.

Привертає увагу семантична близькість епізоду стріляння до Розп’яття і кількаразове непопадання в нього з аналогічним мотивом відомого канта про чудесне врятування Почаївського монастиря: стріли нападників турків і татар на монастир “назад летіли, / Самі їх повбивали”. До речі, і серед сюжетів про калинівський хрест зустрічаємо мотив, що куля, послана до Розп’яття, повертається і вбиває святотатця.

Мотив святотатства в цьому творі певною мірою співзвучний з народним віруванням, що записав на початку ХХ-го ст. український дослідник-фольклорист М. Беньковський під час подорожі на теренах Поділля та Волині (1902 р.): “... той, хто палить [стріляє. – В. Д.]” у хреста, “записує свою душу нечистому” і за це йому буде “велика Божа кара”<sup>221</sup>. Спільним для цього повір’я і пісні про “Калинівське чудо” є традиційно усталене і незмінне в народі трактування злочину-святотатства, а водночас — і постаті злочинця-святотатника: його осудження.

У проаналізованому варіанті<sup>222</sup> найбільших змін, порівняно з іншими текстами, зазнали початок і кінець його. При цьому на початку примітне найбільше нарощення експозиції. Натомість наприкінці констатуємо усічення, лаконізацію, спрощення сюжетно-композиційної схеми, спільної для більшості відомих варіантів обидвох версій пісні про “Калинівське чудо”.

Однак і в цій спільній схемі у межах розглядуваного вірша<sup>223</sup> вже простежуємо деталізування, уточнення змістових компонентів. Вперше у парадигмі варіантів на початку твору

<sup>221</sup> Беньковский Н. Стрелянье в креста (из народных суеверий) // Киевская Старина. – 1902. – № 6. – С. 161-162; цит. за: Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 15-3. – Од. зб. 239. – Арк. 54-59. Також див.: Воровба по крестам // Этнографическое обозрение. – XLVI. – С. 137.

<sup>222</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 15-3. – Од. зб. 241. – Арк. 19.

<sup>223</sup> Там само.

з’являється уточнювальний локальний образ “Калинівки”, властиво, він замінює тут образ “поля”, наявний у більшості попередніх і деяких наступних варіантах<sup>224</sup>. Бачимо у цьому вірші<sup>225</sup> введення ще однієї нової конкретизуючої деталі (“В праву руку Христа вцілив”). Доцільно тут зіставити модифікацію цієї деталі у текстах. Так, в одних зразках бачимо її взаємозаміну іншими деталями: “москаль” (“солдат”) завдає рану Розп’яттю “під рукою”<sup>226</sup>. При цьому помітна своєрідна тенденція до семантичного узагальнення цієї деталі, її певного абстрагування: не вказано, під котрою — лівою чи правою (“рукою”). Часом така взаємозаміна із водночас ще більше зростаючим узагальненням відбувається внаслідок контамінації рядків (приміром, двох у один): “Де прострілив, стали рани”<sup>227</sup>. В інших текстах ця деталь відсутня.

У низці наведених особливостей цього варіанта привертає увагу і специфіка його закінчення:

*І на чудо всім від Бога —  
Потекла кров з хреста того.*

Закінчення у такому формулюванні фіксується лише у цьому варіанті. Щоправда, даний сюжетно-композиційний елемент (“чудо” кровотечі з хреста) є стрижневим у всіх варіантних розгалуженнях твору про “Калинівське чудо”. При цьому простежуються різні зміни у формі та способі його виразу (діалектні локальні відмінності, трансформація художніх засобів,

---

<sup>224</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 240.— Арк. 169; Там само.— Од. зб. 242.— Арк. 195; Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 116-117.

<sup>225</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 241.— Арк. 19.

<sup>226</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62-63; Бабій В. Йде народ молитися, на Хрест Божий подивитися, або ще раз про Калинівське диво.— С.2; передрук див.: Його ж. Спомин про Калинівське чудо.— С. 4; Зап. В. Дяків у м. Калинівці 12 липня 2003 р. від Бандуристої О. І. // Архів автора; 3 рукопису священика В. П. Розмана // Архів автора.

<sup>227</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С.2-3.

означень тощо): “Полилася всьо рікою”<sup>228</sup>; “І поллялася кров ріками”<sup>229</sup>; “Та й потекла кров рікою”<sup>230</sup>; “Поллялася кров рікою”<sup>231</sup>; “Кров побігла рікою”<sup>232</sup> і тому подібно<sup>233</sup>.

Проте тільки у цьому варіанті<sup>234</sup> додається конкретизуючий рядок (виділений). Він якоюсь мірою переносить змістовий акцент: увага фокусується не на майбутній долі суб’єкта дії (як, здавалось би, прогнозує сам розвиток сюжетної лінії), а навпаки — наголошується на ширшому, особливо характерному для кінцівок, узагальнюючому підтексті: на потребі, а відтак — і наявності “чуда [...] від Бога”. Це “чудо” екстраполюється на передбачуване загальносуспільне сприйняття — відображення у народному слові актуальних на початку 1920-х рр. паломницьких походів до калинівського хреста. Роль носія такого семантичного навантаження і відіграє давальний відмінок узагальнено-особового займенника (“всім”).

Така кінцівка цього віршового варіанта<sup>235</sup>, очевидно, сформувалась під безпосереднім впливом інших записів пісні про

<sup>228</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 63.

<sup>229</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 116.

<sup>230</sup> Філь Юхим. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 2.

<sup>231</sup> Там само.— С. 1-2 (у записі С. Хом’юка цей рядок повторюється двічі), 3; з рукопису священика В. П. Розмана // Архів автора двічі (тут цей рядок також повторюється двічі).

<sup>232</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 2-3.

<sup>233</sup> Пор. варіанти: Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 63; Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувальних до різних чудес.— С. 76; Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 116-117; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15–3.— Од. зб. 245.— Арк. 151; Там само.— Од. зб. 240.— Арк. 169; Там само.— Од. зб. 242.— Арк. 195, 204-205; Бабій В. Йде народ молитися, на Хрест Божий подивитися, або ще раз про Калинівське диво.— С. 2 (передрук див.: Його ж. Спомин про Калинівське чудо.— С. 4); Зап. В. Дяків 12 липня 2003 р. у м. Калинівці від Цимбал М. С. // Архів автора; Зап. В. Дяків там само і тоді ж від Бандуристой О. І. // Архів автора.

<sup>234</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15–3.— Од. зб. 241.— Арк. 19.

<sup>235</sup> Там само.

“Калинівське чудо”. Наприклад, хоч у варіанті Н. Дмитрука<sup>236</sup> наявність “чуда” відображено інакше — воно (“чудо”) сформульовано і втілено у типовій фольклорній гіперболізації й метафорі (“Поллялася кров річкою”). Проте відразу ж у наступних рядках прочитується зв’язок між цими варіантами, відчувається подібність семантичного заряду відповідних сюжетно-композиційних елементів:

*Йде народ все туплюю.*

*Йде народ молитися,*

*На хрест Божий дивитися.*

Тут, таким чином, вже у формі анафори і при застосуванні поетичного засобу синекдохи знаходить свій вираз суспільне сприйняття “чуда” (реалістичний опис паломництва до Калинівки).

У різних модифікаціях відображення цього сприйняття фігурує і в інших варіантах народного твору про “Калинівське чудо”. Воно знаходить вираз у подібних формулюваннях. Простежуємо при цьому застосування того ж засобу синекдохи й анафоричної форми з незначними лексичними та морфологічними відмінностями: “Йде народ все товпами, / Йде народ молитись,— / На хрест Божий дивитись”<sup>237</sup>; “Йде народ товпою. / Йде народ молитися, / На хрест Божий дивитися”<sup>238</sup>. Також — з подвоєнням рядків (“Йдуть люди товпою. / Йдуть люди молитися [двічі.— В. Д.], / На хрест Божий дивитися”<sup>239</sup>), взаємозаміщенням слів (“Йде народ весь товпою. / Йде народ трудитися, / На хрест Божий дивитися”<sup>240</sup>), варіюванням словоформ (“Пішов народ весь товпою. / Пішли люди молитися /

---

<sup>236</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62-63.

<sup>237</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 116.

<sup>238</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 2-3; пор.: Бабій В. Йде народ молитися, на Хрест Божий подивитися, або ще раз про Калинівське диво.— С. 2; з рукопису священика В. Розмана // Архів автора.

<sup>239</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 1-2.

<sup>240</sup> Там само.— С. 2.

На хрест Божий дивитися”<sup>241</sup>), усіченням одного чи двох рядків (“Йдуть люди молитися, / На хрест Божий дивитися”<sup>242</sup>; “Ідуть люди дивитися, / Стали Богу молитися”<sup>243</sup>; “Стали люди йти товпою”<sup>244</sup>).

У варіанті<sup>245</sup> усічення змістового компонента (сприйняття “чуда” кровотечі хреста у суспільстві) до одного рядка (“Іде народ всьо толпою”) відбувається водночас із нарощенням згадуваної алегорії (“Полилася всьо рікою”) іншим рядком з метафоричним забарвленням (“Полилася кров гаряча”).

У деяких варіантах цей компонент (суспільне сприйняття, опис паломництва) пропущено, однак враження у суспільстві від “чуда” прочитується у діалозі матері та сина, зокрема у компоненті-словосполученні “весь світ розбудився”<sup>246</sup>.

Далі приєднується згадуваний мотив — “мати і син біля хреста”. Привертають увагу модифікації відображення цього мотиву, специфіка його зміни у різних варіантних розгалуженнях. В одних записях **мати москаля біля хреста просить пробачення в людей для себе і свого сина за скоєний ним вчинок**<sup>247</sup>, в інших — **мати солдата проклинає сина**<sup>248</sup>, **мати москаля про-**

<sup>241</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 2.

<sup>242</sup> Там само.— С. 3.

<sup>243</sup> Зап. В. Дяків у м. Калинівці 12 липня 2003 р. від Бандуристої О. І. // Архів автора.

<sup>244</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 3. Пор.: Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 76; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 – 3.— Од. зб. 240.— Арк. 169; Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 63.

<sup>245</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 63.

<sup>246</sup> Зап. В. Дяків 12 липня 2003 р. у м. Калинівці від Цимбал М.С. // Архів автора.

<sup>247</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62-63; Бабій В. Йде народ молитися, на Хрест Божий подивитися, або ще раз про Калинівське диво.— С. 2.

<sup>248</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 63; Зап. В. Дяків 12 липня 2003 р. у м. Калинівці від Цимбал М. С. // Архів автора.



сить людей вибачити свого сина<sup>249</sup>, мати солдата просить прощення в людей для сина<sup>250</sup>, мати москаля просить вибачення у людей для себе<sup>251</sup>, мати москаля “почула” про вчинок свого сина і проклинає його<sup>252</sup> тощо. Інколи цей мотив узагалі пропущається<sup>253</sup>.

У структурній моделі мотиву “мати і син під хрестом”<sup>254</sup> у творі про “Калинівське чудо” “оригінально розвинуто й потрактовано мотив винуватця, грішника, осквернителя”. Так, у більшості відомих варіантів цього твору мати “солдата” (“москаля”) “під хрестом просить у людей прощення для свого “проклятого”, “безумного” сина. А той оправдує свій учинок потребою пробудити народ від сну і байдужості до Бога і Церкви. Саме ця мотивація, стилізована в дусі проповіді з релігійно-моралістичним акцентом й прозорими алюзіями до актуальної “ситуації” занедбання хрещення дітей і заміни його (в деяких варіантах) “звездами”, закриття церков і перетворення їх на клуби (“тіятри”, “театри”), є найоригінальнішим компонентом змістової фактури пісні. Народна опінія вважала його сутнісним і скрізь залишала цей мотив без будь-яких змін”<sup>255</sup>.

У варіантах другої версії цей мотив “мати і син під хрестом” несподівано трансформується у “плач Богородиці” біля розіп’ятого і пораненого москалем (“салдатом”) Спасителя<sup>256</sup>.

---

<sup>249</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.– С. 116; Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 3; та ін.

<sup>250</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 2.

<sup>251</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 76.

<sup>252</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од.зб. 240.– Арк. 169.

<sup>253</sup> Там само.– Од. зб. 245.– Арк. 151; Од. зб. 241.– Арк. 19.

<sup>254</sup> Своєрідний “макротив”, спільний для всіх варіантів та версій пісні про “Калинівське чудо”. Він містить відповідно “мікротиви”: “грішника”, “покарання Господнього”, “голосіння Матері”.

<sup>255</sup> Кирчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).– С. 9.

<sup>256</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 63; Якимович С. З есхатологічних настроїв.– С. 116-117.

Цю зміну можна пояснити тим, що твір про “Калинівське чудо”, увійшовши до лірницького репертуару, трансформувався певною мірою в дусі традиції цього репертуару з характерними для нього ознаками. Тут особливо відчутний вплив пісень моралізаторсько-релігійного змісту. Основою цього нового сюжетно-змістового та ідейного наповнення є заміна персонажів: “матері москаля” (“солдата”) на “Божу Матір”. У межах цієї другої версії бачимо суттєві модифікації у відображенні мотиву “плачу Богородиці під хрестом”. Так, у одному з варіантів<sup>257</sup> порівняно досить добре збереглася текстова фактура і сюжетно-змістові особливості пісні про “Калинівське чудо”. Зокрема збережено загальну сюжетно-композиційну схему твору і його ідейно-змістову спрямованість. Модифікуючий елемент вводиться лише з появою персонажа “Діви Матері”:

*А на хресті Сам Спаситель,  
А під хрестом Діва Мати  
Прийшла Мати одвідати.*

Спостерігаємо поступове зближення до народнопісенної тотальності:

*Ой, Ти, Сину, Ти, Синочку,  
На що Ти родився? Уродився на гуляння,  
Взяли тіло на мучення,  
А на хрест на страдання.*

Спільний і для другого варіанта<sup>258</sup> мотив голосіння Матері Божої у першому варіанті особливо наближається до народних голосінь. Таке зближення не випадкове, оскільки суголосне тогочасним народно-релігійним уявленням про “Калинівське чудо”: “прострелення Христа”<sup>-></sup> заупокійні обіди (за Христом, “як і за кожним покійником”)<sup>-></sup> поминальні голосіння.

<sup>257</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 63.

<sup>258</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.– С. 116-117.



*Роздоріжжя у Калинівці — місце розташування “фігури” і хреста. Фото 2003 р.*

Децо інакше відображається “плач Богородиці” у другому варіанті<sup>259</sup>. Тут це голосіння помітно модернізовано (“плаче вдруге” — від “пулі невіра-салдата”), чим привноситься додаткове семантичне наповнення у загальну сюжеттику твору: те, що з приходом до влади комуно-більшовизму світ (суспільство) знову, як і в передхристиянські часи, опинився у прірві гріхопадіння, безбожництва, у становищі, яке призведе до пекельних мук. Тому настала потреба нового (“вдруге”) викуплення світу з гріхів ціною другого розп’яття Христа і плачу Богородиці, яка голосить-звертається до свого Сина:

*...доки будеш Ти страждати?*

*Доки будеш своєю кров’ю гріхи людські омивати?*

*Своєю ласкавою любов’ю гріхи тяжкі пронзати?*

Почувши той плач, зійшлися “мільйони людей до хреста”, щоб просити “час і одну годину” для покути. Опис цього походу-паломництва до Калинівки зображено засобом поетичної гіперболізації, яка не зменшує водночас реалістичність та актуальність відтворюваних подій:

---

<sup>259</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 116-117.

*Задвигала земля Божа, як ішли міліони людей до хреста  
На роздоріжжя бити останні поклони.*

Цікаво, що в наведених рядках традиційні та типові народнопоетичні прийоми і засоби збігаються з історичним підґрунтям, історичною правдою: “фігура” і каплиця з Розп’яттям (калінівський хрест), як і криниця справді знаходяться майже на роздоріжжі, куди і в наш уже час (особливо — в пам’ятні липневі дні) ходять численні паломницькі процесії з надією на фізичне та духовне оздоровлення. Різниця лише в тому, що тоді, на початку 1920-х рр. прочани найчастіше справді йшли до калинівського хреста “бити останні поклони”, оскільки це (сама згадка про “чудо”, не кажучи вже про паломництво до цього “чуда”) жорстоко переслідувалось і каралось владою. Хоча, з іншої сторони, не зважаючи на весь фаталізм, відчувається у цьому варіанті і жевріючий промінь якогось своєрідного оптимізму, надії, очевидно, у певну абсолютну і святу справедливість, що втілюється в образі Божої Матері. Вона, Богородиця, заступниця всіх грішних людей перед Господом, сповнена безмежної любові та співчуття і до Христа, і до народу. Тому, почувши, як “молитва в небі лине”, Божа Мати звертається до Сина з благаннями про час для покаяння грішників.

Тут філософія Христа-любові, всепрощення народу, навіть найбільшого грішника, який може шляхом Святого Причастя здобути прощення Господнє, протиставивши своєму “ближньому”. Водночас у наведених рядках прочитується думка, що тоді, коли була складена ця пісня, люди добре розуміли, що нескоро і нелегко можна буде побороти нечисту силу, уособленням якої є солдат, москаль, чужинець, невір, який посмів посягнути на символ народної духовності — Розп’яття. Це добре ілюструють наступні рядки інших варіантів пісні про “Калинівське чудо”, в яких відображено характерні риси і методи імперсько-більшовицької політики, особливо – стосовно релігії, українського селянства тощо:

*Вже до церкви не ходили  
Малих діток не хрестили,  
Уже церкви замикали,  
Від церков ключі закидали,  
В церквах театр приставляли...  
А театри — плохи штуки,  
На тім світі — вічні муки<sup>260</sup>.*

Ці рядки творять узагальнюючу кінцівку, яка у поєднанні зі згадуваним зачином є своєрідним поетичним обрамленням. Така кінцівка присутня чи не у всіх відомих варіантах пісні про “Калинівське чудо”.

Брутальне втручання у сферу народної духовності часто викликало реакцію: рішучий спротив, осуд і нерозуміння таких заходів, трактування їх з погляду народної релігійності як важких гріхів, за які неминуче прийде покарання. Часом ці гріхи у варіантах пісні про “Калинівське чудо” можуть поповнюватися іншими провинами. Таким чином сам твір обростає додатковими деталями, зокрема, наведенням і конкретизацією інших гріхів: недотримання певних християнсько-релігійних вимог і обрядів (“Псалтирі не читали, / Богу жертви [очевидно, у значенні “належної шани”.– В. Д.] не давали, [...] / Бога в тіятрах приставляли.”<sup>261</sup>), нав’язливим намаганням замінити їх (ритуали) іншими, чужими для народної релігійної культури:

*Малих дітей [будуть.– В. Д.] не хрестити,  
Да будуть звездити.  
На віки віков<sup>262</sup>.*

І це не випадково: у тих рядках лаконічно відображено конкретні реалії советської дійсності, що були особливо актуальними у той час, як і пізніше.

---

<sup>260</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 76. Пор. також: Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 3.

<sup>261</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 63.

<sup>262</sup> Там само.

У сюжетитці варіантів обидвох версій пісні про “Калинівське чудо” простежується розвиток ряду традиційних народних мотивів та образів. Майже в усіх варіантах основні змістові й структурно-сюжетні компоненти залишаються незмінними. Розвиток мотивів та образів пісні здійснюється шляхом варіювання їх другорядних компонентів та урізноманітнення образних виражальних засобів. На цьому поетико-стильовому рівні в основному і відбувалося варіювання, вигладжування тексту пісні<sup>263</sup>. Зі змістового погляду у ній відобразились не лише конкретні калинівські події, а й загальне становище народу, поневоленого московським більшовизмом. Пісня про “Калинівське чудо” — справді народний твір, що відповідає критеріям фольклорності і посідає особливе місце серед інших творів “фольклору чудес”.

\* \* \*

Уже В. Кравченко у свій час помітив сюжетно-змістову спільність цієї пісні про “Калинівське чудо” з іншою, другою за хронологією виникнення і мірою поширення (у т. ч. за кількістю зафіксованих варіантів) піснею “**Щасливая тая путь, де поклонники йдуть**”, зокрема темою “розстрілу Христа [властиво, темою “Калинівського чуда”.– В. Д.]”<sup>264</sup>. Серед відомих варіантів цієї пісні виокремлюється запис Н. Дмитрука<sup>265</sup>. Він відзначається виразнішими мовними діалектизмами. В інших варіантах спостерігаємо зменшення цих ознак, загалом стирання, шліфування їх, мовне редагування.

Якщо у творі про “Калинівське чудо” стрижневим сюжетно-композиційним компонентом є “чудо” кровотечі з Розп’яття, народна інтерпретація його появи, то у пісні “Щасливая тая путь” простежується природне і послідовне зміщення акценту

<sup>263</sup> Кирчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).– С. 9.

<sup>264</sup> Кравченко В. “Псалъми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 73.

<sup>265</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 62, 64.

(“чудо” ⇒ “паломництво”). Порівняно з “Ой у полі на горбочку” у пісні “Щасливая тая путь” акцент змістився на паломництво як масовий акт почитання чуда. Це збігається з послідовністю складання пісень. Припускаємо, що пісня “Щасливая тая путь” сформувалась у окремий народнопоетичний твір з варіантними розгалуженнями під впливом пісні про “Калинівське чудо”. Це ілюструють спільні основні сюжетні компоненти творів: “чудо” — кровотеча Розп’яття, паломництво, очікування кари Божої тощо.

Пісня “Щасливая тая путь” розпочинається описом походу-паломництва, очевидно, саме до калинівського хреста. Цей опис у творі виконує функцію експозиції:

*Щасливая тая путь,  
Що поклончики йдуть.*

Такий початок (заспів) з відмінностями мовленнєвого характеру наявний у всіх відомих варіантах твору. Він може бути показником того, що пісню складала та виконували під час “поклонницьких” походів. Це ілюструє народнопісенна тональність такого початку, який досить поширений у фольклорі, особливо в обрядових піснях. Наприклад, колядки парубкові часто починаються, як і пісня “Щасливая тая путь”, описом дороги, після чого вводиться персонаж чи персонажі: “Ой, краєм, краєм, Дунаєм — / Славен еси, Боже, у всему світу і в небі, / Їздить, поїздить гордое пане”; “Ой, торгом-торгом, торговицею / Ой, ходит-ходить білий молодець”<sup>266</sup>. Часом опис дороги на початку опускається, проте компенсується наявністю образу подорожнього чи подорожніх:

*Ішли молодці рано з церковці –  
Ой, дай Боже! (2)  
Ой, ішли, ішли, раду радили*<sup>267</sup>.

Спільним для аналізованого твору і колядки є сюжетно-змістовий компонент із семантичним наповненням “путі”, “по-

---

<sup>266</sup> Колесса Ф. Українська усна словесність. – Едмонтон, 1983. – С. 180, 181.

<sup>267</sup> Там само. – С. 173.

ходу”. Інакше цей компонент виражений у творах, що виконуються “при обході поля”. Одначе тут, як і в пісні “Щасливая тая путь”, також домінують основні ідейно-змістові складові. Спільною є і послідовність виразу цих складових: “обхід” – “віра в надприродну силу” – “віра в допомогу Бога”. Порівняємо:

*Сбором ідеме, полон несеме!  
Мольмеся Богу і всі посполу,  
Жеби нас тучі не заходили.  
Оборонь, Боже, гори, долини,  
Гори, долини, наші царини!*<sup>268</sup>.

Обхідні пісні, як і більшість пісень та віршів “Калинівського чуда”, виконуються під час походу чи обходу і звернені до вищих, небесних сил, до Господа з упованням на допомогу, заступництво. Тобто спільними є загальна ситуація виконання і змістова спрямованість цих творів.

У пісні ж “Щасливая тая путь” синтетизм народнопісенної тональності та релігійного змісту в наступних рядках втілюється в образі “**поклонників**” — сукупності персонажів, що у творі наділені спільними характерними ознаками, діями та функцією. Образ “поклонників” стрижневий у цьому творі і послідовно фігурує у всіх його варіантах. Промовистим є той факт, що, незважаючи на переслідування і заборони комуно-більшовицької влади, поклонники (прочани), які ходили до калинівського хреста з віддалених місцевостей (прототипи пісенного образу), завжди знаходили притулок на час прощі у мешканців Калинівки чи навколишніх сіл. Таким чином типова для фольклору семантично-функціональна єдність понять “поклонники”, “подорожні”, “гості”<sup>269</sup> у контексті подій “Калинівського чуда” ставала особливо актуальною, оскільки підсилювалась історичною реальністю.

<sup>268</sup> Колесса Ф. Українська усна словесність.— Едмонтон, 1983.— С. 225.

<sup>269</sup> Образ-символ цього поняття (“гості” чи “гість”) поширений в усно-поетичній народній традиції. Див.: Невская Л. Г. Концепт *гость* в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры.— М., 1993.



Саме ж слово “поклонник” у релігійному значенні фіксується в “Словнику української мови” (т. 7, К., 1976 р.). Поряд із тлумаченням цього слова наводиться як ілюстрація уривок зі згаданого 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 навіть вночі жене його в оці місця, все надіється: а може, знову потягнуться поклонники до скитка”<sup>270</sup>.

Отож, наведені відомості дають підставу для висновку, що слово “**поклонники**”, увійшовши в обіг особливо в той час (1920-ті рр.), потрапило й у фольклор. Найімовірніше, що це слово “поклонник” — видозміна книжного “паломник” більш зрозумілим у душі народної етимології (типу “тротуар” — “плітуар”). 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 “фольклору чудес” загалом і пісні “Щасливая тая путь” зокрема: **чудо — антибільшовицька спрямованість — релігійний акцент**. Превалювання релігійного акценту в пісні під впливом її руху по горизонталі (географія поширення) та вертикалі (у часі) призвело до затінювання антибільшовицької спрямованості. Це вплинуло на семантичне перекодування чуда: втратилися контекст і локальна прив’язка (“**Калинівське чудо**”).

Простежується поліфункціональність пісні “Щасливая тая путь” в системі календарно-обрядового побутування в народному середовищі. Сучасний фольклорист В. Галайчук у статті “**Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в**

---

<sup>270</sup> Словник української мови: В 11-ти т.— Т. 7: Поїхати-приобрести / Ред. кол.: І. Білодід (голова), А. Бурячок, В. Винник, Г. Гнатюк та ін.— К.: Наук. думка, 1976.— С. 32; також: *Стельмах М.* Твори.— К., 1962.— Т. 2.— С. 341.

експедиційних записах з Полісся 1996 року” (2004)<sup>271</sup> наводить один з варіантів “Щасливая тая путь”<sup>272</sup>, означуючи його як “постову пісню” (посилаючись на свідчення інформатора). І в інших “постових” піснях у цьому дослідженні наявні спільні риси на сюжетно-змістовому рівні з “фольклором чудес” 20-х років. Це видно вже зі самих назв “постових” пісень (“**В чистий четвер по вечері**”, “**Плач, чолов’єче, бо река тече**”, “**Щасливая тая путь**”, “**Плаче й плаче чолов’єк**”), або з інших рядків:

*Ой вийду я на гору високу,  
Подивлюсь я і в долину глибоку:  
В той долині кров’яніє ріки йдуть —  
Кров’яніє, розпальованіє,  
Для грешніков приготівленіє*<sup>273</sup>.

Зв’язок з “фольклором чудес” простежується і в коментарі до наведених текстів, зокрема з приводу їх фрагментарної збереженості, а особливо — генези (імовірних авторів, середовища виконання), тематичної специфіки: “Усього на обстежуваній території [Полісся.– В. Д.] ми виявили п’ять постових пісень. Найвідоміша серед них, і не лише у Поліському регіоні, — “В чистий четвер по вечері”; інші, що найпевніше входили колись до репертуару лірників, — доволі рідкісні.

Як правило, постові пісні спрямовані на пропаганду якоїсь християнської моралізаторської ідеї. Незважаючи на те, що їх авторами, очевидно, були освічені люди з церковного оточення [тут автор у примітці додає: “Водночас постові пісні усе ж не могли не зазнати впливу народної лірики. Наприклад, зачин тексту “Ой вийду я на гору високу” характерний для ба-

<sup>271</sup> Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996.– Вип. 3.– Львів: ІН НАНУ, 2003.– С. 249-266.

<sup>272</sup> Запис Володимира Галайчука 23. 07. 1996 р. в с. Кормі Коростенського р-ну від Лозовик Ольги Петрівни, 1929 р. народж. Див.: *Галайчук В.* Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в експедиційних записах з Полісся 1996 року.– С. 253, 264.

<sup>273</sup> *Галайчук В.* Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в експедиційних записах з Полісся 1996 року.– С. 253.

гатьох фольклорних жанрів”.– В. Д.], а про це досить виразно свідчать книжні церковнослов’янські форми, відмінні від народнорозмовних, популярність постових пісень доволі легко пояснюється близькістю порушених тем для широкого загалу”<sup>274</sup>.

Цікавими є диференціація цих творів і її аргументування у статті цитованого автора, який зауважив, що до тематичного пласту постових пісень потрапили далеко не всі твори з лірницького репертуару. Це мотивується “приуроченням постових пісень Воскресінню Христа, що й звузило межі вибору”<sup>275</sup>. Дані міркування ілюструють шлях розвитку деяких творів “фольклору чудес” (“Щасливая тая путь” і “В Чистий четвер по вечері”), що виконувалися на початку 1920-х років на території Східного Поділля (по дорозі до калинівського хреста і т. зв. “Йосафатової долини”). Можна припустити, що “постові” пісні, які зафіксував В. Галайчук, були у 20-х роках основою для творення нових пісень (“фольклору чудес”). З часом у цих новостворених піснях могли затратитися контекст “другого мучення Христа” і очікування Страшного Суду на ґрунті подій початку 20-х років. До такої думки приводить порівняльне зіставлення “постових” пісень з “фольклором чудес”: спільні сюжетно-змістові моменти у цих творах. Останні у пісні “Щасливая тая путь” особливо проявляються у приспіві та зав’язці.

При розгляді модифікацій у різних записах пісні “Щасливая тая путь” виокремлюється пародійна версія Віри Рудої з м. Ходоркова Білоцерківської округи<sup>276</sup>. Є підстава вважати, що ця версія — один із “творів” “псевдофольклору”, штучно складеного на догоду комуно-більшовицькій владі. Серед архівних матеріалів та у деяких тогочасних публікаціях на

---

<sup>274</sup> Галайчук В. Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в експедиційних записах з Полісся 1996 року.– С. 254, 264 (прим.).

<sup>275</sup> Там само.– С. 254.

<sup>276</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 78.

цю тему (про “чуда”) трапляються подібні т. зв. “народні твори”. Однак, як показують дослідження, такі твори пропалувалися лише представниками влади та їх поплічниками, а серед переважної більшості населення знаходили осуд і несприйняття<sup>277</sup>. Нотки гумору, сатири і сарказму були притаманними “фольклору чудес” 20-х рр., але вони мали антисоветське спрямування і зовсім інші форми і способи виразу.

Думку про псевдофольклорне походження цієї версії “Щасливая тая путь”<sup>278</sup> підтверджує відсутність локальних ознак на формальному рівні, властивих іншим варіантам пісні, надто спрощена сюжетна лінія, що розпочинається гумористичним описом поклонницького ходу:

*Що поклонники йдуть,  
Паляниці несуть, (2 р.)  
Взаді “колоток” везуть (2 р.).*

Відтак продовжується у формі опису своєрідних т. зв. “пригодів” поклонників. Розповідь про ці “пригоди” змістово демонструє перехід гумору у сатиру і гротеск, нарощення, градацію останніх:

*А як прийшли в Водотії,  
То зловили там по шиї, (2 р.)  
А як сіли в Хамутці,  
То зловили там по пиці, (2 р.)  
Коли ж назад утікали –  
Паляниці забували (2 р.).*

Штучне підпорядкування пісенної ритміки, її наближення до інших варіантів цієї пісні суголосне такому ж штучному використанню народнопоетичних прийомів:

<sup>277</sup> Приклади таких “творів” і розповіді стосуються головню теми “Йосафатової долини” та інших чудес 20-х років. Див.: *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 77-78; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 240 – Арк. 170-173; Од. зб. 241.– Арк. 83; Од. зб. 243.– Арк. 94 та ін.

<sup>278</sup> *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 78.

*Як прийшли вони в Гнелець,*

*Ззіли перший мленець,*

*[...]*

*І од Вовка утікали, (2 р.)*

*І од Лиса утікали....*

Одночасне збереження певних сюжетно-стилістичних компонентів, спільних для всіх варіантів пісні “Щасливая тая путь” (початок “Ой щаслива та путь, / Що поклонники йдуть” та приспів “Алілуя, алілуя”), тут виконує чи не головну са-тирично-пародійну функцію.

Цілком очевидним є те, що ця пародійна версія “Щасливая тая путь”<sup>279</sup> є примітивним аматорським складанням “на замовлення”. Заслуговує на увагу коментар до неї, який занотувала збирачка Віра Руда. Зокрема, що стосується назви і способу приготування традиційної для поклонників страви: “Колоток — страва, що за часу подорожів до “чудес”, коли для прочан у селах улаштували 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<sup>280</sup>. Ця інформація має своє підтвердження в матеріалах та дослідженнях того часу<sup>281</sup>.

Інші коментарі записувачки доводять, що фольклор “Калинівського чуда” і поклонницький рух були поширені у м. Ходоркові та сусідніх селах “Гнелець”, “Водотії” й “Хамутець”. З приводу ж прототипів персонажів “Вовка” і “Лиса” Віра Руда зазначає, що так називалися “бандити”, які “оперували тоді в терені Ходорківського району”<sup>282</sup>. Однак в матеріалах та

---

<sup>279</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 78.

<sup>280</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 78.

<sup>281</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 51.

<sup>282</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 78.

дослідженнях цієї тематики відомості про такі події відсутні. Натомість у більшості творів “фольклору чудес” наявні інші переслідувачі поклонників — представники комуно-більшовицької влади та їхні прислужники.

Для більшості варіантів пісні притаманне своєрідне розбухання зав’язки через релігійно-дидактичні доповнення:

*Хто в Русалім піде,  
Той спасений буде!  
А хто в Русалім не піде,  
На век грешний буде*<sup>283</sup>.

Одночасно при цьому сконцентровується увага на символі-образі “Русалим”. У творі “Щасливая тая путь” цей образ актуалізується (“Новий Русалим”), набуває глибшого змісту. Якщо у пісні “Ой у полі на горбочку” “Русалим” згадується тільки у варіанті з м. Кодні<sup>284</sup> (другорядний елемент з християнсько-релігійним змістом), то у творі “Щасливая тая путь” він трансформується в один з основних образів-символів, при цьому варіюється, доповнюється сама назва: “Русалим”, “Новий Русалім”, “Новий Єрусалим”, “Нові Ієрусалім”. Лише у двох текстах<sup>285</sup> цей символічний образ пропущено.

Маємо два варіанти цієї пісні<sup>286</sup>, які на такій зав’язці вриваються. У них простежуються лексичні розбіжності, використання анафор:

*Хто в Русалим піде, (А хто в нові Ієрусалім іде — )  
Той спасенний буде! (Той щасливий буде,)*

<sup>283</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62, 64.

<sup>284</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 76.

<sup>285</sup> Зап. В. Дяків 11 липня 2003 р. у м. Калинівці від Галушак А. П. // Архів автора; Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 78.

<sup>286</sup> Стельмах М. Велика рідня // Стельмах М. Твори.— Київ, 1962.— Т. 2.— Ч. 1.— С. 323-324. Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 77; пор.: Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 — 3.— Од. зб. 240.— Арк. 170.

*А хто в Русалим не піде, (А хто в Ієрусалим не йде —)  
Навік грішний буде! (Той без щастя буде).*

У розвитку теми “Калинівського чуда” варіюється мотив “слідів Христа”:

*Там Христос пухудив  
І слідочки полишив*<sup>287</sup>.

Цей мотив наявний і в “Пісні про Христа й дітей у саду”: “Сам Господь ходив, сліди послідив”<sup>288</sup>. У творі ж “Щасливая тая путь” він по-різному видозмінюється у варіантах, починаючи від незначних модифікацій лексичного характеру (“Господь (Спаситель, Син Божий, Ісус) походив / І те місце посвятив”<sup>289</sup>), аж до цілковитого “випадання” з сюжету<sup>290</sup>.

Варіювання ж кульмінації “І слідочки полишив, / За наз грішних кров розлив” у цьому творі<sup>291</sup> відбувається шляхом введення нових сюжетно-змістових деталей і компонентів. Внаслідок зростає змістова актуалізація: “простріляли на хресті”<sup>292</sup>, “А вусьмую прустрілив”<sup>293</sup>, “Ю(У)всі дз(з)вони задз(з)вонив”<sup>294</sup>, “кров християнськую (невинную) пролив”<sup>295</sup>, “Кров Христову рузільляв”<sup>296</sup> і так далі. Відтак актуалізація

<sup>287</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62, 64.

<sup>288</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських пісень”.— С. 15.

<sup>289</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од.зб. 242.— Арк. 187.

<sup>290</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 77; пор.: Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 240.— Арк. 170. Також: Зап. В. Рудої // Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 78; Стельмах М. Велика рідня.— С. 323-324; Зап. В. Дяків 11 липня 2003 р. у м. Калинівці від Галушак А. П. // Архів автора.

<sup>291</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62, 64.

<sup>292</sup> Там само.— С. 64.

<sup>293</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 242.— Арк. 202-203.

<sup>294</sup> Там само.— Арк. 196, 187.

<sup>295</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 117; Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 4-5.

<sup>296</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 242.— Арк. 202-203.

сягає апогею способом введення вражаючого і новітнього у фольклорі 20-х років образу “розстріляного” більшовицьким солдатом Христа:

*Ростриляли на христі  
У терновому вінці...<sup>297</sup>.*

Цей образ є ключовим у фольклорі “Калинівського чуда”.

Далі у сюжеті більшості варіантів пісні наступає розв’язка у формі звертання Христа до прочан-поклонників:

*Поклончики Мої,  
Поклони(і)теся Мині, (2 р.)  
До сирій землі<sup>298</sup>.*

Варіювання розв’язки здійснювалося головно на мовно-стилістичному рівні: “Ви, поклонники (поклоннички)”, “Поклоніться (ж) ви Мені”, “Аж до сирій землі”, “До сирій геть землі...” і т. д.

Крім варіантів, де ця розв’язка відсутня<sup>299</sup>, у більшості інших для неї прикметна текстова ампліфікація. Вона відбувається одночасно з доповненням у семантичному плані. Наприклад, додаються пояснювальні рядки між кульмінацією і розв’язкою: “І весь народ возбудив, / Поклонникам об’явив”<sup>300</sup>, “Кров Христову пролив, поклонничкам об’яснив”<sup>301</sup> тощо<sup>302</sup>. У варіантах<sup>303</sup> по-

<sup>297</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 77.

<sup>298</sup> Зап. Н. Дмитрука (Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 62, 64).

<sup>299</sup> Записи Ф. Петрука, В. Рудої (Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 71, 77, 78; пор.: Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 – 3.— Од. зб. 240.— Арк. 170) і М. Стельмаха (Велика рідня.— С. 323-324).

<sup>300</sup> Зап. Ганни Яковлівни (Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 4-5).

<sup>301</sup> Зап. С. Якимовича (Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 117).

<sup>302</sup> Зап. С. Хом’юка (Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 5).

<sup>303</sup> Записи В. Петрова (Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 64), С. Якимовича (Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 117), С. Хом’юка (Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 5); учнів “Коднянсько-Закусилівської 7-річної трудової школи” (Кравченко В. “Псальми”,



слідовно додається подвоєний рядок “Ви не вірили Мені” (“ви ж (ви) не веріли...”). Інший додатковий рядок “Що Я ранен на хресті” продовжує думку попереднього, конкретизуючи його. Одначе відтінок семантичної локалізації (ознака “Калинівського чуда”: “ранен” пострілом москаля чи солдата) в інших варіантах втрачається (або ж доповнюється), набуваючи узагальнювальних рис: “розп’ятий”, “роsp’ят (... на хресті)”, “Що Я є на землі” та “Що Я єсть на хресті”. Водночас зберігається актуальність на інших рівнях (в тому числі у підтексті) — наступ войовничого атеїзму і на мовному рівні — наслідок політики зросійщення. У варіанті С. Якимовича<sup>304</sup> цей рядок подвоюється, зазнає розширення (“у терновому вінці”). У нашій фіксації з Калинівки<sup>305</sup> додаються два неподілені рядки:

*Я на кресте пострадав, кров Христову пролляв,  
Кров Христову пролляв за вас грішних християн.*

У більшості інших записів простежуємо динамічнішу змінність. У записі В. Галайчука<sup>306</sup> трансформації відбуваються при переході до розв’язки, точніше, у поясненні кульмінації:

*Там поклонники йшли, кров Христову найшли.  
Кров Христову найшли да всім людям давали.*

Відповідно змінюється і сама розв’язка у руслі узагальнення: “Ой п’єт, люди, цюю кров, що Христос проливав”.

Решта текстів набуває специфічних відмінностей формального та сюжетно-змістового, а також і семантичного характеру. У варіанті з м. Кодні помітне текстуальне розширення способом своєрідного обростання розв’язки, її продовження шляхом вплітання притчевих і моралізаторських моментів:

---

що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 77), В. Кравченка (Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 — 3.— Од. зб. 245.— Арк. 149, 151; Од. зб. 242.— Арк. 196).

<sup>304</sup> Запис С. Якимовича (*Якимович С. З есхатологічних настроїв.*— С. 117).

<sup>305</sup> Архів автора.

<sup>306</sup> *Галайчук В. Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в експедиційних записах з Полісся 1996 року.*— С. 253, 264.

*Там син батька не вважав —  
На Спасителя стреляв,  
Кров Христову він пролляв  
За весь мир християн...<sup>307</sup>*

Така моралізаторська ампліфікація є прикметною для інших фольклорних творів, особливо — лірницького світського репертуару. Порівняймо, зокрема, з початком пісні “Про війну”, що є типовим зразком таких пісень:

*Там син батька зневажає,  
Батько сина проклинає<sup>308</sup>.*

І. Франко, торкаючись генези цього твору на прикладі запису В. Боржковського від поліського лірника Дорофея Карнаухого, у своєму дослідженні “Пісня про правду і неправду” назвав таку формулу “загальною рефлексією на тему ворожнечі між людьми і навіть між ріднею”<sup>309</sup>. Така рефлексія цілком стосується і духовної атмосфери підрадянської України 20-х рр.

У деяких варіантах, зокрема В. Петрова<sup>310</sup> у розв’язці простежуємо і розвиток значущості нової жертви Христа, розстріляного на калинівському хресті: ангели правлять службу, “годують” збіраною в чаші кров’ю Христа весь світ і рятують його від пекельної загибелі. Посилення мотиву навернення до Бога реалізується у цьому варіанті за допомогою традиційного досвіду лірницьких духовних пісень, віршів, народно-релігійних молитов, замовлянь тощо:

<sup>307</sup> *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 77.

<sup>308</sup> Лірницькі пісні з Полісся: Матеріали до вивчення лірницької традиції / Записи, впор. та прим. О. Ошуркевича. Нотні транскрипції Ю. Рибака.— Рівне, 2002.— С. 41-42 (текст), 116 (прим.).

<sup>309</sup> *Франко І.* Студії над українськими народними піснями // Франко І. Збір. творів: У 50-ти т.— Т. 43: Фольклористичні та літературно-критичні праці.— К.: Наук. думка, 1986.— С. 292. Цит. за: Лірницькі пісні з Полісся: Матеріали до вивчення лірницької традиції / Зап., упор. та прим. О. Ошуркевича. Нотні транскрипції Ю. Рибака.— Рівне, 2002.— С. 114-115 (прим.).

<sup>310</sup> *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 64.

*За вас грішних пострадав,  
Кров невинную пролляв, (2 р.)  
Повную чашу налляв, (2 р.)  
І весь народ причащав, (2 р.)  
Ще й проскурки роздавав, (2 р.)  
Ще й водою закропляв, (2 р.)  
Ще й віночки дарував, (2 р.)  
З Русалима відправляв.  
А ви, люди, не грішіть  
І додому не спішіть,  
Тільки Богу ся моліть.*

Пісня “Чириз море широкее, там литіло три янголи”<sup>311</sup> походить із давнішої традиції і приурочена до репертуару “Калинівського чуда”. Це відзначали дослідники 20-х років. П. Попов, на основі зіставлення записів колядок подібного змісту з Пінського Полісся, Чернігівщини, Херсонщини та інших місцевостей, справедливо відзначав, що ця “калінівська” пісня склалась внаслідок контамінації двох колядок: 1) про те, як Богородиця розпитувала про Сина у трьох ангелів, що з них останній оповідає про Його муки на хресті і 2) про хресні муки Христові і промову Богородиці (мотив “Stabat Mater”). За словами вченого, “калінівська” пісня, сполучивши ці дві колядки, досить близько підходить до тексту обох (особливо першої), але сама контамінація їх в одну пісню, треба гадати, річ нова”. Її, на думку цитованого автора, “міг викликати той особливий інтерес до хреста й хресних мук Христових, що помічавсь у тих роках у зв’язку з чудом у Калинівці. Для такого підвищеного

---

<sup>311</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923 го.– С. 62 (паспортизація), 63-64; Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 72 (паспортизація), 74-75; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15 – 3.– Од. зб. 245.– Арк. 152; Од. зб. 240.– Арк. 169; пор.: Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 71 (паспортизація), 74; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15 – 3.– Од. зб. 242.– Арк. 189, 200-201.

інтересу нормальне закінчення першої пісні могло здатися недостатнім. [...] наприкінці цієї “калінівської” пісні внесено, крім того, ще й пряме пристосування до тодішніх калинівських подій (“Тії самі крестіяне, вони ж Тебе розстріляли”)<sup>312</sup>.

Вказаний П. Поповим “особливий інтерес до хреста й хресних мук Христових” у зв’язку з “Калинівським чудом”, очевидно, вплинув і на функціонування інших текстів поетичного фольклору подібного змісту (поезії “Калинівського чуда”): “Страшний, страшний смертельний час”<sup>313</sup>, “Пісні про поклонників до ран Христових”<sup>314</sup>, “Пісні про Христа й дітей у саду”<sup>315</sup>, “Єврейські дітки”<sup>316</sup>, “В чистий читвер по вичері”<sup>317</sup>, “Пісні про Юдову зраду й Пилатів суд”<sup>318</sup>.

Підтвердження такої думки маємо у численних фольклорних матеріалах і давніх рукописних збірниках, літературних пам’ятках. На Поліссі (у Лунінці-Велесниці, українсько-білоруське пограниччя) у записах українського фольклориста, академіка Філарета Колесси (1871–1947) та польського етнолога Казімежа Мошинського (1887–1959) знаходимо фіксації з 1932 р. колядки “Через мости високіє, через броди глибокіє”<sup>319</sup> і “*Ćeres mosty wysokije, / Ćeres brody hlybokiję*”<sup>320</sup>. Ще раніше, у

<sup>312</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських” пісень.– С. 17.

<sup>313</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 65.

<sup>314</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських пісень”.– С. 14.

<sup>315</sup> Там само.– С. 15.

<sup>316</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од. зб. 242.– Арк. 198.

<sup>317</sup> Там само.– Арк. 199.

<sup>318</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожвань до різних чудес.– С. 75.

<sup>319</sup> Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського (Систематизація матеріалу, вступна стаття, пісенні паралелі Ф. Колесси) / Упор., вст. ст., прим., переклад з пол. С. Грици.– К.: Музична Україна, 1995.– С. 66, 204.

<sup>320</sup> Словесні тексти пісень в записах К. Мошинського // Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / Упоряд., вступ. ст., прим., пер. з пол. С. Грици.– К.: Музична Україна, 1995.– С. 298. Пор.: Гнатюк В. Колядки і шедрівки // Етнографічний збірник.– Львів, 1914.– Т. XXXVI.– № 162, 241; Kolberg O. Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni (wydanie posmiertne pod red. J. Tretiaka).–

1920-х рр. у м. Тернополі відомий хоровий диригент Д. Котко записав іншу подібну пісню вже від лірників<sup>321</sup>.

У наш час фольклорист Л. Іваннікова розглядає колядки і псалми такого змісту на матеріалі власних польових записів з Київщини. Вона зауважує специфіку зв'язку певних мотивів і сюжетно-композиційних елементів у колядках і псалмах<sup>322</sup>. Ці тексти мають спільні ознаки (зображення мук Христових, пов'язані з цим Господні чуда тощо) із піснею “Чириз море широкеє” (“Через гори високії”) та іншими творами про “Калинівське чудо”.

Мотиваційні (чи сюжетні) компоненти відзначаються поширеністю і в інших народних творах, у тому числі й у фольклорі інших слов'янських народів<sup>323</sup>. У компаративістичному підході їх розглядають Олександр Потебня і Михайло Грушевський<sup>324</sup>. Перший, подаючи порівняльну аналітичну характеристику типологічно подібних мотивів у фольклорі білорусів, росіян, хорватів, мораван та інших слов'янських народів, зокрема,

---

Кракów, 1907.– № 145, 147; *Колесса І.* Галицько-руські народні пісні з мелодіями / Зібрав у селі Ходовичах др. Іван Колесса // Етнографічний збірник.– Львів: В друкарні Наукового товариства імені Шевченка, 1902.– Т. XI.– № 25; *Конощенко А.* Українські пісні з нотами.– Одеса: Друк Є. І. Фесенко, 1900.– № 100; *Людкевич С.* Галицько-руські народні мелодії, зібрані на фонограф Й. Роздольським, списав і зредагував Станіслав Людкевич // Етнографічний збірник.– Львів, 1906.– Т. XXI.– Ч. I.– № 140 141; *Плосайкевич Л.* Мелодії українських народних пісень з Поділля, записав Л. Плосайкевич / Під ред. С. Людкевича // Матеріали до української етнології.– Львів: Накладом НТШ, 1916.– Т. XVI.– № 15; *Сенчик І.* Пісні Холмщини і Підлясся, списані д. І. Сенчиком // Матеріали до української етнології.– Львів, 1916.– [Т]. XVI.– № 53, 54 та ін.

<sup>321</sup> Пісні Тернопільщини. Історичні, баладні, жартівливі, танцювальні пісні та коломийки, пісні літературного походження і романси: Пісенник. Вип. 2/ Упор., вст. ст., заг. ред. мелодій, прим., словник Степана Стельмашука. Упор. та прим. Петра Медведика.– К.: Музична Україна, 1993.– С. 620 (паспортизація пісень і прим.).

<sup>322</sup> *Іваннікова Л.* Образ Єрусалима в українському фольклорі.– С. 403.

<sup>323</sup> *Головацький Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси.– М.: В Университетской типографии (М. Котков), 1878.– Ч. I.– С. 233; Там само.– Ч. II.– С. 23, 38, 46 тощо.

<sup>324</sup> *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.– Т. 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII XVII. Кн. 2.– С. 157-168.

зазначає: “Відбулося змішування мотивів про шукання Христа і чесний хрест і Матір Божа ототожнена зі Св. Оленою”<sup>325</sup>. На це вказував і М. Грушевський<sup>326</sup>. З приводу генези мотиву “Пречиста шукає Христа” він відзначав: “Мотив інтересний тим, з одного боку, що належить до спільного старцівського репертуару, українсько-білорусько-великоруського, принаймні середини XIX в. З другого — цікаво те, що, маючи паралелі католицькі, західнослов’янські, ці пісні про Пречисту в своїх українських обробленнях, очевидно, виходять з пісні про вдову, що шукає свого сина [...]. Наша Mater dolorosa являється варіантом скорбної вдовиці взагалі”<sup>327</sup>.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що поетичні тексти “Калинівського чуда” складаються як з оригінальних пісень на цю тему, представлених, зокрема, епічними народними новотворами “В чистім полі на горбочку”, “Щасливая тая путь, де поклонники ідуть”, та пісень, складених на основі традиційних фольклорних сюжетів, образів і мотивів, часто спільних у фольклорі українського та інших слов’янських народів. Ці твори переважно походять з давнішої традиції, однак актуалізовані, приурочені до калинівських подій, тому у цьому контексті вони набувають специфічного вияву і звучання. Вони досить вдало вмонтовуються у сюжетіку “Калинівського чуда”, становлять собою одну з основних ланок у цій тематичній групі.

Як показують наші польові дослідження на теренах Східного Поділля, у народній пам’яті ці твори, відомі головню з публікацій 20-х рр., майже не збереглись. На змістовому і формальному рівнях у них особливо помітний вплив літературної традиції, зокрема духовних, покаяльних релігійно-моралізаторських творів.

<sup>325</sup> *Потебня А.* Объяснения малорусских и средних народных песен: В 2-х т.— Т. 2: Колядки и щедровки.— Варшава, 1887.— С. 755.

<sup>326</sup> *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.— Т. 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII. Кн. 2.— С. 158.

<sup>327</sup> Там само.— С. 159.

Порівняльне зіставлення текстів поетичного фольклору “Калинівського чуда” дає підставу виокремити головну їх специфіку: інтенсивну динаміку фольклорного твору у межах дуже короткого діахронічного зрізу (1923 – середина 20-х рр. ХХ ст.). Простежується змінність ідейно-змістових і мовно-поетичних елементів тексту, які рухаються та модифікуються переважно у тісному зв’язку зі суспільно-політичними подіями конкретного ареалу (Східного Поділля) і дають відображення істотних реалій цих подій. Рух таких елементів у текстах відбувається по лінії нарощення, удосконалення певних якостей, або навпаки — їх редукції. Ці тексти складали та виконували переважно на початку 1920-х років паломники до калинівського хреста.

### 2.3. ФОЛЬКЛОРНА ПРОЗА “КАЛИНІВСЬКОГО ЧУДА”

Фольклорна проза “Калинівського чуда” дуже близька за змістом до поетичних творів цієї тематики. Спільними для них є середовище, час і простір складання та функціонування. Прозові тексти, як правило, вилонювались і виконувались поряд із поетичними, часто при цьому своєрідно інтерпретуючи та доповнюючи останні. Судимо так передусім на основі першоджерельного матеріалу (оповідання та різні розповіді), що зафіксували українські збирачі та дослідники за гарячими слідами його виникнення та побутування, і який зберігається у фонді В. Кравченка. Частково ці тексти та деякі інші були опубліковані вже у 20-х роках.

Хронологічно більшість записів цього матеріалу виконана в середині 20-х років. Одним з найраніших є датований 3 січня 1924 р. запис оповідання про “Калинівське чудо”, що зробив місцевий збирач М. Борецький від 30-річного Горобця Зотья Володимировича зі с. Михайлівки Любарського р-ну на Він-

ниччині<sup>328</sup>. Дещо відмінний варіант цього оповідання подала Олена Пчілка у статті “Українські народні легенди останнього часу” (1925 р.)<sup>329</sup>. Прозові варіанти цього сюжету записали також В. Кравченко, Н. Дмитрук. Вони й маловідомі місцеві збирачі (М. Борейко, О. Савченко, П. Кіндратюк, В. Маньківський) зафіксували в різних варіантах і низку інших поширених у зазначений час оповідань, сюжетно пов’язаних з калинівським хрестом: про об’явлення над ним ангела (варіанти: ангелів, Матері Божої і Христа, білих голубів), чудесні властивості крові, що потекла з розстріляного Розп’яття, з’яву незвичайної труни — віщунки лиха, незвичайні властивості землі і води, орача (версія: грішного) біля калинівського хреста, походження цього хреста, чудесне дозрівання вдовиного жита, зняття і викуп Розп’яття, суд над ним, “Чудо в скрині”, намагання зрубати калинівський хрест, а також інші розповіді в основному апокаліптичного змісту. Переважна більшість цих записів має географічну паспортизацію і зазначених інформаторів. Це різні села Східного Поділля, здебільшого Вінниччини. Жителі цього краю, які побували біля калинівського хреста, були очевидцями, свідками розказуваного, або передають оповідання інших. У ряді випадків паспортизація неповна, неконкретизована, також не завжди датована. Найпізніша дата у цій групі записів — серпень 1926 року<sup>330</sup>.

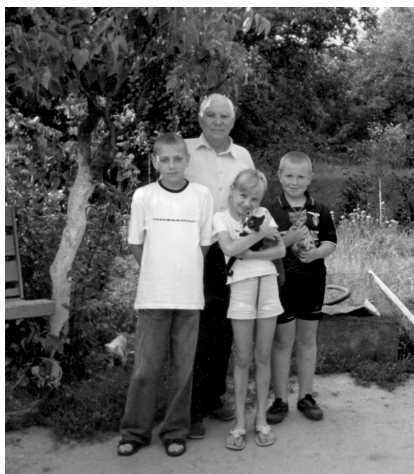
Серед записаних текстів — чимало таких, що ще не встигли за короткий час побутування сформуватися в певні викінчені сюжети і відшліфуватися з формального погляду. Є і фрагменти, ескізні штрихи до сюжетів. Вони цікаві як носії певних мотивів, образів, як матеріал для аналізу і реконструкції тих чи інших фабульних версій.

<sup>328</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 86.

<sup>329</sup> *Олена Пчілка*. Українські народні легенди останнього часу.— С. 43, 44 (примітка).

<sup>330</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 241.— Арк. 9а.





*В. І. Дацюк з онуками.  
м.Калинівка. Фото 13  
липня 2003 року*

Фрагментарно зберігся прозовий фольклор “Калинівського чуда” серед теперішнього населення цього краю. Як показують матеріали наших польових досліджень, руйнівний вплив радянської влади на фольклорну пам’ять тут виявився особливо “плідно”. Навіть у містечку Калинівці та навколишніх селах від старожилів (В. Дацюка, Л. Калитко, Г. Кашенюка, Г. Патрака, М. Терковнюк і ін.) ми змогли записати переважно лише уривки сюжетів, що були поширені тут у 20-х рр.: про “Калинівське чудо”, подальшу долю святотатника, про незвичайні властивості землі і води біля калинівського хреста, про походження цього хреста тощо.

У сукупності цей матеріал дає можливість простежити процес формування ряду сюжетів, пов’язаних з темою чудес початку 20-х років. Під поняттям “фольклорна проза”, яким називаємо ці тексти, розуміється передусім неказкова проза з такими її жанрами: усні оповідання, перекази, билиці, бувальщини, меморати. Власне всі ці жанри прозового фольклору присутні в усній словесності цієї тематики і представляють цікавий процес взаємодії між ними, плинність і довільність оповідної традиції, кристалізації певних стійких семантичних і формальних структур та складання сюжетів.

Загалом зміст цього матеріалу сильно позначений тяжінням до надзвичайного, чудесного. Народна уява походження усіх цих сюжетів також відносила до надзвичайного: “Кажуть, горав чоловік на полі, та й вигорав книжку, а в тій книжці геть усі оці пісні”<sup>331</sup>. Цей сюжет був у 20-х рр. досить поширеним<sup>332</sup>. Простежуємо трансформацію його записів на формальному і сюжетно-змістовому рівнях. Скажімо, в одну з версій вмонтовується локальна прив’язка до калинівського хреста і на передній план висуваються мотиви передчуття нещастя, лихоліть, Апокаліпсу: “Так горав якийсь чоловік — може із верству від того хреста, то він вигорав скриньку, а в тій скриньці було шось три книжки. В одній книжці було написано, що **замірок буде (будуть люде вмірати)**, а в другій — що **голод буде**, а в третій — що **скоро буде Страшний Суд**”<sup>333</sup>. Ці мотиви поширені і в інших оповіданнях на тему “Калинівського чуда”<sup>334</sup>. У процесі множення варіантів і версій цих творів простежуємо суттєві видозміни головних персонажів на рівні семантичному: “То як він [чоловік. – В. Д.] вийшов у поле на Пречисту, то прийшов до його старий Дід та й спитав: що тобі **луче** — чи горати, чи лежати, а він сказав — **горати. То він там день і ніч горав**” (варіант: сказав католику, що “**на православного Спаса орав**, — будеш же ти так працювати до Різдва”). Серед варіантів останньої версії наявні намагання актуалізації шляхом уведення уточнювальних деталей: “**В с. Юровка (здається) під Любарем на полі 20/ VII–23 р.** — гадюка вчепилася й ссе груди (ніби-то ту жінку **бачили біля калинівського хреста**)”<sup>335</sup> та ін.

Такі сюжети формувалися на ґрунті поєднання давніх традиційних народних релігійних вірувань і культів (шануван-

<sup>331</sup> Зап. 4 січня 1930 [нерозбірливо.– В. Д.] р. М. Борейко // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од. зб. 239.– Арк. 63.

<sup>332</sup> Там само.– Арк. 75, 76.

<sup>333</sup> Там само.– Арк. 76.

<sup>334</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 56.

<sup>335</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 239.– Арк. 63, 101, 112; Там само.– Од. зб. 240.– Арк. 57.

ня П’ятниці, апокаліптичних пророцтв та інших), народних оповідань про орача, творів про незвичайну знахідку, наприклад, про “Голубину книгу” тощо. Це відзначав і В. Кравченко. Він зафіксував цілу низку поширюваних у той час чуток та оповідань, в яких прочитуються пророцтва неминучості “Калинівського чуда”, пов’язаність цього сюжету з біблійною традицією, з реаліями тогочасної дійсності: заворушення у суспільстві, боротьба влади проти релігії тощо<sup>336</sup>.

У досліджуваному текстовому матеріалі досить виразно виокремлюється кілька сюжетних груп, до яких помітне тяжіння всієї сукупності різних зафіксованих зразків. Першим і головним мотивом, навколо якого розвивається епіка “Калинівського чуда”, є мотив походження калинівського хреста. У записах 20-х рр. трактування цього мотиву має реалістичний характер у поєднанні з помітним чудесним струменем. Мовиться про те, що хрест був встановлений на місці, де поховано “двох москалів” (варіанти: місцевих повстанців проти радянської влади, двох братів) і додаються чудесні моменти: “То цих москалів привезли до цього хазяїна, де його поле, і мали вже на другий день ховати їх. То цьому хазяїнові приснилося вночі: візьми та поховай їх на цьому самому місці, де вони лежали, то через сім літ ти побачиш велике чудо. Ото він так і зробив. І цей хрест стояв так, аж досі, поки йому не вийшло шість літ, а на сьомий рік і справді случилось чудо: і то кажи-но ти, якраз треба було точ-в-точ у той саме день, що їх поховали”<sup>337</sup>. Так у формі казкової стилістики наголошується незвичайність походження хреста. З часом серед мешканців Калинівки усталився сюжет, за яким на цьому місці давніше (варіант — під

---

<sup>336</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 1-3, 75, 76; *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 56.

<sup>337</sup> Зап. Володимир Андрійович Борейко (брат згадуваного М. Борейка) 24 січня 1924 р. у с. Михайлівці Красносізької волості (пізніше — Любарського району) від “баби Грибихи” // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 — 3.— Од. зб. 239.— Арк. 85; Там само.— Од. зб. 241.— Арк. 9а.

час війни) розбійники (банда) вбили купців (варіанти — двох чи трьох купців, “торговельних”).

За іншою, менш поширеною версією, хреста поставив чоловік (варіанти — “Іван Денисенко”, чи “Денисович”, “Денисов” — як стверджують інформатори, “вулична назва”) з сусіднього села Сальник. Оскільки він з дружиною не мали дітей, то вирішили залишити таку пам’ять для людей про себе: поставити хреста і викопати криницю<sup>338</sup>. Тут уже примітна втрата колишньої драматичної експресії оповідання.

Враховуючи наявні матеріали (архівні джерела, публікації 20-х рр., а також наші відомості з польових досліджень стосовно цього питання), є підстава вважати, що оскільки хрест на роздоріжжі у подільських селах — типове явище<sup>339</sup>, то, мабуть, первісно такий хрест не був пам’ятним, тобто не позначав місце якоїсь трагічної чи іншої події, а наведені перекази “доточилися” уже згодом, після резонансної події пострілу безбожника у Розп’яття на цьому хресті у 1923 р., властиво, в органічному зв’язку і під безпосереднім впливом основних творів про “Калинівське чудо”.

Характерно, що і головний мотив пострілу більшовика (солдата, москаля, чекіста) в Розп’яття, який переважно зберігається у поетичному фольклорі “Калинівського чуда”, в прозових творах модифікується, обростаючи різними (часом дуже відмінними між собою) сюжетними елементами. Ця обставина свідчить про широке та інтенсивне побутування оповідних текстів, про їх фольклорність.

Можна прийняти припущення, що інваріантом оповідань про калинівський хрест міг бути такий сюжет: “Дорогою їхали два більшовики (москалі). Вони стали стріляти до хреста. Та сім раз пуля не могла взяти цього хреста, але на восьмий раз як вистрелив, то потекла кров. А вже там, де попадали ці сім куль, то стали

<sup>338</sup> Зап. В. Дяків 13 липня 2003 р. у м. Калинівці Калинівського р-ну Вінницької обл. від Віктора Івановича Дацюка, 1938 р. н. (в с. Заливанщина Калинівського р-ну, в Калинівці приблизно з 1963 р.), осв. серед. // Архів автора.

<sup>339</sup> *Олена Пчілка*. Українські народні легенди останнього часу. — С. 42.

такі синяки, як от на людськiм тiлi”<sup>340</sup>. Ця версія, найпростіша у змістовому та структурному плані, шляхом усного побутування та особливо активного руху у фольклорному просторі, як зауважує проф. Р. Кирчів, “обростає різними деталями, додатковими мотивами й варіативними смисловими вібраціями”<sup>341</sup>.

Застосування таких додаткових компонентів відбувається переважно з метою актуалізації сюжету, посилення його реалістичності. Все це водночас характеризує і показує особливості сюжетотворення та динаміки фольклорного тексту загалом і стосовно теми “Калинівського чуда” зокрема. Так, за іншим записом, “красноармійця” у Вінницю “по наряду” везла підводою “баба” (варіант — бо були “маньоври”<sup>342</sup>). По дорозі вони розмовляли “про Бога і що люде не вірять”. Проїжджаючи повз фігуру біля Калинівки, “москаль, щоб доказати бабі, що немає Бога, почав стріляти в хреста”<sup>343</sup>. Мабуть, шляхом зведення головного мотиву в русло побутового мовлення утворився інший варіант: “Баба, що була візником, везла двох червоноармійців. Як проїздили коло фігури, то та баба перехрестилась, а червоноармійці сказали: “А ми зараз по своєму Його перехрестимо”. І один з них націлився і стреляв, та не попав. Зацікавився другий. Теж почав стреляти і влучив якраз у руку”<sup>344</sup>. Спільністю усіх фіксацій є характеристика осквернителя святині, як “особи,— за влучним зауваженням проф. Р. Кирчіва,— етнічно й духовно чужої,

<sup>340</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 86. Цит. за: *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).— С. 7.

<sup>341</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).— С. 7.

<sup>342</sup> Зап. В. Дяків 11 липня 2003 р. у м. Калинівці Калинівського р-ну Вінницької обл. від Кашенюка Григорія Мефодійовича, 1935 р. н. (в сусідньому с. Сальнику, з 1970 р.— в Калинівці), осв. 10 кл. // Архів автора.

<sup>343</sup> У грудні 1923 р. від Мельника Василя занотував місцевий збирач Потішка // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15 – 3.— Од. зб. 241.— Арк. 37.

<sup>344</sup> Зафіксував В. Кравченко 23 листопада 1923 р. від Євгенії Анатоліївни Теодорович // Там само.— Од. зб. 240.— Арк. 47-48.

ворожой народному середовищу, морально й суспільно деградованої”<sup>345</sup>. Ці семантичні елементи народних оповідань збереглися і в матеріалах наших польових досліджень. Разом з тим спостерігається змінність т. зв. “подальшої долі” персонажа у різних текстах: він разом з товаришем “поїхали собі”<sup>346</sup>, про нього далі просто не згадується<sup>347</sup>, або він відразу ж гине від власної кулі (“А куля вернулася і його вбила”<sup>348</sup>), чи божеволіє (“Той червоний здурів”; “Ті салдати, що стреляли — обидва збожеволіли”<sup>349</sup>) тощо.

Деякі тексти з числа наших польових досліджень вказують, що цей персонаж (“солдат”, “москаль”) був місцевий, його відразу ж після скоєного блюзнірства спіткало Господнє покарання (хвороба), після чого він кається на місці злочину і разом з матір’ю просить у зібраних людей прощення<sup>350</sup>. Такі варіанти в основному суголосні записам 20-х рр.: “Салдат, що стреляв у хреста, увесь покритий раношами. Мати всюди водить його, просить людей, щоб помилували”; “А той червоноармієць, що стреляв у хреста, то надів на себе залізні пута і теж ходє — проповідує, що з’явився Анцихрист — кінець світа настає”<sup>351</sup>.

<sup>345</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес). – С. 7.

<sup>346</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 239.– Арк. 86; *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 56; Архів автора.

<sup>347</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 239.– Арк. 85; *Олена Пчілка.* Українські народні легенди останнього часу.– С. 43; *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 50; Архів автора.

<sup>348</sup> *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 50.

<sup>349</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 240.– Арк. 40, 47-48.

<sup>350</sup> Архів автора.

<sup>351</sup> Зап. В. Кравченко 5 листопада 1923 р. десь на місцевому “базарі від якоїсь бабусі” і 18 жовтня 1923 р. від своєї дружини, якій переказав інформатор Трохим Марцинюк у “с. Синьгурі Троянівської волості Житомирського повіту”// Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 240.– Арк. 41, 45-46.

Щоправда, в записах 20-х рр. ще не було такої виразної вказівки на те, що цей “солдат” є місцевий, хоча вже був присутній образ його матері. У взаєминах “мати-син” простежуємо варіювання сюжетних ситуацій (наприклад, градація конфлікту), що вводить додаткові ознаки до характеристики персонажів. Це здійснюється водночас із введенням у тканину твору типових народнопоетичних художніх засобів, традиційних словесних формул (“*loci communes*”), стійких зворотів: “Допіро дворецькі люди ходили в Калиновку. А там є якась баба. То кажуть, що це її син стріляв. І баба ця проклинає свого сина за те, що він стріляв. А тепер вже лижить той син кия хвігури слабий — **побила його лиха година**”<sup>352</sup>; введенням психологічної колізії, її послідовна градація: “Салдат злякався, **стоїть, дивиться...** Подививсь на себе — аж він **по коліна в крові**. Він начав переступать, але де б не став, то все по коліна в крові. Зійшлися люди, **дали знати матері**”<sup>353</sup>. Деякі записи додають інші подробиці до сюжету твору про “Калинівське чудо” у дусі народнопоетичної традиції: “**Їхали на конях большевики — три їх було**”. В описі бачимо збіг з реальним місцем розташування калинівського хреста (“**На роздоріжжі їхав большевик...**”<sup>354</sup>), а прив’язка часу подій в оповіданні до християнських свят (Спаса<sup>355</sup>, Петра і Павла) підсилює експресію сприйняття злочинного святоатцтва: “**За три дні до Петра-Павла їхало три большевики**”<sup>356</sup>.

---

<sup>352</sup> Зап. Н. Дмитрук у м. Житомирі від “діда Семена Пуздрача з с. Дворця, Трояновської волості, Житомирської округи” // Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 57.

<sup>353</sup> Зап. В. Кравченко 21 листопада 1923 р. в “с. Млинищах Левківської волості” від своєї дружини, яка “чула” // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 240.— Арк. 41-42.

<sup>354</sup> Зап. Н. Дмитрук в м. Житомирі від “сторожа Серафимовської церкви Артема Кухара з м. Левкова Житомирської округи, 32 років” і “учня Житомирської 20-ої трудшколи Г. Глушенка”, котрий родом з “хутора Смоківки коло Житомиру” // Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 50.

<sup>355</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 240.— Арк. 169.

<sup>356</sup> Зап. Н. Дмитрук у м. Житомирі “від баби 60 років, Оксани Недільчихи”, котра “ходила до калинівського хреста” // Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 56.

Зауважимо, що приблизно у ці дні вже у роки незалежності відбуваються богослужіння біля калинівського хреста, масові хресні ходи людей до нього, особливо з довколишніх місцевостей (Вінниччина), під час відзначення ювілейних дат “Калинівського чуда”.

Останній з наведених записів виокремлюється тим, що містить нові персонажі, демонструє сюжетну модифікацію, обростання іншими деталями. Все це додає контраст у відображенні позитивних (“женщина”, “єврей”, “дівчата”, “діти”) та негативних (“москаль”, “солдат”) персонажів, сприяє їх виразнішій характеристиці: **“Женщина на залізній дорозі все це бачила, але підійти ни могла, як звесно. Як вони поїхали вже, то вона послала дітей подивиця. То діти виртаюця вже со сльозами, шо йде со Спасителя кров, ниткою так от руки до зимлі”**<sup>357</sup>.

У текстах з наших польових записів уже примітні суттєві зміни на рівні образів, однак сталою залишається характеристика негативних персонажів (“радянських хлопців”)<sup>358</sup>. Причому антисоветська ідейно-змістова спрямованість послідовно набуває дедалі більшої градації. Це властиве, зокрема, фольклорній трансформації подій, пов’язаних з оглядом калинівського хреста комісіями експертів: **“Коли прочули власті про це [чудо кровотечі хреста. – В. Д.], то з’їхала комісія. Дохтарь один — жид сказав, що це — “иржа”. А православний завірив, що це — справжня кров”**<sup>359</sup>. Це реалістична передача перебігу низки подій 1923 р., коли Подільський губернський виконком для розслідування обставин “Калинівського чуда” створив комісію. 24 липня голова Калинівського райвиконкому Горловський і місцевий фельдшер Мурований взяли кров на

<sup>357</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го. – С. 56. Пор.: Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 15-3. – Од. зб. 240. – Арк. 47-48.

<sup>358</sup> Зап. В. Дяків 13 липня 2003 р. у м. Калинівці від В. Дацюка // Архів автора.

<sup>359</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 15-3. – Од. зб. 241. – Арк. 37-38.



вату в пробірку, закріпили печаткою райвиконкому і відіслали до Києва на експертизу. 2 серпня до хреста прибула комісія у складі представників влади, єпископа автокефальної Подільської єпархії Павла (Погорілка), священника Анатолія Юнака, лікарів Ковальова і Федорова. Вони, як свідчать публікації сучасної місцевої преси, не захотіли розділити трагічну долю (розстріл) священників (десятки їх упродовж місяця цілодобово відправляли біля хреста) і фельдшера Мурованого і заявили, що це іржа. Відтак — влада почала жорстоко розганяти прочан<sup>360</sup>.

Порівняймо наведені відомості з архівною фіксацією: “Того дохтаря і чоловіка, що перший про це [“Калинівське чудо”. – В. Д.] сказав і ще сім чоловік, і того чоловіка, що поставив хрест, заарештували”<sup>361</sup>.

Все це підтверджують і доповнюють відомості з наших польових досліджень у цьому регіоні: “Розділилась комісія надвоє. Комуністи говорили, що це підстроєно всьо було, що це там цьвях був, та й з цьвяха потекла іржа. А доктор, такий толковий доктор був, доказував, що це, каже, людська кров, значить. І от за це його убрали і до сіх пор його немає, о.”<sup>362</sup>.

Про долю простреленого Розп’яття інформацію знову подибуємо в архіві. Тут конкретна реальна подія Його “конфіскації” наводиться у супроводі такого ж реалістичного зображення паломницьких ходів і водночас — вводиться характеристика святотатської брутальності і жорстокості влади: “І те Розп’ятіє бляшане забрали в Вінницю. Але люди не переставали, йшли по чоловік 300, несучи подарки хресту. Управителі бачуть, що люде не вірять, сказали, що будуть знов стріляти в хреста і, як потече кров, то пусять цих, що заарештували, а коли ні, то постріляють”<sup>363</sup>.

---

<sup>360</sup> Калинівське чудо. Підготовлено Братством преподобного Нестора Літописця.– С. 4.

<sup>361</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од. зб. 241.– Арк. 38.

<sup>362</sup> Зап. В. Дяків 13 липня 2003 р. у м. Калинівці від В. Дацюка // Архів автора.

<sup>363</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од. зб. 241.– Арк. 38.

Загалом у поетичних і прозових текстах фольклору “Калинівського чуда” спостерігаємо незмінні змістові й структурно-сюжетні компоненти: постріл до хреста москаля (солдата, більшовика); дерев’яний хрест; поява рани на місці прострілу і крові з неї, що краплинами (“ниткою”) витікає; мотив грішника, осквернителя, який кається (чи внаслідок Божої кари божевільний, хворий стоїть під хрестом). Сюжети фольклору “Калинівського чуда” можна згрупувати на основі головних, несучих змістових компонентів, які більш чи менш помітно видозмінюються у варіантах та версіях: **“чудо” (кровотеча хреста) — паломництво — очікування кари Божої**. Складання, варіювання і розгалуження на версії сюжетів про “Калинівське чудо” відбувалося переважно шляхом нарощення та розвитку чудесних мотивів у дусі народної християнської релігійності. Так, приміром, до мотиву кровотечі Розп’яття додавалося: “Прийшла Божа Мати, обмивала рану сльозами, обтирала своїм волоссям, а кров все точилася помалу. Стали люди ходити до того хреста і котрі щиро молилися, то над ними робилося чудо: сліпі ставали видючими, хворі видужували. А з тих сліз Божої Матері стала криниця”<sup>364</sup>. Тут простежуємо складання народної прозової версії відомого мотиву *Stabat Mater* — Божа Мати при хресті, очевидно, під впливом уже відповідних поетичних текстів на тему “Калинівського чуда”.

Наведені та інші “чуда”, особливо на початку 20-х рр., були надзвичайно поширені у найрізноманітніших варіантах та версіях, як-от: “Одній бабі приснилося, щоб вона пішла до фігури і замовила на ній кров — щоб спинити. Баба замовила і кров перестала капати”<sup>365</sup>; “...того хреста намагаються знищити і посилали туди кілька разів зрубати його. Хто не піде рубати, то каже: “Я бачу три хрести — котрого ж рубати?..”. І так ще тим часом хрест стоїть там”<sup>366</sup>; “А біля хреста, то просто роз-

<sup>364</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес). – С. 8.

<sup>365</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 15-3. – Од. зб. 240. – Арк. 47-48.

<sup>366</sup> Там само. – Арк. 49.

ганяли рушницями, нагайками т. и. А одна баба, то найбільш добивалась до хреста — її не пускали, вона вирвалась разом з своєю дитиною на руках. А один червоноармієць ударив шаблюю ту дитину по голові. Дитина мала би вмерти, але молодичка під цей рейвах добігла до хреста — приложила дитину головою до фігури і кров’ю Спасителя помазала рану в дитини, рана зарубцювалась і дитина жива”<sup>367</sup>. До цієї низки належать багато інших, суттєво відмінних між собою розповідей про різні чуда, пов’язані з калинівським хрестом<sup>368</sup>.

Складання і ширення цих розповідей у фольклорному просторі значно активізували і масовий рух паломників до цього хреста. В архівних матеріалах, а також у сучасних польових записах, у тому числі і від очевидців тих подій, мовиться, що до калинівського хреста приходили паломники з Галичини, а то й навіть з “усенької Європи”<sup>369</sup>. Активне творення оповідань на тему “Калинівського чуда” відбувалось і під впливом інших, зокрема місцевих подій. Підтвердження цьому знаходимо у фіксаціях свідків за гарячими слідами цих подій: “... влада зняла Росп’яття з хреста. Селяне хотіли викупить. Ті, що зняли, хотіли двадцять сувоїв полотна. Ті викупили і назад прибили, але уряд знов зірвав і знов за викуп призначив ту саму ціну. А одній бабі приснився сон; Христос казав до неї: “Годі вже продавати Мене, Я й Сам там скоро буду”. Спочатку богомільців уряд не пускав туди і одразу в Вінниці посадив тридцять сьвящеників. Мужчин цілком не пускали — арештовували. Бабей теж затримували по хатах, одбирали у них їжу і все, що вони мали, — дурили їх обіцянками, що все їм повер-

---

<sup>367</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 240.– Арк. 48-49.

<sup>368</sup> Там само.– Арк. 10, 62, 65, 71, 126, 128, 174-175; Там само.– Од. зб. 239.– Арк. 49, 53, 60, 61, 62, 65, 71, 77, 82, 83, 101, 114; Там само.– Од. зб. 241.– Арк. 19, 23, 23а, 40, 54; Там само.– Од. зб. 245.– Арк. 1, 2; *Олена Пчілка*. Українські народні легенди останнього часу.– С. 44-45, 48; *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 51, 57, 58, 59; Архів автора.

<sup>369</sup> Зап. В. Дяків 11 липня 2003 р. у м. Калинівці від Г. Кашенюка // Архів автора.

нуть, аби вони вертались собі по своїх селах. Але баби уперто стояли [на] своєму, що вони таки підуть до хреста”<sup>370</sup>.

Зібрані матеріали підтверджують думку проф. Р. Кирчіва, що репресивні заходи советської влади, навіть включно із зрізанням калинівського хреста, “призупинили масовість паломницького руху, хоч не зовсім його припинили і, тим більше, не припинили виникнення пов’язаної з цим рухом усної творчості. Уже в записах, датованих січнем 1924 р. зафіксовані сюжети про різні чуда на місці зрізаного калинівського хреста. Набуло поширення, зокрема, оповідання, що Розп’яття з цього хреста, яке влада заховала у Вінниці, і далі кровоточить, і що цієї крові натекла вже ціла скриня”<sup>371</sup>.

Прикметно, що крім сюжетів про чуда на місці, де був калинівський хрест, складались і поширювались інші оповідання та чутки найрізноманітнішого змісту: зрізаний і арештований хрест перетворюється на “Діда під років сімдесят”, який запитує у більшовиків, куди вони його несуть, з канцелярії у Харкові втікає “за Івницю в Степок”<sup>372</sup> — села Калинівського р-ну; хрест “подорожує” (чи “втікає від нечестивих”) по інших селах<sup>373</sup> і т. ін<sup>374</sup>.

Ці сюжети і їх варіанти та версії показують інтенсивне фольклоротворення, пов’язане з “Калинівським чудом”, що відбувалося переважно від початку 1924 до кінця 20-х рр. XX століття. Далі наступили репресії, що, фактично, обірвали цей процес.

---

<sup>370</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 240.— Арк. 48-49.

<sup>371</sup> *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес).— С. 10. Пор.: Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 239.— Арк. 80; Од. зб. 241.— Арк. 66; *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 58.

<sup>372</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 93.

<sup>373</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Од. зб. 240.— Арк. 105.

<sup>374</sup> Там само.— Арк. 22, 49, 56; Од. зб. 239.— Арк. 81, 84, 101; *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 57, 58, 59; Архів автора тощо.

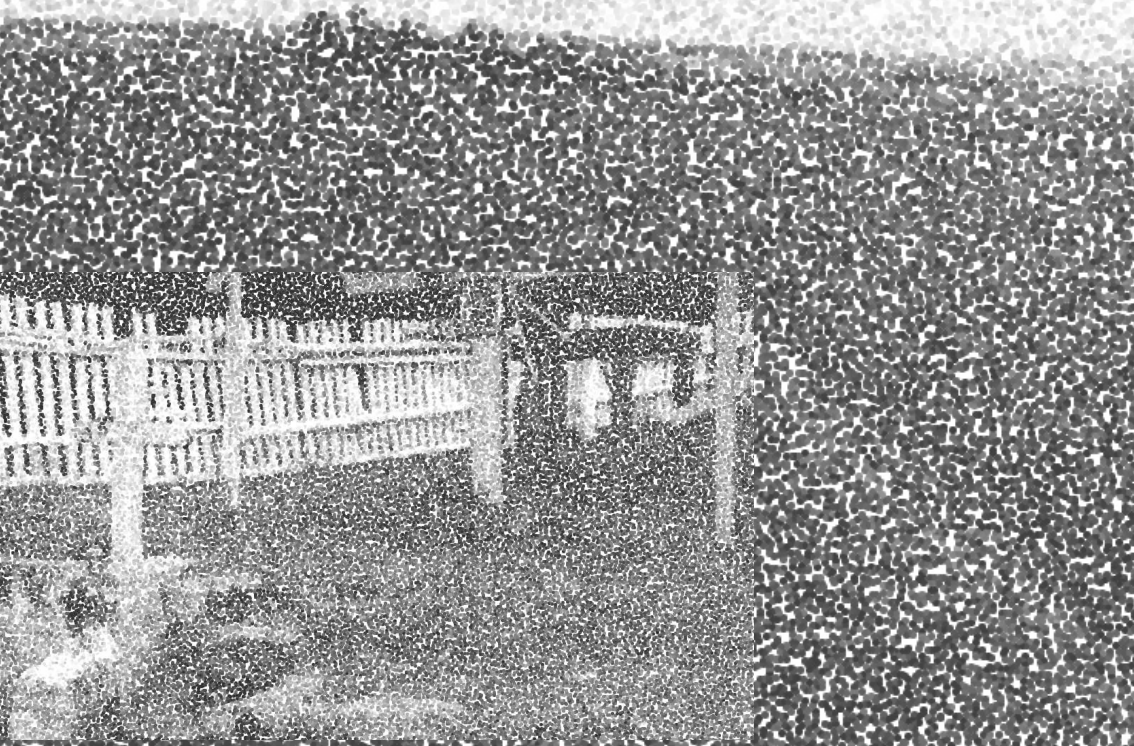
Проведене дослідження і спостереження у цьому розділі дозволяють виокремити основний репертуар фольклору “Калинівського чуда”. Сюди належать твори, які переважно склалися та виконувалися на початку 1920-х рр. головно паломниками до калинівського хреста. На сюжетно-змістовому рівні їм притаманна низка спільних ознак: відображення загального колективного враження від чуда кровотечі калинівського Розп’яття, опис паломницького походу до нього, а також у цьому контексті — своєрідно розвинені мотиви “Мати і Син біля хреста”, пошуки Богородиці за Христом, очікування Страшного Суду, мотив грішника та деякі інші ознаки. Головними персонажами у цих творах виступають переважно Христос, Богородиця, святотатець москаль (солдат), “поклонники” (“люди усі”, “весь світ”), ангели та інші. Загалом у цьому фольклорно-етнографічному матеріалі на тему “Калинівського чуда” простежується головна спільна ознака: від певних дійсних подійних ситуацій у процесі їх усного передання витворювався сюжет поетичного чи прозового твору. Трактування цих подій та відповідно й тексти про них “обросли” чудесними елементами, і вони, ці тексти, поступово набирали характеру вже фольклорних творів.

На сьогодні більшість матеріалів стосовно цієї теми зберігається у фонді В. Кравченка ІМФЕ ім. М. Рильського. Як показали наші польові дослідження, внаслідок обставин політичного характеру простежується доволі мала збереженість фольклору “Калинівського чуда” у народній пам’яті місцевих мешканців Вінниччини, де він найбільше поширювався у 20-х роках. Водночас на основі сукупності наявного матеріалу можна зробити висновок, що фольклор “Калинівського чуда” був одним з найяскравіших проявів потужної хвилі народної релігійності в Україні того часу.



Розділ 3

**ФОЛЬКЛОР ПРО  
"ЙОСАФАТОВУ ДОЛИНУ"  
НА ПОДІЛЛІ  
ТА ІНШІ ЧУДА**



Символ-локус “Йосафатова долина”, як і численні сюжети про християнсько-релігійні чуда, що були поширені серед українців у 20-х рр. в умовах більшовицької окупації, сягають своїх витоків в усній народній традиції та давніх писемних пам’ятках: біблійних — канонічних і апокрифічних.

Власне слово “Йосафат” — іншомовного походження. По-єврейськи “Йошафат” означає “Яхве розсудив”. Такі імена мали давні єврейські визначні історичні постаті ще за часів правління царів Давида, Соломона, іудейського царя Аси<sup>1</sup> тощо. А ось, що стосується “Йосафатової долини”, то одним з перших про неї згадує пророк Йоїл (по-єврейськи “Йоел” тлумачиться як “Господній, Божий”). Відомості про нього дуже фрагментарні і невиразні. Ймовірно, що його проповідницька діяльність (у Єрусалимі або недалеко від цього міста) припадає на часи “перед вавилонським вигнанням за царя Йоаса (836–797 рр. до н. е.) або ж за царя Йосії (639–609)”. Новітні вчені вважають, що діяльність цього пророка була у значно пізніші часи: у період перського, а то й грецького “панування над юдеями”<sup>2</sup>.

На пророцтва Йоїла зі Святого Письма покликався при розгляді “фольклору чудес” 1920-х рр. В. Кравченко<sup>3</sup>, а також інші вчені — автори енциклопедичних словників — при визначенні відповідних термінів. Так, “Библейская энциклопедия Брокгауза” (1999) подає одне з визначень (останнє, сьоме) слова “Йосафат”: “В долині **Йосафат**, чи долині суду, що знаходиться, ймовірно, біля Єрусалиму, Господь буде вершити суд над народами. Очевидно, Йоїл вибрав подібну назву, керуючись значенням імені Йосафат — “Яхве розсудив”; про існування у старозавітний час місця з такою назвою нічого не відомо.

---

<sup>1</sup> *Ринкер Фриц, Герхард Майер.* Библейская Энциклопедия Брокгауза / Под ред. Цорна В.– Кременчуг, 1999.– С. 409.

<sup>2</sup> Старий Завіт // Біблія: Святе Письмо Старого та Нового Завіту / Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. Під час другого Ватиканського Вселенського собору. За дозволом Церковної Ради.– [Б. м.], 1988.– С. 1031.

<sup>3</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 245.– Арк. 10-11.

Пізніше іудейські і християнські перекази ототожили долину Йосафат з долиною Кедрона<sup>4</sup>.

Словникова стаття під назвою “Кедрон” цієї ж енциклопедії увиразнює відомості географічного та історико-етнографічного характеру про ту долину, опис її: “Кедрон (“каламутний потік”), долина між Єрусалимом і Маслянню (Єлеонською) горою, по якій проходили дороги на Віфанію і на Ієрихон.[...] Взимку тут збиралася вода, утворюючи потік”, внаслідок подекуди Кедрон називають також “хеймаррос”, що у перекладі з грецької означає — “зимовий потік”. Ця долина утворювала східну межу міста Єрусалима. В епоху Царств вона виконувала функцію кладовища для простих людей. Свого часу за наказом Аси, а також Єзекії і Іосії, у ній спалювали викинутих із місцевого храму ідолів. Ця долина з’єднується з Енномовою долиною, яка розташована на південь від Єрусалима, утворюючи таким чином єдиний простір під назвою “Ваді-ен-Нар”, що спускається до Мертвого моря.

“Згідно з уявленнями, що склалися в післяполонений період, — зазначається далі у цьому ж словнику, — воскресіння мертвих і суд над ними повинні початися в долині Кедрон (→Йосафат). Тому долина перетворилася на місце, де євреї бажали хоронити своїх близьких”. Залишки єврейських захоронень збереглися там аж до сьогодні<sup>5</sup>.

Ця інформація в основному суголосна відомостям, які подає “Encyklopedja Kościelna” (Warszawa, 1874, t. III). Водночас остання своєрідно доповнює наведені дані: “Від гробниці Йосафата (на східному боці Єрусалима) називається вона Йосафатовою долиною і є улюбленим місцем поховання для євреїв, так що багато прибуває з різних сторін, аби тут мати гріб свій, очікуючи воскресіння мертвих”. Євреї, як і багато християн, вірять, що там, на долині “згромадить Бог народи на остаточний суд”. Скелі, пошкоджені під впливом часу та інших чинників, гриби

<sup>4</sup> Ринкер Фриц, Герхард Майер. Библиейская Энциклопедия Брокгауза. – С. 409.

<sup>5</sup> Там само. – С. 450.



і гробниці на цій долині надають їй особливо похмурого вигляду. Свого часу Христос ішов цією долиною до Гетсиманського саду, “щоб приготуватися до Страждань Своїх”<sup>6</sup>.

Зі сукупності наведених відомостей<sup>7</sup> бачимо, що чи не єдиним давнім джерелом про Йосафатову долину, яким послуговуються вітчизняні та закордонні дослідники, залишається згадана інформація зі Святого Письма пророка Йоїла, котра ґрунтується на основі іудейських і християнських переказів. Ці відомості дали можливість визначити конкретне місце знаходження Йосафатової долини, етимологію її назви, приблизний історичний час появи цієї назви тощо.

Либонь, не без впливу згаданих історичних подій поблизу або ж безпосередньо на цій долині (шлях Христа, спалення ідолів, поховання євреїв та ін.) викристалізувалось і одне з найдавніших релігійних вірувань, пов’язане з нею: про Останній суд Господа над людьми. Відтак це вірування трансформувалося в тексти усної народної творчості, апокрифічної літератури та ін., набуло ознак “мандрівного сюжету”, що залишив слід у фольклорній та літературній традиціях різних народів світу, у тому числі й українців. Це підтверджують також матеріали українських збирачів і дослідників. Приміром, апокрифи і легенди з українських рукописів, що зібрав, упорядкував і прокоментував І. Франко. Так, в апокрифічному оповіданні на есхатологічну тематику “О страшном пришествии Иисуса Христа” з “Бачванського рукопису Михайла Туринського” (XIX ст.) читаємо: “По сих же нарас придет Исус Христос яко молния; предидушу Господь явление будет с небесе его чесному кресту; ангелы страшно затрубят, мертвых от гробов возбудят: “Ставайте на суд пред Господа!”. И вси яко-

---

<sup>6</sup> Encyklopedia Kościelna podług Teologicznej Encyklopedji Wetzera i Weltego, z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób / Wydana przez X. Michała Nowodworskiego.– Warszawa: w drukarni Czerwińskiego i Spółki, 1874.– Т. III.– S. 153.

<sup>7</sup> Пор. також: *Онацький Є.* Українська мала енциклопедія.– Буенос-Айрес: Наказом Адміністрації УАПЦ в Аргентині, 1959.– Т. 2.– Кн. 4.– С. 564; та ін.

же брамушки землі вилезут на юдоль Сафатову. Придет Ісус Христос с великою славою [...] ангелами”<sup>8</sup>.

Із “Сокальського рукопису” І. Франко нотує схоже повідомлення-“пророцтво”, але уже виразно фольклоризоване й ампліфіковане традиційною “приповідкою” та сюжетною деталлю, яка доточилась під впливом народно-релігійної традиції вшанування “неділі”: “На долине Йосафатовой Страшний Суд будет в неделю, але Бог весть в какую”<sup>9</sup>.

Ці сюжетні компоненти помітно фольклоризуються в українських народних переказах, зокрема на початку ХХ ст., про що свідчать хоча б записи В. Гнатюка в селах Розтоки (березень 1900) і Голови (1902) Косівського повіту від місцевих інформаторів Леся Шикерика, Л. Гарматій і Лучки Полека: “Потім явит си Бог, Сус Христос і скаже (це має бути на лоні Авраама або на Сафатській долині, це все одно)”; “Типер йи такі сим витриў, шо шьи ни вйшли, аж тогда знимут си, звіют си, дужи бура вилика и звіют ті спузи на Сафатову долину”<sup>10</sup> тощо.

Таке, за словами І. Франка, “народне вірування про місце Страшного Суду”, збереглось і в українських народних приповідках. Приміром, у його ж фіксації зі с. Лука Самбірського повіту (“Здибаємо ся на Осафатовій долині”), а також у записі В. С. Плав’юка (“Побачимося на Йосафатовій долині” — у значенні “побачитися аж після смерті”) та інших. В. С. Плав’юк теж вказав тут на зв’язок з народним віруванням, щоправда, біблійного походження у те, що наприкінці світу Господь судитиме всіх людей на “Йосафатовій долині”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Апокріфи есхатологічні // Апокріфи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив Іван Франко. – Львів: Накладом Наукового товариства імені Шевченка, 1906. – Т. IV. – С. 358.

<sup>9</sup> Там само. – С. 42.

<sup>10</sup> Галицько-руські народні легенди / Зібрав Володимир Гнатюк. – Том II // Етнографічний збірник. – Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1902. – Том XIII. – С. 253, 83.

<sup>11</sup> Приповідки або українська народня філософія / Зібр., підгот. до друку та опублікував В. Плав’юк. – Т. 1 (Перевид. з оригін. 1946 р.). – Едмонтон (Канада), 1998. – С. 38.

Як бачимо, у процесі ширення, розповсюдження у різний час і в різних місцях сюжету про “Йосафатову долину” локальна назва залишалась формально незмінною, семантично однак набуваючи у фольклорному середовищі певного символічного значення. Така ситуація спостерігається у народній творчості українців майже до початку 1920-х років.

З піднесенням хвилі чудес у середовищі українців в умовах більшовицької окупації цей символ-локус набуває особливого поширення, стає одним з найбільш резонансних і ключових (після “Калинівського чуда”), навколо якого та під впливом якого складається і групується ціла низка фольклорних новотворів про чуда релігійного змісту — фольклор “Йосафатової долини”. Цей символ-локус суттєво трансформується і переосмислюється. Зокрема, змістово “переноситься” в Україну, на Східне Поділля, яке було епіцентром фольклоротворення теми чудес у 20-х рр.: у сусідній з Калинівським Шаргородський (тоді — Шпиківський) район Вінницької області. З того часу, як показують матеріали, особливо серед місцевого населення назва (разом з головним смисловим навантаженням) “Йосафатова долина” прив’язується до урочища між селами Зведенівкою і Голинчинці. Так, у словниковій статті “Йосафатова долина” в “Українській малій енциклопедії” Євгена Онацького (Буенос Айрес, 1959) згадуване визначення “долина між Єрусалимом та Оливною горою, де був гріб Йосафата, царя юдейського (915–891) [...]” доповнюється наступним: “Так названо було також місцевість на Поділлі біля Жмеринки, де сходилася в 1924 р. [точніше, влітку-восени 1923 р. – В. Д.] маса народу, ставлячи дерев’яні хрести та чекаючи Страшного Суду”<sup>12</sup>.

Зауважимо, що тут автор допустив незначну неточність у датуванні. Справа в тому, що до кінця 1923 р. більшовицька влада за допомогою карально-адміністративних і військових структур, а також місцевих прислужників уже призупинила

---

<sup>12</sup> Онацький Є. Українська мала енциклопедія.– Буенос-Айрес: Накладом Адміністрації УАПЦ в Аргентині, 1959.– Т. 2.– Кн. 4.– С. 564.

паломницький рух до “Йосафатової долини” — були розігнані, заарештовані учасники цього руху, знищені поставлені паломниками хрести на цій долині.

\* \* \*

Головні ж передумови передислокації хвилі народно-релігійного руху до “Йосафатової долини” та інших чудес, а також складання і поширення пов’язаного з цим рухом фольклору переважно на Поділлі були суголосні передумовам “Калинівського чуда”. Ця обставина послужила основою того, що й усна творчість “Йосафатової долини” стала певним продовженням фольклору “Калинівського чуда”. На це вказують передусім помітні сюжетно-композиційні, ідейно-змістові та художньо-стилістичні перегуки й аналогії обох цих циклів. Типологічно схожими були і ситуація та середовище складання, функціонування цих творів, а також — деякі інші ознаки.

Перші згадки про сюжет “Йосафатової долини” та інші чуда трапляються вже у фольклорі “Калинівського чуда” (про що йшлося у попередньому розділі). Тому тут розглядатимемо інші тексти, які виокремлюємо за провідними спільними сюжетно-змістовими ознаками, мотивами тощо.

Призупинення (до певної міри) потужної хвилі фольклору “Калинівського чуда” жорстокими та гучними арештами і переслідуваннями владою активних носіїв цього фольклору (прочан, виконавців та ін.) вплинуло на психологічний стан суспільства, особливо місцевих громад. Головний чинник фольклоротворення на тему чудес у той час — духовна напруга у суспільному середовищі. Вона набула нового вираження: переважно у напрямку градації фатальності та пригнічення. Це призвело до протилежних очікуваням владою наслідків: піднесення нової хвилі релігійного руху, що був за своєю силою і характером ще значнішим від придушеного “Калинівського чуда”.

Уже з кінця 1923 – на початку 1924 року збирачі фольклору зафіксували варіанти “йосафатівської” версії твору про

Страшний Суд (“Божі Діти, куди Ви йдете?”)<sup>13</sup>. Як показують наші польові обстеження, ця “йосафатівська” версія збереглась у народній пам’яті до сьогодні. За словами респондентки Є. Орловської, пісню виконували не лише по дорозі до “Йосафатової долини”, а й до калинівського хреста<sup>14</sup>.

На прикладі твору про Страшний Суд з репертуару “фольклору чудес” простежуємо особливість: “калинівська” версія цього твору вплинула на складання “йосафатівської” версії, а ця остання – на творення пісень про чудо на “Сафатовій долині”<sup>15</sup>: “**Це не дуже в далечені**” і “**Ой у одній криниченці**”. Публікація особливо цінна тим, що її автор Ю. Філь<sup>16</sup> подав до словесних текстів і нотні додатки.

Характерною ознакою творення поетичних текстів на тему “Йосафатової долини” було, на відміну від “Калинівського чуда”, складання переважно віршів чи пісень апокаліптичного змісту, або порівняно незначні модифікації традиційних творів релігійно-моралізаторських, приурочених до паломницьких походів на ту “долину” і загалом — суголосних духовній психологічній атмосфері того часу. З огляду на це, до репертуару поетичного фольклору “Йосафатової долини” відносимо і пісню “**Будуть собаки гавкати**”<sup>17</sup>, одну з найпоширеніших у

---

<sup>13</sup> Зап. В. Петров від “В. О. Г-а” з с. Івниці на Волині (*Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 64-65); С. Хом’юк 21. І. 1924 р. в “селі Черепашинці Вінницької округи, 10 верст від Калинівського Хреста” (*Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 5); у “м. Кодні Волинської округи” у лютому 1924 р. записали учні “Коднянсько-Закусилівської 7-річної трудової школи” (*Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.– С. 76); Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15 – 3.– Од. зб. 242.– Арк. 193; Там само.– Од. зб. 245.– Арк. 151-152.

<sup>14</sup> Зап. В. Дяків 9 липня 2004 р. в м. Калинівці від Орловської Є. М., 1925 р. н. // Архів автора.

<sup>15</sup> *Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 3-4.

<sup>16</sup> Там само.– С. 9.

<sup>17</sup> Зап. “О. Т. Довгань на Гуманщині від селянина” (*Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 65).

той час “**Пісню про розлуку душі з тілом**”<sup>18</sup>, а також “**В свя-  
тий четвер по вечері**”<sup>19</sup>. З приводу одного із записів останньої  
пісні Ю. Філь зазначає: “Співається на мотив пісні “Ой у одній  
криниченьці” [про чудо на “Сафатовій долині”.– В. Д.]”. Стосов-  
но ж сюжетики дослідник слушно спостеріг, що ця пісня “не е  
новоутворена, вона була відома й раніш, але під час чудес на-  
брала розповсюдження”<sup>20</sup>.

Маємо і інші, переважно спорадичні записи та публікації пое-  
тичних текстів, що виконували “поклонники” (паломники) до  
“Йосафатової долини” та інших чудес. Ці тексти записували зби-  
рачі і дослідники “фольклору чудес” у 20-х рр. головно на тере-  
нах Поділля. Скажімо, у листопаді 1924 р. кореспондент етногра-  
фічної комісії Гр. Іванюк у с. Турбові Вінницької округи записав  
від 19-річної Матрони Іванюкової “**Пісню про смерть спасеного  
чоловіка**”, яку, за словами збирача, “часто можна було чути під

<sup>18</sup> Записи П. Попова в січні 1924 р. в Києві “від гр. Кон-го, 28 років, що допіру  
прибув тоді з Поділля і переказав”; В. Петрова 1924 р. від “В. О. Г-а з с. Івниці на  
Волині”; Гр. Іванюка в м. Вінниці у грудні 1924 р. “від 40-літньої жінки Марти  
Бара, родом з містечка Вахнівки на Поділлі”; Мик. Абрамовича на Волині (надіслав  
Н. Дмитрук); Н. Дмитрука з Коростеня (*Попов П.* До текстів т. зв. “Калинівських  
пісень”.– С. 11-13); місцевого протоєрея Агапія Буйницького у “с. Великі Коровинці,  
Чуднівського району Бердичівської округи” від “селянки Антонини Данилюкової”;  
студента Г. Шуренка за керівництвом викладача Коростишівського Педтехнікуму  
Гр. Ів. Юхимчука 1926 р. од Насті Мошонкової у с. Стрижавка Коростишівського  
р-ну Волинської округи (*Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали про-  
чани під час подорожувань до різних чудес.– С. 74); Національні архівні наукові  
фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 242.– Арк. 186, 190-191;  
Там само.– Од. зб. 245.– Арк. 153.

<sup>19</sup> Записи С. Хом’юка 21 січня 1924 р. “від дівчат на селі” у “с. Черепашинці,  
Вінницької округи, 10 верст від калинівського хреста”; І. Чаплинського в січні  
1924 р. в с. Ободівка Тульчинської округи (*Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під  
час пошести чудес на Поділлі.– С. 6-7); А. Буйницького у с. Великі Коровинці від  
Антонини Данилюкової (*Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали про-  
чани під час подорожувань до різних чудес.– С. 75); В. Дяківа 10 липня 2004 р. у  
с. Вербівка Шаргородського р-ну Вінницької обл. від жінки 1936 р. н., яка знає від  
своєї мами. Інші відомості про себе і свою маму інформатор подати відмовилася,  
лише зазначила, що мама — давно вже покійна // Архів автора.

<sup>20</sup> *Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 6.

час “Калинівського чуда”, коли ходили люди до хреста. Співали її наряду зо всіма іншими калинівськими піснями”. Г. Іванюк “пригадав”, що у той час на Вінниччині співали і “**Пісню про інока**”, однак невдовзі “там за неї ніби-то забулися”<sup>21</sup>.

П. Попов називав “калінівськими піснями” усі пісенні тексти “фольклору чудес” того часу<sup>22</sup>. Цієї ж думки, як бачимо, дотримувався і Г. Іванюк. Однак сюжет “Пісні про смерть спасеного чоловіка” наближається радше до тематичного пласту фольклору “Йосафатової долини”, аніж “Калинівського чуда”. Це ж стосується і “Пісні про інока”, а також пісень “**На Голгофі, на горі**”<sup>23</sup>, “**Пісні від Сафатової долини про муки Ісусові**”<sup>24</sup>, “**На Сіянські горі**”<sup>25</sup>, що маємо у тогочасних записах згадуваних уже та деяких інших вчених, дослідників та збирачів “фольклору чудес”.

До цього фольклору увійшли також у змодифікованому та пристосованому за змістом вигляді варіанти відомих сюжетів лірницького репертуару “Пісні про Олексія, чоловіка Божого” з “пародійною” її версією<sup>26</sup> і текст російською мовою “Напой, Самарянка, студёной водой”, які записала у 1926 р. Віра Руда і завів у ноти В. В. Теплий-Гарячий<sup>27</sup>.

Як уже згадувалося, більшовицька влада активно і жорстко переслідувала прочан до різних чудес, носіїв “фольклору чудес”. При цьому застосовувала не лише карально-адміністративні, а й пропагандивні методи — висміювання релігії, церкви, “фольклору чудес”, власне чудес, паломників, віру-

---

<sup>21</sup> Попов П. До текстів т. зв. “Калинівських” пісень.— С. 14.

<sup>22</sup> Там само.— С. 8.

<sup>23</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 242.— Арк. 183-185; Там само.— Од. зб. 245.— Арк. 153.

<sup>24</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923–24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 76.

<sup>25</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 242.— Арк. 197.

<sup>26</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 73, 77-78.

<sup>27</sup> Там само.— С. 72, 73.

ючих. Як наслідок, в обіг запускалися пародії на “фольклор чудес”, а то й витвори відверто вульгарно-сороміцького характеру. До цієї групи текстів, крім вказаної “пародійної” версії “Пісні про Олексія, чоловіка Божого”, належать також деякі інші “твори” такого характеру<sup>28</sup>.

Стосовно “перекрученого” тексту “Пісні про Олексія, чоловіка Божого” В. Кравченко зауважив, що його “склала особа, якій до найменших тонкощів знайомі всі гуральницькі деталі [тобто особливості самогоноваріння. – В. Д.], як це видно з самого тексту”. До цього спричинилося, на думку вченого, “скупчення” у місцевості, де було зроблено запис, “багатьох цукроварень (бурякових плантацій) та гуралень”, внаслідок чого тутешня “людність здібна поглузувати”<sup>29</sup>. Проте відсутність варіантів цього тексту та іншої інформації, яка б підтвердила думку В. Кравченка, вказують на штучне походження цього запису “Пісні про Олексія, чоловіка Божого”.

Як показують дослідження, подібні “перекручені”, пародійні, сатиричні тексти є поодинокими винятками у “фольклорі чудес”, які використовувались владою з метою антирелігійної агітації. Серед збережених архівних матеріалів фігурують непоодинокі свідчення намагань більшовицької влади всіляко опалювати релігійні рухи та їх учасників. Паломницькі походи і місця прощ представлялися як розсадники розпусти й інших лих. Була спроба принизити в очах загалу та морально знищити одного з головних героїв подій і фольклору “Йосафатової долини” пастуха Якова Мисика, який став речником Господнього об’явлення про близький Страшний Суд. Навіть відомості з його біографії про бідність, убогу хату, нужденний одяг тощо трактувалися в негативному плані<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 240.– Арк. 170-173; Там само.– Од. зб. 241.– Арк. 83.

<sup>29</sup> Кравченко В. “Псальми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожуваль до різних чудес.– С. 72.

<sup>30</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 243.– Арк. 31.



З архівних матеріалів дізнаємось і про особливості вилонювання легенди “Йосафатової долини”, про духовне середовище, в якому вона складалася. Зрозуміло, інформація про “непорядність” пастуха тут суперечлива і сумнівна. Адже поряд з цим згадується, що до нього вступали віруючі односельчани похилого віку ще під час паломництв до Калинівки, тому, вочевидь, така людина мала користуватись і відповідною пошаною серед них. Підтвердження цьому маємо у пісні “Це не дуже в далечені”, де оспівано образ “Пастуха”, а особливо — в текстах прозового фольклору “Йосафатової долини”.

\* \* \*

Тексти прозового “фольклору чудес” суттєво доповнюють поетичні твори, зокрема в ділянці сюжетно-змістової цілості. До того ж, прозовий “фольклор чудес” зберігся в більшій кількості, щоправда, як і фольклор “Калинівського чуда” — значною мірою — у фрагментах. Записи текстів походять з різних областей підрадянської України: Житомирської, Вінницької, Волинської, Харківської, Київської, Миколаївської, Кіровоградської, Полтавської, Одеської, Запорізької та інших. Це бачимо з чималої кількості фіксацій оповідань, переказів, меморатів, бувальщин, билиць, розповідей, чуток і т. ін. на тему оновлень ікон, церковних куполів, різних чудесних “подій”, об’явлень, перетворень, Господніх покарань за провини грішників і т. п., що зберігаються у відділі рукописних фондів ІМФЕ ім. М. Рильського та опубліковані частково на сторінках періодичних видань 1920-х рр. (“Етнографічний вісник”, “Життя і революція”) у дослідженнях Олени Пчілки “Українські народні легенди останнього часу” (К., 1925), Н. Дмитрука “Про чудеса на Україні року 1923-го” (К., 1925) і “Чудеса” на Полтавщині року 1928-го (К., 1929), В. Кравченка “Осапатова долина” (К., 1926), Р. Данківської “Легенда про старика” (К., 1926), С. Якимовича “З есхатологічних настроїв” (К., 1926), М. Левченка “Як утворилася легенда про

нове чудо в Лаврі” (К., 1927), С. Шевченка “Нові легенди на Зинов’євщині” (К., 1928) і деяких інших.

Найраніший запис зразків прозового фольклору — В. Кравченка від Кравчукової Хими зі с. Трощі на Житомирщині датується 21 березня 1920 р<sup>31</sup>: “В березні 1920 р. в м. Янушпіль, допіро Бердич. окр. в церкві щось плаче вночі, “бо пости оскорбляють””. Найпізніший — П. В. Кіндратюка від невідомих інформаторів “на Правобережжі” — 1930-м роком<sup>32</sup>: “На 10-му тижні після Великодня 1930 р. в с. Гехах Коростенського району біля каплички комсомолец стріляв у ікону. Ікона розпалася на двоє, а в комсомольця на тому місці з’явилася рана на тілі”.

Весь цей матеріал за жанровими особливостями становить собою головню неказкову фольклорну прозу. Цей прозовий фольклор “Йосафатової долини” та інших сюжетів про чуда виникав і функціонував переважно водночас із поетичними текстами цієї тематики. З огляду на це зрозумілими є і спільності, що об’єднують цей матеріал: переважно ті ж збирачі, дослідники, а також і респонденти, дописувачі тощо.

\* \* \*

Огляд наявного текстового матеріалу “фольклору чудес” та деякі інші відомості, в тому числі і наші польові матеріали, підтверджують зв’язок у функціонуванні фольклорних творів “Калинівського чуда” і “Йосафатової долини”, загалом “фольклору чудес”. Такому зв’язку, поєднанню цих сюжетів сприяла й особлива динаміка поширення цих творів переважно у фольклорному просторі та в доволі обмежених часових рамках, які охоплюють здебільшого початок 20-х років. Саме на той час припадає поширення різних чуток і розповідей про оновлення ікон, об’явлення тощо. Так, С. Якимович уже у 1920 р. “чув на

---

<sup>31</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 112.

<sup>32</sup> Там само.

Поділлі про тих або інших тлумачів Апокаліпсису”, а також — численні варіанти есхатологічної легенди про чудо об’явлення і пророцтва трьох старців у Вінниці, яку він опублікував у записі від служниці Кам’янецького університету. Цей останній сюжет про подорожнього пророка (чи пророків), його (чи їх) віщування був особливо поширений у той час. В різних версіях цього сюжету є відмінності: щодо кількості пророків (найчастіше — один, два, три), віку (в ролі таких віщунів переважно виступають дідусі, дівчата, жінки). Проте наскрізною залишається ідейна антибільшовицька спрямованість власне пророцтв, віщування величезного кровопролиття, катастрофи, голоду тощо<sup>33</sup>. Автор публікації бачить у тексті цього варіанта легенди продовження традиції давньої літератури, контамінацію житійних сюжетів<sup>34</sup>. Справді, головна сюжетна лінія “об’явлення і пророцтва трьох старців” дуже нагадує апокриф “Бесіда трьох святих” (або “Питання і відповіді Св. Отців”, тобто Василя Великого, Григорія Богослова та Івана Златоуста), який опублікував Пипін за рукописом XVII–XVIII ст. і Тихонравов за двома рукописами: XV і XVII століття. Сюжетні варіанти цього апокрифу були популярними в другій половині XVIII ст. в Галичині<sup>35</sup>.

В іншій поширеній версії цього сюжету з “фольклору чудес” — у легенді про Дідуся, яку записала етнограф і фольклорист Р. Данківська (1885–1956) 22 травня 1922 р. в Харкові від лікарки С. А. Сергієвої, якій у свою чергу розповіла відвідувачка, що “чула” “на базарі”<sup>36</sup>, простежуємо спільні ознаки з чутками і розповідями про об’явлення Св. П’ятниці і по-

---

<sup>33</sup> Докладніше про це: *Дяків В.* Передчуття катастрофи голодомору в українському “фольклорі чудес” 1920-х років // Відлуння голодомору-геноциду 1932–1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні. – Львів: НТШ. Секція етнографії та фольклористики, 2005. – С. 96-105.

<sup>34</sup> *Якимович С.* З есхатологічних настроїв. – С. 114-115.

<sup>35</sup> *Сумцов Н.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. – С. 155-156.

<sup>36</sup> *Данківська Р.* Легенда про старика [окремий аркуш з: Етнографічний вісник. – К., 1926. – Кн. 2].

в’язаний з ними народний рух на Полтавщині “в часи холери 1831 року”<sup>37</sup>. Зауважуємо, зокрема, схожість передумов виникнення фольклорних творів (холера, мор...), стереотип змісту пророцтва (“врожаю того нікому буде їсти”), але змінюється його носій (Дідусь – Св. П’ятниця), що приводить до нових модифікацій, оригінальних інтерпретацій народної символіки. У “фольклорі чудес” такі традиційні мотиви, як і апокрифічні у варіанті С. Якимовича та деяких інших текстах, пристосовані до актуального контексту, завдяки чому добре простежується антибільшовицький підтекст, ідейне підґрунтя.

Чутки, легенди, перекази подібного антибільшовицького настрою С. Якимович зустрічав не лише на Поділлі, а й у містах і селах Київщини під час свого перебування на початку 1921 року. Тоді він “знову почув про Сафатову долину, про Страшний Суд, про Гогів-Магогів більшовиків. Але ще тоді ця містична Сафатова долина не прибрала конкретного змісту. В Таращанському повіті лише казали, що десь під Білою Церквою має бути Сафатова долина, де після страшного бою вірних з безвірними, коли сірі вовки потопнуть в їх крові, то буде їм [більшовикам.– В. Д.] кінець”<sup>38</sup>.

Зауважимо, що у 1920-х рр., в тих умовах “підвищеного настрою і виразного очікування несподіваного чуда”, коли, за словами С. Якимовича, спалахнуло “Калинівське чудо”, простежується тенденція до особливої актуалізації, конкретизації, мотивації символу “Йосафатової долини”: “По селах селяни таємничо казали, що тепер сам Бог вплутається в цю справу [стріляння більшовиком у калинівське Розп’яття.– В. Д.] та помстить більшовикам за свого розстріляного Сина”<sup>39</sup>.

Водночас надзвичайно активізувалось ширення чуток і розповідей про чуда, в яких часто тлумачилась і сама їх поява, у дусі вже народного світогляду. Це бачимо, скажімо, в

<sup>37</sup> Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен.– С. 123.

<sup>38</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.– С. 115.

<sup>39</sup> Там само.

оповіданні “З чого пішли чуда”, яке записав П. В. Кіндратюк 24 серпня 1926 р.: “Розврат настав на світі,— син батька не слухає, дочка — матери... Сьогодні звінчався, а взавтра — розвівся... Люде дивляться одно на другого собаками. Стали за Бога забувати... І це Бог побачив і став “чуда” проявлять. Ікони оновлялись, щоб люде покаялись, щоб повернули на правдивий путь... Але багато розмножилось нечисті й вона запанувала”<sup>40</sup>, а також — у багатьох інших розповідях.

Весь цей фольклор і паломництва найбільше заживувались влітку 1923 року. До чуток про оновлення церковних бань у Києві, наприклад, 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 Зіньківській, священнику Степану Бучкові, “куркулю” Ящуку 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 радвлади, переміну державного устрою і т. ін.”) були інкриміновані звинувачення “у використуванні релігійних забобонів проти радвлади, в ошукуванні населення з матеріальною метою по 119 та 120 статтям”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од. зб. 241.– Арк. 92.

<sup>41</sup> Справа про антонівське чудо // Глобус: Двохтижневий ілюстрований журнал. Видання газ. “Більшовик”.– К., 1924.– № 23.– С. 15.

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 появилення давно сподіваної Сафатової долини, а надто після Ка-линовського чуда, можна це б сказати, вже було заздалегідь обумовлено”<sup>42</sup>.

Думаємо, що попри загальні чинники на складання фольклору “Йосафатової долини” мала певний вплив і місцева традиція. З цього погляду привертають увагу, зокрема, перекази, пов’язані з назвами сіл у терені “Йосафатової долини”. В ході польових досліджень у наш час досить виразно вловлюється прив’язка в поясненнях місцевого населення походження назв ряду сіл до певної їх християнсько-релігійної специфіки в минулому та до якихось незвичайних подій і особливостей<sup>43</sup>. За переказами, назва села **Попелівка** пішла від того, що тут раніше поселялись і жили в основному православні священики, “попи” (одна з версій, інша — від специфіки ґрунту: “попіл”). Аналогічну етимологію має і назва сусіднього села **Ксєндзівка** (у місцевості було поселення католицької парафії на чолі з ксьєндзом). З сімей, що утворилися на основі змішаних шлюбів між православними і католиками постало село **Зведенівка** (від: “зведені” з різних віросповідань). Про походження назви іншого сусіднього села — **Голинчі[и]нці** — побутує такий переказ: “Там, де тепер Голинчинці, колись шумів дрімучий ліс. Татарська навала та турецький спис обминали ці неходжені місця. Гнані яничарами, православні чєнці знаходили собі тут притулок. А що були бідні та обдерті, то й обитель свою так і назвали “Голі чєнці””<sup>44</sup>.

Ця інформація заслуговує на увагу, оскільки зазначені назви сіл фігурують у текстах фольклору “Йосафатової долини” і

<sup>42</sup> Якимович С. З есхатологічних настроїв.— С. 115.

<sup>43</sup> Архів автора.

<sup>44</sup> Залецький І. Таємниця Йосафатової Долини // Подольские Епархиальные Ведомости.— Вінниця, 2001.— № 1 (19).— С. 3.

вона додає певні штрихи до характеристики цього фольклору, середовища його складання, побутування та сюжетно-змістових особливостей.

Очевидна близькість фольклору “Йосафатової долини”, особливо поетичного, до давніших духовних релігійних віршів і пісень переконує, що він складався в середовищі віруючих людей, в якому жила, продовжувалася і зміло пристосовувалася до актуальної ситуації попередня традиція духовних релігійних віршів і пісень. Сама українізована версія “Йосафатової долини” постала на основі поєднання біблійних мотивів з реаліями підрадянської дійсності початку 20-х років. Зокрема, зі Святого Письма взято образ-символ “Гогів Магогів”, до яких прозора 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”<sup>45</sup>.

Саме з цього уривку, мабуть, взята назва узагальнюючого образу-символа 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 зйдуть народи в долину Йосафатову, бо сяду Я там, щоб судити всі народи з довкілля. Пошліть на роботу серпа, бо жниво дозріло, приходьте, зйдіть, бо чавило наповнене, кадки переливаються, — бо зло їхнє розмножилось!”<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> 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. – Книги Нового Заповіту. – С. 294. Пор. також у “Книзі пророка Єзекіїля” // Там само. – Книги Старого Заповіту. – С. 873 тощо.

<sup>46</sup> Там само. – Книги Старого Заповіту. – С. 915-916.

Саме 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 Голинчінці 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 молодицю, вдову, Ісуса Христа, Старця); Богородиця наказала, щоб люди ставили хрести і славили Господа біля тієї криниці на цій долині<sup>47</sup>.

Мабуть, пастух користувався у селі довір’ям. Його послухали люди і вже того ж дня до кринички відбувся перший хресний хід з хоругвами та іконою св. Миколая зі с. Голинчинець, очолений священником Тихоном. Тут був поставлений перший хрест, якого змайстрував найкращий столяр села — Семен (він уже покійний, однак ці відомості підтверджує очевидець тих подій Анастасія Камінська). Чутка так миттєво розлетілася, що того ж дня встановили свої хрести і жителі сусідніх сіл: Русави, Попелівки, Ксендзівки, Рахни, Зведенівки і Джурина.

Рух набував дедалі 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 перший хрест поставив сам пастух “з яких-небудь ломак” (“палки”, “чого-небудь”) і “с того хреста, що з ломак, став дуже гарний хрест” (“аж три фігури”)<sup>48</sup>; хрести треба ставити “сорок сороків” (сорок разів по сорок)<sup>49</sup>;

<sup>47</sup> Залецький І. Таємниця Йосафатової Долини.— С. 3.

<sup>48</sup> Кравченко В. “Осапатова долина”.— С. 108-110.

<sup>49</sup> Там само.— С. 108, 110; Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 60; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 240.— Арк. 70.



по одному (два, три, чотири, п’ять) з кожного села<sup>50</sup>; хрести повинні нести, везти й ставити тільки ті, що “зроду ни курать і водки ни п’ють”, мають “чисте сумління”<sup>51</sup> і т. п.

У варіанті легенди про “Йосафатівське чудо”, наведеному Оленою Пчілкою<sup>52</sup>, Матір Божа та Ісус Христос об’являються пастухові у вигляді незвичайних подорожніх, які ведуть між собою діалог про долю людей: Богородиця переконує Христа, що краще не карати грішників “пошестю” і “недугою”, а “творити чуда на землі, щоб люди бачили Божу силу” і покаялися. Вкінці наказали пастухові йти й проповідувати про побачене і почуте та зникли. Після розповідей пастуха люди і почали ставити хрести. Причому Олена Пчілка відзначила поліваріантність даної легенди. В інших варіантах додається, що пастух пас вівці сім (чи дев’ять, тридцять і т. д.) років, що криниці (річки) спершу не було, а з’явилася вона за наказом Богородиці<sup>53</sup> чи “якогось Старця”.

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 Св. 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 Св. Письма чи колядок і щедривок, зокрема, ситуацією “Богородиця з Немовлям і Пастух”.

---

<sup>50</sup> *Кравченко В.* “Осапатова долина”. – С. 108, 109, 110; *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го. – С. 52 (примітки), 59, 60-61; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 15-3. – Од. зб. 239. – Арк. 87; Там само. – Од. зб. 240. – Арк. 84, 87.

<sup>51</sup> *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го. – С. 60 (примітка), 61; *Олена Пчілка.* Українські народні легенди останнього часу. – С. 46; *Кравченко В.* “Осапатова долина”. – С. 109.

<sup>52</sup> *Олена Пчілка.* Українські народні легенди останнього часу. – С. 43-44, 44 (примітка).

<sup>53</sup> Там само. – С. 44.

Отже, ця долина між селами Голинчінці і Зведенівкою була названа в душі 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””<sup>54</sup>.

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. Так, очевидно, і склалась “йосафатівська” версія твору про Страшний Суд, яка розповсюдилася у ряді варіантів. Уже перші рядки її це показують, спрямовуючи увагу і зосереджуючи фабулу на фольклоризованому і достосованому до українських реалій того часу символі-локусі — Йосафатовій долині:

– Божі Діти,  
Куди Ви йдете?  
Свят, свят еси Боже. (Приспів).  
– А ми ідемо  
На ту долину,  
(Приспів).  
На ту долину,  
На Сафатову<sup>55</sup>.

У часі паломництв варіювання цього змістового компонента відбувалося переважно на художньо-стилістичному рівні: скажімо, перестановці рядків (“– Божії діти, куди ви йдете, / Свят, свят еси Боже, куди ви йдете? / – Ой, ідемо ми на ту долину, / На ту долину, на Сафатову”<sup>56</sup>), окремих слів (їх змінам), ампліфікації приспіву (“– Куди ви йдете, Божії Діти? / Свят, свят еси Боже — Божії Діти. (Приспів). / – Ми ідемо на долину Сафатову”<sup>57</sup>) і т. п., а також редуції, “випаданні” деяких

<sup>54</sup> Кравченко В. “Осапатова долина”.– С. 110.

<sup>55</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.– С. 64.

<sup>56</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15 – 3.– Од. зб. 245.– Арк. 151-152.

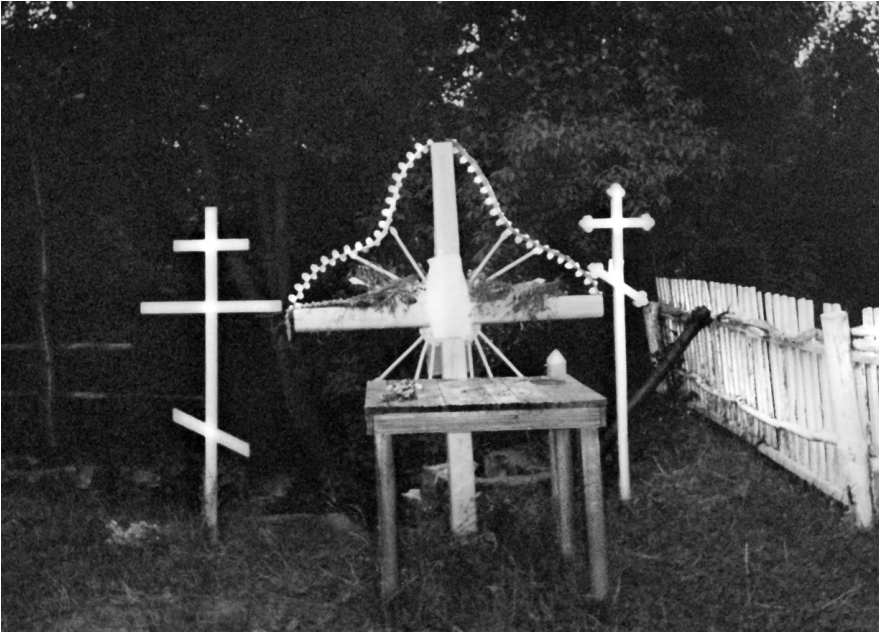
<sup>57</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.– С. 5.



*Анастасія Камінська,  
1917 р. н. – корінна  
жителька с. Голінчинці  
Шаргородського р-ну  
Вінницької обл., очевидець  
подій на “Йосафатовій  
долині”.*

*“Йосафатова долина”  
на Східному Поділлі у  
наш час. Фото 2004 р.*

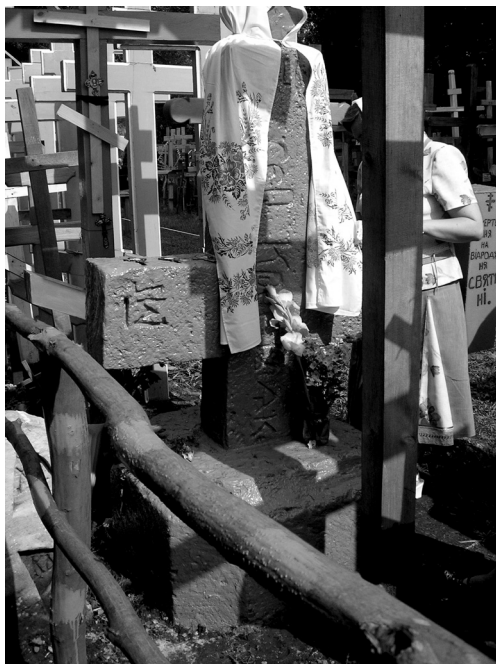






*Пам'ятні хрести, встановлені після 1990-го року. Фото Ірини Горбань, 2007 р.*

*Камінний хрест, що  
стоїть у Долині з  
1923 року.  
Фото автора, 2004 р.  
(нижнє)  
та Ірини Горбань, 2007 р.  
(верхнє)*



слів (“– Ой діти, діти куди ви йдете, / *Свят, свят, свят еси Боже куди ви йдете?* (Приспів) / – Ой ми ідемо на ту долину. / На ту долину на Сапатову”<sup>58</sup>) чи рядків (“– Божії Діти, куди Ви йдете? / На ту долину, на Сапатову”<sup>59</sup>).

Тут сюжетно-змістові та художньо-стилістичні ознаки до певної міри суголосні поетичному фольклору “Калинівського чуда”. Разом з тим прикметним для них є особливе наближення до покаяльних, духовних псалмів, віршів та пісень церковно-релігійного змісту: “поклонники” названі “Божими Дітьми”; послідовно в ролі приспівів вживаються слова з церковних співів (“Свят, Свят еси Боже”; “Господи, помилуй”, “Алілуя”); характерна для календарно-обрядової поезії зимового циклу (колядок і щедрівок) і подібна за змістом діалогічна форма на початку твору. Останній прийом, як і деякі інші ознаки, властивий і для поетичного фольклору “Калинівського чуда”, зокрема, у варіантах пісні “Чириз море широкее”. Наявний він і в поетичному фольклорі “Йосафатової долини”. Наприклад, у піснях “Про розлуку душі з тілом” (“– Ой деви, деви, де ви бували? /– Ой ми бували юв Русалимі”<sup>60</sup>) та “Про інока” (“– Чого, Інок, гірко плачеш? /– Ой, як мені, Господи, не плакати”<sup>61</sup>).

У наступних рядках цього твору про Страшний Суд мовиться про чудо об’явлення Богородиці в урочищі:

---

<sup>58</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од. зб. 242.– Арк. 193.

<sup>59</sup> Зап. В. Дяків 9 липня 2004 р. в м. Калинівці від Орловської Є. М. // Архів автора.

<sup>60</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15–3.– Од. зб. 242.– Арк. 190-191; пор. вар-ти: Попов П. До текстів т.зв. “Калинівських пісень”.– С. 11-13; Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожуваль до різних чудес.– С. 74; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15 – 3.– Од. зб. 242.– Арк. 186; Там само.– Од. зб. 245.– Арк. 153.

<sup>61</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожуваль до різних чудес.– С. 76; пор. вар-ти: Попов П. До текстів т.зв. “Калинівських пісень”.– С. 14; Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15 – 3.– Од. зб. 245.– Арк. 151.

*На тій долині  
Божа Мати  
(Приспів).  
Божа Мати  
Зі своїм Сином<sup>62</sup>.*

Цей мотив збережено майже в усіх варіантах з незначними відмінами переважно формально-стилістичного, мовленнєвого характеру та деякими вібраціями у змісті (“На ті долині є Божа Мати, / Є Божа Мати із своїми Синами, / Із своїми Синами будуть судити”<sup>63</sup>; “Там на долині Божая Мати. / Божая Мати і своїм Сином. / І своїм Сином будуть судити”<sup>64</sup>; “На тій долині Божая Мати. / З своїм Сином, з Спасителем, / Там вони будуть людей судити”<sup>65</sup>; “Бо там ходила Божая Мати / Із своїм Сином Ісусом Христом”<sup>66</sup>). Лише в одному варіанті<sup>67</sup> відбулась редукція цього змістового компонента: “Там будуть судити живих і мертвих”.

Наступні рядки цього твору уже в основному повторюють апокаліптичний зміст його “калінівської” версії, про яку йшлося у попередньому розділі. Однак тут, у фольклорі “Йосафатової долини”, ця апокаліптична тема останнього Судного дня набуває особливого звучання, з огляду на ототожнення цієї долини з урочищем біля села Голинчинець (за іншими варіантами: Калинівкою, “за Калинівкою верст сто”<sup>68</sup>), з конкретними паломницькими ходами до нього.

Своєрідно доповнює у сюжетно-змістовому плані інший поетичний твір про чудо на “Йосафатовій долині”. Вже початкові

<sup>62</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го.— С. 64.

<sup>63</sup> Кравченко В. “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес.— С. 76.

<sup>64</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 242.— Арк. 193.

<sup>65</sup> Там само.— Од. зб. 245.— Арк. 151-152.

<sup>66</sup> Зап. В. Дяків 9 липня 2004 р. в м. Калинівці від Орловської Є. М. // Архів автора.

<sup>67</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 5.

<sup>68</sup> Кравченко В. “Осафатова долина”.— С. 109-110.



рядки його дають привід для думки, що він був складений у розпалі паломництв до чуда на “Йосафатовій долині”:

*Це не дуже в далечені,  
На Сафатовій долині,  
Там чудні діла творяться,  
Всі роєм туди рояться*<sup>69</sup>.

Виникнувши за гарячими слідами “йосафатівських” подій у 20-х рр., цей твір зберігає в сюжеті хронікальний характер їх викладу, деталізуючи, доповнюючи їх у душі традиційної народнопоетичної ліро-епіки:

*Сидів Пастух при криниці,  
Доглядав тої водиці.  
А товар трохи відійшов,  
І аж до мосту підійшов.  
Пастух назад подивився,  
І гад ноги його вп’яливсь.*

Криниця в українській традиційній культурі переважно символізує святість, чистоту, вірність, безсмертя народного духу, високу духовність: “Традиційними були походи усім селом до криниці. Парубки спільно чистили їх, упорядковували, дівчата прикрашали їх вінками”<sup>70</sup>. Подібне вшанування криниці у зв’язку з чудом об’явлення Богородиці (Ісуса Христа, Старця, Вдови, Молодиці) бачимо і в нашому випадку — Пастух доглядає її чистоти, до неї відбуваються паломництва як до особливої святості у Калинівці і на “Йосафатовій долині”. В останньому випадку **криниця** фігурує як символ джерела очищення від гріхів і спасіння людей. У фольклорі “Йосафатової долини” ця смислова функція зазначена більш виразно, ніж щодо криниці біля калинівського хреста.

У пісні “Це не дуже в далечені” простежуємо і поєднання народнопоетичної традиції із євангельською. Крім зазначеного мотиву “Богородиця з Немовлям і Пастух”, також і мотив “гад

---

<sup>69</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 4.

<sup>70</sup> Словник символів / За заг. ред. О. Потапенка, М. Дмитренка.— К.: Редакція часопису “Народознавство”, 1997.— С. 75.



*Криничка у “Йосафатовій долині”. Липень 2004 р.*

ноги його [тут — пастуха. – В. Д.] вп’яливсь” є ремінісценцією християнсько-релігійного мотиву. Пригадаймо хоча б епізоди з Євангелія, пророцтва, де жінка-Богородиця “зітре”, знищить “гада”, голову його, поборе втілення пекла і гріха. Цей образ присутній у церковних піснях і в іконописі: боротьба зі змієм св. Юрія (Георгія), чи пророка Іллі, архангела Михаїла.

У нашому випадку “гад” як уособлення гріха і спокусителя символізує випробування Пастуха на відданість Богові і твердість його віри у той момент, коли “Пастух назад подивився”. Але коли “згадав він та й перехрестився”, то “гад із ноги його сповзав”.

Усвідомлюючи Господнє втручання (“перст Божий”) у свою долю і життя грішника (за християнським віровченням, грішною є кожна людина), глибоко переймаючись цим, “Він [Пастух. – В. Д.] кріпко плакав і ридав”. Внаслідок, як логічне продовження, у тканину твору вводяться наступні чуда, що відбувались із Пастухом:

*І по коліна в землю встряв.  
Голос з неба десь почувся:  
– Хутко, грішнику, спасешся,  
Проповідай оці слова,  
Тоді тобі буде хвала.  
Щоб хрести несли всі люди  
Й закопували тут всюди.*

Тут фабула чудесного об’явлення пастухові Я. Мисику доповнюється ще іншим чудесним мотивом (вростанням грішника в землю), що взятий з традиції народних казок і легенд. Експресія надзвичайного посилюється і згадкою про народний звичай прибирання хрестів рушниками:

*І прядивом обвивали,  
Цим хвалу їм воздавали.  
І Бог за це буде знати,  
Буде людочок спасати.*

У цьому творі не названо Богородиці, вказано лише, що “Голос з неба десь почувся”. Однак про належність цього “Голосу” власне Божій Матері здогадуємось за контекстом, особливо з кінцевих рядків (“І Бог за це буде знати”). Отже, тут знову, як і у творах “Калинівського чуда”, простежуємо ідею: Богородиця виконує функцію посередника між Господом і людьми, закликає їх до каяття і “підказує” шлях до спасіння в умовах безбожницької дійсності. Ця ідея була провідною у фольклорі “Калинівського чуда”, залишається такою ж і у фольклорі “Йосафатової долини”.

В іншій версії пісні про чудо на “Йосафатовій долині” (“Ой у одній криниченці”<sup>71</sup>) важливою є тенденція наближення образу Божої Матері до звичайної земної жінки. “Чудне діло”, яке “совершилось”, полягає в тому, що “у одній криниченці” Матір Божа об’явилася у вигляді “гожої” дівчини, образ якої змальований у дусі народнопісенної поетики:

---

<sup>71</sup> Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 3-4.

*Коси в Неї розпущені,  
Очі в Неї заплющені,  
Сиділа Вона, журилась,  
На світ Божий не дивилась.  
А кругом Неї лямпочки,  
А на ній висять ленточки.  
Сидить Воно Дівча гарне.*

Але цей приземлений портретний образ Богородиці не ослабив, а, навпаки, посилив тяжіння до Неї простого люду, прагнення наблизитися до Неї як до Матері-порадниці:

*А весь народ туди прагне  
Води святої покушать,  
Слова Матери послухать.*

Слова пісні достосовані до ситуації 20-х рр., але вони також відбивають і характерне для українців особливе вшанування, культ Богоматері в Україні здавна і до сьогодення включно. Згадаймо хоча б слова з поеми "Іржавець" Т. Шевченка:

*Як покидали запорожці  
Великий Луг і матір Січ,  
Взяли з собою Матер Божу,  
А більш нічого не взяли,  
І в Крим до хана понесли  
На нове горе — запорожжя<sup>72</sup>.*

Це особливе місце Богоматері в духовності українців виражене численними згадками Її в різних жанрах усної народної словесності, упованнями на Неї в добрі і горі, традицією прощ до богородичних місць, які масово відбуваються і в наш час, наприклад, до Унева<sup>73</sup>, Зарваниці<sup>74</sup>, Чайковичів<sup>75</sup> тощо.

<sup>72</sup> Шевченко Т. Повне зібрання творів: У 6 т.— Том 2.— К.: Вид-во АН УРСР, 1963.— С. 46.

<sup>73</sup> Підківка О. Після довгих років забуття: Історія Унівської Святоуспенської Лаври.— Перемишляни, 2000.— 204 с.

<sup>74</sup> Зарваниця: У духовному і художньому слові, спогадах і переказах / Укладачі: Мирон Сагайдак і Петро Бубній; відп. за вип. Дарія Рокицька-Богун; редактор Лариса Михальська.— Тернопіль, 1993.— 112 с.

<sup>75</sup> Чайковичі. Нерукотворний образ, цілюще джерело.— Львів, 2002.— 96 с.

У даному разі лейтмотивом аналізованої пісні, як і всього поетичного та прозового фольклору “Йосафатової долини”, є уповання на допомогу Матері Божої в порятунку душ людей у грізний час наступу сил зла і безбожництва та спасіння їх від кари на близькому Страшному Суді. Звертання Богородиці (“Ой ти, люде, людоченьку, / Обступай же криниченьку”), настанови і повчання (“Та послухай слова мої / Та поучай діти свої”), стилізовані в дусі традиції дидактичної релігійно-моралізаторської духовної творчості:

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

Заклик “нести в церкву короваї” є відлунням звичаю освячення спеціального ритуального хліба<sup>76</sup>, що мав назву “**парастас**” і набув поширення та особливого значення в час релігійних рухів 20-х років. Церковний термін “парастас” означає “заупокійна служба”<sup>77</sup>. У побутовому народному вжитку ця назва була перенесена і на “заупокійні обіди”, які, як згадувалося в попередньому розділі, набули поширення як форма публічних поминок простреленого Калинівського Розп’яття у 1923 році. Важливою складовою частиною цієї народної версії поминального ритуалу були “короваї”. Ось опис цього звичаю, зафіксованого 3 січня 1926 р.<sup>78</sup>: групи віруючих людей, переважно у селах, пекли велику “бабу” (паску) з білої муки, а також — готували “солону рибу або з фунт цукру”; все це і називалося “парастасом”, якого довірена особа від сільської

---

<sup>76</sup> Пор. про роль і функції хліба (колачів, короваїв тощо) у повір’ях, звичаях та обрядах у наш час в одному з подільських сіл: *Творун С.* Стінянські “колачі” (за матеріалами фольклорно-етнографічної експедиції в село Стіна Томашпільського району Вінницької області) // *Народна творчість та етнографія*, 2001.– № 4.– С. 109-115.

<sup>77</sup> *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.: У 2-х т.*– Т. 2: Н-Ө / Ред. кол.: Д. Гринчишин, Л. Гумецька, І. Керницький.– К.: Наук. думка, 1978.– С. 127.

<sup>78</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 241.– Арк. 79.

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 — чоловіки) 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<sup>79</sup>), 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 таємничесвятоблнвого 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 “Хвййони Гоґенкової” (вуличне прізвище) “Як треба до Страшного Суду готуватись”, “Проскурки”<sup>80</sup> та інших.

В оповіданні “Проскурки” мовиться про те, що напередодні Страшного Суду, коли будуть ходити по землі “Янголи й

<sup>79</sup> Словник символів / За заг. ред. О. Потапенка, М. Дмитренка. – С. 71.

<sup>80</sup> Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го. – С. 52-53 (примітки), 55.

ничисті — чорти”, то в кожній хаті для захисту від нечистої сили (“Ганцихриста”) повинно бути п’ять проскурок: “штири проскурки в рад з іднаковими пичатями, а їдна зверху з начую [=інакшою] пичатюю і свачена вода”. Причому оповідачка уточнює: “Це так, як в церкві Служба на п’ятьох проскурках буває”.

Оповідання ж “Як треба до Страшного Суду готуватись” є, так би мовити, прозовою версією сюжету пісні “Ой у одній кри-ниченці”. Водночас воно додає інші деталі, доповнює і попереднє оповідання. Тут до пастуха приходить “Одна Женщина” і просить кусок хліба, води. Він приводить її уже до “трьох колодцев”. За наказом Жінки, — зі своїх рук сам напився і її напоїв. Після цього Вона “ставить” його “над тими колодцами сторожом”, щоб проповідував, аби в кожного віруючого християнина було в хаті “три просьвіри” і “три колоска ячних, пшинишних і житніх і сьвятая вода”. І пропонувати “той хліб” тим, хто буде “записувати” (в значенні: до раю чи до пекла).

У цьому оповіданні фігурує символ “печатки”. У “фольклорі чудес” 20-х рр. він звичайно маркує ознаки побожності і “безвірництва”. Причому частіше в останньому значенні асоціюється з атрибутикою більшовицької влади, хоч в основі своїй це — традиційний мотив. За словами М. Ф. Сумцова, у другій половині XVIII ст. в Україні побутували варіанти апокрифу “Про царство антихристове і дні останні” (львівський рукописний збірник XVIII ст.), в якому, зокрема, йдеться про те, що “кто поклонится ему [антихристу.— В. Д.], получит на челе или на руке знак и будет пользоваться временными благами, а которые не поклонятся, притерпят мучения от антихриста и впоследствии удостоятся вечного блаженства”<sup>81</sup>.

Подібні апокаліптичні (есхатологічні) мотиви “антихристової печатки” є примітними у “фольклорі чудес” 20-х рр., оскільки їх актуальність була мотивована безбожницькою, злочинною політикою тогочасної влади.

---

<sup>81</sup> Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен.— К., 1888.— С. 142.

У репертуарі поетичного фольклору “Йосафатової долини” помітне місце зайняла **пісня про розлуку душі з тілом**. Це одна з давніх духовних пісень, але, як видно із значної кількості записаних у 1920-х роках її варіантів, у той час вона набула особливого поширення. Очевидно, передусім завдяки суголосності її змісту з посиленням апокаліптичних настроїв. Пісня побудована у формі діалогу — запитання і відповіді з переплітанням їх приспівими “Господи, помилуй” і “Алілуя”. У більшості варіантів вона починається заспівом **“В неділю рано сонечко зійшло”** з подальшою розмовою трьох монахинь (трьох дів) з Божою Матір’ю та розповіддю про гріхи тіла, за які докоряє йому душа.

Головною і незмінною у всіх варіантах цієї пісні є тема суперечності тіла, якому “в землі гнити”, і душі, якій за гріхи тіла “на суд Божий іти”. Відмінності простежуються на стильовому рівні і в модифікації деяких мотивів. Наприклад, у деяких варіантах тіло докоряє душі за те, що вона мало турбувалася про його праведне життя. А тому їй (душі) перед Господом “гріхи здавати”, “в огні горіти, в смолі кипіти”. У пісні привертають увагу народнопоетичні засоби, зокрема використання традиційних кліше: “За столом сиділа, раду радила”, “медвино пила” та ін., що притаманні колядкам та іншим давнім пісням.

В руслі загостреного есхатологічного сприйняття і переживання гріха співалися, як видно із записів, і давня пісня-балада про грішну дівчину (“В святий четвер по вечері”, “**Ой, у четвер із вечерні**”, “**Ішов Господь дорогою**”), лірницька пісня “**Про Олексія, чоловіка Божого**”, “**На Голгофі, на горі / Там Спаситель на хресті**” та ін.

Особливий же інтерес становлять пісенні новотвори, що виникли і поширювалися на ґрунті колективних переживань і настроїв, пов’язаних із чудом і подіями у “Йосафатовій долині”.

\* \* \*

Прозових фольклорних новотворів, сюжетно пов’язаних із темою “Йосафатової долини”, порівняно небагато. Більшість



із них зі змістового погляду є співвідносними і близькими з пісенними (віршовими) творами цієї тематики. При розгляді останніх ми звертали увагу на непоодинокі такі переक्лики і спільності.

Примітним є те, що прозові тексти часто дають розробку, деталізацію певних вузлових мотивів чи образів сюжетів або тих моментів, які в пісенних творах згадані епізодично. Значна увага приділена, зокрема, постаті пастуха Якова — носія божественного об’явлення. Серед записаних текстів є цілий цикл оповідань, який стосується його особи. Вони представляють не просто варіанти єдиного сюжету, пов’язаного з цією особою, а радше різні версії її сприйняття і осмислення в народному загалі. Його роль як посередника між небесними силами і людьми проявляється в різному подійному і побутовому контексті. Постать Якова оточена ореолом незвичайного, чудесного. Пастухові при вівцях у полі з’являється Матір Божа, яка доручає йому навертати людей до Бога, до праведного життя, готуватися до Страшного Суду і не піддаватися нечистій силі.

Варіюються мотиви копання і очищення криниць з чудодійною водою на “Йосафатовій долині” (ця особлива увага в сюжетах оповідань до криниць виразно пов’язана з давньою народною традицією почитання криниць, сакральності води<sup>82</sup>), а також кількість хрестів, які мають бути тут поставлені, щоби люди врятувалися від пекельної кари; об’явлення часу Страшного Суду та інші. В деяких оповіданнях подаються навіть докладні біографічні дані пастуха, наводяться його ім’я (Яків Володимирів Мисик), рік народження (1888), відомості про дитинство, юність, сім’ю тощо<sup>83</sup>, описуються його зовнішній вигляд, характер<sup>84</sup>. Мовиться про те, що серед людей цього чоловіка вважали праведником: “На Сафатовій долині тако-

---

<sup>82</sup> Див. про це: *Скиба М.* Культове вшанування водних джерел на Поділлі // Народна творчість та етнографія.— 2004.— № 1-2.— С. 85-91.

<sup>83</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 243.— Арк. 31.

<sup>84</sup> Там само.— Арк. 31-32.

го було людей біля того пастуха, що не в силі було всякому дотиснутися до нього і поцілувати його руку. І люди, які стояли далеко від пастуха, а через те не могли поцілувати його, передавали палиці через людей, щоб нею доторкнулись до пастуха. Як тільки якоюсь палицею доторкувались до пастуха, то та палиця поверталась назад “у люде” і “люде” цілували те місце палиці, яким доторкувались нею пастуха і, поцілувавши те місце палиці, люде молились і казали: “Слава Тибі, Господі, ми познаменувались з пастухом”. Пастуха тоді за “Бога” мали”<sup>85</sup>. А коли він помер у більшовицькій тюрмі, то “поховав його один селянин, а над ним насипав високу могилу, й поставили високу фігуру, фігуру оздобили вінками й квітками”<sup>86</sup> і т. д.

Зазначимо, що в характеристиці пастуха Якова часто переплітається чудесне, надзвичайне з приземленим, реалістичним. Він — непоказний: “Зріст середній, чорнявий, ходив у морщаках (кирзунах), стара свита, зимою подерта стара шапка, а літом — капелюх, в руках палиця”<sup>87</sup>. Поряд із возвеличенням пастуха мають місце і моменти приниження, йдеться про його безгосподарність, невлаштованість з його вини в родинному житті: “Ще змалку хлопець був непридатний до господарства. За хлопчачих років, украде вдома кілька яєць і купить на них тютюну, залізе в клуню, цілими днями не вилазить звідти — самітний курить. Виріс, то цілими днями десь блукав, коли не в лісі, то так десь лазить [...]. Щоб примусити парубка до господарства, батьки одружили Якова, але те не помогло — вдача залишилась та сама. Жінка кілька разів кидала Якова, але знов поверталась. Вона не раз плакала на свою гірку долю з таким чоловіком, як її”<sup>88</sup>.

Подекуди такий реалізм у трактуванні Пастуха набирає характеру профанації, “десакралізації” пов’язаної з його особою

<sup>85</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 243.— Арк. 32-33.

<sup>86</sup> Там само.— Арк. 34.

<sup>87</sup> Там само.— Арк. 32.

<sup>88</sup> Там само.— Арк. 31.

надзвичайної події. Мовляв, напиться води з криниці підійшла до Пастуха не Матір Божа, а звичайна жінка, яка сказала, що на цьому місці варто поставити хрест: “До тих криничок прийшла молодиця, років 25 з с. Ксендзівки — Юзефа; щоб напиться води. Вона в’язала просо недалеко. Просо було з золою. Зола запарошила Юзефу, а як вона стала воду пити, то з неї посипалась зола. А як вона напилась води, то сказала, що треба було б, щоб тут хреста поставити, бо то замітне місце”<sup>89</sup> і т. п. Очевидно, тут позначився певний вплив офіційних пропагандивних заходів щодо компрометації пастуха Якова і його проповідей, поширення про нього різних негативних “відомостей”.

Ознакою прозового “фольклору чудес” є і значно більша, ніж у пісенних текстах, антибільшовицька ідейна озвученість: “Пішла чутка проміж народом, що треба стільки й стільки хрестів (хто казав — 5 тисяч, хто 10 тисяч). Тоді, мовляли, буде якась переміна і людям стане легше жити на світі”<sup>90</sup>. Особливо такі моменти виступають у текстах, які в свій час не були надрукованими і залишилися у рукописах: “Якась дівка, після того, як померла, на третій день воскресла й оповідала про те, що їй являлася Божа Мати, яка заповідала людям каятися й молитися, а ще: з кожної парафії подавати на служення до трьох парафій, але невідмінно на захід-сонця, бо на Сході вже віри істинної нема — вона вже скасована на Сході більшовиками. А на захід треба подавати тому, що тоді неминуче дійде молитва людська аж до Почаєва. А як дійде отся жертва громадська до Почаєва, то вже тоді станеться переміна на краще”<sup>91</sup>.

Простежуємо цікаві вкраплення в тексти оповідань етнографічних елементів — з побуту, традиційних народних звичаїв, вірувань, обрядів тощо. Наприклад, згадка “Всяке село

---

<sup>89</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 243.— Арк. 38; пор.: Там само.— Арк. 36, 37.

<sup>90</sup> Олена Пчілка. Українські народні легенди останнього часу.— С. 48.

<sup>91</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 241.— Арк. 73.

ставе чотири хрести — від дівчат, хлопців, жонатих і старих”<sup>92</sup> засвідчує збереженість у подільському селі ще на початку 20-х рр. ХХ ст. традиційного поділу громади на статеві-вікові групи. Крім того, спостерігається і нове семантичне наповнення у зв’язку з релігійними рухами 20-х рр. таких традиційних понять, як “поминальні обіди”, “парастас”. Судимо так на підставі відповідних відомостей з оповідань того часу: “Божа Мати наказувала”, що “кожне село повинно занести на чужу парафію по сорок (40) проскурор”<sup>93</sup>, чим займалися переважно віруючі — жінки, люди похилого віку<sup>94</sup>, “стихия народня”<sup>95</sup>; “Баби по всіх селах налякані анцихристом, запаслись проскурками, на кожную хату по 3 штуки і держать там, де нема в хаті куращого чоловіка. Проскурки хороняться коло” ікони, “де лежить в мисочці і в черепочку трошки свяченої води”<sup>96</sup>, чутки “про кінець світа й про те, що антихристові треба давати їсти пшенишну проскурку, що її мати завжди на покуті”<sup>97</sup> тощо<sup>98</sup>.

Змістові ж мотиви оповідань стосовно встановлення 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.

“Всевидяче око” більшовицькі 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 загоони, і вербування “свідків” з ме-

<sup>92</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фоновзаписів ІМФЕ.— Ф. 15—3.— Од. зб. 240.— Арк. 88.

<sup>93</sup> Там само.— Од. зб. 241.— Арк. 74.

<sup>94</sup> Там само.— Арк. 74а.

<sup>95</sup> Там само.— Арк. 83.

<sup>96</sup> Там само.— Арк. 75.

<sup>97</sup> Там само.— Арк. 82.

<sup>98</sup> Там само.— Арк. 74б, 76, 78, 79, 80, 81.

тою висміяти і спростувати чудо, припинити народний релігійних рух (паломництва) і ширення “антирадянських чуток і розповідей” — “фольклору чудес”. Ліквідація закопаних хрестів на “Йосафатовій долині” і судові процеси над учасниками паломництв<sup>99</sup> 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 чулки, сюжети (як в усній, так і в письмовій 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 сімома 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<sup>100</sup>.

\* \* \*

В атмосфері збуджених релігійних настроїв і рухів, загального неспокою і тривоги, що особливо підсилювалася “пророцтвами” про близький Страшний Суд, крім сюжетів про Калинівку і “Йосафатову долину”, набули поширення у 20-х рр. й оповідання про різні чуда, дивні події і з’яви в багатьох інших місцевостях України. Ця словесність була зібрана в свій час лише частково, здебільшого на Східному Поділлі та в деяких інших місцях українського Правобережжя і Лівобережжя.

---

<sup>99</sup> Голинчинські “чудотворці” перед судом // Червоний край. — 1925. — № 138-148. — С. 2; тощо.

<sup>100</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 15-3. — Од. зб. 243. — Арк. 39-40, 140.

Сукупність записаних текстів показує, що переважна більшість сюжетів стосується чудесного оновлення ікон, церковних куполів і т. п. Зауважимо, що ці сюжети виникали і ширились в різних місцевостях впродовж 20-х років. Скажімо, влітку 1926 р. на Київщині набула особливої популярності, широкого розповсюдження легенда про об'явлення Богородиці в Києво-Печерській Лаврі. На основі зібраного матеріалу стосовно цієї теми М. Левченко провів цікаве дослідження щодо специфіки складання, міграції та варіантного розгалуження сюжету<sup>101</sup>.

У 1928 р. у с. Ватажкове на Полтавщині розповсюджувалися чутки, що в місцевій церкві з ікони Спасителя потекла кров. Була створена з цього приводу експертна комісія від влади, члени якої разом із місцевим священиком офіційно намагалися спростувати чудо і заспокоїти схвильоване населення твердженням, що жодного чуда нема, а просто потекла живиця з соснової дошки, на якій був намальований образ. Однак чутки і розповіді про чудо ще більше заактивізувались, як і посилювався паломницький рух до чудотворної ікони в церкві, сприяючи творенню і ширенню нових оповідань і легенд на цю тему.

Н. Дмитрук, зібравши низку таких сюжетів, простежив особливість їх творення на основі чуток і переважно на віддалі від місця чуда — с. Ватажкове. Серед них найвідомішими і найпоширенішими були розповіді про Господню кару членам експертної окружної комісії та іншим, хто не визнавав чуда.

Тоді ж і там само, на Полтавщині, Н. Дмитрук зауважив і побутування інших, порівняно менше відомих чуток і розповідей на тему оновлень ікон, розповсюдження "Русалимських", "Афонських" текстів, рукописів "Божих листів", апокаліптичних, есхатологічних легенд тощо<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Левченко М. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі // Етнографічний вісник. – К., 1927. – Кн. 4. – С. 120-125; передрук: Левченко М. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі // Левченко М. З поля фольклористики й етнографії. – К., 1927. – С. 55-60.

<sup>102</sup> Дмитрук Н. "Чудеса" на Полтавщині року 1928-го. – С. 168-180.

У цьому ж 1928 р. вже на території Єлисаветградщини (тоді — Зінов’євщини, тепер — Кіровоградщини) виникла хвиля народних прозових творів на тему місцевих “видінь”, різних “чудес”, “одкровень”, “небесних листів”, апокаліптичних пророцтв і т. ін. С. Шевченко, досліджуючи ці сюжети у фольклористичному аспекті, інтерпретує їх як продовження “Калинівського чуда” і головними причинами вважає тривожні народні настрої внаслідок несприятливих природних умов (сувора зима, суха весна) та певною політично-економічною ситуацією<sup>103</sup>. Внаслідок цього наростало переконання, що усім віруючим потрібно організовано влаштувати загальний спротив безвірникам, одночасно наворачтаючи у свої ряди тих, кого ще можна врятувати, навіть методом “пересторог”, наведення “прикладів” Божих покарань тощо<sup>104</sup>.

Весь цей матеріал — переважно невеликі за обсягом твори і головним їх змістовим елементом є інформація про те чи інше “диво”. Але навіть найменші з них — це не просто хронікальні нотатки, вони мають характер сюжетно оформлених текстів. З усього зрозуміло, що ці тексти — не одноразові, а словесний продукт, що вже побував в обігу, в усному побутуванні. Він має не тільки конкретику, топонімічні прив’язки (сталось там-то), але й певне узагальнення, елементи типізації, як-от: “В березні 1920 р. в м. Янушпіль, допіро Бердич. окр. в церкві щось плаче, бо “пости оскорбляють””, “В м. Томашпіль на Поділля в соборі у вересні 1923 р. дзвін сам від себе задзвонив хоч же його ніхто не смикав”, “В грудні 1923 р. в с. Гурки Н.-Волинського району в церкві самі по собі засвітилися свічки й всю ніч горіли”, вчителька у передвеликодній піст танцювала з хлопцями, які насправді були чортами, “У горах біля села Карлівки на Артемівщині 1921 р. з’явився чоловік — вийшов із скелі (зник-

---

<sup>103</sup> Шевченко С. Нові легенди на Зінов’євщині.— С. 142.

<sup>104</sup> Докладніше про “фольклор чудес” на Єлисаветградщині див.: Дяків В. Традиційна основа народних оповідань про чуда на Єлисаветградщині у другій половині 20-х рр. ХХ ст. // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / Ред. кол.: В. Гаюк, Я. Дашкевич, Л. Моравська.— Львів: Логос, 2005.— Кн. I.— С. 233-238.

ло чудо через  $1\frac{1}{2}$  міс.). Духовенство запевняло, що це з’явився “Бог”. Партійці стреляли, але з того нічого не вийшло. Ходила майже вся Артемівщина, щодня до 1000 душ народу, щоб побачити те “чудо”<sup>105</sup>, і багато інших.

У цих сюжетах присутні різні актуалії суспільно-політичного життя, зокрема стиків з більшовицькою дійсністю (комнезами, червоноармійці, большевики). З усього видно, що записувачі свідомо (зважаючи на свою безпеку) оминали гострі кути цих стиків.

Розглянутий у цьому розділі текстовий матеріал дає підстави ствердити, що усна творчість, пов’язана з так званою “Йосафатовою (Сафатовою) долиною”, — один з найзначніших тематичних циклів “фольклору чудес”, що поширився в підрадянській Україні у 20-х роках. Це група пісень — новостворених і приурочених до тематики “Йосафатової долини” деяких давніших духовних і баладних пісень, а також записи переважно з 20-х рр. прозових текстів — усних оповідань, чуток, мемуарів.

Зі змістового, часового, ситуативного і територіального поглядів ця творчість була близько спорідненою з фольклором “Калинівського чуда”, перекликалася з ним у багатьох мотивах і, властиво, була його продовженням. Найбільше ця спільність виражена релігійним ідейно-змістовим характером цієї творчості і пов’язаністю з народним релігійним рухом на Східному Поділлі на початку 20-х років.

Водночас фольклор “Йосафатової долини” вирізнявся певною специфікою. Передусім, прив’язкою сюжетів до чуда об’явлення Божої Матері на цій долині і проголошення близького Страшного Суду на ній. У цьому зв’язку прикметним у творах даного циклу є наголос на апокаліптичних мотивах та необхідності покаяння і спокути за тяжкі провини людей перед

---

<sup>105</sup> Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.— Ф. 15-3.— Од. зб. 239.— Арк. 112.



Богом. Одне з головних місць у сюжетах пісенних і прозових творів “Йосафатової долини” посідає мотив прощі і паломницького несення та встановлення на ній жертвоних хрестів. Вельми промовистим є і встановлення народною уявою самого біблійного локусу “Йосафатової долини” — місця Страшного Суду на українській землі (урочище біля с. Голинчинці на Поділлі).

У сюжетах, мотивах, образах, у поетико-стилістичній фактурі фольклору “Йосафатової долини” простежується посилення тривожного настрою, зумовленого як об’явленням близького кінця світу й Страшного Суду, так і переживаннями подій, що відбувалися в тогочасній підрадянській дійсності, — з масовими беззаконнями, свавіллям влади, войовничим наступом безбожництва, занепадом моралі тощо. Виразний переклик з реаліями советської дійсності, недвозначне опозиційне ставлення до неї не тільки виповнюють підтекст цих творів, але й у непоодиноких випадках виходять на поверхню тексту згадками про переслідування паломників, про “комнезами”, “москалів”, “активістів” та ін.

Усна словесність “Йосафатової долини” дала епічний образ простого селянина-пастуха, який став свідком чудесного об’явлення Богоматері і речником Божої волі про потребу загального покаяння. Він був схоплений більшовиками і загинув у тюрмі. Це цікавий факт поетичної трансформації у новітньому фольклорі дійсно існуючої особи в образ, поєднання реального з чудесним, надзвичайним.

Згадані інші сюжети, пов’язані з чудесними з’явами в різних місцевостях підрадянської України 20-х рр., доповнюють загальну картину усної словесності цієї тематики, що набула незвичайного поширення у той час. У багатьох своїх зразках ця словесність відзначається рисами фольклорності.



## ВИСНОВКИ

“Фольклор чудес” у підрадянській Україні 1920-х рр. – одна з ланок в історичному процесі виразу в слові духовно-релігійної активності народу, його віри в божественну сутність і силу чудес. Він виник і був задіяний у народному середовищі на хвилі потужного релігійного руху, що розгорнувся на всіх теренах окупованої більшовиками України і з особливою силою проявився в ряді місцевостей Східного Поділля. Прикметною рисою цього руху було виразне містичне забарвлення, оцей, за словами І. Франка, “якийсь загальний наклін до віри в чудеса і до бачення чудес, якась загальна потреба чудесного на кождім кроці”<sup>1</sup>.

Вже сучасники назвали цей рух “епідемією чудес”. І хоча він мав загалом мирний характер, відбувався у формі богослужінь, багатолюдних паломницьких походів до місць чудесних об’явлень, різних позацерковних ритуальних дійств (зібрань, чувань, групових трапез) тощо, він викликав неабияку стурбованість, настороженість і рішучу репресивну реакцію більшовицької влади. У цих народних діях небезпідставно вбачалися продовження опору проти більшовицького поневолення України та активна протидія офіційному курсові на боротьбу з релігією й церквою. Релігійний народний рух того часу та боротьба більшовицького режиму з ним ще чекають детального дослідження істориків і соціологів. В архівах і публікаціях преси 20-х рр. міститься великий і надзвичайно вдячний матеріал для таких досліджень.

Одним з важливих і цікавих джерел цієї теми є усна народна творчість, у змісті, сюжетах і образах якої особливе місце і

---

<sup>1</sup> Франко І. Іван Вишенський і його твори.– С. 100.

роль належать надзвичайним подіям і явищам — “фольклор чудес”, що є предметом дослідження цієї праці. Це комплекс текстів, здебільшого зафіксованих і зібраних за гарячими слідами подій народного релігійного руху, своєрідний поетичний супровід, інформатор й інтерпретатор цього руху. Жанровий і видовий спектр цього фольклору становлять вірші, пісні, оповідання, чутки, повідомлення, меморати, які за змістом, сюжетами ґенетично були пов’язані з конкретними місцями надзвичайних з’яв, чуд, прославляли їх і розповідали про них. Більшість із них, зокрема прозові тексти – це новотвори, що виникали на конкретному подійному ґрунті, підхоплювалися загалом і в подальшому обігу, побутуванні набували фольклорного характеру. Водночас значну частину репертуару “фольклору чудес” 20-х рр. складала твори, передовсім пісні, давнішого походження, пристосовані до нової потреби.

Особливо великий вплив на фольклоротворення цієї тематики мали найбільш розголошені чуда початку 20-х рр., пов’язані з калинівським хрестом (біля містечка Калинівки Вінницької обл.) і т. зв. “Йосафатовою долиною” (урочищем поблизу села Голинчинці Шаргородського р-ну Вінницької обл.). Народна уява і фантазія проявили тут виняткову активність та винахідливість у творенні сюжетів, їх варіюванні і поширенні шляхом здебільшого усної передачі.

В аналітичному осмисленні цього матеріалу значною мірою допомагають дослідницькі думки, спостереження і висновки вчених про попередню традицію духовно-релігійної тематики в українському фольклорі і письменстві, присутність та характер трактування в них категорії чудесного, поєднання в ньому давніх язичницьких і пізніших християнських елементів тощо (праці О. Потебні, О. Веселовського, І. Франка, М. Сумцова, В. Перетца, М. Возняка та ін.). У світлі їх студій та на основі порівняльного зіставлення матеріалу нашого дослідження з відповідними попередніми фактами маємо можливість простежити тяглість духовно-релігійної традиції в українському фольклорі, її типологічно спільні й однорідні моменти та

специфічні особливості, зумовлені суспільно-політичними реаліями і потребами нової дійсності.

З цього методологічного погляду особливо цінною і повчальною для нас є друга книга четвертого тому “Історії української літератури” М. Грушевського, озаглавлена “Творчість на теми релігійно-моральні”. Сильно зазначений історичний погляд цієї праці і її культурно-історична методика розгляду фольклорних і літературних явищ допомагають краще побачити і зрозуміти історичний контекст і культурологічну сутність “фольклору чудес” в Україні 1920-х років.

На основі проведеного дослідження головно під цим кутом зору доходимо таких основних висновків:

1. За своїм характером, змістом і формами “фольклор чудес” зазначеного часу був продовженням попередньої традиції культивування духовного струменя усної народної творчості на релігійно-моральні теми, одним з яскраво виражених явищ в історичній тяглоті цієї традиції. Це бачимо у використанні попередніх сюжетів, мотивів, образів, досвіду художнього виразу і самої категорії надзвичайного, чудесного як засобу впливу. Водночас тут простежується багато нового, оригінального, специфічного. Передусім, у поєднанні традиційного з актуальними обставинами, ситуаціями, його озвучення стосовно нових потреб. В атмосфері драматичних подій в Україні і особливо високої психологічної напруги і тривожних настроїв у суспільстві, зумовлених більшовицькою окупацією і злочинними діями її влади, по-новому зазвучали, зокрема, тема і образ чуда. Вони задіяні в народній творчості як головні засоби протидії злу, яке несла злочинна і безбожна влада людині.

2. Ідейно-змістовий пафос “фольклору чудес”, сюжети, мотиви, образи його пісенних і прозових творів спрямовані великою мірою, як і в попередній традиції, на збереження й утвердження християнських морально-етичних засад життя і взаємин людини. Водночас стосовно до нових обставин головний наголос (і це нове) робиться на врятуванні душі людини від потоптання і знищення в зловісних умовах новітньої доби, конкретно —

більшовицького режиму. Такий акцент притаманний особливо фольклорній інтерпретації “Калинівського чуда”. Тут винятково вражаючими є мотиви розстрілу Христа і проливу Його крові, тобто Його нової смерті і кривавої жертви заради спасення людей.

3. У фольклорі про “Йосафатову долину” ця дидактична настанова проводиться через трансформацію біблійного сюжету кінця світу і Страшного Господнього Суду. Тут ідеться про близькість неминучої розплати людей за їх великі провини і потребу покаяння перед Богом. Фольклорна адаптація цієї теми до української дійсності відбувається шляхом перенесення самого місця біблійної “Йосафатової долини” біля Єрусалима на Східне Поділля поблизу села Голинчинці на Вінниччині і надання цьому урочищу також назви “Йосафатова (Сафатова) долина”. Господнє об’явлення про це передає людям Божа Мати через пастуха Якова, який пас вівці на цій долині. Конкретно прив’язується ця есхатологічна тема і до свого часу, її проповідь у сюжетному виразі пісень та оповідань закликає не тільки до покаяльних думок, розважань, а й до активної покаяльної поведінки, дії. Маємо цікавий факт, що в атмосфері цих апокаліптичних настроїв Слово підняло потужний рух покаяльного масового несення хрестів на українську “Йосафатову долину” — в тому числі і з багатьох віддалених від неї місцевостей: Донщини, Кубані, Слобожанщини...

4. “Фольклор чудес” творився, поширювався і записувався збирачами в умовах суворої радянської дійсності. Тому він не міг прямо висловити своє ставлення до цієї дійсності. Тим більше мусили зважати на цю обставину й ті, що цікавилися такою творчістю, збирали її. Однак це ставлення досить недвозначно звучить у підтексті, а в непоодиноких випадках виходить і на поверхню, особливо в прозових творах. Саме представник більшовицької влади (солдат, “невіра москаль”, чекіст) розстрілює Христа і проливає Його святу кров, а слуги цієї влади виступають новими мучителями Спасителя і переслідувачами Його вірних. Про пануючий режим мовиться

як про “царство сатани”. І несення хрестів на “Йосафатову долину” потрібне також для того, щоб “їх”, тобто більшовиків, “не стало”. Отож цей фольклор заслуговує на увагу також як один з тематичних пластів тієї ще досі мало дослідженої народної творчості, яка була спрямована проти більшовицького режиму.

5. Часовий проміжок творення і функціонування “фольклору чудес” — невеликий. Це 20-і рр. і, властиво, головню їх перша половина. Урядові репресії проти релігійного руху були спрямовані також і на викорінення пов’язаної з цим рухом народної творчості. Новоутворені тексти останньої не мали можливості зазнати достатньої фольклоризації, обробки і шліфування в процесі тривалого їх обігу в народному середовищі. Тому записи зразків цієї творчості, зроблені у 20-х рр. (пізніше вже не було), в непоодиноких випадках грішать художньою недосконалістю, невиробленістю, структурною неповнотою, фрагментарністю. Водночас досить розгалужена варіантність низки пісенних і прозових текстів, простежені риси їх якісної еволюції, усність поширення переконливо засвідчують фольклорний характер цієї творчості. З цього погляду матеріал “фольклору чудес” є цінним джерелом для дослідження специфіки новітнього фольклоротворення.

6. Матеріал “фольклору чудес” дає можливість простежити процес нарощення певних нових змістових і формальних якостей у духовно-релігійній народній творчості, її контекст з актуальною суспільно-політичною подійністю, суспільними настроями і вплив на колективну свідомість. Дійовими особами цієї творчості, її героями і антигероями виступають звичайні люди свого часу. Наприклад, рисами епічного героя наділений пастух Яків – реальна особа, місцевий селянин, що став свідком чудесного об’явлення Богоматері і речником Божої волі, замучений у чекістських тюремних застінках. Цікавий матеріал знайде у цій творчості дослідник народної релігійності, її особливостей і досить істотних “вільностей” стосовно певних канонічних моментів християнського віровчення. На увагу етно-

графа заслуговує й низка інших зафіксованих відомостей, що пов’язані з побутуванням “фольклору чудес”.

7. Наші польові дослідження в місцях найбільш активно-го творення і побутування “фольклору чудес” у 20-х рр. засвідчують, що в пам’яті теперішніх поколінь цей фольклор майже не зберігся або зберігся лише фрагментарно. Очевидно, офіційні переслідування і заборони та наступні приголомшливі події — насильна колективізація, справжній апокаліпсис спрямованого проти українського народу голодомору-ґеноциду, вакханалії кривавих сталінських репресій, Друга світова війна, що нищівним смерчем прокотилася по українській долі, — зробили свою справу — були тими головними чинниками, що відсунули цей фольклор у непам’ять. Тому маємо з особливою вдячністю відзначити справжнє подвижництво тих дослідників і збирачів (В. Кравченко, Олена Пчілка, Н. Дмитрук, В. Петров, С. Шевченко та ін.), які тоді, у 20-і рр., побачили і зрозуміли культурно-історичну вагу “фольклору чудес”, записали і збрали його зразки та дотичні до нього відомості, зберігши таким чином цей унікальний і винятково цінний матеріал для нашої науки.

8. Врешті поглиблене вивчення “фольклору чудес” у підрадянській Україні 20-х рр. важливе не тільки з погляду осмислення історико-культурологічної повноти його змісту і контексту з попередньою традицією, а й потрібне для дослідницьких пошуків і студій стосовно продовження української народної творчості на духовно-релігійні теми в наступні десятиліття і до сьогодні включно.

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. *Азадовский М.* Предисловие // Советский фольклор. Статьи и материалы. Выпуск первый. – Ленинград: Издательство АН СССР, 1934. – С. 3-8.

2. *Андрієвський В.* Про українські псалми та канти // Життя і Знання. – [Б. м.], 1935. – № 7-8. – С. 107-108.

3. Апокріфи есхатологічні // Апокріфи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив Іван Франко. – Львів: Наказом Наукового товариства імені Шевченка, 1906. – Т. IV. – 524 с.

4. Архів автора.

5. *Архієрейський Д.* Денікінський терор // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / *Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова* та ін. Відп. ред. В. Смолій. – К.: Наукова думка, 2002. – С. 161-177.

6. *Бабій В.* Йде народ молитися, на Хрест Божий подивитися, або ще раз про Калинівське диво // Подолія. – [Б. м.], 1997. – 15 липня. – С. 1-2.

7. *Бабій В.* Спомин про Калинівське чудо // Прапор перемоги (газета Калинівської районної ради народних депутатів та районної державної адміністрації Вінницької області). – [Б. м.], 1995. – 12 липня. – С. 4.

8. *Барабан Л.* Вічні медитації Анатолія Загрійчука // Народознавство. – К., 2002. – № 63. – С. 1-5.

9. *Барка В.* Жовтий князь: Роман / Передм. М. Жулинського. – К.: Дніпро, 1991. – 266 с.

10. *Бачинський П.* Передмова // Документи трагічної історії України (1917–1927 рр.) / Ред.-упор. П. Бачинський. – К., 1999. – С. 5-18.

11. *Белаш А., Белаш В.* Дороги Нестора Махно. Историческое повествование. – К.: Проза, 1993. – 592 с.

12. 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. – Книги Старого Заповіту: 960 с.; Книги Нового Заповіту: 296 с.



13. *Білий В.* “Небесна грамота” (З етнографових нотаток) // *Життя й революція.* – [Б. м.], 1926. – № 4. – С. 66-69.

14. *Бланиш К.* Співробітник Інституту МФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України в Паризькому університеті Сорбонна // *Народна творчість та етнографія.* – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2004. – № 1-2 (288-289). – С. 122.

15. Богогласник: Пісні благоговійння господьським, богородичним и нарочитых святых чрез весь год приключаящимся, к сим же некоторым чудотворным иконам служащия, таже различныя покаянныя та умилительныя содержащ / Собран, по силі исправлен, четырьми частми определен, типом и чертами мусикийскими напечатася и изобразися. – В Святой чудотворной Лавре Почаевской: Тщанием иноков Чину с. Василия Великого, літа от Рождества Христова 1790 [1791]. – [592] с.

16. *Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження / Ред. кол.: Ю. Гошко (відп. ред.), З. Болтарович, А. Будзан, Р. Гарасимчук та ін.* – К.: Наукова думка, 1983. – 304 с.

17. *Бойко О.* Перша українсько-російська війна // *Політичний терор і тероризм в Україні. ХІХ–ХХ ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій.* – К.: Наукова думка, 2002. – С. 121-130.

18. Большая Советская Энциклопедия: В 30-ти т. / Главн. ред. А. Прохоров. 3-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1972. – Т. 8: Дебитор-Евкалипт. – 591 с.

19. *Буслаев Ф.* Русские духовные стихи // *Буслаев Ф.* Народная поэзия. Исторические очерки. – Санкт-Петербург, 1887. – С. 434-501.

20. *Веселовский А.* Разыскания в области русских духовных стихов // *Сборник отделения русского языка и словесности императорской Академии наук.* – Санкт-Петербург, 1879. – Т. 20. – 22 с.; 1880. – Т. 21. – 228 с.; 1881. – Т. 28. – 150 с.; 1883. – Т. 32. – 461 с.; 1890. – Т. 46. – 376 с.+106 с. (Приложения).

21. *Винниченко В.* Відродження нації: У 3-х ч. – Київ; Відень: Дзвін, 1920. – Ч. І: Історія укр. революції (марець 1917 р. – грудень 1919 р.): Репринт. відтворення вид. 1920 р. – К.: Політвидав України, 1990. – 348 с.

22. *Винниченко В.* Відродження нації: У 3-х ч. – Київ; Відень: Дзвін, 1920. – Ч. ІІ: Історія укр. революції (марець 1917 р. – грудень

1919 р.): Репринт. відтворення вид. 1920 р.– К.: Політвидав України, 1990.– 328 с.

23. *Винниченко В.* Відродження нації: У 3-х ч.– Київ-Відень: Дзвін, 1920.– Ч. III: Історія укр. революції (марець 1917 р. — грудень 1919 р.): Репринт. відтворення вид. 1920 р.– К.: Політвидав України, 1990.– 535 с.

24. *Возняк М.* Історія української літератури.– Т. 3: Віки XVI-XVIII. Друга частина.– Львів: Просвіта, 1924.– 564 с.

25. *Возняк М.* Матеріали до історії української пісні і вірші: У 3-х ч-нах // Архів українсько-руський.– Львів, 1913.– Т. IX.– Ч. 1.– 240 с.

26. *Воронин П.* Обслідування “Калинівського” хреста // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 39 (17 лютого).– С. 3.

27. *Вороні[и]н П.* Калинівські “чудотворці” перед пролетарським судом // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 25, 27, 29.– С. 3.

28. *Вояковський Николай (о.).* Шляхами наших прочан: Проповіді про чудотворні ікони Божої Матері.– 2-ге вид.– Львів: Місіонер, 1998.– 200 с.

29. *Г. А.* Наслідки обслідування Поділля. Розмова з секретарем ВУЦВК т. Буценком // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 70.– С. 2.

30. *Галайчук В.* Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в експедиційних записах з Полісся 1996 року // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, Р. Омеляшка.– Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 2004.– С. 249-266.

31. Галицько-руські народні легенди / Зібрав Володимир Гнатюк.– Т. II // Етнографічний збірник.– Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка, 1902.– Т. XIII.– 287 с.

32. *Ганжа О.* Антиселянські дії більшовицького режиму // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій.– К.: Наукова думка, 2002.– С. 153-161.

33. Героїчний епос українського народу: Хрестоматія: Навч. посібник для студ. філолог. фак. вищ. навч. закладів / Упор. та прим. О. Таланчук, Ф. Кислоого; передм. О. Таланчук.– К.: Либідь, 1993.– 431 с.

34. *Гнатюк В.* До колядки про Св. Софію в Києві // Записки НТШ.– 1907.– Т. 79.– С. 155-159.

35. *Гнатюк В.* Колядки і щедрівки // Етнографічний збірник.– Львів, 1914.– Т. XXXVI.– 270 с.

36. *Гнатюк В.* Лірники. Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. и. про лірників повіту Бучацького / Зібрав в вересні 1895 року Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник.– Львів: В друкарні Наукового товариства ім. Шевченка, 1896.– Т. II.– 76 с.

37. *Гнатюк О.* Українська духовна барокова пісня.– Варшава-Київ, 1994.– 187 с.

38. *Голик Р.* Уявлення про надприродне в українській культурі Х–XVIII ст. / Автореф. дис. ... канд. іст. наук.– Львів, 2005.– 18 с.

39. Голинчинські “чудотворці” перед судом // Червоний край.– 1925.– № 138-148.– С. 2.

40. *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси.– М.: В Университетской типографии (М. Котков), 1878.– Ч. 1-2.– 841 с.

41. Голод 1921–1923 і українська преса в Канаді / Матеріали упорядкував і зредагував Роман Сербин.– Торонто: Українсько-Канадсько-Дослідчо-Документаційний Центр, 1995.– 700 с.

42. Голод 1921–1923 років в Україні: Зб. документів і матеріалів / АН України, Ін-т історії України та ін.; Упор.: О. Мовчан, А. Огінська, Л. Яковлева; Відп. ред. С. Кульчицький.– К.: Наукова думка, 1993.– 240 с.

43. *Горліс-Горський Ю.* Ave Dictator: Повісті.– Львів, 1999.– 288 с.

44. *Горліс-Горський Ю.* Холодний Яр: Роман у двох частинах / Юрій Горліс-Горський.– Львів: Червона калина, 1992.– 342 с.

45. *Гриценко А.* Українсько-польське протистояння // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / Д. Архирейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій.– К.: Наукова думка, 2002.– С. 177-191.

46. *Грінченко Б.* Словарь української мови / Зібр. ред. журн. “Киевская Старина” / Упор. Б. Грінченко.– Т. III: О-П.– К.: Лексикон, 1996 [репринт. вид. 1909 р.]– 508 с.

47. *Грінченко Б.* Словарь української мови.– Т. 3-4: О-Я.– К., 1909.– 1069 с.

48. *Грушевська К.* До питання про історизм в українських народних думках // Родовід.– 1997.– Ч. 1 (15). – С. 12-22.

49. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.– Т. 1 / Упор. В. Яременко; авт. передм. П. Кононенко; прим. Л. Дунаєвської.– К.: Либідь, 1993.– 391 с.

50. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.– Т. 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII.– Кн. 1 / Упор. О. Таланчук; прим. С. Росовецького.– К.: Либідь, 1994.– 336 с.

51. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.– Т. 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII.– Кн. 2 / Упор. Л. Копаниця; прим. С. Росовецького.– К.: Либідь, 1994.– 320 с.

52. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. Львівське відділення; П. Арсенич, М. Базак, З. Болтарович та ін.; відп. ред. Ю. Гошко.– К.: Наукова думка, 1987.– 471 с.

53. ДАВО [Державний архів Вінницької області].– Ф. 595.– Од. зб. 5.– 118 арк.

54. *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. Видання друге, доповнене й перероблене.– Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005.– 310 с.

55. *Данківська Р.* Легенда про старика [окремий аркуш з: Етнографічний вісник.– К., 1926.– Кн. 2].

56. *Дирда Марко (о.)*, ЧСВВ. Гошів – Гора Божої Матері.– Львів: СТРИМ, 2000.– 48 с.

57. *Дмитрук Н.* Голод на Україні р. 1921 // Етнографічний вісник.– К., 1927.– Кн. 4.– С. 79-87.

58. *Дмитрук Н.* Про чудеса на Україні року 1923-го // Етнографічний вісник.– К., 1925.– Кн. 1.– С. 50-65.

59. *Дмитрук Н.* “Чудеса” на Полтавщині року 1928-го // Етнографічний вісник.– К., 1929.– Кн. 8.– С. 168-180.

60. Документи трагічної історії України (1917–1927 рр.) / Редактор-упорядник П. Бачинський.– К., 1999.– 640 с.

61. *Дончук Л.* Спогад дочки про священика Тимофія Поповиченка // Мартирологія українських церков.– Т. I: Українська Православна Церква: документи, матеріали / Упор. і зредаг. Осип Зінкевич і Олександр Воронин.– Торонто: Смолоскип, 1987.– С. 464-466.

62. *Драгоманов М.* Листи до Ів. Франка і інших. 1881–1886.– Львів: Вид. Спілка, 1906.– 260 с.

63. Д. “Смычка” науки з життям // Література, Наука, Мистецтво. Щотижневий додаток до газети “Вісти ВУЦВК”. – Харків, 1923. – № 8. – С. 3.

64. Думи / Упор. текстів, вступна ст., прим. та комент. Г. Нудьги. Ред. кол.: М. Бажан та інші. Портрети кобзарів О. Сластіона. – К.: Радянський письменник, 1969. – 354 с.

65. Дунаєвська Л. Українська народна казка. – К.: Вища школа, 1987. – 127 с.

66. Дяків В. “Зловісне” Є. Маланюка (До аналізу одного вірша) // Vivat Academia: Матеріали I Всеукраїнської наукової конференції молодих учених-філологів. – Львів: Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2003. – С. 71-72.

67. Дяків В. Паломництва у підрадянській Україні на початку 20-х рр. // Традиція і культура. Матеріали Міжнародної наукової конференції 16-17 грудня 2005 р. – Ч. 1. – К., 2005. – С. 18-20.

68. Дяків В. Передчуття катастрофи голодомору в українському “фольклорі чудес” 1920-х років // Відлуння голодомору-геноциду 1932-1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні. – Львів: НТШ. Секція етнографії та фольклористики, 2005. – С. 96-105.

69. Дяків В. Пісня про “Калинівське чудо” (специфіка динаміки фольклорного тексту) // Народознавчі Зошити. – Львів, 2004. – № 5-6. – С. 743-762.

70. Дяків В. “Поклонницька” пісня з фольклорної новотворчості 1920-х рр. // Вісник Львівського національного університету імені Івана Франка. Серія філологічна. Фольклористика. – Львів: Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2006. – Вип. 37. – С. 368-387.

71. Дяків В. “Стара земля відродиться в огні...” (ліричний триптих Євгена Маланюка “Прозріння”) // Semper tiro. Збірник наукових праць молодих учених на пошану професора Івана Овксентійовича Денисюка (до 75-літнього ювілею вченого). – Львів: Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2002. – С. 157-160.

72. Дяків В. Тема чудес в українському фольклорі і фольклористичі // Народознавчі Зошити. – Львів, 2005. – № 1-2. – 67-82.

73. Дяків В. Традиційна основа народних оповідань про чуда на Єлисаветградщині у другій половині 20-х рр. ХХ ст. // Історія релігій

в Україні. Науковий щорічник / Ред. кол.: В. Гаюк, Я. Дашкевич, Л. Моравська.– Львів: Логос, 2005.– Кн. I.– С. 233-238.

74. Дяків В. Фольклор “Калинівського чуда” // Історія релігії в Україні. Праці XIII-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-22 травня 2003 року) / Ред. кол.: В. Гаюк, Я. Дашкевич, Л. Моравська.– Львів: Логос, 2003.– Кн. I.– С. 235-241.

75. Дяків В. Фольклорна проза “Калинівського чуда”. Проблема сюжетотворення і руху тексту // Народна творчість та етнографія.– К., 2006.– № 2.– С. 83-89.

76. Дяків В. Фольклор про “Йосафатову долину” на Поділлі та інші чуда // Народознавчі Зошити.– Львів, 2005.– № 5-6.– С. 565-582.

77. Енциклопедія українознавства / Володимир Кубійович та ін.– Львів: Наукове товариство ім. Шевченка у Львові; Фонд духовного відродження ім. Митрополита Андрея Шептицького, 2000 [репринтне перевидання: Наукове Товариство ім. Шевченка, Видавництво “Молоде Життя”, 1984].– Т. 10.– 3776 с.

78. Єфремов С. Щоденники, 1923-1929.– К.: ЗАТ “Газета “РАДА”, 1997.– 848 с.

79. Жулинський М. У світлі віри. Голодомор в Україні та роман Василя Барки “Жовтий князь” // Барка Василь. Жовтий князь: Роман / Передм. М. Жулинського.– К.: Дніпро, 1991.– С. 5-22.

80. Завальнюк К. Диво з Розп’яттям 1923 року // Панорама.– Вінниця, 2003.– № 62 (9869).– С. 3.

81. Завальнюк К. Тайна Йосафатової долини // За Батьківщину (інформаційно-аналітичний тижневик).– Вінниця, 1999.– 24 грудня.– С. 11-12.

82. Задніпровський О. Голод в історії України: короткий нарис (X–XX ст.).– Донецьк: Укр. Культурологічний центр, 1999.– 88 с.

83. Залецький І. Йосафатова Долина // Одигітрія.– Вінниця, 2002.– № 6 (22).– С. 2.

84. Залецький І. Йосафатова Долина: Суд людський // Одигітрія.– Вінниця, 2002.– № 5 (21).– С. 4.

85. Залецький І. Йосафатова Долина: Христа славете, хрести ставте // Одигітрія.– Вінниця, 2002.– № 4 (20).– С. 4.

86. Залецький І. Таємниця Йосафатової Долини // Подольские епархиальные ведомости.– Вінниця, 2001.– № 1 (19).– С. 3.

87. *Залецький І.* Таємниця Йосафатової Долини // Подольские епархиальные ведомости.– Вінниця, 2004.– № 2 (27).– С. 4.

88. *Залецький І.* Чудная икона из Йосафатовой Долины — в храме прп. Лаврентия Черниговского // Одигитрия.– Вінниця, 2003.– № 7 (29).– С. 4.

89. Зарваниця: У духовному і художньому слові, спогадах і переказах / Укладачі: Мирон Сагайдак і Петро Бубній; відп. за вип. Дарія Рокицька-Богун; редактор Лариса Михальська.– Тернопіль, 1993.– 112 с.

90. *Іваннікова Л.* Образ Єрусалима в українському фольклорі // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. Щорічник.– К., 2002.– С. 401-404.

91. Із споминів Михайла Пазяка // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків. Міжнародні науково-практичні читання, присвячені пам’яті українського вченого-фольклориста Михайла Пазяка (1930–1999) / Упор. О. Петровський, Н. Юсова.– К., 2002.– С. 6-14.

92. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова.– К., 1874.– Т. I.– 336 с.; 1875.– Т. II.– 166 с.

93. Историчні перекази українців / Зібрав та опрацював Василь Сокіл.– Львів: Видавництво М. Коць, 2003.– 328 с.

94. “Калинівське чудо” перед судом. З Вінниці, 9-1. // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 9 (11 січня).– С. 2.

95. Калинівське “чудо” перед судом // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 12 (15 січня).– С. 3.

96. Калинівське чудо. Підготовлено Братством преподобного Нестора Літописця // Православна газета.– Вінниця, 1998.– № 3 (49).– С. 4.

97. Калинівське чудо. Підготовлено Братством Преподобного Нестора Літописця по благословінню Високопреосвященнішого Макарія, Архієпископа Вінницького і Могилів-Подільського // Панорама (обласна Вінницька газета).– Вінниця, 1998.– 8 липня (середа).– № 53 (9371).– С. 1.

98. Киево-Печерский патерик, или сказания о житии и подвигах Святых Угодников Киево-Печерской Лавры / Ответственный за выпуск Н. Тимошик [Репринтное воспроизведение с третьего издания 1903 года].– К.: Либідь, 1991.– 256 с.

99. *Кирчів Р.* Із фольклорних регіонів України: Нариси й статті. – Львів, 2002. – 352 с.

100. *Кирчів Р.* Фольклор “серед катастрофи воєн і переворотів” // Народознавчі Зошити. – Львів, 2003. – № 3-4 (51-52). – С. 405-425.

101. *Кирчів Р.* Фольклор у системі новочасної української культури (Основні аспекти предметного окреслення проблеми) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Т. ССXLII. – Праці Секції етнографії і фольклористики. – Львів: Наукове товариство ім. Шевченка у Львові, 2001. – С. 271-306.

102. *Кирчів Р.* Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес) // Народознавчі Зошити. – Львів, 2003. – № 1-2 (49-50). – С. 3-11.

103. *Коваленко М.* “Яко тале віск” (м. Погребище, Бердичівської округи, на Київщині) // Вісти ВУЦВК. – Харків, 1924. – № 64 (20 безрезня). – С. 3.

104. *Колесса І.* Галицько-руські народні пісні з мелодіями / Зібрав у селі Ходовичах др. Іван Колесса // Етнографічний збірник. – Львів: В друкарні Наукового товариства імені Шевченка, 1902. – Т. XI. – XXXVI + 303 с.

105. *Колесса Ф.* Народна музика на Поліссі // Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / Упор., вступ. ст., прим., пер. з пол. С. Грици. – К.: Муз. Україна, 1995. – С. 25-57.

106. *Колесса Ф.* Українська усна словесність. – Едмонтон, 1983. – 645 с.

107. Коли Христос по землі ходив: народні оповіді / Упор. Іван Сенько. – Ужгород: Карпати, 1993. – 135 с.

108. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / Упор., передмова і прим. О. Дея. – К.: Наукова думка, 1965. – 804 с.

109. *Конощенко А.* Українські пісні з нотами. – Одеса: Друк Є. І. Фесенко, 1900. – 136 с.

110. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.

111. *Кравченко В.* “Осапатова долина” [окремі аркуші: З матеріалів Етнографічного відділу Волинського науково-дослідного музею (Житомир) // Етнографічний вісник. – К., 1926. – Кн. 2. – С. 108-111].



112. *Кравченко В.* “Псалми”, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес // Етнографічний вісник.– К., 1927.– Кн. 4.– С. 71-78.

113. *Кузик В.* Перекази про Іржавецьку чудотворну ікону Богоматері в поезії Т. Г. Шевченка // Народна творчість та етнографія.– К., 1994.– № 2-3.– С. 27-30.

114. *Куліш М.* Твори: В 2 т.– Т. 2: П’єси, статті, виступи, документи, листи, спогади / Упор., підгот. текстів, комент. Л. Танюка.– К.: Дніпро, 1990.– 877 с.

115. *Левченко М.* Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі // Етнографічний вісник.– К., 1927.– Кн. 4.– С. 120-125.

116. *Левченко М.* Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі // Левченко М. З поля фольклористики й етнографії.– К., 1927.– С. 55-60.

117. *Лелекач М.* Коритнянський збірник церковних і світських пісень // Зоря.– Львів, 1888.– № 9.– С. 163-170.

118. *Лесин В.* Літературознавчі терміни: Довідник.– К.: Рад. школа, 1985.– 252 с.

119. *Лука Ю.* Ганнуса // Дзвін.– 1991.– № 1.– С. 29-31.

120. Лірницькі пісні з Полісся: Матеріали до вивчення лірницької традиції / Записи, впор. та прим. О. Ошуркевича. Нотні транскрипції Ю. Рибак.– Рівне, 2002.– 128 с.

121. Літературознавчий словник-довідник / Р. Гром’як, Ю. Ковалів та ін.– К.: Академія, 1997.– 752 с.

122. Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець.– К.: Дніпро, 1989.– XVI + 591 с.

123. *Ліщинський Б. Й.* Маковей та В. Самійленко в нашій музиці // Життя і знання.– [Б. м.], 1935.– № 7-8.– С. 196-197.

124. *Людкевич С.* Галицько-руські народні мелодії, зібрані на фонограф Й. Роздольським, списав і зредагував Станіслав Людкевич // Етнографічний збірник.– Львів, 1906.– Т. XXI.– Ч. I.– XXIV + 187 с.

125. *М. Зць.* Віра в “чудеса” розвіюється // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 2 (3 січня).– С. 3.

126. *Мазепа І.* Огнева проба: Українська політика й стратегія в добі зимового походу 1919–1920 рр.– Прага: Пробоем, 1941.– 104 с.

127. *Мазепа І.* Україна в огні й бурі революції. 1917–1921: У 3-х частинах.– К.: Темпора, 2003.– 607 с.

128. *Маковей Й.* Пречистая Діво, Мати Руського краю // Життя і знання.– [Б. м.], 1935.– № 7-8.– С. 195.
129. *Малик Я.* Впровадження радянського режиму в українському селі (1919–1920).– Львів: ЛДУ, 1996.– 268 с.
130. *Махно Нестор.* Воспоминания.– Париж, 1929.– Кн. 1.– 216 с.; 1936–1937.– Кн. 2-3 // Под ред. т. Волина.– Кн. 2.– 164 с., Кн. 3.– 184 с. [репринтне перевидання: К.: Україна, 1991].
131. *Мельгунов С.* Красный террор в России.– М., 1990.– 208 с.
132. *Мельник А.* Мати Божа в українській літературі. Нарис.– Торонто, 1965.– 64 с.
133. *Метлинский А.* Народные южнорусские песни.– К., 1854.– 474 с.
134. *Мирон [Іван Франко].* Замечательная колядка // Киевская Старина.– 1889.– Янв(арь).– С. 231-233.
135. *Мишанич О.* Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість.– К.: Наукова думка, 1980.– 344 с.
136. *Моспанко В.* Калинівське чудо // Подільська Зоря.– Вінниця, 1993.– 26 черв.– С. 4.
137. Музичний фольклор з Полісся у записах *Ф. Колесси* та *К. Мошинського* (Систематизація матеріалу, вступна стаття, пісенні паралелі *Ф. Колесси*) / Упор., вступ. ст., прим., пер. з пол. *С. Грици*.– К.: Музична Україна, 1995.– 432 с.
138. Народні пісні в записах *Івана Франка* / Упор., вступна стаття і прим. *Олексія Дея* // Видання 2-ге, доп. і переробл.– К.: Музична Україна, 1981.– 336 с.
139. Народні пісні в записах *Івана Франка*: Збірник / Упор., вступ. ст. і прим. *Олексія Дея*.– Львів: Каменяр, 1966.– 427 с.
140. 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.
141. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 240, 240 арк.
142. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 241, 187 арк.
143. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 242, 207 арк.

144. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 243, 166 арк.

145. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 244, 192 арк.

146. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 245, 191 арк.

147. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ.– Ф. 15-3.– Од. зб. 246, 193 арк.

148. *Неклюдов С.* Чудо в былине // Труды по знаковым системам / Редакц. колл.: Л. Вальт, Б. Гаспаров, Б. Егоров, Вяч. Иванов, Ю. Лотман (ответственный редактор), У. Рятсеп, И. Чернов.– Тарту, 1969.– Вып. 236.– С. 146-158.

149. *Нолл В.* Трансформація громадянського суспільства. Усна історія української селянської культури 1920–30 років.– К.: Центр досліджень усної історії та культури РОДОВІД, 1999.– 560 с.

150. Обслідування “Калинівського” хреста // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 39.– С. 3.

151. *Огоновський О.* Історія літератури руської.– Львів, 1887 [Фотопередрук з післясловом О. Горбача // Українське літературознавство.– Випуск 7.– Мюнхен: Український вільний університет, 1992].– Ч. I, IV.– 500 с.

152. *Огоновський О.* Історія літератури руської.– Львів, 1889 [Фотопередрук О. Горбача // Українське літературознавство.– Вип. 8.– Мюнхен: Український вільний університет, 1991].– Ч. II, відділи 1-2: Вік XIX (Поезія, Драма).– 970 с.

153. *Олена Пчілка.* Українські народні легенди останнього часу // Етнографічний вісник.– К., 1925.– Кн. 1.– С. 41-49.

154. *Онацький Є.* Українська мала енциклопедія.– Буенос-Айрес: Накладом Адміністрації УАПЦ в Аргентині, 1959.– Т. 2.– Кн. 4.– 564 с.

155. *Парандовський І.* Почаїв (переклав Яр. Чумак) // Броди і Брідщина. Історично-мемуарний збірник / Редактор Ярослав Чумак. Ред. кол.: А. Турчин, В. Ящун, В. Сірський, О. Павлюк, Ю. Чорній, В. Ціхацький.– Торонто, Онтаріо, 1988.– С. 659-663.

156. *Перетц В.* Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах // Изборник Киевский, посвященный Т. Д. Флоринскому.– К., 1904.– С. 75-82.

157. *Петлюра С.* Статті / Упор. та автор передм. О. Климчук. – К.: Дніпро, 1993. – 341 с.

158. *Петров М.* Скрижалі пам'яті / Упор. В. Ульяновського, І. Карсим. – К.: Либідь, 2003. – 332 с.

159. *Петров Н.* Очерки истории украинской литературы XIX столетия. – К., 1884. – 457 с. + XV с.

160. *Петрук О.* Українські стигматики та чудесно оновлені образи // Чудесні оновлення образів у Глинянах та Плугові: Збірник матеріалів та документів. – Львів: Папуга, 2002. – С. 48-56.

161. *Пігідо Ф.* Україна під большевицькою окупацією: Матеріали до історії боротьби укр. народу в 1920–30 роках. – Мюнхен: Ін-т для вивчення ССРСР, 1956. – 143 с.

162. *Підківка О.* Після довгих років забуття: Історія Унівської Святоуспенської Лаври. – Перемишляни, 2000. – 204 с.

163. Після засудження “чудотворців” // Вісти ВУЦВК. – Харків, 1924. – № 38 (16 лютого). – С. 2.

164. Пісні Тернопільщини. Історичні, баладні, жартівливі, танцювальні пісні та коломийки, пісні літературного походження і романси: Пісенник. Випуск другий / Упор., вступ. ст., загальна ред. мелодій, прим., словник Степана Стельмащука. Упор. та прим. Петра Медведика. – К.: Музична Україна, 1993. – 640 с.

165. Пісні УПА / Зібрав і зредагував Зеновій Лавришин. Передмова англійською мовою / Літопис Української Повстанської Армії. – Торонто: Літопис УПА, 1996; Львів: Літопис УПА, 1997. – Т. 25. – 556 с.

166. Пісні українських повстанців 1940–1960 років: Для дитячого хору на три і чотири голоси / Вибір пісень, обробка та аранжування мелодій Юрія Антківа, упор. Юрія Антківа і Григорія Дем'яна, передм. і прим. Григорія Дем'яна, музикознавчий вступ Юрія Булки. – Львів, 2002. – 144 с.

167. Піснь Пресвятій Богородиці Чудотворній Почаєвській // Зоря. – Львів, 1880. – № 9. – С. 121.

168. *Плосайкевич Л.* Мелодії українських народних пісень з Поділля, записав Л. Плосайкевич / Під ред. С. Людкевича // Матеріали до української етнології. – Львів: Накладом НТШ, 1916. – Т. XVI. – С. 1-62.

169. *Попов П.* До текстів т. зв. “Калинівських” пісень // Етнографічний вісник. – К., 1927. – Кн. 4. – С. 8-30.

170. *Потебня А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен: В 2-х т.– Т. II: Колядки и щедровки.– Варшава, 1887.– 809 с.
171. *Потебня А.* Слово и миф.– Москва: Правда, 1989.– 624 с.
172. Приповідки або українська народня філософія / Зібр., підгот. до друку та опублікував В. Плав'юк.– Т. 1 (Перевид. з оригін. 1946 р.).– Едмонтон (Канада), 1998.– 355 с.
173. Присуд над майстрами Калинівського “чуда” // Вісті ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 24 (31 січня).– С. 2.
174. *Реснт О.* Терор австро-німецьких окупантів і гетьманців щодо селян та робітників // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Историчні нариси / Д. Архіерейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відп. ред. В. Смолій.– К.: Наукова думка, 2002.– С. 130-145.
175. *Ринекер Фриц, Герхард Майер.* Библейская Энциклопедия Брокгауза / Под ред. Цорна В.– Кременчуг, 1999.– 2020 с.
176. *Семенова А.* Почему плачут иконы: чудеса мироточения и обновения.– Санкт-Петербург: Невский проспект, 2002.– 128 с.
177. *Сергійчук В.* Прелюдія до великої трагедії: Голод на Україні в 1922–1923 рр. // Військо України.– [Б.м.], 1993.– № 10.– С. 113-126.
178. *Сенчик І.* Пісні Холмщини і Підляся, списані д. І. Сенчиком // Матеріали до української етнології.– Львів, 1916.– [Т]. XVI.– С. 63-108.
179. *Сироїд О.* Духовні пісні з Ільника // Вісник Львівського університету. Серія філологічна.– Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2003.– Вип. 31.– С. 395-402.
180. *Скиба М.* Культове вшанування водних джерел на Поділлі // Народна творчість та етнографія.– К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2004.– № 1-2.– С. 85-91.
181. *Скоропадський П.* Спогади.– Київ; Філадельфія, 1995.– 493 с.
182. Словарь церковно-славянскаго и русскаго языка, составленный вторым отделениемъ Императорской Академии Наук: В 4-х т.– Санкт-Петербургъ, 1847.– Т. III.– 589 с.
183. Словесні тексти пісень в записах К. Мошинського // Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / Упор., вступ. ст., прим., пер. з пол. С. Грици.– К.: Музична Україна, 1995.– С. 291-373.

184. Словник символів / За заг. ред. О. Потапенка, М. Дмитренка. – К.: Редакція часопису “Народознавство”, 1997. – 156 с.

185. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.: У 2-х т. – Т. 2 / Ред. кол.: Д. Гринчишин, Л. Гумецька, І. Керницький. – К.: Наукова думка, 1978. – 592 с.

186. Словник української мови: В 11-ти т. – Т. 7: Поїхати-приробляти / Ред. кол.: І. Білодід (голова), А. Бурячок, В. Винник, Г. Гнатюк, Л. Гумецька, М. Жовтобрюх, Є. Кирилук, Л. Паламарчук, В. Русанівський, Л. Скрипник, Т. Черторизька, Л. Юрчук. – К.: Наукова думка, 1976. – 723 с.

187. *Смоляк О.* Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури. – Тернопіль: Астон, 2001. – Ч. 2 (нотний додаток). – 420 с.

188. *Сокіл В.* Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2003. – 320 с.

189. *Сопуляк М.* Стигматик Степан Навроцький і віднова образів // Чудесні оновлення образів у Глинянах та Плугові: Збірник матеріалів та документів. – Львів: Папуга, 2002. – С. 29-38.

190. Справа про антонівське чудо // Глобус: Двохтижневий ілюстрований журнал. Видання газ. “Більшовик”. – К., 1924. – № 23. – С. 15.

191. Старий Завіт // Біблія: Святе Письмо Старого та Нового Завіту / Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. Під час другого Ватиканського Вселенського собору. За дозволом Церковної Ради. – [Б.м.], 1988. – 1070 с.

192. *Стахів М.* Друга Советська Республіка в Україні: Нарис історії Російської агресії та конституційного розвитку Советської влади під час другої частини окупації України. – Нью-Йорк; Дітройт; Скрантон: УВГ в Америці, 1957. – 368 с.

193. *Стахів М.* Третя Советська Республіка в Україні: Нариси. Листопад 1919 – листопад 1924. – Нью-Йорк: Український Конгресовий Комітет Америки, 1969. – 244 с.

194. *Стельмах М.* Твори. – К., 1962. – Т. 2. – 611 с.

195. *Степовий Олекса.* Вогні в церкві. – Аугсбург, 1946. – 16 с.

196. Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. Селиванова. – М., 1991. – 336 с.

197. *Сумцов Н.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен.– К., 1888.– 161 с.

198. *Сумцов Н.* Сказания о провалившихся городах.– Харьков, 1896.– 9 с.

199. *Творун С.* Стінянські “колачі” (за матеріалами фольклорно-етнографічної експедиції в село Стіна Томашпільського району Вінницької області) // Народна творчість та етнографія.– К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2001.– № 4.– С. 109-115.

200. *Терновский Ф.* О современных чудесах в православной церкви: 1) О благоухании от иконы. 2) О превращении воды в вино // Киевская Старина.– 1882.– № 4.– С. 21-23.

201. “Техніка відновлення” ікон // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 44 (23 лютого).– С. 3.

202. *Тичина П.* Сонячні кларнети: поезії / Упор., підгот. текстів, прим. С. Гальченка. Редактор О. Зелик.– К.: Дніпро, 1990.– 399 с.

203. *Тютюнник Ю.* З поляками проти України / Передм. і прим. М. Любченка.– Харків: ДВУ, 1924 [репринтне перевидання: Львів, 1990].– 108 с.

204. Украинские народные песни, изданные М. Максимовичем.– М., 1834.– 180 с.

205. *Федорів Ю.* Появи Божої Матері в Єгипті.– Торонто, 1974.– 40 с.

206. *Федорович Н.* Зорі (зорі, планети, комети, метеорити) в системі астрономічних уявлень і вірувань українського народу // 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.– С. 204-216.

207. *Федотов Г.* Духовные стихи // Федотов Г. Святыне Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А. Филоненко.– М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003.– С. 355-506.

208. *Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі // Записки Кам’янець-Подільського Наукового при Українській Академії Наук товариства.– Т. 1.– Кам’янець на Поділля, 1928.– С. 1-9.

209. Фольклорні матеріали з отчого краю / Зібрали Василь Сокіл та Ганна Сокіл. У ноти завела Лариса Лукашенко.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 1998.– 615 с.

210. *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки: У 6 кн. / Збір., упор. і пояснив І. Франко // Етнографічний збірник.– Львів, 1901.– Т. X.– Вип. I.– 200 + VIII с.
211. *Франко І.* Знадоби до вивчення мови і етнографії українського народу // Франко І. Збір. творів: У 50-ти т.– Т. 26: Літературно-критичні праці (1876–1885).– К.: Наукова думка, 1980.– С. 180-204.
212. *Франко І.* Іван Вишенський і його твори // Франко І. Збір. творів: У 50-ти т.– Т. 30: Літературно-критичні праці (1900–1902).– К.: Наукова думка, 1981.– С. 7-211.
213. *Франко І.* Колядка про Св (яту) Софію в Києві // Франко І. Збір. творів: У 50-ти т.– К., 1984.– Т. 42.– С. 238-267.
214. *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Збір. творів: У 50-ти т.– Т. 41: Літературно-критичні праці (1890–1910).– К.: Наукова думка, 1984.– С. 194-470.
215. *Франко І.* Передмова [до видання: “Вибір декламацій для руських селян і міщан”.– Львів: Просвіта, 1902] // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т.– Т. 33: Літературно-критичні праці (1900–1902).– К.: Наукова думка, 1982.– С. 417-428.
216. *Франко І.* П’яницьке чудо в Корсуні.– Львів, 1913.– 32 с.
217. *Франко І.* Студії над українськими народними піснями // Записки НТШ.– Т. 79.– 1907.– С. 108-122.
218. *Франко І.* Студії над українськими народними піснями // Франко І. Збір. творів: У 50-ти т.– Т. 43: Фольклористичні та літературно-критичні праці.– К.: Наукова думка, 1986.– С. 7-351.
219. Цікаві “виклики” // Вісти ВУЦВК.– Харків, 1924.– № 44.– С. 3.
220. Чайковичі. Нерукотворний образ, цілюще джерело.– Львів, 2002.– 96 с.
221. *Ченцов В., Архієрейський Д.* Терор проти “реакційного духовенства” // Політичний терор і тероризм в Україні. XIX–XX ст.: Історичні нариси / Д. Архієрейський, О. Бажан, Т. Бикова та ін. Відповід. ред. В. Смолій.– К.: Наукова думка, 2002.– С. 299-316.
222. *Чикаленко Є.* Спогади (1861–1907) / Передм. Вол. Дорошенка.– Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, 1955.– 204 с.
223. *Чикаленко Є.* Щоденник (1907–1917).– Львів: Червона калина, 1931.– 496 с.



224. Чорноморські народні казки й анекдоти зібрав Митрофан Дикарів // Етнографічний збірник. – Львів: З друкарні Наукового товариства імени Шевченка, 1896. – Т. II. – С. 1-53.

225. *Чорнопиский М.* Фольклорна політична сатира 20-х років ХХ століття у записах Сергія Єфремова. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2001. – 170 с.

226. *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1877. – Т. 2. – С. 227-467.

227. *Чубинський П.* Українські народні казки / В редакції Антона Крушельницького; з передмовою Остапа Грицаця. – Київ; Відень; Львів: Чайка, [Б. р.]. – Другий том. – 201 с.

228. *Шевченко С.* Нові легенди на Зинов'євщині // Етнографічний вісник. – К., 1928. – Кн. 7. – С. 142-145.

229. *Шевченко Т.* Повне зібрання творів: У 6-ти т. – Т. 2. – К.: Видво АН УРСР, 1963. – 631 с.

230. Щоденник Аркадія Любченка. – Львів; Нью-Йорк: Видво М. П. Коць, 1999. – 383 с.

231. *Юзвенко В.* Фантастичні казки в системі жанрів фольклору // Слов'янське літературознавство та фольклористика. – К., 1975. – Вип. 10. – С. 76-82.

232. Яворівщина у повстанській боротьбі: Розповіді учасників та очевидців / Записав і упорядкував Євген Луньо. – Т. 1: Наконечне Перше. Наконечне Друге. – Львів: Літопис, 2005. – 576 с. + XXXII с.

233. *Яворський Ю.* Очерки по истории русской народной словесности // Изборник Киевский, посвященный Т. Д. Флоринскому. – К., 1904. – С. 287-352.

234. *Якимович С.* З есхатологічних настроїв // Життя і революція. – 1926. – № 2-3. – С. 113-118.

235. Botschaften der Königin des Friedens. März 1984 bis September 2002. Medjugorje-Buchreihe Band 4. – Wien: 9. erweiterte Auflage, 2002. – 160 s.

236. Encyklopedja Kościelna podług Teologicznej Encyklopedji Wetzera i Weltego, z licznemi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób / Wydana przez X. Michała Nowodworskiego. – Warszawa: w drukarni Czerwińskiego i Spółki, 1874. – Т. III. – 688 s.

237. *Kolberg O.* Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni (wydanie posmiertne pod red. J. Tretiaka).– Kraków, 1907.– 450 с.

238. *Ljubić M., Marin J.* Medjugorje Kurzbericht über die Ereignisse und Botschaften / Autorisierte Übersetzung aus dem Kroatischen, bearbeitet von der Gebetsaktion.– Wien im Sommer, 1995.– 144 s.

239. *Serbyn R.* The Famine of 1921-1923: A Model for 1932-1933? // Famine in Ukraine, 1932-1933 / Ed. by R. Serbyn and B. Krawchenko.– Edmonton: Canad. Inst. of Ukr. Studies, Univ. of Alberta; Downsview, Ont.: Distributed by the Univ. of Toronto Press, 1986.– P. 147-178.

240. *Toelken B.* The Dynamics of Folklore.– Boston: Houghton Mifflin, 1979. – 395 p. [перевидано у 1996 p.].

## ФОЛЬКЛОРНІ ДОДАТКИ

### Додаток 1

#### В чистім полі на горбочку



В чис-тім по-лі на гор-боч-ку, в чис-тім по-лі на гор-боч-ку чис-тив мос-каль вин-то-воч-ку.

*В чистім полі на горбочку (2 рази)  
Чистив москаль винтовочку.  
Чистить, чистить, прочищає, (2 р.)  
На хрест Божий приціл має.  
На хрест Божий деревляний, (2)  
Як прострілив зробив рану.  
Поллялася кров рікою; (2)  
Йдуть люди товпою.  
Йдуть люди молитися, (2)  
На хрест Божий дивитися.  
Коло хреста його мати (2)  
Стала людей умовляти:  
“Простіть, люди, сину мому, (2)  
Сину мому проклятому”.  
А їй люди відказали: (2)  
“Нехай йому Бог прощає”.  
“Бодай, синку, не вродився, (2)  
Що весь нарід стривожився”.  
“Не лай, мати, що вродився, (2)  
То весь нарід пробудився.  
А то люди усі спали (2)  
І за Бога забували.  
Вже до церкви не ходили, (2)  
Малих дітей не хрестили.  
І вже церкви зачиняли, (2)  
І театри представляли.*

*А театри плоха штука, (2)  
На тім світі тяжка мука.*

Зап. С. Хом'юк 28. І. 1924 р. від "дівчат у с. Черепашинці Вінницької округи, 10 верст від Калинівського хреста". Див.: *Філь Юхим*. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі // Записки Кам'янець-Подільського Наукового при Українській Академії Наук товариства. – Кам'янець на Поділлю, 1928. – Т. 1. – С. 1-2.

**Додаток 2**

**Псалма "Калинівське чудо"  
("В Калинівці на горбочку")**

$\text{♩} = 48$  Співно

1. В Ка-ли-нів-ці на гор-боч-ку в Ка-ли-нів-ці на гор-боч-ку  
чис-тив сол-дат гвин-ті-воч-ку чис-тив сол-дат гвин-ті-воч-ку.

*В Калинівці на горбочку,  
В Калинівці на горбочку  
Чистить солдат гвинтівочку,  
Чистив солдат гвинтівочку.  
Ой чистить він, вичищає<sup>1</sup>,  
У хрест Божий він стріляє.  
У хрест Божий, дерев'яний,  
Як вистрілив – зробив рану.  
Зробив рану під рукою,  
Полялася кров струйкою.  
Ідуть люди дивитися,  
Стали Богу молитися.*

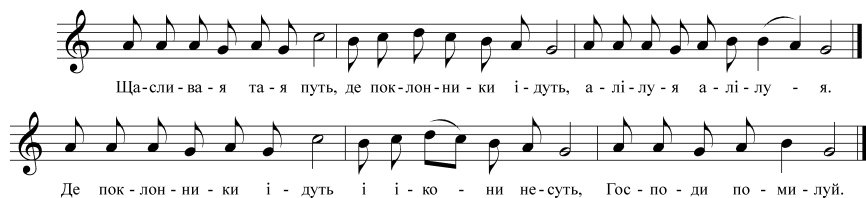
<sup>1</sup> Тут і далі кожен рядок повторюється двічі.

*Біля хреста стоїть мати,  
Стала людей умовляти:  
"Простіть, люди, сину мому,  
Сину мому, нерозумному".  
Народ їй відповідає:  
"Нехай йому Бог прощає".  
– Краще б ти був не вродився,  
Увесь народ стривожився.  
– Не лай, мамо, що вродився,  
Бо весь народ пробудився.  
А то люди усі спали,  
За Бога вже й забували.  
До церкви всі не ходили,  
Діток своїх не хрестили.  
Стали храми зачиняти,  
В них театри встановляти.  
А театри, різні штуки –  
На тім світі страшні муки.  
В Калинівці на горбочку  
Чистив солдат гвинтівочку.*

Зап. В. Дяків у м. Калинівці Вінницької обл. 12 липня 2003 р.  
від прихожанки Бандуристої Ольги Іванівни, 1949 р. н. (в Івано-  
Франківську), освіта 8 кл., з 1976 р. проживає в Калинівці // Архів  
автора.

### Додаток 3

#### Щасливая тая путь



Ща-сли-ва-я та-я путь, де пок-лон-ни-ки і-дуть, а-лі-лу-я а-лі-лу-я.  
Де пок-лон-ни-ки і-дуть і-і-ко-ни не-суть, Гос-по-ди по-ми-луй.

Щасливая тая путь,  
Де поклонники ідуть,  
Алілуя, алілуя, (Приспів)  
Де поклонники ідуть  
І ікони несуть,  
Господи помилуй. (Приспів)<sup>2</sup>  
Не самі вони ідуть,  
То їх анголи ведуть,  
То їх анголи ведуть,  
Херувіми їм поють,  
Херувіми їм поють,  
В Новий Русалим ведуть.  
Там Спаситель походив  
І слідочки послідив,  
І слідочки послідив,  
І сім ран получив,  
І сім ран получив,  
Кров невинную пролив,  
Кров невинную пролив  
І весь народ возбудив,  
І весь народ возбудив,  
Поклонникам об'явив:  
“Поклонники ви Мої,  
Поклоніться ви Мені,  
Поклоніться ви Мені  
Аж до сирі землі.  
За вас грішних пострадав,  
Кров невинную пролляв,  
Кров невинную пролляв,  
Повную чашу налляв,  
Повную чашу налляв  
І весь народ причащав,  
І весь народ причащав,  
Ще й проскурки роздавав,  
Ще й проскурки роздавав,

<sup>2</sup> Тут і далі після кожних двох рядків (вкінці — після трьох) — приспів, який виражений чергуванням слів “Алілуя, алілуя” та “Господи помилуй”.– В. Д.

*Ще й водою закропляв,  
Ще й водою закропляв,  
Ще й віночки дарував,  
Ще й віночки дарував,  
З Русалима відправляв.”  
А ви, люди, не грішіть  
І додому не спішіть,  
Тільки Богу ся моліть.*

Зап. Ганна Яківна у с. Вовковинці Проскурівської округи в липні 1924 р. від селянки Насті Вовковинської, 30 р., і перевірила від інших. Див.: *Філь Ю*. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі.— С. 4-5.

#### Додаток 4

#### Щасливая тая путь

*♩ = 76* Помірно

1. Щас-ли - ва - я та - я путь де пок - лон - ніч - кі йдуть  
А - лі - лу - я а - лі - лу - я де пок - лон - ніч - кі йдуть  
Де пок - лон - ні - чкі і - дуть

*Щасливая тая путь, де поклоннічки йдуть,  
Алілуя, алілуя, де поклоннічки йдуть<sup>3</sup>.  
Де поклоннічки йдут, херувими поют,  
Херувими поют, Богу глас подають:  
“Поклоннічки ви Мої, ви ж не веріли Мені.  
Ви не веріли Мені, що Я росп’ят на кресті.*

<sup>3</sup> Рефрен “Алілуя, алілуя” і кожен другий пісенний вірш повторюються.— В.Д.

*Я на кресте пострадав, кров Христовую пролляв,  
Кров Христовую пролляв за вас грішних християн.  
Поклонічки ви Мої, поклоніться ви Мені,  
Поклоніться ж ви Мені аж до сирої землі”.*

Зап. В. Дяків 11 липня 2003 р. у м. Калинівці Вінницької обл. від Галушак Анни Павлівни, 1923 р. н. (в Калинівці), освіта 3 кл. // Архів автора.

### Додаток 5

*mp* Живо

Одна

1. Щас-ли-ва-я та-я путь де пок-лон-ні-кі йдуть

А - лі - лу - я а - лі - лу - я а - лі - лу - я

Це повторний запис пісні “Щасливая тая путь” (див.: Додаток 4), тексти обох записів ідентичні.

Зап. В. Дяків 9 липня 2004 р. у м. Калинівці Вінницької обл. від Галушак Анни Павлівни, 1923 р. н. (в Калинівці), освіта 3 кл. // Архів автора.

### Додаток 6

*mf* Співно

Щасливая тая путь

1. Щас-ли-ва-я та-я путь де пок-лон-ні-кі йдуть

А - лі - лу - я а - лі - лу - я де пок-лон-ні-кі йдуть



*Щаслива тая путь,  
Де поклоннікі йдуть.  
Алілуя, алілуя, алілуя!  
Не самі вони йдуть,  
Їх ангели ведуть.  
Алілуя, алілуя, алілуя!*

*– Ви, поклоннікі...<sup>4</sup>*

Зап. В. Дяків 9 липня 2004 р. від корінних жителів с. Жежелів Козятинського р-ну Вінницької обл. Орловської Євгенії Маркіянівни, 1925 р. н., неграмотної і Лудечко Поліни Павлівни, 1930 р. н., освіта 3 кл. // Архів автора.

### Додаток 7

#### Ой у одній криниченці...

Ой, у од - ній кри - ни - чень - ці, ой, у од - ній кри - ни - чень - ці

со - вер - ши - лось чуд - не ді - ло.

*Ой у одній криниченці  
Совершилось чудне діло,  
Що і до нас долетіло.  
Утопилась дівка гожа.  
То не дівка – Матір Божа.  
Коси в Неї розпущені,  
Очі в Неї заплющені.  
Сиділа Вона, журилась,  
На світ Божий не дивилась.  
А кругом Неї лямпочки,  
А на Ній висять ленточки.  
Сидить Воно Дівча гарне,*

---

<sup>4</sup> Інформанти забули продовження твору.– В. Д.

А весь народ туди прагне  
 Води святої покушать,  
 Слова Матери послухать.  
 Ой, ти, люде, людоченьку,  
 Обступай же криниченьку  
 Та послухай слова Мої,  
 Та поучай діти свої.  
 Несіть в церкву короваї,  
 Спасайте рідненькі краї.  
 Бога ви не забувайте,  
 Ви Йому хвалу давайте.  
 Скоро весь світ загориться,  
 Скоро земля завалиться.  
 Грішні душі попадуться,  
 А праведні спасуться.  
 Вона оце промовляла,  
 Зараз вогнем запалала,  
 З рота сажа посипалась  
 І іскрами розсипалась.  
 Схаменися, людоченьку,  
 Святи оцю криниченьку.

Зап. П. Чаплинська 14 січня 1925 р. в с. Ободівка Тульчинської  
 округи “від селянки Наталки Дем’яненко, 20 років, середнячки”.  
 Див.: Філь Ю. Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на  
 Поділлі. – С. 3-4.

### Додаток 8

Помалу

### Це не дуже в далечені...



хуть



*Це не дуже в далечені,  
На Сафатовій Долині,  
Там чудні діла творяться,  
Всі роєм туди роються.  
Господи помилуй (Приспів).  
Сидів Пастух при криниці,  
Доглядав тої водиці.  
А товар трохи відійшов,  
І аж до мосту підійшов.  
Господи помилуй (Приспів).  
Пастух назад подивився,  
І гад ноги його вп'яливсь,  
Згадав Він та й перехрестивсь.  
Гад із ноги Його сповзав.  
Господи помилуй (Приспів).  
Він кріпко плакав і ридав,  
І по коліна в землю встряв.  
Голос з неба десь почувся:  
– Хутко, грішнику, спасешся,  
Господи помилуй (Приспів).  
Проповідуй оці слова,  
Тоді тобі буде хвала.  
Щоб хрести несли всі люди  
Й закопували тут всюди.  
Господи помилуй (Приспів).  
І прядивом обвивали,  
Цим хвалу їм воздавали.  
І Бог за це буде знати,  
Буде людочок спасати.  
Господи помилуй (Приспів).*

Зап. П. Чаплинська 14 січня 1924 р. в с. Ободівка Тульчинської округи "від селянки П. Куриленко, 40 р., комнезамки". Див.: *Філь Ю.* Народні пісні, що виникли під час пошести чудес на Поділлі. – С. 4.

## SUMMARY

Volodymyr Dyakiv, Ph.D.

### **“The Folklore of Miracles” in under-Soviet Ukraine at 1920s.**

The monograph brings analytical research in texts of Ukrainian folklore on the theme of miracles, poetical and prosaic pieces that had been compiled or habituated to then-a-day actual events in the under-Soviet Ukraine of 1920s, particularly to people’s religious movements and connected with those social anxious moods. The research work consists of Introduction, three Chapters, Conclusions, Bibliography and Additions. The Introduction provides ground for the choosing of theme for research work, as well as for scientific actuality and novelty, it defines the aim and the tasks, the object and the subject of study, presents the source base, methodological principles and results got during the work.

In the first Chapter — “Theme of Miracles in Ukrainian Folklore and Folklore Studies” — are considered main facts indicating the presence of the theme of miracles in Ukrainian folklore since the remote past till nowadays and manifestations of interest to this theme in the Ukrainian science. Here are also forwarded arguments that the “folklore of miracles” of 1920s had continued the previous tradition of religious spiritual folk creativity enriching this one with new elements.

In the second Chapter — “The Folklore of Kalynivka Miracle” — are studied socio-political conditions and spiritual atmosphere that had influence upon the creation and the contents of “folklore of miracles”. Data concerning the history of gathering of poetical and prosaic creations on so-called “Kalynivka Miracle”, the bearers of ones, the peculiarities in the spreading of pieces are noted in this Chapter with analyses of texts fixed mainly at 1920s and characteristics of correspondent subjects, variants, motives and images.

In the third Chapter — “The Folklore on Josaphatian Valley in Podilia and other miracles” — is defined the re-conceptualization of Biblical symbolic locus of “Josaphatian Valley” that in “folklore of miracles” of 1920s had been transposed on to the Ukrainian territories. This had been caused by rumours on close end of the world and God’s Doomsday. In this Chapter are considered oral pieces, generally prosaic ones that had appeared on the ground of those apocalyptic moods and notions. Other subjects on miracles (renovation of icons, church domes, wonderful recoveries etc.) filling up the general picture of verbal wording on the theme that got spread in different locations of under-Soviet Ukraine at 1920s are analyzed in the Chapter.

The research work proves a folklore character for the greater part of texts in this new field of creativeness that had been one of the brightest manifestations of people’s religiousness and anti-regime moods in the under-Soviet Ukraine at 1920s. The work leads to logical conclusion that deepened studies in the “folklore of miracles” of then-a-day Ukraine are important not only for conceptualization of historical and culturologic essence of its contents and context with previous tradition but are indispensable in research activities concerning the continuation of Ukrainian people’s creativeness on religious spiritual themes in next decades including the present one.

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

### **А**

Абрамович М. 173  
Азадовський М. 215  
Андрієвський В. 25, 215  
Антків Ю. 227  
Антонович В. 23, 24, 51  
Арсенич П. 15, 219  
Архієрейський Д. 54, 55, 57, 58, 59,  
60, 61, 62, 215, 216, 217, 218, 228,  
231  
Аса (цар іудейський) 166, 167  
Аскольд (князь) 18

### **Б**

Бабій В. 88, 124, 125, 126, 127, 215  
Бажан М. 23, 220  
Бажан О. 54, 55, 57, 58, 59, 215, 216,  
217, 218, 228, 231  
Базак М. 15, 219  
Бандуриста О. 89, 90, 112, 124, 125,  
127, 236  
Бара М. 173  
Барабан Л. 70, 215  
Барка В. 67, 68, 215, 221  
Бачинський П. 54, 55, 215, 219  
Безсонов П. 25  
Белаш А. 215  
Белаш В. 215  
Белзик С. 24

Беньковський М. 123  
Бикова Т. 54, 55, 57, 58, 59, 215, 216,  
217, 218, 228, 231  
Білас 113  
Білий В. 8, 41, 216  
Білодід І. 136, 229  
Бланш К. 65, 216  
Бог (Господь) 15, 18, 19, 22, 23, 24,  
25, 26, 27, 43, 65, 66, 72, 73, 76,  
77, 94, 103, 104, 106, 111, 112,  
114, 116, 118, 122, 123, 124, 125,  
126, 127, 128, 131, 132, 134, 135,  
142, 145, 145, 148, 156, 161, 166,  
167, 168, 169, 172, 174, 175, 179,  
180, 183, 185, 190, 193, 194, 195,  
197, 199, 200, 205, 206, 207, 208,  
212, 213, 215, 234, 235, 236, 237,  
238, 240, 241, 242  
Богослов Г. 178  
Богослов І. 25, 181  
Бойко О. 54, 216  
Болтарович З. 15, 216, 219  
Борейко В. 154  
Борейко М. 44, 150, 151, 153, 154  
Боржковський В. 145  
Борис 38  
Бортняк А. 11  
Бортняк Г. 11  
Брокгауз 166, 228

Бубній П. 49, 195, 222  
Будзан А. 15, 216  
Буйницький А. 95, 96, 104, 173  
Булка Ю. 227  
Бурячок А. 136, 229  
Буслаєв Ф. 25, 216  
Буценко 87, 217  
Бучко С. 180

## **В**

В. О. Г-а 92, 99, 103, 106, 172, 173  
Вальт Л. 16, 226  
Варенцов В. 25  
Василій Великий (Св.) 178, 216  
Веселовський О. 16, 51, 210, 216  
Винник В. 136, 229  
Винниченко В. 54, 216, 217  
Вишенський І. 20, 21, 52, 209, 231  
Вікторія 35, 80  
Вовк 140  
Вовковинська А. 94  
Возняк М. 25, 27, 28, 51, 112, 210, 217  
Воронин О. 55, 219  
Вороні[и]н П. 38, 69, 87, 217  
Вояковський Н. 122, 217

## **Г**

Г. А. 87, 217  
Гаєвська А. 96  
Галайчук В. 96, 136, 137, 138, 144, 217  
Галушак А. 96, 97, 98, 108, 141, 142, 239  
Гальченко С. 67, 230  
Ганжа О. 58, 217  
Ганна Яківна (дружина Ю. Філя) 94, 143, 238  
Ганнуся 66, 74, 76, 224  
Гапка 65  
Гарасимчук Р. 15, 216

Гарматій Л. 169  
Гаспаров Б. 16, 226  
Гаюк В. 206, 221  
Глушенко Г. 158  
Глядківський П. 106  
Гнатюк В. 21, 147, 169, 217, 218  
Гнатюк Г. 136, 229  
Гнатюк О. 113, 114, 218  
Гог 179, 182  
Голик Р. 50, 51, 218  
Головацький Я. 23, 45, 148, 218  
Голюкова А. 94, 101  
Голюкова М. 94, 101  
Гора-Дівка 45  
Горбаль М. 4, 12  
Горбань І. 188, 189  
Горбач О. 17, 29, 226  
Горловський 159  
Горобець З. 150  
Городянин-Лісовський (Горліс-Горський) Юрій 66, 70, 71, 218  
Гошко Ю. 15, 216, 219  
Гранович 39  
Гринчишин Д. 196, 229  
Грица С. 112, 147, 223, 225, 228  
Грицай О. 17, 232  
Гриценко А. 57, 218  
Грінченко Б. 218  
Гром'як Р. 110, 112, 224  
Грушевська К. 24, 218  
Грушевський М. 5, 6, 14, 16, 17, 30, 31, 52, 148, 149, 211, 219  
Г[р]ущанська К. 95, 101  
Гуменючка Г. 69  
Гумецька Л. 196, 229

## **Г**

Гогенкова Хвйона (вуличне прізвище) 197

- Д  
 Д. 39, 87, 220  
 Давид (цар) 27, 166  
 Давидюк В. 4, 12, 50, 219  
 Данилишин 113  
 Данилюкова А. 173  
 Данківська Р. 8, 41, 176, 178, 219  
 Дацюк В. 152, 155, 159, 160  
 Дашкевич Я. 206, 221  
 Дей О. 14, 15, 111, 113, 223, 225  
 Дем'ян Г. 227  
 Дем'яненко Н. 241  
 Денисенко (Денисович, Денисов)  
 Іван 155  
 Денисюк І. О. 117, 220  
 Денікін А. 57  
 Дикарів М. 17, 232  
 Дирда М. 50, 219  
 Дір (князь) 18  
 Дмитренко М. 192, 197, 229  
 Дмитрук Н. 7, 32, 35, 36, 37, 42, 43,  
 52, 68, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 82,  
 90, 92, 99, 100, 102, 103, 105, 106,  
 110, 115, 118, 120, 124, 125, 126,  
 127, 128, 129, 132, 133, 140, 141,  
 142, 143, 145, 146, 147, 151, 153,  
 154, 157, 158, 162, 163, 172, 173,  
 176, 183, 184, 185, 191, 197, 205,  
 214, 219  
 Добжанська Д. 85  
 Довгань О. Т. 172  
 Довженко Г. 12  
 Дончук Л. 55, 219  
 Дорошенко В. 231  
 Драгоманов М. 21, 24, 51, 219  
 Дроздовський М. 57  
 Дунаєвська Л. 14, 17, 219, 220  
 Дяків В. 4, 110, 117, 124, 125, 127,  
 141, 142, 155, 156, 159, 160, 162,
- 172, 173, 178, 190, 191, 206, 220,  
 221, 236, 239, 240, 243
- Є  
 Єгорій Хоробрий 25  
 Єгоров Б. 16, 226  
 Єзекііль (пророк) 182  
 Єзекія (цар) 167  
 Єфремов С. 68, 70, 72, 73, 221, 232
- Ж  
 Жовтобрюх М. 229  
 Жулинський М. 67, 68, 215, 221
- З  
 Завальнюк К. 48, 49, 221  
 Загрійчук А. 70, 215  
 Задніпровський О. 63, 221  
 Залецький І. 48, 49, 181, 183, 221, 222  
 Заточник Данило 25  
 Зелик О. 67, 230  
 Земенко У. 101  
 Зінкевич О. 55, 219  
 Зіньківська Я. 180  
 Златоуст І. 178  
 Зорич А. 35
- І  
 Іван 90  
 Іваннікова Л. 113, 114, 148, 222  
 Іванов В. 16, 226  
 Іванюк Г. 173, 174  
 Іванюк М. 173  
 Ілля (пророк) 193  
 Іосія (цар) 167
- Й  
 Йоас (цар) 166  
 Йоїл (пророк) 166, 168, 182



Йосафат (цар) *167, 170*

Йосія (цар) *166*

**К**

Калитко Л. *152*

Калінін М. *61*

Камінська А. *183, 186*

Карнаухий Д. *145*

Карсим І. *22, 227*

Катранник Д. *67*

Кашенюк Г. *152, 156, 162*

Керницький І. *196, 229*

Кирилюк Є. *229*

Кирчів Р. *4, 12, 33, 47, 49, 50, 65, 72, 81, 86, 87, 110, 128, 133, 156, 157, 161, 163, 223*

Кислий Ф. *217*

Кі[о]ндратюк П. *69, 107, 151, 177, 180*

Кі[о]ндратюкова Н. *107*

Кішка Самійло *24*

Климчук О. *227*

Коваленко *24*

Коваленко М. *87, 223*

Ковалів Ю. *110, 112, 224*

Коваль В. *90, 98*

Коваль-Фучило І. *4, 12*

Ковальов *160*

Ковальчук Я. *35*

Колесса І. *148, 223*

Колесса Ф. *112, 134, 135, 147, 223, 225, 228*

Комичевський М. *106*

Коновченко І. *23*

Кононенко П. *14, 17, 219*

Конощенко А. *148, 223*

Копаниця Л. *6, 16, 219*

Костомаров М. *21, 45, 51, 223*

Котко Д. *148*

Котков М. *23, 45, 148, 218*

Кравченко В. *8, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 52, 75, 79, 80, 84, 85, 86, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 115, 120, 125, 127, 128, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 154, 156, 157, 158, 164, 166, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 183, 184, 185, 190, 191, 197, 214, 223, 224*

Кравчукова Х. *177*

Крушельницький А. *17, 232*

Кубійович В. *221*

Кузик В. *22, 224*

Куліш М. *224*

Кульчицький С. *61, 218*

Куриленко П. *242*

Кухар А. *158*

**Л**

Лавришин З. *119, 227*

Ладько Б. *44*

Лазар *25*

Левицький Б. *106*

Левицький І. *85, 93*

Левченко М. *8, 42, 43, 52, 176, 205, 224*

Лелекач М. *25, 224*

Ленін В. *61, 67, 182*

Леонідов Л. *87*

Лесин В. *224*

Липа Ю. *66, 74, 76, 224*

Лис *140*

Лихогляд *69*

Ліщинський Б. *25, 224*

Лозовик О. *96, 137*

Лотман Ю. *16, 226*

Лудечко П. 98, 240  
 Лукашенко Л. 111, 230  
 Луньо С. 4, 232  
 Любченко А. 66, 232  
 Любченко М. 230  
 Людкевич С. 148, 224, 227

**М**

М. Г-ук 68  
 М. З-ць 40, 87, 224  
 Магог 179, 182  
 Мазепа І. 66, 224  
 Майер Г. 166, 167, 228  
 Макарій (архієпископ) 87, 222  
 Маковей Й. 25, 224, 225  
 Максимович М. 23, 230  
 Маланюк Є. 117, 118, 220  
 Малик Я. 58, 66, 225  
 Маньківський В. 151  
 Марія (Богородиця, Божа Мати,  
 Богоматір, Пречиста Діва) 15, 16,  
 17, 18, 19, 22, 27, 28, 44, 49, 50,  
 59, 71, 82, 93, 112, 119, 122, 128,  
 129, 130, 131, 146, 149, 151, 161,  
 164, 180, 183, 184, 190, 191, 192,  
 193, 194, 195, 196, 200, 202, 203,  
 205, 207, 208, 212, 213, 217, 224,  
 225, 230, 240, 241

Марцинюк Т. 157  
 Матушівська В. О. 81  
 Махно Н. 215, 225  
 Махновець Л. 18, 224  
 Медведик П. 122, 148, 227  
 Мельгунов С. 59, 225  
 Мельник А. 225  
 Мельник В. 156  
 Метлинський А. 23, 45, 225  
 Миколай (Св.) 15, 16, 183  
 Мирон – див. Франко Іван

Мирон Данилович 68  
 Мисик Я. 71, 175, 183, 194, 200, 201,  
 204, 212, 213  
 Михайл (архангел) 193  
 Михальська Л. 49, 195, 222  
 Мишанич О. 28, 225  
 Мовчан О. 61, 218  
 Моравська Л. 206, 221  
 Москаль 120, 121, 122  
 Моспанко В. 79, 225  
 Мошинський К. 112, 147, 223, 225,  
 228  
 Мощонкова А. 101, 107, 173  
 Мурований 87, 159, 160

**Н**

Навроцький С. 50, 229  
 Невская Л. 135  
 Недільчиха О. 74, 158, 197  
 Неклюдов С. 16, 226  
 Неселовський 38, 39  
 Нестор Літописець 87, 160, 222  
 Нечай 42  
 Нечасна М. 85, 103  
 Нолл В. 226  
 Нудьга Г. 23, 220

**О**

Оверчук С. 105  
 Огінська А. 61, 218  
 Огоновський О. 17, 18, 19, 20, 28, 29,  
 51, 226  
 Олекса 106  
 Олександр Іванович 26  
 Олексієнко Н. 85  
 Олексій – чоловік Божий 43, 174  
 Олена Пчілка 7, 23, 35, 36, 44, 45, 52,  
 66, 71, 72, 74, 151, 155, 157, 162,  
 176, 184, 202, 214, 226

- Олена (Св.) 149  
Омеляшко Р. 217  
Онацький Є. 168, 170, 226  
Онищук Х. 180  
Орловська Є. 97, 98, 172, 190, 191, 240  
Ошуркевич О. 145, 224
- Попович О. 23  
Попович (Поповиченко) Т. 55, 219  
Потапенко О. 192, 197, 229  
Потебня О. 15, 16, 51, 148, 149, 210, 228  
Потік М. 16  
Потішка 156  
Прохоров О. 25, 216

## **П**

- Павло (Св.) 158  
Павло (Погорілко), єпископ 160  
Павлюк О. 226  
Павлюк С. 4, 12, 217  
Пазяк М. 222, 230  
Паламарчук Л. 229  
Парандовський І. 226  
Параскевія (Св.) 89  
Пастух Н. 11  
Патрак Г. 152  
Паше[и]ниченко Я. 81, 112  
Перетц В. 30, 210, 226  
Петлюра С. 227  
Петро (Св.) 158  
Петров В. 92, 99, 103, 105, 106, 118, 143, 145, 172, 173, 214  
Петров М. 22, 26, 27, 51, 227  
Петровський О. 222, 230  
Петрук О. 50, 227  
Петрук Ф. 95, 101, 102, 143  
Пилат 108, 119, 120, 147  
Пипін 178  
Пігідо Ф. 58, 227  
Підківка О. 50, 195, 227  
Плав'юк В. С. 169, 228  
Плосайкевич Л. 148, 227  
Подольанка М. 16  
Полек Л. 169  
Попов П. 8, 42, 45, 46, 47, 106, 107, 120, 142, 146, 147, 173, 174, 190, 227

## **Р**

- Реєнт О. 55, 56, 228  
Рибак Ю. 145, 224  
Ришитникова А. 81  
Рінекер Ф. 166, 167, 228  
Роздольський Й. 148  
Розман В. 90, 112, 121, 124, 125, 126  
Рокицька-Богун Д. 49, 195, 222  
Росовецький С. 6, 16, 219  
Руда В. 94, 101, 140, 142, 143, 174  
Русанівський В. 229  
Рятсеп У. 16, 226

## **С**

- Савченко О. 151  
Сагайдак М. 49, 195, 222  
Самійленко В. 25, 224  
Селіванов Ф. 16, 229  
Семен 183  
Семенова А. 228  
Сенько І. 17, 223  
Сербин Р. 65, 218  
Сергієва С. 178  
Сергійчук В. 228  
Сенчик І. 148  
Сироїд О. 25, 228  
Сірський В. 226  
Скиба М. 200, 228  
Скоропадський П. 56, 228  
Скрипник Л. 229  
Сластіон О. 23, 220

Смолій В. 54, 55, 57, 58, 59, 215,  
216, 217, 218, 228, 231  
Смоляк О. 112, 229  
Снігур І. 80  
Сокіл В. 22, 111, 222, 229, 230  
Сокіл Г. 111, 230  
Соломон (цар) 166  
Сопуляк М. 50, 229  
Стахів М. 66, 229  
Стельмах М. 95, 96, 98, 136, 141,  
142, 143, 229  
Стельмашук С. 122, 148, 227  
Степовий О. 229  
Сумцов М. 17, 19, 29, 30, 51, 178,  
179, 198, 210, 230

**Т**

Таланчук О. 217, 219  
Танюк Л. 224  
Тарас Я. 12  
Творун С. 196, 230  
Теодорович С. 156  
Терковнюк М. 152  
Терновський Ф. 230  
Теплий-Гарячий В. 94, 174  
Тимошик М. 18, 222  
Тимченко Є. 36  
Тихон (патріарх) 60, 61  
Тихон (священик) 183  
Тихонравов 178  
Тичина П. 67, 230  
Ткачук Я. 180  
Трохимчук 39  
Туринський М. 168  
Турчин А. 226  
Тютюнник Ю. 230

**У**

Ульяновський В. 22, 227

**Ф**

Федорів Ю. 49, 230  
Федоров 160  
Федорович Н. 230  
Федотов Г. 25, 230  
Федькович Ю. 30  
Філоненко О. 25, 230  
Філь Ю. 8, 43, 68, 83, 84, 85, 90, 92,  
94, 98, 102, 103, 105, 111, 115, 124,  
125, 126, 127, 128, 132, 142, 143,  
172, 173, 185, 191, 192, 194, 230,  
235, 238, 241, 242  
Флоринський Т. 25, 30, 232  
Франко І. (Мирон) 15, 20, 21, 22, 27,  
29, 31, 51, 52, 111, 113, 145, 168,  
169, 209, 210, 215, 219, 225, 231

**Х**

Хоменко М. 87  
Хоменко О. 85, 103, 111  
Хом'юк С. 85, 92, 125, 143, 172, 173,  
235  
Христос Ісус (Спаситель, Син  
Божий) 15, 17, 19, 26, 31, 45, 48,  
66, 67, 77, 93, 106, 107, 108, 115,  
116, 119, 120, 122, 128, 129, 130,  
131, 133, 138, 142, 143, 144, 145,  
146, 147, 148, 149, 151, 158, 162,  
164, 168, 169, 179, 183, 184, 191,  
192, 199, 212, 221, 223, 237, 239

**Ц**

Цимбал М. 88, 89, 105, 125, 127  
Ціхацький В. 226  
Цорн В. 166, 228

**Ч**

Чаплинська П. 241, 242  
Чаплинський І. 85, 111, 173

Ченцов В. 58, 59, 60, 61, 62, 231  
Чернігівський Лаврентій, прп. 48, 222  
Чернов І. 16, 226  
Черторизька Т. 229  
Чикаленко Є. 231  
Чмига І. 12  
Чорній Ю. 226  
Чорнопиский М. 232  
Чубинський П. 17, 232  
Чумак Я. 226

### **Ш**

Шевченко С. 8, 43, 177, 206, 214, 232  
Шевченко Т. 22, 30, 195, 224, 232  
Шептицький А. (митрополит) 221  
Шикерик Л. 169  
Шиндер С. 81  
Шкробовий Л. 92, 99  
Шліхтер О. 58  
Штейнберг І. 59  
Шульга М. 12  
Шульга Я. 85  
Шумиловий С. 92, 99  
Шуренок Г. 100, 105, 107, 173

### **Щ**

Щурат Василь 24

### **Ю**

Юда 108, 120, 147  
Юзвенко В. 14, 232  
Юзефа 202  
Юнак А. 160

Юрій (Георгій) Св. 193  
Юркевич Л. М. 81, 111  
Юрчук Л. 229  
Юсова Н. 222, 230  
Юхимчук Г. 100, 105, 173

### **Я**

Яворський Ю. 25, 232  
Якимович С. 8, 41, 65, 82, 83, 93, 111, 119, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 142, 143, 144, 176, 177, 178, 179, 181, 232  
Яковлева Л. 61, 218  
Яременко В. 14, 17, 219  
Ящун В. 226

### **К**

Kolberg O. 147, 233  
Krawchenko B. 62, 233

### **L**

Ljubić M. 49, 233

### **M**

Marin J. 49, 233

### **N**

Nowodworski M. 168, 232

### **S**

Serbyn R. 62, 233

### **T**

Toelken B. 233  
Tretiak J. 147, 233

## ЗМІСТ

|   |     |
|---|-----|
| ВСТУП .....   | 5   |
| Розділ 1. ТЕМА ЧУДЕС В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ І<br>ФОЛЬКЛОРИСТИЦІ .....               | 13  |
| Розділ 2. ФОЛЬКЛОР “КАЛИНІВСЬКОГО ЧУДА” .....   | 53  |
| 2.1. Суспільно-політичні умови і духовна атмосфера.....                               | 54  |
| 2.2. Фольклорна поезія “Калинівського чуда” .....                                     | 78  |
| 2.2.1. Тексти поетичного фольклору .....  | 78  |
| 2.2.2. Ідейно-змістові й структурно-художні<br>особливості поетичного фольклору ..... | 110 |
| 2.3. Фольклорна проза “Калинівського чуда” .....                                      | 150 |
| Розділ 3. ФОЛЬКЛОР ПРО “ЙОСАФАТОВУ ДОЛИНУ”<br>НА ПОДІЛЛІ ТА ІНШІ ЧУДА.....            | 165 |
| ВИСНОВКИ .....  | 209 |
| Джерела та література .....   | 215 |
| Фольклорні додатки .....  | 234 |
| Summary.....  | 243 |
| Іменний покажчик .....  | 245 |

Наукове видання

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

Володимир ДЯКІВ

**“ФОЛЬКЛОР ЧУДЕС”  
У ПІДРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ 1920-Х РОКІВ**

Комп’ютерне макетування,  
верстка, обробка ілюстрацій *Мирослави Шульги*

Комп’ютерний набір та транскрипція нот  
*Анни Черноус*

Оформлення палітурки  
*Романа Яціва*

Фото *Ірини Горбань* та *Володимира Дяківа*

Англійський переклад  
*Олега Кошового*

Підписано до друку . Формат 60x84/16.  
Інститут народознавства НАН України  
79000, м.Львів, пр.Свободи, 15  
inst@ethnolog.lviv.ua

Віддруковано з готових діапозитивів у ПТВФ “Афіша”  
79058, м.Львів, Замарстинівська, 53

**Дяків В.М.**

**Д99** “Фольклор чудес” у підрадянській Україні 1920-х років.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008.– 256 с.

ISBN 978-966-02-4813-7

У монографії проаналізовані поетичні та прозові тексти українського фольклору на тему чудес, що були створені чи приурочені до актуальних подій у підрадянській Україні 20-х рр., зокрема релігійного народного руху й пов’язаних з ним тривожних суспільних настроїв. На основі науково-методологічного досвіду української та зарубіжної фольклористики автор з’ясовує ґенезу цієї творчості, досліджує її пов’язаність з конкретними подіями, складання та функціонування, сюжетно-змістові і художньо-стилістичні особливості (специфіку теми та руху фольклорного тексту й особливість відображення реалій дійсності). У дослідженні доведено фольклорність більшості текстів цієї новотворчості, що була одним з найяскравіших проявів народної релігійності й антирежимних настроїв у підсоветській Україні 20-х років.

Для фольклористів, етнографів, філологів, істориків, культурологів, педагогів, студентів, усіх, хто цікавиться українською культурою.

**ББК 82.3(2)-43-002.5**

**Д99**

**УДК 398.22(47+57)“192”**



**ДЛЯ ПОДАТОК**

---

---

---

---



**Володимир Дяків – кандидат філологічних наук,  
науковий співробітник відділу етнології сучасності  
Інституту народознавства Національної Академії  
наук України.**

**Автор низки наукових праць з літературознавства,  
фольклористики та етнографії.  
Досліджує питання народної релігійності українців в  
умовах більшовицької окупації.**