

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМ. М. П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

СКАКУН Роман Леонідович

УДК 279.99С:[2.5+2.63](476+477)

**ЄВАНГЕЛЬСЬКІ ХРИСТІЯНИ СВЯТІ СІОНІСТИ: ІСТОРІЯ СОЦІАЛЬНОЇ
ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ВІРОВЧЕННЯ**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття вченого ступеня
кандидата історичних наук

Науковий керівник
доктор філософських наук,
директор Центру релігієзнавчих досліджень
НПУ ім. М. П. Драгоманова
Єленський В. Є.

Київ 2011

ЗМІСТ

ВСТУП	3
1. СТАН НАУКОВОГО РОЗРОБЛЕННЯ ТЕМИ Й ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ	10
2. ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК РУХУ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН – СВЯТИХ СІОНІСТІВ	17
2. 1. Полісся в міжвоєнний період: культурна криза й експансія сектантства	17
2.2. Іван Мурашко як засновник «нової віри»	39
2.3. Будова Нового Єрусалиму	66
2.4. Період «Другого зову» та сталінських репресій	81
2.5. Відродження Сіону й відбудова мурашківської комуні	108
3. РЕЛІГІЙНЕ ВЧЕННЯ ТА РЕЛІГІЙНА ПРАКТИКА СІОНІСТІВ- МУРАШКІВЦІВ	117
3.1. Віровчення сіоністів-мурашківців	117
3.2. Мурашківці сьогодні: особливості життя й побуту	139
3.2.1. Соціально-демографічна ситуація мурашківської громади	139
3.2.2. «Заповіді» як фундамент релігійної практики	142
3.2.3. Релігійне життя й обрядовість	147
3.2.4. Життя громадське та родинне	154
4. МУРАШКІВСЬКИЙ РУХ ЯК ІСТОРИЧНИЙ ТА СОЦІОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН	161
ВИСНОВКИ	187
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	191
Додаток А (Сіонський статут)	211
Додаток Б («Краткая биография жизни заложителя новой веры Ивана Мурашки»)	214
Додаток В (Ілюстрації)	218

ВСТУП

Актуальність теми дослідження: Малі контркультурні релігійні рухи (т. зв. секти або культи) були й залишаються одним із головних предметів зацікавлення дослідників релігії.¹ Актуальність такого роду досліджень не зводиться до потреби громадсько-політичного реагування на поточну діяльність сект і культів, – вона зумовлена також і загальною актуальністю релігії як важливого історичного, громадсько-політичного та культурного чинника. Дослідження малих релігійних рухів („сект”) багато в чому доповнює вивчення інституціоналізованих, щільно вбудованих у соціальні структури форм релігії („церков”). Дослідження окремо взятої секти, яка протягом свого історичному шляху по-своєму відповідає на виклики, що поставали перед нею у зв’язку з поточною соціальною, політичною, економічною ситуацією, дає змогу розкрити чинники формування, розвитку та занепаду релігійного культу взагалі, механізми функціонування релігійної свідомості, способи адаптації релігійної організації та доктрини до зміни соціальних, політичних та економічних обставин.

Крім того кожен релігійний рух є породження певної епохи з її системою економічних, соціальних та культурних відносин, продукт певного суспільства з його світоглядом, внутрішніми суперечностями, панівними настроями та прагненнями, інтелектуальними та культурними процесами. Відповідно, різного

¹ Сьогодні в публіцистичному й розмовному вжитку, і то не тільки в Україні, слово «секта» набуло відчутного негативного забарвлення. В зв’язку з цим в українських релігієзнавчих дослідженнях – на відміну від праць західних дослідників – намітилась тенденція до певної «політкоректності»: уникання терміну «секта» й заміни його – зокрема й у контексті історії релігії в Україні XIX-XX стт. – нейтральними, позбавленими чіткого концептуального наповнення термінами «релігійні рухи», «пізньопротестантські спільноти» тощо. Однак вилучення з обігу терміну «секта» небажане та й неможливе хоча б з огляду на ключове для соціології релігії концептуальне розрізнення «секти» і «церкви» – а це «мабуть, найважливіша теорія середнього рівня, яку може запропонувати соціологія релігії» [221, р. 4144]. Відповідно, говорячи про поширення євангельського християнства, п’ятдесятництва тощо в 20-30-х роках XX ст. ми говоритимемо про експансію саме «сектантства», не вкладаючи в це слово ніяких публіцистичних підтекстів, а маючи на увазі тільки вищезгадане й загальноприйняте в соціології розрізнення. При цьому ключовим у визначенні «секти» ми – вслід за Б. Джонсоном [215, р. 542-544], Б. Вілсоном [224, р. 18-30] та В. Бейнбріджем [206, р. 59] – вважаємо ключовою змінною в емпіричному розрізненні «церкви» і «секти» «прийняття / відкинення спільнотою соціального середовища» (тобто панівних норм, цінностей, культурних моделей тощо), або – іншими словами – «напругу» між спільнотою і соціальним середовищем. Тут можна вжити (спрощене, ясна річ) визначення Б. Джонсона: «Церква – це релігійна група, що приймає соціальне середовище, в якому існує. Секта – це релігійна група, що відкидає соціальне середовище, в якому існує» [215, р. 542].

роду секти й культу правлять до певної міри за те дзеркальце, у якому відображається епоха, суспільство, людина в їх різноманітних локальних і універсальних характеристиках. З одного боку, розуміння виникнення й розвитку релігійних рухів неможливе поза соціально-історичним контекстом, але з іншого, дослідження історії та соціології релігії допомагають пролити додаткове світло на цей контекст і на окремі його елементи, – на ті чинники, які саме в сфері релігії виявляють себе й розкривають свою природу. Під цим оглядом особливий інтерес повинні викликати суто українські рухи, вияв релігійних шукань і прагнень української людності в конкретних історичних обставинах її існування.

Сьогодні в Україні є багато відносно малочисельних релігійних груп, про існування й сутність яких ні державна влада, ні наукова громадськість, ні суспільство в цілому часто не мають ні найменшого уявлення. Ці групи надто малі, щоб породити власних історіографів, а брак видимої активності з їх боку не сприяє зацікавленню ними в наукових колах. Одним з особливо цікавих прикладів такої релігійної спільноти є секта євангельських християн святих сіоністів, відомих теж як мурашківці. Дослідження цього народно-релігійного руху від часу його виникнення в 30-х роках і дотепер, як у його зовнішньому (поширення, стосунки з владою та з ширшим суспільством), так і у внутрішньому (формування доктрини, еволюція соціальної організації) аспектах, дає змогу пояснити, серед іншого, причини експансії сектантства на Поліссі в 20-30-х рр. ХХ століття, вказати на деякі аспекти народної релігійної свідомості, показати механізми адаптації сектантських груп до умов репресивної радянської системи й до сучасного секулярного суспільства, розкрити джерела мурашківського віровчення й провести певні паралелі з іншими течіями сектантства на території України та Росії. Все це може послужити кращому розумінню феномену релігійного сектантства та релігійних рухів узагалі, а також їх специфіки на українському ґрунті. Відповідно, дане дослідження дає реальний приріст історичного знання про релігійні та соціальні процеси в Україні ХХ ст.

Зв'язок з науковими програмами, планами, темами: Дисертаційне дослідження виконане на кафедрі культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова в рамках

комплексної теми «Актуальні проблеми розвитку духовної культури України», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи університету, науковий напрям «Дослідження проблем гуманітарних наук», затверджений Вченою радою НПУ імені М. П. Драгоманова 24 грудня 2008 року (протокол № 4). Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова 28 лютого 2011 року (протокол № 7).

Мета дисертаційного дослідження полягає в тому, щоб всебічно, із залученням усіх наявних матеріалів та з застосуванням комплексного методологічного підходу, дослідити релігійний рух сіоністів-мурашківців у його історичній динаміці та в його теперішньому стані. Задля досягнення цієї мети поставлено й виконано такі **завдання**:

- з'ясувати соціально-історичний контекст виникнення мурашківського руху, визначити чинники, що сприяли поширенню на західному Поліссі сектантства взагалі й, зокрема, мурашківства на першому етапі його існування (30-і рр. ХХ ст.);
- вивчити генезу мурашківського руху в першій, польській період його існування (1932-1939), зокрема утворення й функціонування мурашківської комуні «Новий Єрусалим», а також історію розвитку мурашківського руху за радянської влади (1939-1991): перебіг і характер репресій проти сіоністів-мурашківців за Сталіна та Хрущова, форми взаємодії релігійного руху з репресивною радянською системою, механізми його самозбереження й адаптації;
- визначити головні аспекти мурашківського віровчення в його історичному розвитку, вказати на його джерела й на чинники його формування;
- вивчити сучасний стан мурашківського руху, розкрити механізми його адаптації до сучасного секулярного суспільства;
- схарактеризувати мурашківський рух у порівняльній перспективі як історичний, соціокультурний та соціально-психологічний феномен.

Об'єкт дослідження – релігійне сектантство в його взаємовідносинах із широким суспільством та державною владою.

Предмет дослідження – еволюція соціальної організації та релігійного вчення секти сіоністів-мурашківців.

Методологічну основу дисертації становлять принципи історизму, об'єктивності, всебічності й контекстуалізації, а також загальнонаукові методи логічного аналізу, синтезу, індукції та дедукції. При аналізі механізмів та чинників формування сектантського руху та його віровчення широко застосовувався порівняльно-історичний та історико-генетичний методи, а при дослідженні різних категорій джерел – критично-порівняльний метод (наприклад, при зіставленні архівних даних із відомостями з доктринальних текстів та спогадів). Крім того при збиранні первинної інформації широко застосовувалася методологія усної історії (інтерв'ювання, бесіди) та безпосереднього спостереження за життям і побутом віруючих (автор провів серед мурашківців у сумі понад три тижні). Для опрацювання інформації, наявної в джерелах різних типів, та зведення її до суцільної картини використовувався метод системного аналізу. У дослідженні функціонування сектантської громади як відносно нечисленної замкнутої групи присутні також елементи мікроісторичного підходу та історичної антропології.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що вперше в сучасній українській історіографії здійснено комплексне дослідження релігійного руху сіоністів-мурашківців протягом усієї історії його існування, в ході якого визначено генезу й еволюцію його віровчення та організації, перебіг його адаптації до соціально-політичних умов. Зокрема, у процесі дослідження:

суттєво уточнено

- соціальний контекст, чинники й механізми поширення сектантства на міжвоєнному західному Поліссі, а зокрема зародження й організаційного оформлення секти сіоністів-мурашківців в умовах II Речі Посполитої;
- чинники генези, еволюції, а також соціально-рольову структуру мурашківської комуні «Новий Єрусалим» (1936-1940);

а також уперше

- вичерпно, з опорою на раніше невідомі матеріали розкрито віровчення сіоністів мурашківців, визначено деякі з його джерел та чинники його формування;
- проаналізовано відносини між сектою мурашківців і рядянською владою, досліджено перебіг сталінських та хрущовських репресій проти сіоністів-

мурашківців, спроби утворення сектантських «колгоспів» у до- й післявоєнний період, а також історію та організацію мурашківської комуни (комун) в СРСР з 1957 й аж до початку 1990-х років;

- досліджено сучасний стан існуючих осередків секти сіоністів-мурашківців, а зокрема особливості організації, релігійного та повсякденного життя найбільшої громади сіоністів-мурашківців у смт. Комінтернівське Одеської області;

- дано всебічну характеристику мурашківського руху як історичного й соціологічного феномену, а зокрема: визначено форми його адаптації до навколишнього суспільства – ідеологізованого й агресивно-секулярного радянського суспільства і сучасного суспільства, оснований на секулярній масовій культурі; вказано на чинники, що зумовили виживання руху в умовах репресій, і на деякі тенденції його подальшої еволюції.

Практичне значення одержаних результатів. Результати дослідження можуть бути використані для подальшого порівняльного та загальнотеоретичного опрацювання проблем історії та соціології релігійних рухів, для викладання курсів релігієзнавства, історії та соціології релігії. Крім того вони дають змогу спростувати свідомо неправдиві відомості й некоректні інтерпретації, що походять із радянських публікацій про сіоністів-мурашківців і досі безкритично поширюються в деяких публікаціях (зокрема і в мережі інтернет) та відновити історичну справедливість щодо безпідставно репресованих свого часу віруючих. Дане дослідження допоможе органам державної влади та ширшій громадськості скласти адекватне уявлення про сіоністів-мурашківців і будувати стосунки толерантності й взаємоповаги з їх громадою, що існує в смт. Комінтернівське Одеської області, а також адекватно, в дусі чинного законодавства про свободу сумління, розв'язувати ті проблеми, що можуть виникати з огляду на особливості мурашківського віровчення.

Особистий внесок здобувача. Всі положення та висновки дисертації, винесені на захист, одержані автором самостійно і висвітлені у працях, зазначених у переліку публікацій.

Апробація результатів дисертаційної роботи. Результати дослідження обговорювалися на Європейському філософському симпозіумі «Релігія, культура та

суспільство: сучасні виклики з перспективи філософії» (Львів, 2010 р.), науковому семінарі Інституту історії Церкви Українського католицького університету (Львів, квітень 2011 р.), Всеукраїнській науковій конференції „Історія релігій в Україні” (Львів, травень 2011 р.).

Публікації. Найголовніші результати дослідження висвітлено в 4 одноосібних публікаціях.

Структура та обсяг роботи: Робота складається з вступу, 4 розділів (11 підрозділів), висновків, списку джерел та літератури з 224 позицій і трьох додатків. Повний обсяг тексту – 232 сторінки, в тому числі основний текст – 190 сторінок.

РОЗДІЛ 1.

СТАН НАУКОВОГО РОЗРОБЛЕННЯ ТЕМИ Й ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

Особа Івана Мурашка і мурашківський рух уже знайшли певне висвітлення в літературі. Ще в польські часи у зв'язку з судовим процесом 1933-1934 років про Мурашка були згадки як у пресі [159; 161; 164], так і в дослідженні Стефана Грелевського про секти в тогочасній Польщі [214]. Згодом, уже в радянський час, у роки хрущовської антирелігійної кампанії «реакційна й бузувірська» мурашківська секта стала об'єктом гострих нападок у газетах і журналах [143; 153; 154; 155-157; 158; 160; 162; 163]. У цих публікаціях часто наводяться «спогади» колишніх мурашківців, які, зрозуміло, великою мірою спрепаровані в редакціях, а проте все ж містять крихти цінної інформації. Особливо слід відзначити статті М. Медяника в «Атеїсті Ровенщини» та «Славе Родины», які висвітлюють історію мурашківського руху в 1956-1959 роках і процес над Любов'ю Ушенко в Кустанаї [155-157]. Чимало згадок про мурашківців подибуємо і в «атеїстичній» протисектантській літературі [165; 167; 169; 171; 172; 173; 174; 175; 176]. У цих публікаціях, певна річ, багато перекручень і неправдивих відомостей на зразок того, що криваві «печаті» в мурашківців знімаються з усіх без винятку віруючих; більшість авторів просто переписували чужу інформацію, додаючи до неї власні домисли. Втім, окремі публікації – наприклад, відповідний розділ з книжки В. Брудного [167, с. 26-43] – свідчать про наявність у їх авторів якихось «першоджерел» інформації і містять деякі цікаві відомості. Було опубліковано й кілька документів з архіву в Бересті про діяльність Івана Мурашки й його послідовників [137, с. 181-183]. Нарешті, згадки про Мурашку в контексті розвитку п'ятдесятництва знаходимо в баптистських виданнях [166; 201] (історики п'ятдесятницького руху воліють про нього не згадувати). Треба зазначити, що відомості з радянських «атеїстично-пропагандистських» видань і досі поширюються і в інтернеті, і в православних «протисектантських» публікаціях [170] – тут, як не парадоксально, між православними апологетами і речниками атеїзму не виникає розбіжностей. Також

варто зауважити, що останнім часом про мурашківців було кілька витриманих у доброзичливому дусі статей в українській пресі [146; 151] й навіть сюжет у новинах телеканалу «Інтер» [115].

Першою спробою наукового підходу до вивчення мурашківського руху стали праці Болеслава Йосифовича Камейші (1924-2007) з Берестя, який провів велику архівну роботу в Бересті та Рівному, спілкувався й листувався з тогочасними послідовниками Івана Мурашка, а також, працюючи в обкомі партії, мав доступ до кримінальних справ проти мурашківців й до вилучених у них матеріалів (фотографії, рукописи). Результати його досліджень знайшли відображення в його дисертації під назвою «Религиозная секта евангельских христиан святых сионистов и ее реакционная сущность» [185], а також у кількох статтях [182; 183; 185; 186] і брошурі [184].

Зрозуміло, в радянських умовах праця Б. Камейші не могла бути написана в іншому ідейному ключі, ніж вимагалось в той час писати про «сектантство» та релігію взагалі: Мурашко виступає тут як ошуканець, його послідовники – як жертви ошуканства або сліпі фанатики. Про багато важливих моментів: репресії, мурашківська комуна в СРСР, деталі віровчення – автор узагалі не мав змоги і (або) бажання говорити хоч трохи докладно. Утім, завдяки хоч би самому обсягові нагромадженого матеріалу праця Камейші досі не втратила своєї цінності. Цікаві, скажімо, його спостереження над особливостями повсякденного життя й побуту сектантів-мурашківців, які можна порівняти з реаліями сучасного життя мурашківської громади. Болеслав Камейша упорядкував і зберіг увесь той багатий матеріал, який він зібрав під час своїх архівних та польових досліджень, і в 2006-2007 році люб'язно передав його авторові цих рядків [70-99].

Уже в наш час деякі цікаві факти про мурашківський рух подав у своїй праці про п'ятдесятництво в Білорусі могилівський дослідник Олег Дяченко [180]. Крім того брошуру, присвячену мурашківцям, видав у Рівному певний А. Васьонкін [168]. Ця брошура, яка написана в публіцистичному дусі й містить чимало домислів як власне авторових, так і почерпнутих з радянської пропаганди, цінна передовсім тим, що в ній опубліковані матеріали з фондів Рівненського обласного краєзнавчого

музею: тексти Мурашкових листів у різні інстанції, деякі матеріали судового процесу над Мурашком, а також фотографії з життя мурашківців у довоєнний та в краєвський період.

Нарешті, ще одним сучасним дослідником мурашківського руху стала польська дослідниця Юстина Хмелевська, яка на початку 2000 років, перебуваючи на етнографічній практиці в Берестейській області, випадково зустрілася з місцевими мурашківцями, зацікавилась цим рухом і заходилася збирати про них інформацію, подорожуючи по місцях життя й діяльності пророка Мурашка й його послідовників. У місці знаходження єдиної в Україні громади мурашківців – смт. Комінтернівському Одеської області – Ю. Хмелевська провела в сумі кілька тижнів, бесідуючи з керівниками й провідними членами мурашківської громади. Ці її дослідження лягли в основу двох статей [209; 210], а також її магістерської праці, що згодом була опублікована в вигляді книжки [211].

Втім, у своїх дослідженнях, написаних в етнографічно-антропологічному ключі, Юстина Хмелевська опиралася майже виключно на інформацію, зібрану від самих мурашківців, не використовуючи ані архівних джерел, ані мурашківських текстів. Тобто, фактично, з її праці перед нами вимальовується «самопрезентація» мурашківського руху, сакралізована візія мурашківської історії – яка часто сильно розбігається з історією реальною й не включає багато моментів великої наукової ваги, але «неактуальних» з погляду самих віруючих. Коли йдеться про дослідження реальної історії та еволюції мурашківського руху, праця Ю. Хмелевської може правити тільки за матеріал для аналізу, а не за джерело яких-небудь готових відповідей. Інакше кажучи, ті проблеми, які зумовлені актуальністю проблеми й яким присвячена дана праця, досі ще не були належним чином розв'язані.

Дане дослідження оперте – поза згаданими вище публікаціями – на трьох головних типах джерел: по-перше, це документи з державних та відомчих архівів; по-друге, доктринальні й інші тексти, що постали в середовищі віруючих; по-третє, інтерв'ю та бесіди з віруючими-мурашківцями.

Матеріали, що проливають світло на діяльність Івана Мурашка та його послідовників, зберігаються, здебільшого, в державних архівах Рівного та Берестя (Республіка Білорусь). У Державному архіві Рівненської області у ф. 32 (Рівненський окружний суд), ф. 33 (Прокуратура Рівненського окружного суду) містяться матеріали кримінальної справи проти Івана Мурашка за 1933-1934 рр., в тому числі листи й одкровення Ольги Кирильчук, які він розсилав по різних інстанціях [11; 13]. У ф. 30 (Рівненське повітове староство) зберігаються листи Мурашка до повітової влади [10]. У ф. 38 (Відділ еміграційного синдикату в Рівному) були знайдені еміграційні справи Івана Мурашка та Ольги Кирильчук, що проливають світло на обставини їх від'їзду до Аргентини [15; 16]. У ф. 357 (Сарненське повітове староство) збереглася справа про парцеляцію маєтку «Домбровиця», землі з якого були придбані для «Нового Єрусалиму» [17]. У ф. Р-2771 (Рівненське обласне управління КДБ, 1939-1953 рр.) було виявлено 5 кримінальних справ, за якими в 1940-1951 рр. були репресовані 19 віруючих сіоністів [23-28]. Нарешті, в ф. Р-204, оп. 12 (Уповноважений Ради в справах релігійних культів у Рівненській області) міститься реєстраційна справа громади мурашківців у с. Селець [19] та дані про кількість і активність мурашківців у селах області [18; 20-22]. Крім того дві багатотомні архівно-слідчі справи на сіоністів-мурашківців (загалом 35 репресованих) були знайдені й опрацьовані в архіві Управління Служби безпеки України в Рівненській області [31; 32].

У Білорусі в Державному архіві Берестейської області в ф. 1 (Поліська воєводська управа) містяться численні дані про діяльність релігійних сект на території Поліського воєводства, в тому числі й згадки про Івана Мурашка й заснований ним рух [34-44]. Особливу цінність становить справа [44], де зібране листування польських органів влади з Іваном Мурашком та з приводу Мурашка, а зокрема численні одкровення Мурашкової жінки-пророці, які той слав у різні інстанції в Польщі й за кордоном. У фф. 68 та 69 (Окружний суд у Бересті й прокуратура Берестейського окружного суду) зберігається карна справа проти «Матері Сіону» Ольги Кирильчук за 1935-37 рр., що містить, серед іншого, її одкровення, листи Мурашка та копію медичної картки Ольги Кирильчук, заведеної

під час її короткочасного перебування в Творківському шпиталі під Варшавою [45; 46]. У ф. 2059 (Поліська православна консисторія) можна натрапити на згадки про діяльність Мурашка в матеріалах єпархіального місіонерського комітету та в звітних відомостях про стан окремих парафій і єпархії загалом [56-58; 60-62]. Нарешті, в ф. Р-1339 (Уповноважений у справах релігійних культів) містяться дані про чисельність та активність сектантів-мурашківців у селах області за 1948-61 рр. [47-55].

У Польщі в Мазовецькому спеціалізованому центрі охорони здоров'я імені проф. Яна Мазуркевича в м. Прушкові (відомому теж як Психіатричний шпиталь у Творках) була розшукана й опрацьована медична картка Івана Мурашка, що містила, окрім лікарських записів та спостережень, велику кількість Мурашкових рукописів (в т.ч. автобіографію) [69].

Деякі згадки про діяльність мурашківців знайдено також у Державному архіві Волинської області (ф. Р-605: Уповноважений Ради в справах релігійних культів) [4-8], Державному архіві Львівської області (ф. Р-1332: Уповноважений Ради в справах релігійних культів) [9] та в Центральному державному архіві громадських об'єднань (ф. 1: Комуністична партія України) [1; 2]. Наглядова справа на одного з керівників мурашківської секти в 50-70-х роках зберігається в Державному архіві Російської Федерації в Москві у фонді 8131 (Генеральна прокуратура СРСР) [33]. У фондах Центрального державного кінофотофоноархіву ім. Г. Пшеничного є кіносюжет під назвою «Ось які вони, мурашківці» з кіножурналу «Радянська Україна» за червень 1959 року [3]. Крім того колекція матеріалів про мурашківців (фотографії, брошура Івана Мурашка, копії статей про мурашківців) зберігається в фондах Рівненського обласного краєзнавчого музею [29; 30].

Крім цих архівних матеріалів, що містять відомості безпосередньо про мурашківців, були опрацьовані так само й інші документи з обласних архівів Рівного, Бреста, Луцька, Києва та з варшавського Archiwum akt powuch, які дали матеріал для того, щоб окреслити загальне історичне тло описуваних подій, а зокрема дослідити причини й перебіг експансії сектантства на Поліссі та становище сектантських рухів у Радянському Союзі.

Ще одним важливим джерелом до історії мурашківства стали матеріали, що їх зібрав у 60-х роках Болеслав Йосифович Камейша з м. Брест. Ці матеріали, упорядковані в вигляді архіву з трьох описів та 29 одиниць зберігання, включають записи розмов Б. Камейші з інформаторами [70-79; 83; 85], рукописні спогади соратниці Матері Сіону Параскеви Шупеник у 24 зошитах [80], фотокопію «Історії Сіону» «апостола» Михайла Стельмаха [81], листи мурашківців до Б. Камейші та інших адресатів [82; 84], оригінали та фотокопії одкровень, послань, відозв Івана Мурашка та Ольги Кирильчук і інші доктринальні матеріали [86-91], машинописні виписки з архівно-слідчих справ на віруючих-мурашківців [94-99]. Всі ці матеріали Б. Камейша передав автору під час зустрічей у 2004-2005 роках.

Архів матеріалів, що їх зібрав автор під час свого спілкування з віруючими-мурашківцями, організований у вигляді 3 описів і 35 одиниць зберігання. Опис 1 включає в себе фотокопії спогадів сіоністок Марії Стасевич та Надії Дзюбук з Комінтернівська [100; 101], листів апостольського учня Степана Стасевича [102] та апостола Василя Теребея [104], отриману від Ю. Хмелевської фотокопію «Слова о скованні дракона» апостола Михайла Дикона [105], листи до автора від Марії Лащук з смт. Комінтернівського [107] та Григорія Побережного з сел. Болтирик (кол. Кенес) Таласького району Джамбульської області Казахстану [109], електронне листування з Віктором Дзюбуком із Комінтернівського [108], колекцію фотознімків [111] тощо. Опис 2 включає низку відеоматеріалів: відеофільм «Свідетель подій на Сионе» (розмова Надії Дзюбук та Віктора Дзюбука з Марією Стасевич) [112], відеозаписи вчистих заходів, що їх влаштовували сіоністи-мурашківці на місці колишнього Нового Єрусалиму в 2001 та 2006 роках [113], відеозапис диспуту Андрія Василюка з комінтернівськими сіоністами [114], 2 відеосюжети казахстанського телебачення про сіоністів з Кустанаю та два сюжети українського ТБ про сіоністів у Комінтернівському [115]. Опис 3 містить аудіозаписи розмов автора із сіоністами та колишніми сіоністами: Марією Лащук, 1940 р.н., Надією Дзюбук, 1930 р.н., Віктором Дзюбуком, 1961 р.н., Аркадієм Бошком, 1942 р.н., Іллею Ковальчуком, 1938 р.н., Оленою Солоницькою, 1922 р.н., Володимиром Ляховчуком, 1960 р.н., Василем та Степанидою Марчук, 1943 і 1942

р.н., Павлом Семенюком, 1931 р.н., Василем та Степанидою Марчук, 1943 і 1942 р.н. (всі – з смт. Комінтернівське), Петром Сидоришином, 1933 р.н. (м. Сарни), Юхимом Василюком, 1926 р.н. (м. Бендери, Молдова), Михайлом Василюком, 1977 р.н., та Галиною Василюк, 1973 р.н. (запис розмови по електронному зв'язку, м. Кустанай), Катериною Петрушко, 1929 р.н., Єсипом Морозом, 1926 р.н., Наталією Островець, 1932 р. н. (с. Селець Дубровицького району Рівненської області), Ганною Гурик, 1926 р.н., та Надією Деркач, 1932 р.н. (с. Берестя Дубровицького району Рівненської області), а також нотатки з поточних розмов із сіоністами. Розмови відбулися під час перебування автора в смт. Комінтернівському в серпні 2009, серпні та грудні 2010 рр., а також під час поїздок до м. Сарни та м. Бендери в Молдові (грудень 2010) і до сс. Берестя та Селець (липень 2011) [116-133]. Використано також матеріали особистих спостережень, зроблених під час тривалого (в сумі близько трьох тижнів) перебування серед віруючих-сіоністів.

Опрацьовано дві оригінальні брошури Івана Мурашка: одну з них передав автору Б. Камейша [141], а ще одна зберігається в фондах Рівненського краєзнавчого музею [30]. Нарешті, зібрано й використано певну кількість доктринальної літератури, що її опублікували власним накладом самі віруючі-мурашківці. Це видані в Комінтернівському збірки одкровень та псалмів [144; 145], праці Андрія Василюка [135; 136; 139; 140], збірка одкровень, що її уклав той-таки Андрій Василюк [143].

РОЗДІЛ 2

ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК РУХУ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН – СВЯТИХ СІОНІСТІВ

2.1. Полісся в міжвоєнний період: культурна криза й експансія сектантства

У Радянському Союзі Полісся разом із Волинню було (а сьогодні в Україні й Білорусі залишається) регіоном із чи не найвищою концентрацією громад євангельських християн-баптистів та п'ятдесятників. Корені такого становища сягають іще міжвоєнного періоду, коли Полісся стало ареною лавинного поширення різного роду сектантських течій. Причини цієї експансії сектантства, що розпочалася дуже різко й несподівано на порозі 20-х років, слід добачати передовсім у тому факті, що саме в цей період Волинь та Полісся, одні з найвідсталіших регіонів колишньої Російської імперії, були втягнуті в вир тих процесів, які на півдні України набрали обертів іще в 60-х роках ХІХ століття: процесів розкладу традиційного життєвого укладу ізольованої, позаісторичної сільської спільноти внаслідок поступового входження її в орбіту сучасної капіталістичної економіки й сучасної «цивілізації». Тут мали місце двоякого роду чинники, що діяли, коли вжити марксистської термінології, як на рівні бази, так і на рівні надбудови: по-перше, крайнє зубожіння селян унаслідок аграрного перенаселення, ліквідації так званих «сервітутів», податкового тиску тощо, а по-друге, світоглядні потрясіння й різке розширення контактів із зовнішнім світом, що потягло за собою переорієнтацію на інші культурні взірці та знецінення власної культурної моделі. Щоб зрозуміти механізми цієї кризи, варто сказати кілька слів про особливості традиційної сільської спільноти й її культури, як вони описані у працях авторитетних польських соціологів [216; 217; 219; 222], а також у [203].

Якщо приналежність до нації (української, польської, білоруської тощо) означає свідому прив'язаність до відповідної культури (в найширшому розумінні слова – літературна мова, письменство, історія, звичаї) як «національної» цінності, то сільська людність, що перебуває на етапі донаціональної, чисто етнічної свідомості,

не культивує свідомо власної культурної моделі, не усвідомлює її як цінність, а приймає її як samozрозумілу даність: «Ми – тутейші, наша мова проста, наші звичаї – звичайні, все замикається в колі нормальної, samozрозумілої повсякденності» [219, s. 32]. Образ власної групи, як писав свого часу Юзеф Обрембський, є тут тільки «рефлексом тих контрастів, на підставі яких група визначає окремішність чужих груп» [217, s. 190]. Модель ця відтворюється не завдяки цілеспрямованій діяльності певних інститутів, таких як, наприклад, школа, а в силу спонтанної внутрішньої регуляції: соціалізації індивіда в найближче конкретне оточення і того впливу, який чинить на індивіда середовище. Безрефлексивність не означає слабкості й нетривкості даної культурної моделі – навпаки, в силу своєї позачасовості й samozрозумілості вона набуває квазісакрального характеру. Як писав Стефан Чарновський, «всі елементи цієї культури, як зовсім нові, так і давніші, постають в одній площині як те, що «завжди було», як те, «що завжди робилося», як начебто одвічне предківське передання» [212, s. 168]. Модель ця охоплює навіть ті аспекти життя, що сьогодні належать до сфери індивідуальних уподобань: у традиційній спільноті те, як людина вдягається, як вона харчується, як проводить дозвілля тощо, не є справою особистого вибору, а визначається місцем індивіда в родині й громаді, тож індивідуальні новації в цих справах виступають як свавільний замах на соціальний уклад. В цьому корінь «традиціоналізму», консервативності села.

У багатьох країнах Східної Європи XIX-XX століття стає періодом поступової «націоналізації» селян, втягнення селянства як етнічного субстрату в орбіту національної культури, створеної заходом держави і (або) інтелігенції. Результатом експансії сучасної цивілізації та цілеспрямованих заходів національної інтелігенції стає зміна «ідеального взірця» групи, відмова від традиційної культурної моделі на користь нової, привабливішої, а відтак і розклад етнічної спільноти, що може мати більш або менш бурхливий перебіг. Станіслав Орсіні-Розенберг виокремлював три форми такого розкладу: приховану, коли відступи від ідеального взірця групи не мають характеру бунту й розриву з цілістю традиції; творчого розкладу – коли на місце одного взірця поступово приходять інші, визнані за досконаліший, як це має місце в випадку інтеграції етнічної групи в

націю; нарешті, розпаду, коли традиційний взірець руйнується без заступлення його новим: «Розпад етнічної групи при зіткненні її з чужою групою має місце тоді, коли єдність групи зруйнована внаслідок того, що вона втратила свою «принаду» в очах своїх членів, а засвоєння цінностей чужої групи – власне тієї, яка спричинила зруйнування єдності – натикається на непоборні труднощі. Так може статися в тих випадках, коли чужі цінності надто витончені та складні, пов'язані з наявністю певних фізичних, економічних чи інтелектуальних ресурсів, здобуття яких – принаймні в випадку пересічних членів групи – вимагало б надмірних зусиль, або коли зрізницювання членів і розпад групи проходять так швидко, що не лишається часу на масове й систематичне наслідування та уподібнювання. В обох випадках група після зіткнення з вищою і наразі недосяжною моделлю являє таку саму картину: культ власних цінностей безповоротно втрачений, зв'язок із співчленами – ослаблений або розірваний; панує розгнуданий індивідуалізм, що тяжіє до анархії» [218, s. 3]. Пишучи ці рядки, Орсіні-Розенберг мав на увазі передовсім тогочасне Полісся.

На Поліссі поступове розширення контактів із зовнішнім світом почалося ще в 2-й половині XIX століття, одразу після знесення панщини, й потягло за собою повільне проникнення в поліські села певних інновацій у сфері господарства й побуту, що запозичувалися з південніше розташованої Волині та північнішої Новогородщини: хати-світлиці замість курних хат, плуг замість сохи тощо. До пори до часу асиміляція елементів вищої культури мала поступовий, вибірковий характер: соціальна система з готовністю допускала одні зміни, але виключала інші, що не вписувались у її структуру. Однак напередодні й особливо після I Світової війни процес «прихованого» проникнення змін переріс у катастрофічно швидкий *розпад* традиційної культури й головних її інститутів, що супроводжувався дезорганізацією життя й деморалізацією, дезорієнтацією індивіда.

Передвоєнні й воєнні роки принесли раптове й гвалтовне розширення контактів поліщука із зовнішнім світом. Ще перед війною почалася заробкова еміграція поліських селян до Америки: вирвані з звичного соціального середовища, вони попадали в вир життя модерного суспільства з його індивідуалістичними

установками й цінностями, а згодом, повертаючись, приносили ці установки й цінності до старого краю. Далі, з початком I світової війни тисячі поліщуків були призвані до армії, де буйно процвітала різного роду радикальна пропаганда. Через саме Полісся кілька разів перекочувався фронт, а з ним і величезні маси солдат, із якими місцева людність хоч-не-хоч заходила в спілкування. Нарешті, в 1915 році наступ німецьких військ спровокував масову евакуацію поліської людності вглиб Імперії: із повітів, що опинилися по той бік лінії фронту, виїхала більш як половина від загального числа жителів, і повертатися в рідні краї вони почали допіру в 1919-1921 роках. На евакуації, в промислово розвинених губерніях, біженці стикалися з якісно вищими формами господарювання й побуту, з відмінним трибом життя, з радикальними соціальними або релігійними гаслами – тим паче, що багатьом із них довелося жити в містах, працювати в промисловості. Щоб сповна зрозуміти силу цього світоглядного струсу, варто зважити, що батьки й діди поліщука рідко коли, якщо й узагалі покидали межі рідної волості.

Війна, воєнні насильства, революція, падіння царя, комуністичні гасла, боротьба з церквою, грабунок панських маєтків, урешті, період так званої «свободи», коли в багатьох місцевостях не було ні влади, ні церкви (в зв'язку з евакуацією духовенства) – все це теж стало потужним струсом, який дощенту зруйнував давню, освячену віковою незмінністю картину світу, що в ній цар, пан, церква займали кожен своє усталене місце. Наслідком став крах багатьох соціальних та культурних моделей, як-от взаємодія панського двору й села в спільному використанні землі та угідь, пієтет перед владою і віра в її непорушність, переконання в конечності священика як виконавця сакральних ритуалів тощо [217, ss. 463-471].

Знайомство з моделями життя, неможливими до реалізації в рідному краї, на тлі глибокої світоглядної дезорієнтації призводило до того, що Юзеф Обрембський називає «*utrata uroku własnej grupy*» (втрата зачарування власною групою). Результатом було почуття меншовартості, переконання в загальній дикості й відсталості свого краю порівняно з сусідніми українськими чи білоруськими обшарами. Тим орієнтиром, що манив поліщука, була тепер «панська» міська культура, а передовсім стиль життя нижчих верств міщанства, дарма що

зреалізувати цю модель у власному житті вдавалося тільки небагатьом, і то поверхово. Знецінення традиційної культури в очах самих же її носіїв знайшло вияв, наприклад, у швидкому зникненні народно-пісенного фольклору й заступленні його бульварними міськими «романсами», в заміні народного строю – міським, у цуранні власної говірки як грубої й некультурної й тяжінні до російської чи польської мови. Все це супроводжувалось також утратою пошани до старшого покоління як носія традиції та швидкою десоціалізацією молоді.

Можливо, розкладові явища в сфері культури не набули б такого розмаху, якби їм не товаришила й не підсилювала їх глибока криза економічного базису традиційного соціуму, який рушився під вагою демографічного приросту й під натиском капіталістичної економіки. Подрібнення селянських наділів, яке почалося після реформи 1861 року, на момент утвердження на Поліссі польської влади зайшло вже дуже далеко. За оцінками варшавського Інституту громадського господарства станом на 1921 рік близько 80% господарств належали до категорії бідняцьких (в умовах низької родючості й великої частки невжитків у структурі наділів межа самодостатності для Полісся була визначена в 11-13 га): 25,5% господарств мали менш як 3 га землі, 22,7% – 3-5 га, 31,6% – 5-10 га [223, s. 98-99]. Становище зубожілого селянства добре ілюструє уступ із листа поліського воєводи Костки-Бернацького до одного з варшавських міністерств:

Нужда поліщуків така велика, як ніде, мабуть, у країні. Є кілька тисяч хат, що їх Заклад убезпечень оцінює на 40-70 зл. разом із господарськими спорудами. А є й такі обійстя, яких PZUW взагалі не хоче оцінювати, тобто ці обійстя не варті навіть кільканадцяти злотих. Є близько 15 тисяч господарств, що мають менш як 1 га землі... Специфічні умови Полісся, небачена ніде більше нужда сільська та міська, нужда «власників», що не можуть бути кваліфіковані як безробітні, але вже з грудня й до кінця липня їдять мелену кору, корінці та в'юни, нужда багатодітних міських родин без даху над головою й заробітків, калік, заслужених старців і т. і. – все це годі порівняти з найглибшою бідністю інших частин Держави [63, кк. 1-2].

Ця скрайня бідність була не в останню чергу результатом політики післявоєнної польської влади, а передовсім ліквідації так званих «сервітутів», тобто права селян користуватися з належних поміщиків лісових угідь, лугів, боліт тощо для випасу худоби, заготівлі будівельного дерева та дров, збору ягід тощо. В умовах Полісся, де земля не родила без регулярного угноєння, а тому селяни мушили утримувати порівняно велику кількість худоби, наявність обширних сервітутних випасів була одним із стовпів традиційного способу господарювання; немале значення мали й «полянки», що їх селяни розчищали серед лісу та боліт під посіви. Однак після прокладення залізниць і початку промислової експлуатації лісів почалося поступове витиснення селян із лісових та болотних угідь; воно набрало особливо гострих форм у другій половині 20-х років, коли на підставі раніш ухвалених законодавчих актів розгорнулася планомірна кампанія ліквідації сервітутів. Грошове або натуральне відшкодування, що було пропорційне до розміру господарства, жодною мірою не могло компенсувати малоземельним селянам утрати пасовиськ та інших сервітутних прав, тож результатом реформи стало ще більше зубожіння найубогіших [197, сс. 49-51].

На тлі обезземелення й зубожіння занепадає інститут сільської громади. Між односельчанами виникають дедалі частіші конфлікти й судові спори, трапляються випадки загарбання громадської землі тощо. Поділ на багатих і бідних, що раніше був досить плинним, – бо в умовах доступу до сервітутів достаток залежав не так від кількості землі, як від числа робочих рук у родині, – поступово стабілізується, а відтак з'являється дедалі гостріший класовий антагонізм. У підсумку – слабне сільська солідарність, зникають традиційні форми взаємодопомоги (толока, громадський шпихлір), перестає діяти такий ключовий важіль соціального контролю, як громадська думка [218, сс. 477-485].

Занепад традиційної моделі господарювання був одночасно й ударом по такому фундаментальному інституті сільської спільноти, як розширена патріархальна родина, що об'єднувала кілька синівських сімей в єдиному господарстві під орудою батька. Колись велика родина була тим осередком, у якому зосереджувалося ціле життя селянина і який забезпечував його всіма матеріальними благами та

духовними цінностями. Фундаментом родини була земля, що передавалася від батька до сина: вся життєва перспектива молодшого покоління замикалася на батьківщині та її успадкуванні. Батько був, як пише Ю. Обрембський, «символом єдності й тожсамості родини, виконавцем її колективної волі, уособленням родинних традицій... Згуртованість родини була основана на пошані до батька й до тої традиції, яку він уособлював. Синівська пошана була обов'язковою моделлю поведінки в родині, а в житті сільської громади її еквівалентом був авторитет і престиж старших» [216, р. 44].

У міру подрібнення господарств й ослаблення їх самодостатності починає розсипатися й уся організація родинного життя. Батьківщина, нездатна прогодувати тих, хто на ній живе, втрачає своє економічне й соціальне значення, а постать батька – ореол пошани. Батько перестає бути символом економічного потенціалу й соціальної ваги родинної групи: в очах спадкоємців він втрачає свою функцію й авторитет. Зв'язок між існуванням патріархальної родини і її економічною підосною добре усвідомлювали й самі селяни, як це видно із спогадів Параскеви Вальковець 1897 р.н., родом із с. Мачулищі Сарненського повіту:

Раньше было земли больше, а народа было меньше, а ныне народа стало много, а земли стало мало, и за землю стали пуднить бой один з другим. То за это, что один другому переоре, то за то, что один другому добро спале, и за всё ишел спор и драка... Тогда... господство было во всех отцов над ихними детьми, когда отцы были господа на своей земле. Тогда тоже отцы правили своими сыновьями и дочерами и сватали они своим сыновьям невесты, каки они сами хотели. А сыновья... боялись своих отцов, чтоб отцы не разгневались на своих сыновей и не лишили их земли... А ныне вже... не стало земли в отцов... и отцы вже не имеют никакой силы над своими сыновьями и дочерами. Ныне сыновья не боятся своих отцов, как боялись в старину... [80, арк. 16-18].

Поступ капіталістичної економіки бив по традиційному родинному укладові ще й з іншого боку. Зубожілі селяни, не маючи змоги прожити з власного господарства, мусили шукати додаткових заробітків. І в повоєнні роки, у період сприятливої

ринкової кон'юнктури, нагоди для заробітку справді були: передовсім на вирубках та інших лісових промислах. Ці заробітки, що багатократно перевищували грошові доходи з рільництва, давали молоді можливість рано унезалежитися, вибитися з-під влади старшого покоління. Це також сприяло швидкому переходові від розширеної, патріархальної до малої родини, а відтак ерозії тих звичаєво-правових норм, що визначали стосунки між родичами: родинної ієрархії, солідарності, взаємодопомоги тощо. Юзеф Обрембський під час своїх етнографічних експедицій на Полісся констатував у поліських селах вибуялу «педократію», що прийшла на зміну владі й авторитетові старших [217, s. 480].

Занепад давніх механізмів соціального контролю в поєднанні з взірцями «міської» культури призводив до заміни колективістичних установок – індивідуалістичними, формування нових гедоністичних потреб і цінностей. Відповідно міняв свою функцію й шлюб, перетворюючись із транзакції двох родин на індивідуальний союз, оснований не на договорі двох родин і узвичаєній пошані жінки до чоловіка, а на власному виборі й почуттях. А це, знов, призводило до дезорганізації в стосунках статей: зростання кількості дошлюбних зв'язків, розлучень, нешлюбних співжиттів та позашлюбних народин. Скажімо, в 1934 році в окремих парафіях Сарненського повіту, де процеси дезорганізації набрали особливо гострих форм, 10-15, а подекуди й до 30 відсотків дітей народжувалось поза шлюбом [62, арк. 1-44]. У тому ж таки році в окремих «неблагополучних» парафіях Лунинецького повіту число пар, що перебували в нешлюбному співжитті, сягало 4-5 десятків при пересічному числі парафіян у 4-5 тисяч душ [59, арк. 1-15].

Як вислід зубожіння, деморалізації, зникнення колишніх чинників стриму – таких як влада батька, вплив громадської думки – шириться злочинність: крадіжки, грабежі, навіть убивства, що раніше були рідкістю. Типовими, особливо серед молоді, стали прояви одвертого нігілізму в стосунку до давніх цінностей, приклади яких знаходимо в численних справах про «блюзнірство». Приміром, 1933 року на Водохрещу в одному з поліських сіл троє хлопців з числа бідноти під акомпанемент брутальної лайки повалили хреста, встановленого й освяченого під час йорданської служби, а тоді заходились виспівувати «алілуя», передражняючи православного

попа [14, арк. 2]. Навряд чи можна уявити собі яскравіше свідчення розриву з традиційною культурою, в якій хрест був сакральний символ *par excellence* [219, ss. 121-125].

Розклад патріархальної родини та сільської громади тягнув за собою крах традиції так само і в сфері релігії. Релігійна віра селянина мала характер суто ритуально-магічний і спрямованість виразно матеріальну: її змістом були не абстрактні уявлення про Бога й навіть не етичні норми, а конкретні впливи сфери божественного на людське життя. Всі форми вияву релігійності були зосереджені в колі родини, вписані в ті чи інші соціальні ролі в рамках родинної структури, а сам ритуал, хоч і прив'язаний до церковного календаря, був передовсім засобом допевнитись родинного добробуту. Відповідно, й священник ув очах селянина виступав не моральним чи духовним авторитетом, не навчителем релігійної правди, а передовсім надавцем певних ритуальних послуг, що трактувалися як неодмінна умова добробуту й щастя [217, pp. 44-45].

Прив'язаність до православ'я була прив'язаністю до його зовнішньої форми, вписаної в усталений життєвий уклад: тому-то сільська людність у штики сприйняла зроблені під тиском влади спроби запровадити в церкві григоріянський календар чи перевести богослуження на польську мову. Відповідно, із захитанням отого традиційного укладу серед поліських селян почали ширитися раціоналістично-вільнодумні тенденції: сумнів у православних догматах, невіра в дієвість ритуалу, занедбання релігійних практик [217, ss. 479, 502-503]. Наприклад, число тих, хто приступав до великодньої сповіді, упало в окремих парафіях до 10-15 відсотків (пересічно воно становило близько 50 відсотків, а в «благополучних» парафіях – сягало 90) [59, арк. 1-15]. Головними аргументами проти церкви були, як завжди, високі оплати за треби та факти аморальної поведінки священства. Таких випадків, ясна річ, не бракувало: скажімо, на початку лютого 1933 р. певний Василь Прибишения із с. Бутьки Ружанської волості звернувся до попа з просьбою охрестити хвору дитину, а той зажадав за це 6 злотих; селянин пропонував 4 злоті, бо більше не мав, але піп відмовився і не поїхав, так що в результаті дитина померла нехрещеною. Цей випадок, зазначали органи влади, став причиною «великого

згіршення» селян і дав «підривним елементам» додатковий привід для антирелігійної пропаганди [40, арк. 5]. Однак було б помилкою вбачати причину відчуження поліських селян від церкви в таких-ото явищах, які існували на Поліссі стільки, скільки й сама церква. Селянин мирився з ними – як мирився з іншими несправедливостями – доти, доки існував той лад, в рамках якого вони були певним чином санкціоновані, лад, якому селянин не бачив і не уявляв альтернативи. Протест став можливий тоді, коли зруйнування цього ладу та знайомство з іншими культурними моделями відкрило очі на «необов'язковість» того, що раніше здавалося неминучим і єдино можливим.

Відповіддю на процеси дезорганізації та деморалізації поліського села було прагнення знайти нові світоглядні орієнтири, реінтегрувати спільноту на новому фундаменті, на основі нової соціально-культурної моделі. Головних – і до певної міри взаємовиключних – напрямів соціального реформаторства, які, зрештою, тільки в невеликій мірі компенсували розпад давньої народної культури, в випадку Полісся було три: По-перше, соціальний радикалізм, який пропонував відповідь на проблеми земельного голоду, визиску й соціально-культурного упослідження селянина. По-друге, національний український (меншою мірою, білоруський) рух, що повертав селянинові втрачену самооцінку, надаючи нового значення знеціненим елементам давньої культури (пошана до мови, народних звичаїв), а крім того пропонував візію національної солідарності й справедливої національної держави. По-третє, розмаїтого роду протестантські секти, що клали в фундамент реформи життя й звичаїв авторитет Святого Письма й нову, переорієнтовану з ритуальних приписів на моральні норми форму релігійності.

Сектантський рух, як відзначав Ю. Обрембський, найуспішніше розвивався саме в тих районах, де розкладові процеси набули найгостріших і найбурхливіших форм. Під цим оглядом Обрембський характеризує й реінтеграційну функцію сектантства: воно гамує соціально-культурну дезорганізацію, а одночасно санкціонує деякі з уже dokonаних змін у культурних установах, як-от відкинення православних догматів та магічно-релігійних ритуалів. На зміну захитаному авторитетові старших та громади, які репрезентували давню віру й культ, приходять авторитет Святого

Письма. Та водночас сектантська наука воскрешає й утверджує на новому фундаменті деякі з тих звичаєвих норм, що зазнали негачії й деструкції враз із крахом соціальних інститутів, які їх утривали. Йдеться про давні норми громадської солідарності й взаємодопомоги (толока, допомога погорільцям або голодним), родинної ієрархії, родинних обов'язків, подружнього співжиття тощо – всіх їх «пропущено крізь призму декалогу й перетоплено в концепцію підставових християнських чеснот» [217, ss. 502-503; 57, арк. 40-41].

Як це не раз бувало в історії різних народів Європи й не тільки, доба суспільної кризи, руйнація традиційного ладу з його нормами та цінностями, які мали в очах селянина сакральний характер того, що «завжди було й має завжди бути», – переломившись у призмі християнського вчення, породжували в умах ідею «кінця світу», яка подекуди переростала в масовий психоз [207, s. 32; 217, s. 502]. Одним з прикладів тут може послужити історія «грибовської секти» Іллі Климовича на Північному Підляшші, яку докладно описав свого часу Вол. Павлючук [219]. Зрештою, апокаліптичні ідеї були притаманні чи не всім сектантським течіям, що ширилися на Поліссі в міжвоєнний період: у різних формах вони побутували і серед євангельських християн – баптистів, і серед п'ятдесятників, не кажучи вже про міленаристські течії адвентистів та дослідників Біблії. Та якщо імпортовані міленаристські рухи, як правило, обіцяли кращу долю на небі, то місцева людність прагнула Царства Христового на землі й бачила це царство відповідно до власних уявлень про справедливість. Одним з прикладів того, в які форми виливались ці есхатологічні настрої та прагнення, може послужити рух, що його започаткував на Поліссі «пророк Ілля і Ангел Завіту» Іван Мурашко. Та перш ніж перейти до головного предмету даної праці, варто подати короткий нарис поліського сектантства загалом, а зокрема – поліського п'ятдесятництва як того специфічного середовища, з якого вийшов і пророк Мурашко.

Що до шляхів поширення сектантства, то тут зіграла свою роль і воєнна евакуація поліської людності до місцевостей, де секти були вже міцно закорінені (наприклад, Катеринославська губернія), і пропаганда з боку російських та німецьких солдатів-

сектантів, але передовсім – передвоєнна еміграція до Америки, де поліщуки, вирвані з своєї родини та громади, що були єдиною, та й то позараціональною опорою і санкцією їх «православності», легко підпадали впливові сектантських проповідників. Юзеф Обрембський зазначав, що зоною найбільшої інтенсивності сектантською руху була центральна й східна частина північного Полісся (тобто, в даному випадку, північної частини Поліського воєводства), яка була водночас і зоною наймасовішої еміграції до Америки [217, s. 502].

Перед I-ю світовою війною сектантства на Поліссі як такого, можна сказати, не було. Правда, ще в 1905-1906 роках у Пружанах кілька сімей тамтешніх міщан відпало від православ'я в євангельське християнство. Але відтоді й аж до 1919 року ані євангельське християнство, ані жодна інша секта не набула поширення серед широких мас сільської людності. Перші збори євангельських християн і баптистів у селах Поліського воєводства постають уже після війни, у квітні-червні 1919 [37, арк. 65], й від того часу поширення сект іде надзвичайно швидкими темпами. Ці темпи добре ілюструє чисельна динаміка баптизму в Берестейському повіті в 1924 році: квітень місяць – 268 чоловік, травень – 296, червень – 327, липень – 355, серпень – 369, вересень – 479 [37, арк. 88]. Усього за оцінкою органів влади в Польщі станом на 1924 рік було близько 40000 євангельських християн та баптистів, а з них 30000 на т. зв. «Східних окраїнах» [66, к. 68-71].

Першопрохідцями Полісся як місійної території були євангельські християни та баптисти. Перші ще в 1920 році заснували в Рівному «Союз євангельських християн у Польщі», а в 1923 році об'єдналися з баптистами в «Об'єднання євангельських християн і баптистів у Польщі». Через суперечності в підходах до деяких доктринальних та практичних моментів об'єднання вже в 1925 році розпалося, і в результаті виникли, з одного боку, «Союз слов'янських баптистів», а з іншого, «Союз слов'янських зборів євангельських християн і баптистів» (з 1930 – просто «Союз слов'янських зборів євангельських християн»). За плечима баптистської пропаганди стояла американська Northern Baptist Convention, Російсько-український союз євангельських християн баптистів у Америці, а також товариства сприяння місії на зразок American Baptist Foreign Mission Society. Євангельські християни,

натомість, співпрацювали з нью-йоркською European Christian Mission і, до певного часу й до певної міри, з Товариством взаємопомочі євангельських християн Вільяма Фетлера, – ці дві місії самостійно заснували в Польщі й, зокрема, на Поліссі кілька зборів. Крім того на Поліссі існувало Об'єднання церков Христових євангельського визнання з осередком у Кобрині, яке розпочало свою діяльність у 1924 році, коли до Кобрини з Америки прибув випускник біблійного коледжу Костянтин Ярошевич. Це об'єднання репрезентувало в Польщі американські Churches of Christ, деномінацію, оснований на ідеях Томаса й Александра Кемпбеллів.

Отже, станом на 1931 рік у Поліському воєводстві (вже без Сарненського повіту, що в 1930 відійшов до Волинського воєводства) були представлені такі сектантські течії: Союз слов'янських зборів євангельських християн – 1645 чол., Союз слов'янських зборів баптистів – 1481 чол., незалежні громади євангельських християн – 537 чол., Об'єднання Христових Церков євангельської віри з осередком у Кобрині – 533 чол. Станом на 1939 рік Церкви Христові налічували 8 зборів (у т. ч. 3 зареєстровані), баптисти – 27 зборів (у т. ч. 9 зареєстрованих), євангельські християни – 13 зборів (у т.ч. 10 зареєстрованих), а незалежні євангельські християни – 3 збори (у т.ч. 1 зареєстрований) [43, арк. 10].

Динаміка поширення цих течій протягом міжвоєнного періоду виглядала так:

Повіт	Євангельські християни, баптисти і споріднені секти ²								
	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1929	1931	1935
Берестя	242	564	620	871	519	772	581	862	954
Дорогичин	-	-	232	307	396	475	439	463	333
Камінь-Каширський	12	62	201	410	429	563	524	437	519
Кобрин	5	34	91	305	389	398	550	858	729
Косів	-	-	5	6	110	174	325	397	255
Лунинець	18	27	31	127	183	150	-	152	157
Пинськ	97	154	352	320	736	492	277	313	536
Пружани	14	63	97	225	153	200	415	444	477
Сарни	134	287	782	620	564	564	125	1422	1271

² Дані взято з [8, арк. 1; 18, лл. 108-109; 36, лл. 69-72; 43, лл. 1-50; 61]

Столин	59	131	131	166	172	347	298	336	240
Разом	581	1332	2542	3357	3651	4135	3534	5684	5471

Присутні були на Поліссі й окремі секти адвентистсько-міленаристського характеру, з яких найсильніші позиції мали адвентисти 7-го дня. Свою діяльність у поліському краї вони розпочали в 1922-25 роках, а головним їх осередком стало с. Федори Столинського повіту, де з 1922 року відбувались адвентистські конференції (в тому числі й спеціальні конференції для молоді) [193, сс. 139-149].

Повіт	Адвентисти сьомого дня ³								
	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1929	1931	1935
Берестя	-	-	-	-	-	60	-	33	31
Дорогичин	-	-	-	-	-	-	-	2	1
Камінь-Каширський	-	-	-	8	6	82	-	-	-
Кобрин	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Косів	-	-	-	-	-	-	-	-	6
Лунинець	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пинськ	29	27	72	72	72	-	40	79	77
Пружани	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Сарни	-	-	-	-	-	-	-	42	80
Столин	-	-	-	32	-	71	90	109	33
	29	27	72	112	78	213	130	265	228

Нарешті, свою пропаганду на Поліссі вели також і дослідники Біблії (русселіти) рутерфордівського й епіфанічного напрямів: перші мали два більші осередки: в «голандській» колонії Нейбров-Нейдорф Берестейського повіту та в Ушковиці Кобринського повіту, а другі – в Серхові повіту Сарненського.

Повіт	Дослідники Біблії різних напрямів ⁴						
	1924	1925	1926	1927	1929	1931	1935
Берестя	-	20	33	37	55	70	101

³ Джерела даних див. у прим. 2.

⁴ Джерела даних див. у прим. 2.

Дорогичин	-	-	-	-	-	3	25
Камінь-Каширський	-	-	-	-	-	-	2
Кобрин	-	-	-	-	-	10	6
Косів	-	-	-	-	-	-	-
Лунинець	-	-	-	-	-	-	-
Пинськ	-	-	-	-	-	-	-
Пружани	-	-	-	-	-	-	-
Сарни	-	-	40	50	36	30	13
Столин	-	-	-	-	-	-	-
Разом	-	20	73	87	91	113	147

Щодо п'ятдесятництва, то його першими проповідниками на Поліссі були також реемігранти з Америки та навернені їх зусиллями місцеві неофіти, що діяли на власну руку: Степан Ярмолук у Берестейському повіті, Іван Мурашко, Антон Полянович, Кирило Селюжицький – у Пинському, Карпо Леонович – у Лунинецькому. Вони підтримували зв'язок із Волиню, де в 1921-23 роках у м. Кременці заходом реемігрантів Порфирія Ільчука, Трохима Нагорного, Йосифа Черського, Івана Герасевича (Гериса) та інших виник потужний осередок п'ятдесятницької місії, а також із Новоградщиною, де ще з 1919 року проповідував «хрещення Духом Святим» Григорій Красковський. І кременецький осередок, і проповідники з Новоградщини поширювали свою діяльність також і на Полісся: скажімо, саме Г. Красковський, проповідуючи в 1923 р. на Берестейщині, навірнув на п'ятдесятництво Карпа Леоновича. Унітаристський варіант п'ятдесятництва («п'ятдесятники в душі апостолів») проповідував на Берестейщині Ігнатій Козачий.

На той момент польське п'ятдесятництво ще не мало ні єдиної організації, ні узгодженої доктрини й являло собою сукупність зборів, між якими існувала дуже непевна «ідейна» спільність і зв'язок у вигляді мандрівних проповідників. Першим кроком до організаційного оформлення польського п'ятдесятництва став з'їзд, який відбувся 1-3 травня 1924 року в Кременці і в якому брали участь п'ятдесятницькі проповідники з Волині та Полісся. На ньому була прийнята назва «євангельських християн святої П'ятдесятниці» й були рукоположені перші пресвітери.

П'ятдесятництво на Поліссі поширювалось такими самими швидкими темпами, як перед тим баптизм і євангельське християнство:

Повіт	П'ятдесятники різних напрямів ⁵							
	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1931	1935
Берестя	-	34	247	262 (182)	(391)	350 (392)	520	467
Дорогичин	-	-	-	(60)	(96)	50 (96)	125	197
Камінь- Каширський	-	-	-	(94)	(196)	206 (222)	161	414
Кобрин	-	-	-	-	-	-	12	39
Косів	-	-	-	-	-	-	32	125
Лунинець	-	-	-	-	-	132	200	201
Пинськ	-	-	-	303 (521)	(526)	388 (548)	833	919
Пружани	-	-	-	(31)	(29)	36 (36)	94	52
Сарни	-	-	-	486	(593)	750 (595)	746	1120
Столин	-	-	-	74	(239)	236 (257)	449	511
Разом	-	34	247	565 (1448)	(2070)	2148 (2146)	3172	4045

Однак істотна різниця була в тому, що п'ятдесятницькі проповідники знаходили послідовників не так серед православних, як у вже існуючих громадах євангельських християн і баптистів, сильно проріджуючи їх ряди. Наведені вище статистичні таблиці дають змогу побачити в окремих повітах помітний спад чисельності ЄХБ із одночасним зростанням числа п'ятдесятників. Самі п'ятдесятники формально не відмежовувалися й не протиставляли себе євангелістам

⁵ Дані за 1924-1926 рік – [36, лл. 69-72]; 1927 і 1929 рік – [38, лл. 108-109, 117-119] (тільки зареєстровані громади); 1931 рік – [43, лл. 1-50], а по Сарненському повіту – [8, арк. 1]; 1935 рік – дані Поліської православної консисторії [61] (тут до числа п'ятдесятників ми зарахували також і „суботників”, тобто, мабуть, сіоністів-мурашківців числом 251: 32 у Берестейському, 4 в Кобринському, 15 в Каширському, по 25 в Дорогичинському і Пинському, 102 в Столинському та 48 у Сарненському). Під 1927, 1928 і 1929 роками в дужках подано дані з [41, арк. 25], де бачимо більші й, напевно, ближчі до реальності цифри.

і баптистам, так само називаючи себе «християнами євангельського визнання» й уважаючи, що тільки «доповнюють» баптистсько-євангелістське вчення наукою про «хрещення Духом» і видимі «дари Духа».

Є всі підстави провести історичну паралель між масовим переходом поліських євангелістів та баптистів на п'ятдесятництво і поширенням містично-екстатичних сект Якова Коваля та Кіндрата Мальованого (80-і й 90-і роки XIX століття відповідно) серед штундистів центральної та південної України [189, сс. 212-224]. Корені явища тут одні й ті самі. Тоді на Наддніпрянщині, як і в 20-30-х роках на Поліссі, духовні шукання селянина в умовах розкладу традиційної культури й гострої аномії виливалися в ті релігійні форми, що їх постачали йому євангелістські секти, – форми вже готові й негнучкі, а тому не до кінця відповідні й задовільні. Фаталістична по суті баптистська наука заходила в суперечність із надіями на поліпшення земної долі й устанавлення «правди» в світі, а обрядовість і ієрархічна структура баптистських громад не узгоджувалася із тими гаслами, під якими селяни виступали проти православ'я – гаслами рівності вірних і безобрядової віри, що виражається єдино в правильному житті. В новопосталих євангелістських зборах швидко наставало розшарування, формалізація духовного життя й стосунків між членами. Тим часом ідея хрещення Духом, згідно з якою кожен віруючий має можливість видимим чином спілкуватися з Богом, означала піднесення ваги й гідності індивіда, а отже й певну демократизацію стосунків між членами. Цей самий чинник, безперечно, додавав привабливості й п'ятдесятництву в міжвоєнні роки. Наприклад, дару «пророкування» міг доступити чи не кожен член збору, що мав відповідний склад психіки; «об'явлення Духа» були авторитетною вказівкою при ухваленні різного роду рішень, пов'язаних із життям збору, та дієвим засобом моральної критики, а вплив і влада пресвітера відтак істотно обмежувалися.

Можливо, містично-екстатичний культ п'ятдесятників, у якому панувала атмосфера реального, явно присутнього чуда, а «таємничість духовної сили брала верх над поміркованістю розуму» [149, с. 229], більше відповідав психології поліщука, який – казав один п'ятдесятницький проповідник тих часів – «вірить буквально в силу євангельської науки і не тільки вірить, а й на собі хоче дізнати її

реальності...» [148, с. 88]. Деякі православні місіонери висловлювали думку, що раціональна розсудливість євангелізму та баптизму була селянинові чужа, і в містицизмі п'ятдесятників він віднаходив те відчуття явної причетності до божественного, яке утратив був з відкиненням православних таїнств. У кожному разі можна говорити про «перетікання» сектантів у сферу більшої напруги «священного», безпосереднішої причетності до божественного.

Ставлення до п'ятдесятників з боку польської влади було виразно неприхильне. Під оглядом шкідливості влада прямо протиставляла п'ятдесятників як сівачів «суспільно-політичної анархії» – євангелістам та баптистам, які «відзначаються відносно високим морально-етичним рівнем» [34, арк. 14-15]. Згідно з інструкціями Міністерства віровизнань та освіти з 1939 року п'ятдесятницьку секту слід було «беззастережно поборювати» [39, арк. 15]. Таку позицію влади можна краще зрозуміти в світлі того факту, що в 20-30-х роках на Поліссі ширилася своєрідна занархізована відміна радикального п'ятдесятництва, яке можна було б назвати п'ятдесятництвом «народним» на противагу «поміркованому», «ортодоксальному» п'ятдесятництву, що його репрезентував лодзький Союз ХВС – так само як, скажімо, в США, існує, з одного боку, відносно респектабельне п'ятдесятництво, представлене «Божими зібраннями» й «Церквою Божою», а з іншого, різного роду «snake-handling sects» (секти приборкувачів змії) абощо. Як зазначатиме після війни баптистський проповідник М. Германович: «Відразу виділились два напрями п'ятдесятників – поміркований і крайній. Помірковані мало чим відрізнялися від баптистів, а крайні відрізнялися і від баптистів, і від поміркованих» [70, арк. 20].

Як ми бачили з зробленого вище історичного екскурсу, протягом п'яти-шести років аж до часу заснування Союзу християн віри євангельської в Лодзі та Східноєвропейської місії в Гданську п'ятдесятництво поширювали різного роду проповідники-ентузіасти. Цими проповідниками виступали дуже часто не просто особи, «хрещені духом», а «пророки» та «пророчиці», подекуди в парах, як «духовні» чоловік і жінка [65, кк. 19-20]. В силу недостатньої освіти й браку контролю з боку якого-небудь вищого керівництва вони в своїх «пророкуваннях» і «богонатхненних» учинках далеко не завжди залишалися в рамках

загально визнаних у протестантизмі ідей, а подекуди й суспільної норми та моралі – і, бувало, ширили досить своєрідні вчення, в яких виражалися свідомі й підсвідомі прагнення та настрої простого люду (подібні явища мали місце в п'ятдесятництві і в радянський час, коли громади діяли підпільно, в умовах утисків, а організаційна структура й система вишколу була зруйнована). Як висловлювався про це в 1936 році один п'ятдесятницький діяч:

Відчувався пекучий брак організаційних сил. Цей брак виштовхував навіть наперед найбільш рухливі елементи, недорозвинені духово та з невиразною сумлінністю. Позбавлені інтелігентности, обмежені в знаннях, з вузьким, цілком невідповідним світоглядом, ці осібники, зарозумівшись, узялися за своєрідну «біблійну» демагогію... Каламутні ці струмки пробилися і в Галичині, і на Волині, а найбільш нахабно на Полісся [149, с. 229].

«Пророків», очевидно, намножилося стільки, що на II-му з'їзді п'ятдесятників у Кременці спеціально розглядалося питання про те, чи бувають істинні пророки, а якщо так, то в яких справах слід до них звертатися і що робити з пророками фальшивими: «Вирішили, що можуть бути істинні пророки на підставі Слова Божого, та тільки їх слід випробовувати» [204, сс. 415-416]. На зламі 30-х років лодзький Союз, опираючись на розбудовану за допомогою Гданського інституту базу добре вишколених кадрів, доклав великих зусиль, щоб узяти ситуацію на Поліссі під контроль і припинити різного роду «єретичні» прояви, але навряд чи ця мета була сповна досягнута.

Отже, серед характерних особливостей «радикального» п'ятдесятництва можна назвати, по-перше, сильний соціальний радикалізм. Передовсім ідеться про гостре поборювання військової служби, яку лодзький Союз ХВС не заперечував категорично й називав справою сумління кожного окремого віруючого. Подекуди, якщо вірити донесенням місцевих органів влади, мали місце навіть виступи проти податків, приватної власності тощо [37, арк. 87]. По-друге, в радикальному п'ятдесятництві бачимо особливу рясноту «дарів Святого Духа», починаючи від уздоровлювання хворих та виганяння бісів і закінчуючи «бранням змії», велику кількість безконтрольних бродячих пророків із власними екстравагантними

поглядами тощо. По-третє, народне п'ятдесятництво відзначалось гострим есхатологізмом, причому особливо популярна були серед них ідея про те, що Церква Божа от-от буде забрана («вознесеться») на небо напередодні пришествя Антихриста (т. зв. *rupture of the Church*). Нарешті, по-четверте, дуже типовою особливістю народного п'ятдесятництва було доведення до крайності містично-екстатичного характеру п'ятдесятницького культу: на моліннях, наприклад, часто мали місце екзальтовані танці під вокальну музику («божественні вальси», «божественні польки» тощо), доречність яких обґрунтовували посиленнями на приклад царя Давида (2 Цар. 6:16-22).

Субсекти, течії та угруповання, що виникали на ґрунті «народного п'ятдесятництва», здебільшого мали ефемерний характер і давно канули в Лету. Лише про деякі з них збереглися уривчасті згадки в архівних документах, тогочасній пресі тощо. Наприклад, дещо тривкіший характер мала секта «карповців» у сс. Лешнівка та Карасин Ковельського повіту. Заснував її певний Карпо Бабій, який спочатку належав до Союзу ХВС, а в 1932 порвав із ним і заснував власну течію, що на 1938 рік налічувала близько 150 чоловіка. Особливістю карповців було те, що вони не відкидали православної обрядовості й відвідували православні богослуження, а проте визнавали священство всіх вірних і після відправи в церкві влаштовували власні моління, де практикувалося хрещення Духом і говоріння незнайомими мовами. Станом на 1949 рік карповців налічувалося ще близько 75 чоловік [про них див.: 5; 6; 152, с. 5; 214, с. 58]. Певного розголосу набула діяльність п'ятдесятницького ватажка Адріана Бугая з с. Люхче Сарненського повіту, який казав, що в ньому перебуває дух Христовий, і вважав себе покликаним «доповнити Євангелію». Бугай спорудив у Люхчі спеціальний олтар, на якому стояв хрест, зірка Давида й семисвічник. Під час богослужень він уживав православного облачення, а «радіння» з танцями, які він влаштовував із своїми послідовницями, дали привід для притягнення його до суду за звинуваченням у сексуальних оргіях [12; 58, арк. 82]. В с. Верба Дубенського повіту існувала п'ятдесятницька секта «водимих Духом» на чолі з певним Стефаном Мамонтюком, який, кажуть, теж величав себе Христом, звелів збудувати собі «храм», де приймав поклоніння, і мав при собі дванадцять – не

«апостолів», а «апостолок», яких називав «духовними жонами» [64, кк. 101-102; 166, с. 12].

Про деякі угруповання через брак даних не можна сказати з певністю, чи постали вони на ґрунті «народного п'ятдесятництва», чи «народного баптизму», чи просто в результаті релігійного бродіння серед православних, тож наведемо відомості про них просто як цікавий факт, для повноти картини. Скажімо, на Ковельщині серед місцевих «штундистів» розвивав діяльність певний Клим Іванюха з с. Лисняки, «великий пророк і вогненний цар», що зібрав круг себе дванадцять апостолів. У його «пророцтвах» звучали виразні соціальні, ба навіть комуністичні нотки, наприклад ідеї про те, що невдовзі налетить «буря зі сходу, помста пригнобленого люду, яка змете панів з лиця землі» [65, кк. 163-164]. У Володимирському повіті діяв іще один «Син Божий» в особі Михайла Петровського з Пружанщини, який устиг придбати собі певну кількість послідовників, але невдовзі теж опинився за ґратами [56, арк. 83]. Єдиною сектою такого роду, що не тільки залишила по собі яскравий слід у вигляді історичних документів, а й дотривала до наших днів, був рух євангельських християн – святих сіоністів, відомих теж як мурашківці, що його заснував на початку 30-х років ХХ століття п'ятдесятницький „пророк” Іван Мурашко спільно із своєю духовною жінкою та „пророчицею” Ольгою Кирильчук.

Висновки:

1) У 1920-30-х роках Полісся переживало глибоку соціальну кризу, зумовлену, з одного боку, світоглядними потрясіннями періоду війни, революції та громадянської боротьби, а з другого, економічними процесами, що призвели до занепаду традиційних форм господарювання та організації життя. Відповіддю на процеси дезорганізації та деморалізації поліського села було прагнення знайти нові світоглядні орієнтири, реінтегрувати спільноту на новому фундаменті, на основі нової соціально-культурної моделі. Головних – і до певної міри взаємовиключних – напрямів соціального реформаторства в випадку Полісся було три: по-перше, соціальний радикалізм в постаті КПЗУ-КПЗБ, «Громади» й інших лівих партій; по-

друге, національний український (меншою мірою, білоруський) рух; і по-третє, розмаїтості протестантські секти, що клали в фундамент реформи життя й звичаїв авторитет Святого Письма й нову, переорієнтовану з магічних ритуалів на морально-практичні норми форму релігійності.

2) Спусковим механізмом тут стали саме культурні чинники, тобто соціальні та світоглядні потрясіння періоду війни та революції, що й спровокували лавинний процес поширення сектантства – головно в формі баптизму та євангельського християнства (секти адвентистів та дослідників Біблії з огляду на складну інтелектуалізовану доктрину й акцент на пропаганді друкованим словом мали невеликий успіх). При цьому експансія протестантських сект відбувалася спонтанно, не так у висліді зорганізованої місіонерської діяльності, як завдяки старанням ентузіастів з числа реемігрантів тощо, й випереджала процес організаційного оформлення сектантських деномінацій.

3) З середини 20-х років на ґрунті баптизму та євангельського християнства починає так само швидко й спонтанно – ще до оформлення своєї організаційної структури в Польщі й до початку методичного місіонерства – ширитися п'ятдесятництво. Причини цього явища слід убачати передовсім у тому, що імпортовані в готовому формі баптистської чи євангелічної доктрини не цілком відповідали настроям та прагненням селянства, тоді як п'ятдесятницьке вчення імпонувало своїм містицизмом і демократизмом.

4) З огляду на занархізований – особливо на перших етапах – характер п'ятдесятницької експансії та особливості п'ятдесятницького вчення (акцент на безпосередньому спілкуванні з богом, інститут «пророків» тощо) на основі п'ятдесятництва виникали численні й часто ефемерні субсекти з подекуди досить екстравагантними доктринами, що відображали уявлення та сподівання поліського селянства (ідеї справедливого ладу на землі, уявлення про практичну мораль, зумовлені культурною кризою апокаліптичні настрої).

2.2. ІВАН МУРАШКО ЯК ЗАСНОВНИК «НОВОЇ ВІРИ»

Іван Петрович Мурашко, майбутній пророк і «засновник нової віри», народився 2 квітня 1891 року в с. Розмірки Косівського повіту (тепер Івацевицький район на білоруському Поліссі) в родині малоземельного селянина.⁶ Його освітою були три класи парафіяльної школи в с. Гощеві. Вчився, він, як сам розповідатиме, успішно, особливо коли йшлося про науку релігії [69, к. 63].

Мурашко був у сім'ї першим сином, – перед тим родилися тільки дівчата, – тож його батько склав обіт, що виховає свого первістка в страху Божому й присвятить його Богові. Батько, здається, дуже любив свого сина, доброго й тямущого, та й син усе життя матиме до батька великий сентимент: згадуватиме його як незвичайного, винятково порядного чоловіка [11, арк. 136 зв.]. Місцеве духовенство теж оцінило охочого до науки хлопця й казало готувати його до семінарії. Однак у батька великої – п'ятнадцятеро дітей – родини забракло на це коштів. Мурашко два роки працював учителем грамоти в школі в с. Яблонка, а тоді вирушив на заробітки в Сибір, де лишався до 1912 р. [69, к. 63].

Невдовзі після повернення з заробітків додому Іван Мурашка вирішив шукати щастя за океаном; головним мотивом була малоземельність: умираючи, батько залишив йому й двом його братам усього 5-6 га землі. Відступивши свою частку в користування братам, Мурашко вже навесні 1913, на першій хвилі заморської заробкової еміграції з Полісся, подався до Канади [82, арк. 46]. За два роки він перебрався з Канади до США, де працював на фабриці в Брукліні.

З молодих літ Мурашка мав, як сам пише, «потяг до духовного»: «Я завжди мав із собою Євангеліє й читав його, і дуже часто молився до Бога, як умів за тодішнього часу». У США він уперше почув проповідь протестантських проповідників: баптистів, п'ятдесятників, «дослідників Біблії» («русселітів»), – а вони оточували іммігрантів особливою увагою, – і це спонукало його глибше застановитися над духовними справами:

⁶ Всі дані про життя І. Мурашка до 1925 року, якщо не вказано інакше, взято з „Краткой биографии жизни заложителя новой веры Ивана Мурашки”, яку він написав 1934 року в шпиталі у Творках під Варшавою [69, кк. 63-64], та з акту судово-психіатричної експертизи у справі Мурашка [11, арк. 134-151].

І почав я досліджувати ще більше Писання і років до трьох займався дослідженням Писання ще до увірування... Займався читанням у бібліотеках, і мета читання була та, щоб дізнатися, котра віра справедлива, і я читав увесь час духовні книги, тлумачення різних вір, і знайшов, що у баптистів найвище тлумачення, бо про хрещення Святим Духом мені тоді ще не було відомо. І в Ньюорку [sic!] найвища бібліотека, де десятки тисяч різного змісту книжок. І в бібліотеці я роки проводив, звісно ж, особливо вечорами, бо вдень треба було працювати. Правда, до увірування я й політичні книги читав різних течій, але не знаходив у них заспокоєння совісті через те, що вони дуже злобно ставляться одні до других. І вирішив я, що нема ні одного такого вчення, як учення Христове, щоб піти за цим ученням [69, к. 64].

У 1918 році, «увірувавши в Христа як особистого Спасителя» [142, с. 105], Іван Мурашко прийняв водне хрещення й «став членом організації духовної під назвою „баптисти”». Невдовзі після цього він почав і сам проповідувати, «бо я вже Писання знав і був у них близько року, і в тому місті, де я почав проповідувати, утворилася церква й багато народу повірило» [69, к. 63v].

Втім, перебування в баптистах було недовге, бо на другий рік після навернення, в Страсну суботу 1919 року, він дізнав благодаті Духа Святого, духовного хрещення.⁷ Можливо, це сталося під впливом п'ятдесятників – п'ятдесятницьке «пробудження», що почалося в Лос-Анджелесі в 1906 році, було в той час у самому розпалі, а п'ятдесятницька проповідь велася насамперед серед баптистів і споріднених конфесій.

Сталося це таким чином: ...я схилив коліна на молитву в квартирі й дякував за Його любов, мир, радість і молив Господа, щоб Він рясно хрестив мене Духом Святим для Його роботи й Його Слави. І в цей час... я відчув надприродну теплоту відвідин і присутності Божої... відчув гарячку в серці..., струс у тілі й надприродне дихання (відбувалось воно не по моїй

⁷ «Свидетельство о св. Духе, о крещении духовном и о незнакомом языке. Свидетельствует брат во Христе И. Мурашка. Второе издание». Додаток до [141, сс. 103-126].

волі, а по волі Божій та від сили Його, бо Бог живий, а тому й живе діяння чинить, коли вселяється в людину Св. Духом), що тривало кілька хвилин [142, сс. 105-106].

Мурашко заходився розповідати одновірцям-баптистам про цей свій досвід спілкування із божественним та переконувати їх у конечності духовного хрещення; свої погляди він пропагував як безпосередньо, так і за допомогою брошури під назвою «Свидетельство о Святом Духе», яку видав власним накладом. Передбачуваним результатом стало вилучення Мурашка з баптистської громади: «І коли я дістав хрещення Духом, – розповідає далі Мурашко, – то мене баптисти вилучили, а п'ятдесятники не прийняли, бо я згідно з Писанням стверджую, що хрещення Духом може бути й без нових мов, а вони стверджують, що хрещення Духом без мов не може бути» [69, к. 63v].

Сам Мурашко сподобився дару незнайомих мов більш як через рік після духовного хрещення, 2 серпня 1920 року [142, сс. 111-112]. Надалі, вважаючи себе, як і п'ятдесятники, за «християнина, відродженого з Духа», Мурашко все ж не переставатиме наполягати на тому, що хрещення духом і дар мов – це два різні духовні благословення, що не конче мусять бути отримані одночасно. То була перша, сказати б, оригінальна доктрина, яку Іван Мурашко виробив і заходився стверджувати всупереч загалові: з одного боку, баптистам, а з другого, п'ятдесятникам.

Наступним етапом на Мурашковому шляху став якийсь «духовний інститут». Інститут цей, як він пише, «був незалежний і приймав [людей] усіх визнань, і головні професори були американські, але були професори, які проповідували й російською мовою», – сьогодні важко встановити, що саме це була за установа. – «Але й там я почав у Інституті учням і на проповіді говорити, що треба хрещення духовного, і в цій проповіді я мав сильну спрагу, і я не міг більше бути в школі, а почав усюди проповідувати... Я проповідував незалежно від інших визнань і мав на це дозвіл від влади» [69, к. 63v].

Невдовзі після того, як Мурашка «почав один за правдою святою йти», він написав і видав дві книжечки: «Что запрещает и что повелевает слово Божье» [142]

та «Бог любить вас. Любите ли вы Его?» [141]. Ці книжечки він «почав розсилати скрізь, де була змога, по державах, з тою метою, щоб народи правду пізнали. І з цією метою надруковано 25000 примірників книг» [69, к. 64].

Далі Мурашко «разом із найближчим приятелем купили типографію й мотор летричний і видавали щомісячний журнал «Свет благодати». І я мав відповідальність, як редактор журналу, в мій друг був видавцем». Цей журнал вони, здебільшого, роздавали таким, як і вони самі, робітникам-емігрантам з колишньої Російської Імперії, а також розсилали по різних краях – аж поки через брак коштів типографію не довелось продати [69, к. 64v].

Мурашко кілька разів підкреслює свою незалежність від «інших визнань», але все-таки можна засумніватися в тому, що, працюючи робітником, він розвивав усю цю діяльність власним коштом. Не виключено, що його підтримували якісь добродійні або місіонерські організації, хоча ніяких певних даних про це нема. Після продажу друкарні Мурашка, керуючись своїм «прагненням проповідувати», постановив повернутися до «старого краю». І в червні 1925 року, по 12 роках еміграції, він прибув на рідне Полісся; тут також можна припускати, що, повертаючись додому, він мав за плечима підтримку якоїсь п'ятдесятницької місії [44, арк. 9].

На Поліссі Мурашко попервах виступав, здається, як представник варшавського «Союзу громад євангелічних християн» на чолі з Л. Шендеровським [38, арк. 108; 44, арк. 6]. Правда, не зовсім ясно, що за стосунки пов'язували його з «Союзом» Шендеровського і чи в Варшаві взагалі знали про такого свого працівника на Поліссі. Можливо, з боку варшавського Союзу або воєводської влади мало місце непорозуміння, пов'язане з тим, що сам Мурашко називав себе і своїх послідовників «християнами євангельського визнання» [44, арк. 2]. В кожному разі, таке «маскування» п'ятдесятницьких проповідників під євангельських християн було явищем досить поширеним. Доходило до того, що в квітні 1927 року «Союз» звернувся до воєводи з проханням усі ті громади, «які вже склали чи складатимуть заяви про легалізацію під назвою євангельських християн, не легалізувати доти,

доки вони не пред'являть свідоцтво з печаткою комітету Союзу про те, що належать до Союзу громад євангельських християн» [35, арк. 65].

Очевидно, саме під маркою «євангельських християн» Іван Мурашко в жовтні 1925 р. дістав від косівського повітового старости дозвіл навчати Євангелії [44, арк. 10]. Вже в 1925 році в Гошівській волості Косівського повіту Мурашко зібрав навколо себе групу з кількох чоловік (за статистикою, то була єдина сектантська громада на цілий повіт із його 46 тис. людності) [38, арк. 108-110]; рік по тому, в квітні 1926, воєводська управа фіксує в Мурашка вже чотири десятки послідовників [36, арк. 19]. Утім, Мурашкова діяльність аж ніяк не обмежувалась одним повітом.

Керівництво євангельських християн у Варшаві досить скоро прознало, що проповідник-реемігрант проголошує під їх маркою чужі п'ятдесятницькі науки і в березні 1926 року в листі до косовського старости категорично відмежувалося від Мурашка [44, арк. 8]. Мурашка оголосили фальшивим проповідником і шкідником євангельської ниви, після чого він та його послідовники були вилучені з євангелічних громад [70, арк. 19]. Відповідно, змінила свою позицію й місцева влада, і коли в березні 1926 р. Мурашко звернувся до воєводи по дозвіл проповідувати Євангеліє на території цілого Поліського воєводства, відповідь була відмовна [44, арк. 3]. А 27 липня 1926 року Поліська воєводська управа видала розпорядження, яким Мурашкові «було заборонено проводити будь-яку публічну релігійну діяльність» [35, арк. 72].

Ясна річ, що Мурашко не припинив своєї місіонерської діяльності (хоч і втратив права, що належались євангельським християнам як «толерованому» віровизнанню) і далі пропагував – головно серед євангелічних християн та баптистів – науку про хрещення Духом Святим. У той час Мурашко, поряд із Карпом Леоновичем, Антоном Пеляновичем та Степаном Ярмолюком, був одним з найактивніших і найпопулярніших проповідників п'ятдесятництва на Поліссі [41, арк. 23-24; 57, арк. 112]. Як пише він сам у своєму життєписі, «Бог багато народу закликав до покаяння через мою проповідь, і тисячі народу покинули гріхи, дістали хрещення Духом і почали говорити новими мовами» [69, к. 64v]. Навернувши на «євангельську віру» цілі громади, він призначав для них старших-пресвітерів, а сам

як «єпископ» здійснював загальний нагляд над їх діяльністю та координував місіонерську працю [11, арк. 37]. В цей час Мурашко дедалі більше переконується у своїй винятковій, «пророчій» місії, – і цьому, безперечно, сприяли ті численні «чудеса», що супроводжували його діяльність.

Найбільше з них сталося 22 березня 1926 р., коли Господь послав Мурашкові тяжке випробування: зненацька під час проповіді замкнув йому вуста, й Мурашко онімів. Цілковита німота тривала три місяці, а тоді Мурашко мав об'явлення, що зможе говорити кожного разу, коли треба буде проголошувати людям слово Боже. Так і сталося. Згодом, читаючи Писання, Мурашко зрозумів, що німота – це знак його покликання до великих справ: Бог учинив із ним так само, як свого часу із пророком Єзекиїлем (Єзек. 3: 26-27) [11, арк. 137 зв. – 138]. Оце оніміння – спершу цілковите, а згодом вибіркове – триватиме загалом п'ять років і вісім місяців. Поза проповідями та співанням псалмів онімілий Мурашко в розмовах із людьми послугувався грифельною табличкою [161, сс. 14-16; 164, s. 7].

Діяльність Івана Мурашка супроводили також численні uzдоровлення недужих – «десятки хворих, що мали віру – зцілились від різних недуг і від падучок», та інші чудеса, що їх сам Мурашка наводитиме як докази свого обранства:

... 2. Очі замикались Богом, і я по кілька днів був із замкненими очима й не міг їх розплющити, і коли розтулити пальцями повіки, то все одно не можна було нічого бачити... І таке знамення супроводило колись апостола Павла.

3. Я чув голос із неба, подібно до труби й грому промовляв до мене Бог, і я стояв у страху. І таке знамення було пророку Мойсею, коли відкрився йому Бог.

4. Чув спів ангелів, спершу вві сні, а коли проснувся, то явно чув спів, подібний до дитячого, і особливо хор зворушливий, і мелодія особливо ніжна й зворушлива, що годі розповісти. І це знамення, я знаю, що від Бога був спів. І коли Христос родився, то пастухи чули спів ангелів.

5. Явне чудо на доказ: брав змію найотруйнішу в лісі й ніс показати іншим. І це теж написано, що змія не зашкодить істинно віруючому.

6. І чудесно Духом хрещений, бо явно відчув у собі силу Духа Святого й заговорив духовними новими мовами. І так написано. І так апостоли говорили новими мовами, коли дістали Духа Святого.

7. Маю одкровення від Бога, і Бог повчає і відкриває Духом Святим і дає знання в мудрості... [69, к. 33].

Як бачимо, в усіх цих чудесах Мурашко добачав паралелі з Писанням: Сліпота вражала Мурашка, наприклад, тоді, коли він у чомусь ішов супроти волі Божої, так само як колись Господь покарав був сліпотою свого гонителя Савла (Діян. 9:8). Ну а про те, що істинно віруючі будуть «брати змій», читаємо в Мк. 16: 17-18.

Судячи з усього, те, що проповідував Мурашка під натхненням св. Духа, з самого початку не містилося в рамках науки «ортодоксальних» (американських) п'ятдесятників, як, зрештою, не узгоджувалася з нею й сама ота атмосфера масових, сказати б, «свавільних» чудес та пророцтв. І в міру того, як п'ятдесятницька діяльність на Поліссі набувала організованіших форм, з'являлися вишколені на п'ятдесятницьких курсах кадри проповідників тощо, – наспів конфлікт. У чім саме полягали Мурашкові «ересі» супроти п'ятдесятницької ортодоксії достеменно невідомо (за винятком хіба що згаданої вище науки про хрещення Духом і дар мов). З слів Костянтина Шупеника, який познайомився з Мурашком у 1929 році, випливає, що той проголошував якісь апокаліптичні гасла, закликаючи каятися й готуватися до зустрічі з Христом [13, арк. 7]. Так чи так, а коли створена в 1928 році в Гданську Східноєвропейська місія послала своїх представників проінспектувати громади, що їх заснував Мурашко, то вони – як розповідає М. Герасимович – виявили, «що Мурашко насаджує наймерзенніше вчення: під машинку голову стригти, не носити гудзиків, замість костюму, одягу, носити милоть... Щоб виправити становище, викоренити те, що насадив Мурашко, і мати свій вплив, у Данцігу були створені тримісячні курси, куди запрошували керівників громад і проповідників-п'ятдесятників» [70, арк. 20]. Невдовзі добре забезпечена фінансами Гданська місія зуміла перетягти на свій бік майже всіх п'ятдесятницьких пресвітерів, яких поставив був Мурашко, і вони, відбувши в Гданську духовні курси, заходились поборювати свого колишнього «єпископа». Відтак Мурашкові впливи в

п'ятдесятницьких громадах починають маліти, хоча в багатьох зборах, які він свого часу заснував, він іще довго матиме великий авторитет.

Мурашкову діяльність утруднювала не тільки контрпропаганда з боку баптистів та п'ятдесятників, а й протидія з боку місцевої польської влади. Недруги звинувачували його в комунізмі, в підривній діяльності (в такому дусі, як уже зазначалося, була потрактована його брошура «Что запрещает и что повелевает Слово Божье»); його не раз викликали до поліції, і там він мав багато прикростей через свою німоту, яку поліція вважала за ошуканство [83, арк. 2]. Зібрання Мурашкових послідовників, на відміну від баптистів або «поміркованих» п'ятдесятників із Союзу ХВС, мусили відбуватись нелегально, і їх регулярно розганяла поліція. Наприклад, 26 березня 1929 року в с. Скурати Косовської волості в домі певного Хоми Кудзика Мурашко проводив зібрання своїх послідовників, «євангельських християн», на якому були присутні двадцятьоро чоловік. Поліція розігнала зібрання як нелегальне, а на самого Мурашка «складено протокол з метою притягнення його до карно-адміністративної відповідальності» [41, арк. 45].

Перш ніж Іван Мурашка остаточно вийде на арену історії як пророк і засновник «нової віри», мали відбутися ще деякі події, і розповідь про них слід починати, повернувшись на кілька років назад. Події ці пов'язані з особою Ольги Максимівни Кирильчук, родом із с. Омеляна, що на Рівненщині, – жінкою, якій судилося зіграти в історії «нової віри» роль, мабуть, не менш важливу, ніж роль самого Мурашка.

Ольга народилася в 1885 році в с. Омеляна на Рівненщині. Заміж за Михайла Кирильчука вона вийшла в 19 років, а в 1919 році, за більшовиків, на вернулася на баптистську віру. Жили вони з чоловіком спочатку в великих нестатках; згодом спромоглися придбати хутір коло с. Бережниця під Сарнами [80, арк. 93]. Життя Ольги не було легке, «проходило в сльозах» ще й тому, що чоловік її був п'яниця, а її навернення на баптизм стало причиною озлоблення та побоїв з його боку. Через побої вона часто не ночувала дома, поневіряючись по сусідах.

Ольга з молодих літ відзначалася великою релігійністю: не пропускала жодної відправи, 12 разів пішки ходила на прощу до Почаєва (а це понад 100 км). Після

навернення на баптизм і переїзду на хутір стала ще побожніша, почувуючи велику вдячність до Бога за вихід із злиднів. Вона часто прислухалася до гострих диспутів, що точилися між баптистами і п'ятдесятниками, і почуте вносило в її душу велике сум'яття. І от у 1929 році, коли Ольга була вагітна останньою дитиною – усього вона мала одинадцятьох дітей, з яких живими на той час лишались шестеро: четверо синів і дві дочки – з нею почали діятися дивні речі. Після молитовного зібрання, де був черговий диспут із п'ятдесятниками, вона прийшла додому десь під обід і гаряче молилась Богові, щоб той показав їй, чия правда і в чому спасіння; в душі вона постановила, що не зведеться з колін, поки не дістане відповіді. І опівночі, після багатогодинної молитви, сталося чудо: вона була хрещена Духом Святим, дізнала великого натхнення, сповнилась любов'ю до Бога й почула голос: «Молитву твою чую і сльози твої бачу, плакати більше не будеш. Амінь». Ольга вся заціпеніла від страху, який невдовзі перейшов у стан захопленої містичної контемпляції. З того дня голоси, що лунали «через її вуста», почали повторюватися: вона виголошує пророцтва, дістає від Бога накази, які повинна виконати [11, арк. 139-140; 69, кк. 42-45].

Усерпні 1930 року Ольгу спіткало горе – втонула в річці її 16-літня дочка. Кілька днів після цього, в п'ятницю перед Успінням, прибита смутком жінка мала об'явлення: почувся голос, що опівночі проти вівторка вибухне пожежа, але всі мають лишитися вдома, «стати в огні». Цим разом голос лунав не через її уста, а «сам із себе» – «в повітрі». А далі вже через Ольжині вуста було сказано «незнайомою мовою»: «Арти гур файсіт – горші ауті гроб – грун хранті робі – Амін». Її 13-річний син, теж охрещений Духом, витлумачив: «Буде вогонь уночі проти вівторка, і всі повинні стати в вогні» [11, арк. 140 зв.].

А в неділю ввечері до дому Кирильчуків прийшла вбога дівчина на ймення Параскева Вальковець, теж п'ятдесятниця, що ходила від одних одновірців до інших, шукаючи прихистку й заробітку. Після того, як вона разом з Ольгою стала до молитви, та заявила, що мала одкровення і в одкровенні було сказано, що Параскева тепер дочка її, а Ольга – мати, і що за два дні Бог потребуватиме сім душ у вогонь – чи згодна Параскева бути сьомою?

И как пришла в дом искавшая себе приют и застала женщину, молившись Богу на коленах, то и она з ею стала молица Богу. И как стала молица пришедша в дом, то были слова пророчи к ей через скорбящу женщину: вот, это твоя мать, – а женщины были слова сказаны, что пришедшая душа будет тебе доч, и через два дня будет гореть сей дом, и нужно сем душ на смерть в огонь в жертву, чтоб народ вышел с темницы на свободу, страдавши за правду, и чтоб Дух Божий был освобожден и чтоб была Богу слава. Но значене тех слов то не было объяснёное, ни о народи, ни о Духе, что оно значило, и так через два дня приготовились сем душ к смерти, и только ожидали огня. Огня ожидали только две души, котори были объаты скорбью, а дети мали вси спали также, и муж женщины спал... Женщина, отдавшая своих пятеро детей на смерть и сама себя – то по причини той, что она была крепко верна в приказане, которое было через еи вуста Духом Божим; также и вторая пришедша в дом вирила тем словам пророчим, но ей допомогла еще скорб еи и скитаня оддать себя на смерть, не пожалеть жизни своей молодой, ибо она думала, что в самом дели будет смерть и не будет она большей скитаца по белом свети... [80, арк. 88-90].

Після довгого чекання, коли Ольга й Параскева були вже зітхнули з полегшенням, подумавши, що вогню не буде, щось зашуміло, загуділо, як поїзд – і з'явилося полум'я. Ольга зраділа, що пророцтво справдилося. Розбудила чоловіка, якому доти – згідно з наказом Божим – нічого не казала про те, що має статися. Діти й дорослі разом поставали навколішки, почали молитися. Чоловік проказав «Отче наш» і втік. Натомість старший син Ольги, Михайло, – як не раз розповідатиме згодом – навіть став під сволоком, щоб той, прогорівши, упав на нього й він довго не мучився. Та сталось «чудо»: Вогонь зупинився, не дійшов до місця, де вони молилися, тільки диму було всюди повно. І коли Ольга почула голос, щоб вийти з хати, вогонь уже догасав [11, арк. 141].

Із спогадів, які написала на схилку літ Параскева Вальковець (у заміжжі Шупеник), видно, що Ольга сама доклала рук до здійснення свого пророцтва: «Дом горел по присказани той же самой женщины, котора и была в огне, ибо ей было

сказано Духом пророчим, щоб она взяла огня и запалила свой дом, и она так зделала. Всё позамыкала на ноч и запалила свой дом. И как начал дом ясно гореть, то она тогда побудила детей и мужа, чтоб он втекал, ибо он там не нужен был» [80, арк. 90-91].

Великих матеріальних збитків Кирильчуки не зазнали: було слідство, приїжджала комісія, яка розпитувала про всі обставини випадку, і в підсумку їм виплатили страховку. Хата аж до холодів стояла непокрита, але врешті одновірці-п'ятдесятники допомогли її полагодити. Однак після цієї пожежі в житті Ольги та інших «членів Жертви» – її дітей та Параскеви Вальковець – заходять кардинальні зміни.

Об'явлення «через уста Ольги» не припинялися, а, навпаки, набирали нових форм. Доти під час пророкування вона була притомна, чула й потім пам'ятала усе, що говорив через неї голос, усвідомлювала, що з її уст виходять слова, яких вона не думає. То було, як вона казала, «мале» пророкування. А тепер поряд із «малими» вона мала й «великі пророкування», під час яких була цілковито опанована Духом. Під час цього великого пророкування вона не знала, що з нею діється, лежала завмерла, без руху, нічого не чула й нічого потім не пам'ятала. В об'явленнях і далі звучали накази, які Ольга виконувала. «З веління Божого» вона відбувала численні пости: три пости по 40 днів, під час яких вона тільки раз на день, по заході сонця, їла хліб та пила воду; два пости по 20 днів; сім триденних постів із вживанням їжі раз на три дні і три семиденні пости із вживанням їжі на сьомий день. Не обходилося й без «чудес». Певного дня в зиму 1930-31 років голос Божий, що говорив через Ольгу, обвістив, щоб вона не вмивалася водою з своєї криниці, а пішла в певне місце на сінокіс, брала там воду з джерела і нею вмивалася задля очищення від гріхів – як про це сказано в пророка Захарії. Ольга знала, що ніякого джерела у вказаному місці нема, а проте послухалась наказу, пішла в поле і на превеликий подив побачила, що з землі б'є вода. Згодом, коли сповнився час, – джерело зникло так само несподівано, як і появилось [11, арк. 141-142; 81, арк. 7-8].

На цьому етапі в об'явленнях Ольги Кирильчук починають з'являтися виразні відсилання до Святого Письма, а також доктринальні моменти, зумовлені, в

основному, буквалістичним трактуванням старозавітних морально-ритуальних приписів. У об'явленнях наказувалося святкувати суботу, не їсти свинини та іншої нечистої їжі, чоловіки щоб не голили бороду й таке інше. Очевидно, ключову роль тут згадана вже Параскева, яка, трохи знаючи грамоту, читала неписьменній Ользі уступи з Писання: «В ту саму зиму ми прийняли суботу. Це був уже Сіон. Було ось як. Сиділи ми в хаті. Холодно. Я трохи могла читати, а Ольга Кирильчук була зовсім неграмотна. Я читала Біблію – книгу Ісаї, главу 56, про євнухів. І ми розсудили, що треба додержувати суботи, не їсти свинини. Це вже була нова релігія. Ольга перестала їсти свинину, а я ще трохи їла, а потім теж перестала» [80, арк. 33].

Ще восени 1930, після пожежі, Ольга почала час від часу ходити між народом і розповідати про те, що учинив через неї та з нею Бог. А тепер, після розриву з чоловіком, вона цілковито віддалася пророкуванню й проголошенню свого «нового вчення». Івана Мурашка вона в той час іще не знала. Чула тільки, що він ходить по селах, проповідує, і що Бог наслав на нього німоту. Допитувалася в людей, чи він ще не говорить, бо голос пророчий казав через неї, що «ось німий, а скоро Бог відкриє уста його, – прийде Суд Божий на людей» [11, арк. 141 зв. – 142].

Одного разу в селі Білоуша на Столинщині збентежені Ольжиними проповідями п'ятдесятники закликали «єпископа» Мурашка, який саме перебував неподалік, щоб той розсудив, від кого її пророкування: від Бога чи від лукавого. Мурашка, поговоривши з Ольгою – за посередництвом грифельної дошки – дійшов висновку, що справа ця свята, а пророкування – від Бога. Як розповідає Параскева Шупеник:

Оскільки ми проповідували суботу, п'ятдесятники просили Мурашка, щоб він осудив Кирильчук – нащо ходить і бунтує народ.

– Хто ти? – спитали в Ольги.

– Пророчиця, – відповіла вона.

– Які знамення були, що доводять, що Бог з тобою? – питав Мурашко.

Ольга відповіла: Був вогонь, все згоріло, а я з дітьми лишилася. Потім мене дух запевнив – під час жнив буде град, всі посіви загинуть, а твій хутір залишиться. Так і сталося – була буря, все загинуло, а на нашому хуторі хліб тільки похилився.

– Ну, як вогонь не взяв, буря не взяла, то й я не можу її осудити, – сказав Мурашко [80, арк. 33 об.].

Тоді-то Ольга силою Святого Духа мовила Мурашкові: «відкриваю тобі вуста» – і по п'яти роках та восьми місяцях німоти він знову почав вільно говорити.

З того часу Ольга й Мурашко ходили вже разом, закликаючи народ додержувати заповідей Божих: святкувати два дні, суботу й неділю, не їсти нечистого, не пити й не курити, не голити бороди тощо. Тоді вони ще не були чоловіком і жінкою, між ними не було ніякої близькості, а проте Мурашкові недруги почали розпускати облудні чутки, що вони з Ольгою перебувають у нешлюбному зв'язку. Відтак десь на жнива, в селі Ольшанах, через уста Ольги був наказ – велике пророкування, якого сама вона не пам'ятала – щоб Мурашко взяв її за жінку. Той не хотів, відмагався, бо ж досі не знав жінки, та й, зрештою, Ольга була розлучена й надто стара. Але від Бога було сказано: «Або сповниш одкровення, або я тебе не потребую». І вони послухались. «Духовний» шлюб їм дав пресвітер ольшанської громади п'ятдесятників Яків Лемеза. Тоді-то Ольга прорекла, що відтепер Мурашко зватиметься не єпископом, а пророком Іллею, якого Бог обіцяв знову прислати на землю напередодні настання тисячолітнього Царства [11, арк. 142; 69, к. 52].

Невдовзі після свого знайомства з Мурашком Ольга мала об'явлення про те, що гріхи людські переповнили чашу терпіння Божого і гряде час гніву Господнього, великої всесвітньої катастрофи:

Суди Господні почались, і повинні суди пройти по всьому світу й по всьому народові [...]. Відкриється скорбота велика [...]. Все знищиться з лиця землі: всі тварини й всі птиці, навіть у морі риби, по всьому лицю землі заростуть пущі, не буде доріг, не буде сильних міст, не буде поїздів, не буде кораблів, і будуть люди цінувати одне одного, мов коштовність...

– говориться в «одкровенні від Святого Духа», датованому 22 лютого 1932 року і надісланому «дорогому правителю всієї Польщі маршалу Пілсудському» з закликом, щоб той «звернув увагу» на страшну пересторогу, викликав до себе двох пророків, виконав те, що вони скажуть, і заслужив для себе й для Польщі обіцяні від Бога дивовижні благословення [44, арк. 20-22]. Польська влада, ясна річ, не

прислухалася до цього заклик, та кара Бога все ж була відрочена. Нажахана об'явленням про скорий кінець світу й винищення людства, Ольга разом із Мурашкою плакала й молилася Богові, щоб той явив своє милосердя й відкликав кару. І от в черговому об'явленні їм було обіцяно, що Бог стримає свою караючу руку й дасть час для покути. Але вони – вибрані Богом для великої справи – повинні були скласти обіт, що сповнять усе, чого від них зажадає Бог. Мурашко й Ольга пообіцяли. Тоді Бог зажадав од них – через уста Ольги – щоб були зняті печаті з Книги Життя згідно з Одкровенням Івана Богослова 4-5 і щоб був знищений гріх згідно з пророцтвом Захарії 3:9 [81, арк. 24-26].

Було сказано також, яким чином це має бути зроблене: Мурашко повинен був зробити на тілі Ольги глибокі, – щоб була «оголена кістка», – надрізи й зібрати кров, що спливатиме з ран. В об'явленнях були докладні вказівки, скільки саме ран, у якому місці та якого розміру треба зробити. Цим наказом Божим і Ольга, і Мурашко були, як самі казали, «поставлені в безвихідь». Згодом Ольга зізнаватиметься, що якби одкровення йшло не через неї, якби воно було дане Мурашкови, то вона б навряд чи погодилася і знайшла б у собі сили, щоб піти на це. Не знаходячи іншого виходу, не без тяжких вагань і душевного сум'яття, Ольга і Мурашко постановили виконати волю Божу [11, арк. 150].

Перше знімання печатей відбулося в грудні 1932 або на початку 1933 року (точніша дата невідома) в домі Михайла Дикона на хут. Лазовцях Косовського повіту [13, арк. 7]. Друге – 4 травня 1933 року в домі Івана Вознюка в с. Воскодавах Рівненського повіту [11, арк. 74]. Мурашко виконував цю процедуру за допомогою звичайних обценьок та бритви: обценьками відтягував, а бритвою відрізував на Ользі клаптики шкіри. І першого, і другого разу було зроблено 13 ран: по 6 на боках і одна на животі. За переказами сіоністів, під час другого знімання печатей «з шести ран кров текла, а після шостої рани кров не з'являлась, і Пресвята Мати Сіону вставляли і робили вправи, щоб з'явилася кров, бо треба було для справи кров з тринадцяти ран» [145, с. 16]. Кров, що точилася з ран, промакали полотном або збирали в тарілку, а тоді, змішавши з водою, наливали до пляшок. Щоразу запрошували й фотографа, який фіксував увесь цей процес для потреб пропаганди й агітації.

В об'явленнях було пояснене й сакральне значення цієї події, що матиме ключове значення в становленні «нової віри» пророка Мурашка: «Після цього акту було сказано через пророка Ольгу Кирильчук-Корнійчук, що „царство світу цього стало царством Господа й Христа нашого”. І через цей акт на землі відкрився Новий Завіт (Єремія 31:31). І через цей акт Ілля пророк вступив у завіт з Богом і став Ангелом Завіту (Ісаія 49:8) і Отцем Сіону (Ісаія 22:2), а Ольга Кирильчук-Корнійчук стала Жертвою Христовою (Притчі Соломона 9:2 і Послання до євреїв 9:26) і Матір'ю Сіону (Ісаія 66:7, Притчі Соломона 1:8, Премудрості Ісуса сина Сирахового 3:1-16). І таким чином явилась на землі свята Сіонська церква, явилось місто Господа, Сіон святий, згідно з Писанням» [81, арк. 26].

Десь у цей самий час у Воскодавах відбувся великий з'їзд Мурашкових послідовників, на якому Мурашко через рукоположення призначив дванадцятьох апостолів: Михайла Дикона з Лазовців, що мав титул «помічника Отця Сіону» і «посвятому» звався «апостолом Никодимом», Якова Лемезу з Ольшан, іменованого «Правителем Сіону» й «Іваном Хрестителем», Григорія Ласкевича («Петро») з Ясенця, Костянтина Шупеника, Никифора Бабака («Павло»), Івана Вознюка («Лазар»), Никифора Палта («Йоан»), Никифора Мороза («Варфоломій»), Петра Язубця («Матвій»), Нестора Антонича (зятя Ольги), Артема з Ольшан і Романа з Отвержич. Призначено було також і апостольських учнів, або кандидатів на апостольство. Тоді ж таки в об'явленні було сказано, що з обранням 12 апостолів відкрилася нова церква, яка повинна називатися вже не церквою п'ятдесятників, а церквою *євангельських християн – святих сіоністів*, або ж Святим Сіоном – згідно з пророцтвом Ісаї 60: 1-17 [81, арк. 26].

Чутки про «криваву наругу Івана Мурашка над своєю жінкою» дійшли до поліції, і 5 червня у себе вдома в с. Розмірки на Косовщині пророк був заарештований.⁸ Його арешт і ціла його діяльність набули певного розголосу завдяки публікації в тижневику «Таємний детектив» спеціального репортажу про поліського пророка. Як відзначав журналіст, Мурашко в камері повадився спокійно, співав покутні псалми,

⁸ Відомості про перебіг судового процесу над Мурашком, якщо не вказано інакше, взято з матеріалів його карної справи [11; 13].

а «численним послідовникам, що в вузликах приносили йому харч, спокійно казав, що невдовзі до них повернеться» [164, s. 7]. Так і сталося: вже 11 червня косовський слідчий суддя звільнив Мурашка під нагляд поліції; той був зобов'язаний двічі на тиждень відмічатися в найближчому відділку.

У акті обвинувачення Івана Мурашка за ст. 236 § 1 КК Польщі, датованому 31 серпня 1933 року, читаємо: «Прокуратура окружного суду в Рівному звинувачує жителя с. Розмірки Косовської волості й повіту в тому, що в період з грудня 1932 року, точніша дата невідома, до 6 травня 1933 року в с. Воскодави Тучинської волості Рівненського повіту він гострим зняряддям завдав Ользі Кирильчук 26 різаних ран, які через значну втрату крові спричинили розлад здоров'я на строк у більш як 20 днів... Операція відбулася за згодою постраждалої і в присутності членів секти. Допитаний як підозрюваний, І. Мурашко визнав свою вину і пояснив, що діяв під натхненням, виконуючи доручену йому від Бога місію» [11, арк. 31; 13, арк. 1].

3 листопада відбулося судове засідання, на якому присяжні експерти-медики визнали Мурашка «цілковито неосудним», проти чого сам підсудний категорично заперечував. Зваживши на те, що під час слухання Мурашко «поводиться цілком нормально, і тільки в питаннях, пов'язаних із релігією та „об'явленнями”, виявляє розлад психічної діяльності», судді завагалися: чи йдеться тут про цілковиту, а чи тільки про часткову неосудність, – і постановили звернутися по експертний висновок до медичного відділу університету Яна Казимира у Львові [13, арк. 3]. Відповідні матеріали були вислані до Львова допіру 12 грудня; справа затягувалася. Тим часом сам Мурашко мав і далі перебувати під наглядом поліції.

Процес над собою, а отже й над тим ділом, яке він учинив з наказу Божого, Мурашко розглядав у сакральних, есхатологічних категоріях, надаючи йому величезної всесвітньо-історичної ваги. Польському судові випало водночас і почесне, і страшне в своїй доленосності завдання: судити Боже діло спасіння. І від вироку в справі Мурашка залежатиме не тільки благословіння чи осуд, що впаде на польську владу й саму Польщу, а й доля цілого людства, яке цим самим прийме або відкине Бога й спасенне діло Боже:

І це важлива справа всієї землі... Тож як ви повинні радіти й Богові дякувати, що він вам цю справу доручив судити! [...] І нащо вам, судді, нас судити й карати, адже ми й так уже досить прийняли страждання, яке дав нам Бог за весь народ, іще за Єву і за все її потомство? [...] Хіба й ви ще присудите, щоб іще рани знімати? [...] Будьте мудрі й останнє діло Боже та останній суд розсудіть справедливо, бо не принесло користі Пилатові несправедливе рішення про Христа [69, кк. 25 v. – 26].

Польща, вважав Мурашко, займає особливе місце в Божих замислах. Польщі випала «велика слава»: саме тут, на польській землі був покликаний проголошувати слово Боже пророк Ілля; тут звершилася жертва крові задля спасіння людства; тут постав святий Сіон, зачаток Царства Божого, і тут «попереду всіх народів відкриється Царство». Отже, саме Польща є тим вибраним народом, який має стати на чолі нового світового устрою, «возвеличитися над усіма народами». У Царстві Божому польські правителі – навернувшись, ясна річ, на сіонську віру – будуть спільно з сіонськими апостолами правити світом [44, арк. 109-110]. Свої переконання щодо того, «яке блаженство чекає на Польське царство, коли послухають Господа, і яка кара, коли відмовляться», Мурашко старався донести чи не до всіх інстанцій польської влади із самим маршалом Пілсудським включно [44, арк. 30-31, 102].

Тим часом медичний факультет Львівського університету в датованому 26 січня висновку ствердив: «Є безперечні підстави вбачати в психічному стані Івана Мурашка симптоми психічної хвороби, що зветься параноєю, проте для докладнішої оцінки психічної особистості Мурашка і її зв'язку з питанням осудності треба піддати його тривалішому спостереженню» [11, арк. 113]. А відтак суд на закритому засіданні 3 лютого постановив віддати Мурашка на півторамісячне спостереження в один із закладів для психічно хворих – а саме до Державного шпиталю для психічно хворих у Творках під Варшавою.

Мурашко, який отримав копію постанови десь під кінець лютого, був вельми обурений таким «жахливим і образливим вироком»:

Мені смішно з таких, що вважають мене не при повному розумі [...]. Я засновник нової віри на чолі з 12-ма апостолами, і є сотні визнавців, які польські громадяни, які називаються Євангельські християни Святі Сіоністи і святкують два дні, суботу й неділю. То могли б вони слухати й вірити проповіді Євангелія, хто не при повному розумі? Далі, я є проповідник і вважаю себе знаменитим на всю землю, і знаменитість у тому, що мені Бог відкрив усі глибини Священного писання, якого ніхто з живущих на землі не може урозуміти. То чи може нерозумний знати все Писання? [...] І нащо здорову людину присуджувати на бадання втраченого розуму й таким чином безчестити особу, знамениту на весь усесвіт, і зводити наклепи перед народом? [...]

Тому звертаюся до окружного суду, який виніс про мене таке рішення, звернути увагу на мою просьбу і переглянути наново судову справу, і змінити це рішення, і призначити мене на бадання до духовних осіб: ксьондзів і священників, і до різних духовних людей, хай вони мене збадають. Бо що доктор може розуміти в духовних справах? А в разі відмови перегляду, то просьба справу опеяції [sic!] направити в інший суд опеяційний для перегляду цієї справи [11, арк. 119-120].

Втім, у березні місяці Люблінський апеляційний суд відхилив цю Мурашкову апеляцію, і 17 квітня 1934 року Іван Мурашко був доправлений до Творківського шпиталю, де й лишатиметься аж до 14 червня.

У Творках особа Мурашка стала предметом уважного вивчення. «Судовий випадок, пов'язаний із керівником релігійної секти» обговорювався на засіданні Польського психіатричного товариства 10 травня 1934 року, а також на лікарській конференції 14 травня [69, к. 10]. До Творок для розмови з Мурашком приїжджав із Варшави якийсь професор разом із студентами – і від розмови з ним у Мурашка лишилися якнайліпші враження: «Тішуся, що Ви відвідали мене й виконали заповідь Христову, бо Христос так скаже на суді: Я в темниці був, і відвідали мене» [69, к. 75].

Парадоксально, але саме в Творках Мурашко вперше зустрівся з певним розумінням і доброзичливим ставленням до себе як «пророка». Йому дозволили не обстригати довге волосся, яке він носив з наказу Божого як «священик і назорей», дозволили також і часті побачення з Ольгою та апостолами. Мурашко був вдячний за довгі розмови, за бажання глибше зрозуміти мотиви, якими він керувався, його світогляд і «пророчу» діяльність, його плани на майбутнє. «За такий короткий час ми обговорили й вияснили стільки, що тепер для обговорення лишилося вже зовсім мало...» – казав він. Як можна судити, медиками керував у першу чергу професійний інтерес, але також і певна симпатія до цієї, будь-що-будь, непересічної постаті, – це видно хоч би з характеристики, даної йому в акті судово-медичної експертизи. Сам же Мурашко перебував у стані важкого збентеження й глибокої тривоги:

У розмові з нами... Мурашко не приховує... свого глибокого духовного сум'яття, що подекуди межує з безпорадністю. Він хоче, щоб його визнали за нормального, не за неосудного, а за людину, що діє свідомо, при повному розумі, з почуттям великої жертви, яку він із жінкою добровільно склали задля спасіння людства. Від нас, експертів, і від суду він домагається не тільки справедливої оцінки, а й щоб його узяли під опіку. Суд своїм високим авторитетом може охоронити його перед нападками ворогів, а тоді наука, яку він проповідує, «дасть стократні плоди», на землі запанує правда й настане Царство Христове. Одне для нього ясне: тут, у Шпиталі, він може бути в спокої, тут його ніхто не утискає, не зазіхає на його життя, тут до нього ставляться «добре» – дедалі частіше він схиляється до думки, що на випадок, якби його життю загрожувала небезпека, він міг би шукати тут притулку. Ця думка: що тут, у Шпиталі, він може знайти спокій, можливість роздумувати над ділом Божим, поєднується, певна річ, із почуттям безпорадності супроти цієї обставини, що в такому разі його вважатимуть за хворого і вся його дотеперішня апостольська діяльність буде в людських очах перекреслена, вороги справи Божої «возторжествують»...[11, арк. 147].

Свідченням Мурашкової вдячності творківським медикам, яких він називав «друзями», «за ввічливу ставлення» служить його «Подяка Директору Закладу, і доктору Степану, і всім докторам за мудре поводження з справою духовною» і «Подяка, через пана директора Закладу, друзям, що відвідали мене з Варшави: професору і студентам». Мурашко, здається, добре усвідомлював, що лікарі дивляться на його «духовні справи» з іншого погляду, ніж він сам, а проте вірив, що той інтерес, те розуміння, яке вони до нього виявили, були вислідом діяння Духа Святого [69, кк. 69v. – 70].

У підсумку творківські психіатри не зовсім виправдали Мурашкові сподівання й поставили йому той самий діагноз, що й медики з Львівського університету. Наведемо в цілості відповідний фрагмент із акту експертизи, що його підготував др. Штеффен, бо ж він проливає певне світло на Івана Мурашка як особистість:

Діагноз не викликає сумнівів. Мурашко потерпає від хронічної патології: систематизованої маячні (параної). Клінічне спостереження, матеріали справи (автобіографія підсудного, його зізнання), та й ціла його психічна структура вказують на цю взагалі-то нечасту... психічну недугу.

Добре орієнтується, відкритий, нав'язує жвавий, глибокий контакт з оточенням. Ініціативний, здатний пристосовуватись до обставин. Поведінка назагал адекватна й доцільна. Потужний інтелект, високі розумові здібності; з одної окремо взятої розмови – особливо коли йдеться про речі, що не перебувають безпосередньо в фокусі його маячної системи – можна скласти враження, що маєш справу з людиною, яка не відхиляється від пересічної норми; розмовляти з ним легко, він вникає в інтенції співрозмовника, має великий багаж знань; його відповіді й пояснення змістовні, присутні, спостереження й зауваження влучні. Та коли розмова переходить на теми, які його сильно хвилюють, його методи розмірковувань, тверезість суджень, його ставлення до тих речей, які визначають його світогляд, прагнення та почуттєві комплекси, – виглядають зовсім інакше. Мурашка характеризує насамперед тривке, вкрай загострене почуття власної надвартості, непересічності, переконання,

що він покликаний до великих справ, обдарований надприродними атрибутами. З цього погляду він дивиться й на минуле: в подіях свого дитинства й юності він добачає призивки свого майбутнього післанництва. Мурашко егоцентричний, інтерпретує все в віднесенні до себе, демонструє готовність підганяти все без винятку під свої підставові ідеї – це те ядро, довкола якого поступово, але невблаганно кристалізується маячна система, що кінець кінцем цілковито змінює його психічну структуру. Якщо крок за кроком іти за лінією його міркувань, можна побачити, з якою легкістю й безоглядністю він послугується матеріалом, що відповідає його афективному наладові, і який він несприйнятливий, як він поминає, не бачить усе те, що не лежить у площині його намірів, суперечить його установкам. Звідси покvapливі, непродумані висновки з фальшивих засновків, разючі прогалини, хиби в міркуваннях, – вони очевидні для кожного, хто дивиться на справу об'єктивно, а сам він їх побачити не в змозі. Мурашко оперує концепціями, що мають для нього значення догм та аксіом, він схильний підганяти під них геть усе, і в будь-яких обставинах знаходить щось, що потверджує його підставові ідеї. Зрештою, він сам свідомий того, що його твердження – все те, у що він вірить, – в очах інших людей виглядають інакше, люди можуть вважати це за маячню, однак усвідомлення цього нітрохи не змінює його фантастичних ідей, а тільки змушує його подекуди висловлюватись обережніше, підштовхує його до дальших розмірковувань і нагромадження доказів. У цю справу він вкладає всі свої амбіції, енергію, ініціативу, – і це робить його одностороннім, непоступливим, непохитним у вірі в своє пророче післанництво [11, арк. 148 зв. – 149].

Втім, такий висновок означав припинення судового переслідування. Др. Е. Штеффен констатував:

- 1) що підсудний Іван Мурашко страждає від затяжної психічної хвороби в формі систематизованої маячні (параної),

- 2) що саме в цьому хворобливому стані він припустився інкримінованих йому вчинків, хибно розуміючи їх суть і значення,
- 3) минуле підсудного свідчить про те, що він не є особою, небезпечною для оточення [11, арк. 150 зв.].

Зваживши на думку медиків, Рівненський окружний суд на засіданні 9 червня 1934 року постановив припинити кримінальну справу проти Івана Мурашка й звільнити його з Творківського шпиталю [13, арк. 4].

Незважаючи на судовий процес і Мурашкові «мельдунки» в поліції, життя «Сіону» йшло своїм ходом. Ольга й Мурашко проживали здебільшого в Зарічиці, на хуторі Ольжиного першого чоловіка, що теж став «віруючим» і тепер, як і інші сіоністи, звав Ольгу «Пресвятою Мамою». Об'явлення Духа Святого через Ольгу Кирильчук не припинялися. Як розповідає М. Стельмах, усього їх було більш як тисяча. Приходили вони завжди несподівано. «В цей момент де була Мати Сіону, то Дух її завжди клав: на ліжку, а якщо не було під руками ліжка або лавки, то просто на підлозі, а якщо у дворі чи в полі, то просто на землі. І це завжди при людях, щоб хто-небудь записав те, що прорік Дух [...]. Дух Божий так диктував, як учитель у школі учням. Продиктує речення і чекає, а Отець Сіону швидко пише. А тоді Дух питає: «Написали?» – і диктує далі. А якщо Отець Сіону скаже, що «ні», Дух трохи зачекає, а тоді повторить 2-3 фрази останнього речення і диктує далі». Записував, як правило, сам Мурашко, а коли його не було – перший-ліпший грамотний сіоніст. Інші «стояли мовчки, затамувавши подих, і слухали». Об'явлення записувалися в спеціальну «Книгу одкровенень», яких із часом назбиралися десятки томів [81, арк. 31-31 зв., 52-55]. Іноді Ольга перебувала в трансі навіть по кілька днів поспіль, а записані з її уст одкровення мали подекуди до 40 сторінок.

Раз у раз повторювалося також і знімання печатей. Скажімо, 10 жовтня 1933 року, невдовзі після того, як у Зарічиці був споруджений спеціальний жертovníк, «було Богом заповідано через пророцтво прорізати дев'ять ран, зроблених раніше, до 12 години дня, і після 12 години дня теж дев'ять ран прорізати, а решту ран прорізати на другий день, і всіх прорізати їх 26 ран, і з кожної рани кров стікаючу зібрати в пляшки, і частина крові мала бути використана на освячення жертovníка, а

по плящі з кожної рани, розведеної з водою, мало бути принесено в жертву Богові». Втім, того дня виконанню наказу Божого завадила поліція з Бережниць, яка прийшла й розігнала сіоністів; Мурашко встиг відкрити тільки три рани – і в листі до Пілсудського грозив Польщі великими карами за те, що йому не дали принести жертву Богові [44, арк. 30-33]. В березні 1935, під час другого з'їзду сіоністів у Лазовцях, було об'явлення про те, щоб вирізати на спині Ольги хрест заданого розміру [82, арк. 32]. В інший час, як видно з фотографій, такий самий хрест був вирізаний в Ольги на грудях. Усього Матері Сіону було завдано 43 рани, а сім з них відкривали по три рази [94, арк. 14].

Організаційне оформлення Мурашкової «нової віри» остаточно завершилося 28 грудня 1934 р. в Лазовцях, на хуторі апостола Михайла Дикона, де був скликаний з'їзд Мурашкових послідовників; на ньому були присутні – крім Мурашка, Ольги й дванадцяти апостолів – понад 60 рядових сіоністів, тобто всього близько 80 чоловік. На цьому з'їзді був ухвалений так званий «Сіонський статут», тобто виклад головних засад віри й організації секти, і прийнята назва «євангельських християн – святих сіоністів» (від біблійного образу гори Сіон як осереддя Царства Божого) [82, арк. 58 об.].

Проповідницька діяльність Мурашка й його послідовників мала неабиякий розмах, особливо якщо зважити на відносну малочисельність поліського Сіону. Мурашко слав «одкровення Святого Духа через уста Жертви Христової» до найрізноманітніших інституцій, починаючи від косовського повітового староства й закінчуючи папою Римським та Лігою Націй [44, арк. 115]. Дуже характерно, що Мурашко покладав особливі надії на те, що йому вдасться навернути на свою віру «вождів» світських та духовних, а вони вже силою своєї влади й авторитету навертатимуть простий люд. Відповідно, апостоли під час своїх місіонерських подорожей неодмінно заходили до православних священиків, ксьондзів, рабинів, баптистських та п'ятдесятницьких пресвітерів. Мурашко писав також адресовані різним вірам «відозви» та «проповіді», що їх апостоли використовували під час місії: «Відозва пророка Іллі до всіх вождів духовних різних переконань, до всього духовенства», «Остання відозва пророка Іллі до всіх п'ятдесятників», «Проповідь до

священиків», «Проповідь до баптистів», «Проповідь до п'ятдесятників» тощо [87; 145]. Головною темою всіх цих відозв була потреба додержувати заповідей включно із сьомою та прийняти Духа Святого з усіма його дарами.

До польських властей Мурашко і до, й після суду ставився з підкресленою лояльністю, та й у Сіонському статуті було записано, що «влада є від Бога» і всі її накази, що не суперечать Писанню, мають бути виконані [86, арк. 1]. Втім, не можна сказати, що сіонська проповідь була позбавлена соціальних мотивів. Навпаки, в деяких із одкровень, що розсилалися по владних інстанціях, звучать слова перестороги на адресу можновладців, що винні в утисках і визиску бідних. Якщо вони не покаються, їх перших спіткає суд Божий:

І кожна душа з-поміж вождів оправдайся передо Мною! Скажи, що я не винний у крові бідних! Всі народи хліборобські стогнуть під тягарем гріха, але ви закрили на це очі й не маєте милості й не можете змилюватися над цим народом, і Моє око не може змилюватися над вами. І дам панування тому слугі, котрий буде за всім доглядати в правді й усім дасть розраду й потіху [...]. Вожді! Визнайте свої провини передо Мною й зніму Я з вас ваші провини і поставлю знову панувати над людьми [44, арк. 76-77].

Як бачимо, в Мурашкових очах Царство не передбачало ліквідації влади як такої, але заміну неправедних правителів – справедливими. Втім, так чи так, а Царство мало принести нещасному народові звільнення від кривди: «І піде велике блаженство для народу, і зникне гніт, і весь рід буде помилуваний, і кровопролиття ніхто ніколи не побачить [...]. І щезне ридання людей, і щезне утиск брата від брата, і всі будуть, як одна улюблена сім'я» [44, арк. 99]. Можна тільки здогадуватися, в яких формах звучали ці ідеї в проповіді Мурашкових апостолів, дехто з яких – наприклад, Степан Стасевич – був замолоду прихильником комуністичних гасел. Дехто й на Сіоні мав певні симпатії до радянської влади й вірив у її гасла рівності й братства, як-от апостоли Яків Лемеза чи Никифор Мороз [120; 134].

Отож, загалом кажучи, не дивно, що польська влада дивилась на Мурашка з підозрою і нехиттю. Йому – як і всім п'ятдесятникам, що виступали проти служби в армії – закидали протидержавну підривну діяльність. Взагалі, влада схильна була

розглядати секти, в яких був присутній елемент соціального протесту, як прямий чи опосередкований результат діяльності ворожої агентури, заявляючи, що в цих рухах «релігійний момент є тільки засобом реалізації цілей різного роду протидержавних елементів», – як висловився одного разу поліський воєвода про п'ятдесятників [41, арк. 25]. Зрештою, польська адміністрація була вельми незадоволена вже самим тим фактом, що Мурашкова діяльність вносить у маси сильне збурення й бродіння; органи влади не раз опинялися в дуже складному становищі, будучи змушені боронити Мурашка перед розлюченим, підбуреним натовпом. До всього цього додавались також і міркування санітарії: серед сіоністів ширилася епідемія корости (про це ще піде мова трохи нижче). Доброю ілюстрацією того, якими очима дивилась польська влада на діяльність Мурашка й його послідовників, може послужити лист берестейського повітового старости до поліського воєводи від 23 січня 1935 року:

Повідомляю, що в волості Верховиці почала діяти секта під назвою «сіоністи» (скакуни). Пропаганда охопила кілька сіл. [Наука секти] полягає у взаємному заражуванні всіх, не виключаючи дітей, коростою, яку члени секти вважають за «благословенну» хворобу. Крім того наука «апостолів» полягає в пропагуванні тверджень про те, що ніяка влада не має права на урядування, а тільки «апостоли» з числа сіоністів, що зброя непотрібна і т. п. Згідно з ученням цієї секти корости лікувати не вільно, і через це хвороба шириться й є небезпека, що через дітвору вона розповсюдиться і в школах... Рапортую, що я наказав органам безпеки вжити заходів протидії (затримування апостолів для встановлення особи, карати за нелегальні зборища); вжити запобіжних заходів наказано також і санітарній інспекції [44, арк. 35].

Правда, в Бересті визнавали, що Мурашко «надто спритний і уникає будь-яких особистих виступів, що давали б підставу притягти його до відповідальності» і що «судова влада не вбачає в Мурашка та Ольги Кирильчук достатніх психічних вад, щоб на постійно помістити їх у закладі для душевно хворих. Тому поки що влада паралізує діяльність сектантів у рамках адміністративних заходів, і саме в цьому

напрямі працюють органи безпеки поліського воєводства» [44, арк. 118]. Однак і цього було цілком досить, щоб неабияк ускладнити життя Мурашкові та його послідовникам.

Висновки:

1) Іван Мурашко, що змолоду виявляв схильність до релігійних «шукань», навернувся на баптизм, а згодом на п'ятдесятництво на еміграції в США. Однак він уже з самого початку мав деякі неортодоксальні погляди, що різнили його як з баптистами, так і з п'ятдесятниками, і вів свою проповідницьку й видавничу діяльність «незалежно від інших віровизнань» (хоч, можливо, й не без фінансової допомоги місіонерських товариств).

2) Повернувшись на Полісся, Мурашко перший час діяв легально як представник «євангельських християн», та коли п'ятдесятницький характер його вчення став відомий варшавському керівництву Союзу громад ЄХ, утратив дозвіл на публічну проповідь і почав зазнавати адміністративних репресій. Це, втім, не завадило йому стати одним з найактивніших проповідників п'ятдесятництва на Поліссі й засновником численних громад. Саме в цей період у Мурашка формується переконання в своєму пророчому покликанні, його діяльність супроводять численні «чудеса» (німота, тимчасова сліпота, uzдоровлювання хворих тощо).

3) Так само і п'ятдесятники, коли їх діяльність на Поліссі почала набувати організованіших форм, почали критикувати Мурашка за його еретичні погляди й пророчі претензії; поступово Мурашко опинявся в дедалі більшій ізоляції, хоч і зберігав авторитет у заснованих ним громадах. Саме в цей період, у 1931 році, Мурашко зустрічається з іншою «пророчицею», Ольгою Кирильчук, що на той час теж мала за собою шлейф «чудес», мала «об'явлення» від Бога і проповідувала строге додержання старозавітних заповідей. Мурашко визнав Ольгу за «правдиву пророчицю», а невдовзі вона стала його «духовною жінкою».

4) Ключовим моментом у становленні нової віри й оформленні її доктрини стало «зняття печатей» з Ольги Кирильчук, яке відбулося згідно з отриманим нею «одкровенням» у грудні 1932 та в травні 1933 рр. і мало стати спокутною жертвою

задля спасіння світу. Обряд полягав у тому, що Мурашко робив бритвою надрізи на тілі Ольги й збирав кров, що спливала з ран. Згодом знімання печатей буде повторюватись іще не один раз протягом усього життя Ольги Кирильчук.

5) У червні 1933 року Мурашко був заарештований за звинуваченням у завданні Ользі Кирильчук важких тілесних ушкоджень. Невдовзі він був випущений під нагляд поліції, а в квітні-червні 1934 перебував на судово-психіатричній експертизі в психіатричному шпиталі в Творках. Медики ствердили, що Мурашко неосудний з огляду на психічну хворобу – параною, і 9 червня 1934 справа проти Мурашка була припинена.

6) Невдовзі після «зняття печатей» Мурашко призначив 12 апостолів, що розгорнули активну проповідницьку кампанію, а 28 грудня 1934 в с. Лазовці Косівського повіту відбувся з'їзд Мурашкових послідовників, на якому прийнято назву євангельських християн – святих сіоністів і ухвалено «статут» секти. Втім, надії на реєстрацію секти були марні, Мурашкові послідовники зазнавали адміністративних репресій з боку влади, а подекуди й нападів з боку православної людності.

2.3. Будова Нового Єрусалиму

Після великого з'їзду сіоністів у грудні 1934 року в житті Мурашкової «нової віри» розпочався новий етап. В одному з об'явлень сіоністам був даний наказ переходити від проповіді Царства до його будування: заснувати місто Новий Єрусалим, про яке сказано в Об'явленні Івана Богослова. Це мало бути видиме втілення того Сіону, який повинен у кінці часів об'єднати всіх вірних та спасених: «Бог через одкровення об'явив, щоб будувати місто Новий Єрусалим. Твердо віримо, що Бог влаштовує своє царство через нас, сіоністів. І ви, коли покинете гріх і почнете виконувати заповіді Божі, то будете учасниками в будованні Його Нового Єрусалиму», – писав Мурашко [145, с. 21]. Саме там, у Новому Єрусалимі, мало відбутися друге пришестя Христове. І задля цієї великої справи пророк Ілля закликав своїх послідовників – згідно з пунктом сьомим Сіонського статуту – продавати дім та господарство й жертвувати гроші на розбудову Сіону.

Саме те одкровення, в якому наказано було будувати Новий Єрусалим, нам невідоме. Так само й архівних матеріалів про це досить масштабне починання Івана Мурашка вдалося розшукати дуже мало. Одну з перших звісток знаходимо в матеріалах Поліської консисторії за лютий 1936 року: «В січні місяці цього року Єпархіальна місія звернула увагу на дії добре відомого сектантського наставника Івана Мурашка. Цей сектант називає себе сіоністом і збирає з своїх послідовників гроші на спорудження якогось „Нового Єрусалиму“. Місцем для цього Нового Єрусалиму Мурашко вибрав с. Зарічиця Бережницької парафії Сарненського повіту, де проживає переселенка з Рівненського повіту, його „жона по духу“ Ольга Кирильчук» [58, арк. 95-96].

Певне світло на Мурашкові приготування до будови Нового Єрусалиму служить його лист, який можна здогадно датувати січнем 1936:

Сповіджаю, що частину землі, кілька десятків гектарів, куплено [...] і заторговано сотні гектарів у інших місцях [...], почасти лісом, і тепер іде огляд приторгованої землі, а коли справа прийде до кінця і крім [...] завдатку прийдеться сплачувати всю суму, то знадобляться гроші, тому

підшукуйте купців на землю. Коли отримаєте наказ продавати, то тоді швидко й скоро можете продавати [145, с. 79].

На Мурашків заклик відгукнулися десятки його послідовників. Серед перших був один з його найближчих соратників, «апостол» Яків Лемеза з Ольшан, який продав усе своє господарство за 18000 злотих і склав ці гроші до ніг пророка Іллі. «Апостол» Тимофій Румак вніс 12000, «апостольські учні» Олександр Пархомчук та Мойсей Янчук – 6000 і 5000 злотих відповідно. Інші, менш заможні, давали менше: 3000, 1000, 800, 200, 90 злотих. Дехто продавав тільки частину землі, як-от Ігнатій Леонович, що збув 1¼ гектара з 5 і вніс 600 злотих, або Іван Тимонюк, що продав 6 гектарів з 16, залишивши на решті двох своїх синів, і вніс 1000 злотих. Часто продажу землі та хати не допускали члени родини, які не поділяли сіонської віри. Зрештою, багато сіоністів не переїжджали на «Сіон» – вони приходитимуть до Нового Єрусалиму тільки час-від-часу, на суботні зібрання [24, арк. 50-52; 70, арк. 22; 74, арк. 6; 75, арк. 2].

Сіоніст Юхим Василюк з Бендер, якому було десять років, коли батько продав ціле господарство й переїхав на Сіон, розповідає про це так:

Все це по вері. Велика була вера... Сам народ, ніхто його не гнав, усі вони самі йшли, добровольно. Було нам дано повеленіє. У нас дома, я помню, як оце Мать Сіону стояли, і через ню говорить голос Божий: за тринадцять дней шоб ви вже були там – ваша сім'я, моєї жінки сім'я, [усього] там п'ять сімей уїзжали [з с. Підліски на Рівненщині] [126].

Купівля землі в околицях хутора Зарічиця відбулась десь у першій половині 1936 року. У документах Поліської консисторії за липень 1936 року читаємо, що «в Сарненському повіті відомий сектантський ватажок Мурашко влаштовує громаду, щось на зразок „колективного господарства”. Він придбав коло с. Нивецьк Залішанської парафії 207 десятин землі, а в майбутньому має намір, якщо вірити чуткам, докупити ще 500 десятин у місцевого поміщика графа Платера, і на цій земельній ділянці заснувати село для сіоністів, які начебто не матимуть власності, а житимуть на засадах комуни» [57, арк. 106-107].

Утім, Мурашкові не вдалося придбати для Сіону всієї «затоварованої» землі і в підсумку господарча база Нового Єрусалиму виявилася значно меншою, ніж він планував. У сіонських текстах – зокрема і в відозвах самого Мурашка – не раз говориться про те, що польська влада «не дозволила» сіоністам купувати землю, «не затвердила купівлю» тощо: «Ворог Сіон святий своїм лютим вогнем атакував [...] і землі святому народові не затвердив [...], і Сіон святий найбільшим злочинцем на землі оголосив, бо й убивцям є змога землю купувати, а Сіон святий, церква Христова, позбавлена права землю мати» [145, сс. 64-65]. Угоди про купівлю землі в прикордонній смузі муслили бути попередньо затверджені місцевою адміністрацією, а Іван Мурашко з його послідовниками мали в очах польської влади репутацію підричних елементів. Не дивно, що влада вирішила завадити дальшому розростанню мурашківської колонії, і територія Нового Єрусалиму так і обмежилася 200 з чимось десятинами під Нивецьком – плюс ще три хутори коло села Кидри, придбані в тамтешніх виселенців за океан. Ця земля, як можна судити, купувалася невеликими ділянками по 5-6 га на ім'я окремих сіоністів. При цьому ґрунти з парцеляції маєтку Дубровиця коштували десь по 250 злотих за гектар [17, арк. 1-2], тобто покупка обійшлася приблизно в 50 тисяч злотих із зібраних Мурашком – оціночно – 80-100 тисяч.

Отже, в червні 1936 року сіоністи почали з'їжджатися на місце, де мав постати Новий Єрусалим [145, с. 41]. З часом населення нового «міста» сягнуло, за деякими відомостями, п'яти сотень чоловіка з дітьми включно (100 сімей) – ця цифра не раз звучить у свідченнях окремих сіоністів та в сіонських текстах: «Бо до п'ятста душ членів Сіону живуть разом у Новому місті, в святому Єрусалимі, обідають за одним столом...» [145, с. 64]. Можливо, це максимальна або дещо перебільшена кількість, бо деякі сіоністи називали цифру в 60 або 70 сімей. В кожному разі, це приблизно половина всіх тогочасних мурашківців, яких було десь 800-1000 чоловік [13, арк. 7; 24, арк. 55]. Втім, населення Нового Єрусалиму не було стале. Одні доїжджали туди протягом цілого часу існування мурашківської колонії, а інші, не витримавши тягот тамтешнього життя, покидали Сіон і поверталися додому.

В очах мурашківців богом забуте Полісся оберталося на осереддя священної історії. «Новий Єрусалим» – згідно з одкровеннями Ольги Кирильчук – мав стати «світовим містом», столицею Царства Божого, й розкинутися на десятки кілометрів, «аж до Берестя», з широкими вулицями, оздобленими золотом і коштовними каменями, з трамваями й автобусами, щоб ніхто не мусив ходити пішки [145, с. 40; 211, с. 90]. Тут, у Новому Єрусалимі мав бути збудований величний храм Святої Жертви, куди люди будуть приходити по уздоровлення і де Господь вислуховуватиме молитви всіх народів [44, арк. 100].

А поки що зачаток цього Царства мав більш ніж скромні масштаби: Новий Єрусалим складався з кількох дерев'яних будівель: У домі родини Кирильчуків («Дім Жертви» або «Палац Сіону») в чотирьох кімнатах проживали сам Мурашко, Ольга Кирильчук із дітьми, сім'я її зятя і ще дві сім'ї сіоністів. Кілька сімей проживало в окремому домі «Правителя Сіону» Якова Лемези. Ну а більшість сіоністів – кілька сотень – тулилися в «общому домі», колишній графській конюшні, переобладнаній під жилий барак: уздовж стін були влаштовані двоповерхові нари, поділені рядняними перегородками на «кімнатки». Одна сім'я, тобто батьки разом із дітьми, займала одну таку кімнатку площею в кілька квадратних метрів на першому або на другому поверсі (нагору залазили за допомогою драбинок). В бараку була також комірка, де тримали хліб, та велика піч, де його пекли. Грубок ані якогось іншого опалення не було. Упродовж бараку та попід торцевою стіною стояли столи, за якими сіоністи трапезували [121]. Ще декілька сімей жило на хуторах коло с. Кидри, де, як вважалося, були кращі умови: їли не з спільного казана, а кожен своє, мали свої корів тощо.

Коло «Дому Жертви», над місцем появи чудесного джерела, була споруджена капличка. Крім того ще в 1933 році коло дому Кирильчуків був споруджений жертвник, на якому відбувалися жертвопринесення:

9/Х 33 р. було Богом заповідано через пророцтво влаштувати Богу жертвних для принесення в жертву Богу, з нерухомого майна: з борошна 17 мірок, з пшениці 17 мірок, з масла 17 мірок, і все це Бог заповідав принести в жертву. І жертвник повелів Бог влаштувати 38

п'ядей завдовжки і 15 п'ядей завширшки, і заввишки 8 п'ядей, що й було зроблено за день згідно з велінням самого Господа Бога [44, арк. 30-31].

У 1935 році настоятель Бережницької парафії в річному звідомленні писав, що «в центрі парафії в колонії Зарічиця, населеній виключно католиками, живе сім'я співмешканки Івана Мурашка, на садибі в якій ця бузувірська секта спорудила великих розмірів „жертвник” – курган розміром 3 x 2 x 1 кубічні сажні, і там два рази на рік у встановлені строки вчиняють «жертвопринесення» з плодів земних» [60, арк. 2]. Згодом, після заснування Нового Єрусалиму жертвник був розбудований до тих розмірів, які можна бачити на фото (див. Додаток В). Тут Богу жертвували шляхом спалення, окрім плодів земних та нутрощів тварин, найрізноманітніші речі, «все, хто що міг»: взуття, одяг і таке інше. Ідея була в тому, щоб зректися в ім'я Бога чогось дорогого й цінного: Надія Дзюбук із смт. Комінтернівське пригадує, як її батько зняв і кинув у вогонь сорочку, а вона з сестрою – нові, недавно куплені хустки [121; 131; 132].

Поряд із бараком була кухня, де готували їсти для цілого Сіону: там стояли столи й три великі казани з дерев'яними кришками, вмуровані в піч, так щоб під ними можна було топити вогонь. Харчувалися сіоністи також разом, з одного столу, узимку в бараці, влітку – надворі. Їсти «на Сіоні» було що, хоч досита й не наїдалися. Не бракувало, зокрема, житнього хліба, який випікали на місці: щодня по дві великі печі, а на суботу – з запасом, по 50-70 буханок, з розрахунком також і на «прихожан», що приходитимуть на суботнє зібрання [117].

Поза тим страва була майже виключно пісна, і меню було небагате: хліб, юшка, каша, картопля (необирана, варена в казанах на парі – «пароники»), квашені огірки й росіл, іноді галушки з мішаного житньо-гречано-пшеничного борошна («щипанки»). «Осеню, – розповідає Юхим Василюк, – трошки краще було, бо ліс рядом, ягоди збирали, гриби» [126]. Молока бракувало, тож його видавали переважно тільки грудним дітям, по склянці в день. Старші діти вже з трирічного віку харчувалися з загального казана. Щодо м'яса, то перший час сіоністи взагалі його не вживали, але згодом Ольга Кирильчук – згідно з отриманим одкровенням – наказала влаштувати

спеціальне жертвоприношення, під час якого забито по одному з усіх наявних видів «чистих» тварин та птиці, а нутрощі спалено на жертovníку [145, сс. 47-48]. Після цього акту, що мав на меті «очищення всякої тварі», сіоністи почали вживати й м'ясо тварин, які забивалися згідно з усіма старозавітними приписами (забоєм займалися три спеціально визначені різники). Втім, ситну страву все одно варили тільки на суботу, і м'яса в ній було небагато:

Кишечки, – не говорили «м'ясо», а «кишечки», отак-о кусочками порізані, а хлопчики старші вже такі були, хитріші, посідають на стол – а миски-то такі були великі, і так-о рідко стояли, а сьостри з відрами, там, з черпаками до котла ідуть, і вже несуть відра, розливають піщу на еті миски. Як тільки вже вони несуть, а еті хлопчики отак-о, на стражі, вже ложки так-о стоять. Як тіки та вже наляла черпак, вони р-р-раз, отак-о, по мисці від края до края, і шось йому в ложку попало, якась кишечка, кусочок, може, м'яса, то вони сюда-о [за пазуху] той кусочок ховали, а потом переболтали там уже ту юшку, шо там було, а тоді вже сидимо, з хлібом той кусочок м'яса смакували... [117].

Земля, придбана для Сіону, була здебільшого облогова, з-під вирубаного лісу, тож навесні 1936 сіоністи першим ділом узялися корчувати пні й розчищати землю для оранки. Крім того земля – як це типово для Полісся – була малородюча. Вже в 1936 частина ґрунтів була засіяна житом, засаджена картоплею тощо, але врожаї були недостатні й, наприклад, борошно сіоністи купували у бережницьких євреїв [82, арк. 62]. Земля в Новому Єрусалимі вважалася спільною й оброблялася спільними силами. В господарських роботах брав участь сам пророк Ілля, і фотографії Мурашка з сокирою в руках розповсюджувалися як доказ повноти тієї «єдності», що панує на Сіоні.

Як можна судити, життя в Новому Єрусалимі не було безконфліктне. Ті, хто вклав у будову Єрусалиму весь маєток, бувало, зверхньо ставились до тих, хто прийшов без нічого. Дехто косо дивився на Палац Сіону, де Ольга Кирильчук жила в кращих умовах і куди для неї та її дітей приносили добрі харчі. Сліди такого ремствування серед сіоністів знаходимо і в деяких повчаннях пророка Мурашка:

Отець картав тих, хто нічого не вніс у єдність, не задоволений і не вдячний Господові й тому, на чий кошти він тут живе. Отець уподобив таку людину свині, що їсть під дубом жолуді, а наївшись, бере підриває корені дуба. Отець картав і багатих, щоб вони не думали, що діло Боже і єдність тримається тільки ради їх багатства, яке вони вклали, і за нього це все, і якби не він, то нічого б не було. В такому не буде добре серце [145, с. 33].

Навіть найгарячіші прибічники Мурашка й сіонської науки не заперечували того факту, що життя в Новому Єрусалимі було надзвичайно важке: страшенна скупченість, недостатнє харчування, антисанітарія, хвороби: «Звичайно, у нас тоді при духовних батьках життя було духовно багате, а матеріально хвалитись не будемо...», – писав Іван Веремчук [84, арк. 2 об.]. Особливо тяжке було життя в бараку, де взимку не було ніякого опалення, панували бруд і задуха. Як розповідав у розмові з Юстиною Хмелевською сіоніст Сергій Зайко з Косова-Поліського: «В цих конюшнях був такий сморід, що як польська поліція приходила, то сказали: «Що то таке, пан Еліяш?». А він сказав, що це таке царство Боже. А вони затикали носи й, кажуть, утікали: «А нех его з таким царством!» [211, s. 92].

Ще до заснування Нового Єрусалиму серед сіоністів – не виключаючи й дітей – почала масово ширитися короста. В підсумку нею перехворіли всі сіоністи, за винятком, мабуть, родини Ольги Кирильчук. Річ у тім, що ця хвороба, яку сіоністи звали «седминою», вважалася богоданою. То була випроба, яку Бог послав членам Сіону на взір прокази, що була вразила праведного Йова. І через цю випробу мали пройти всі без винятку віруючі, щоб «перегоріла стара кров» [134]. Відповідно, сіоністи не тільки не лікували коросту, а й самі наполегливо старались нею заразитися, – а ті нечисленні, кому це не вдавалося, переживали, що Господь від них відвернувся:

Що таке седмина? Це по-простому називали короста. Це було Богом сказано, що нам треба це перенести [...]. Це Йовове страждання. І котрі сіоністи – вони це переносили. А в котрих тої седмини не було – значить, вони постили і брались отак за тіло з тими [показує, як здорові тулилися до хворих], щоб на мене перейшла – і не переходила [...]. Вони постили,

молились. І один наш брат був у Мотолі, і він сумував – раз на ньому нема знамення, значить, він не член сіонський! І йому якось сниться сон, що відкрив він Біблію, листочки перегортає – а там не букви, а струпи [...]. Знаєте, в Біблії – струпи! І зразу в нього з'явилася ця седмица. І він уже з радістю прийняв – що це він відчуває, що він член Сіону [211, s. 73-74].

«Люди веруючіє, – розповідає та ж таки Надія Дзюбук, – ето переносили с верою, што ето должны перенести. Не тяготилися, не нарікали, не роптали...», – хоча й доводилось їм тяжко: «Мати казала: Господи, як ти вже знімеш седмицу, то вже й Царство буде, так було тяжело переносити...» [121]. Самі сіоністи проводять розрізнення між «седминою» і звичайною коростою, кажучи, що перша, на відміну від останньої, не була заразна і вражала тільки сіоністів, а на «мирських» не переходила. Втім, через цю «седмину» люди сахалися сіоністів: «Боялися за двері взятися, за ворота, а клічка була „чух-чух-чух, короста“... Обідно було» [121].

У світлі вищесказаного не дивно, що в Новому Єрусалимі мала місце підвищена смертність, особливо серед малих дітей у бараці: «Діти наші вмирали, бо там не було места, задихалися, воздуху не хватало, окна [в даху] прорізали, бо дихать не було чим... Дитина вісить отам [показує догори], над нарами вісить дитятко, а там самий скопльонний воздух. Як вони могли виживати?» – розповідала Марія Стасевич з Мотоля, у якої в Єрусалимі померло двоє синів [112]. Там-таки на Сіоні помер однорічний син сіоніста Ігнатія Леоновича, дочка Михайла Стельмаха, син Костянтина Шупеника і багато інших. Трагічно закінчилось будівництво Нового Єрусалиму для Івана Веремчука, який їхав на Сіон із цілою сім'єю: жінка, батько, четверо дітей, а повернувся втрюх із жінкою й дочкою – троє дітей і батько знайшли там свою могилу [74, арк. 5, 8; 80, арк. 182; 85, арк. 2]. Треба зазначити, що хоронити своїх померлих на кладовищі в Бережниці сіоністам не дозволяли, і вони musiли влаштувати під Кидрами власне кладовище, яке являло собою просто огорожену ділянку поля [74, арк. 5].

Багато хто не витримував такого життя й покидав Сіон, як-от Кирило Василюк, який продав був дім, гектар землі, частину худоби й вирушив «будувати Царство», а через півроку вернувся додому «через те, що були погані умови» [95, арк. 44]. Так

само й Йосиф Марчук, який вніс на будову Сіону 3100 злотих і переїхав туди в середині 1936 року, вже взимку 1936-37 років повернувся додому. Дехто в результаті зневірювався в Мурашкові й його науках. Наприклад, Григорій Рощенко розповідав, що «після поїздки на будівництво Єрусалиму, коли я продав своє майно, віддав гроші й поїхав на Волинь, скоро я вернувся назад, тому що там було дуже погано, жити було ніде, хліба не було, і після цього я вірити в Сіон перестав» [95, арк. 46]. Так само й Семен Марутич у 1936 році поїхав був на Сіон, щоб «під керівництвом Мурашка [...] побудувати своє життя», але «переконавшись у марності цієї затії й захворівши через скупченість [...], я з цієї секти вийшов» [95, арк. 25].

Як можна судити з наявних відомостей – фрагментарні та непевні, вони взяті головно із спогадів та переказів самих сіоністів – у 1937 році стосунки пророка Мурашка з польською владою особливо загострилися. Десь у той час сіоністи спробували поліпшити свої житлові умови: недалеко від бараку був закладений фундамент багатокімнатного житлового будинку, однак влада будівництво заборонила [99, арк. 5; 121]. Як пригадували, зокрема, М. Стельмах та Н. Григоруку, 19 листопада 1937 року в Дубровиці Івана Мурашку судили – як вони кажуть – «за сіонську проповідь» і присудили йому, начебто, шість місяців тюрми [82, арк. 1]. Крім Стельмаха, Григорука та Леоновича на суді були присутні ще кілька десятків сіоністів. Утім, ніяких документальних даних про цей процес нам розшукати не вдалося, а Мурашко – як видно з наявних документів – у тюрмі не сидів.

Так чи так, а ще перед цим судом, не пізніш як у вересні-жовтні 1937 року, – усвідомивши, що ворожа позиція влади унеможливило розбудову Нового Єрусалиму на території Польщі, – Мурашко почав робити певні кроки в напрямі еміграції до Парагваю [68, к. 174]. Зрештою, ще раніше, в серпні 1937, в проповідях Ольги звучав мотив про те, що Бог пошле сіоністів кудись «за границю» [145, с. 27]. В підсумку тим місцем, де мала бути продовжена розбудова Сіону, був обраний не Парагвай, а Аргентина. І вже 27 березня 1938, отримавши аргентинську візу, Ольга разом із зятем, дочкою, п'ятьма дітьми та двома внуками, покинула Новий Єрусалим. З собою вона, як пригадує Михайло Стельмах, забрала велику зелену скриню, «приблизно 1,3 метри завдовжки, 60-70 сантиметрів завширшки і яких 50

сантиметрів заввишки», яку два апостоли з трудом поставили на сані; в скрині були записані на той час численні одкровення [82, арк. 32]. Мурашко ж поки що залишився на місці.

На початку грудня 1937 р., коли стало ясно, що в Новому Єрусалимі сіоністам не бачити ні землі, з якої можна було б прогодуватися, ні іншого житла, окрім бараку, Мурашко казав своїм послідовникам роз'їжджатися додому – якщо хто мав куди їхати. Основна маса роз'їхалася десь до квітня 1938. У березні-квітні Мурашко видав сіоністам свідоцтва про те, що такий-то є учасник будування міста Нового Єрусалиму, а отже, поки він стоятиме у вірі, завжди матиме право туди повернутися, працювати на закупленій для міста землі й користати з будівель та інвентаря [90, арк. 12-13; 103]. В підсумку в Зарічиці лишилося всього кільканадцять сімей сіоністів – тих, хто продав був усе своє майно й просто не мав куди повертатися. Вони й далі жили на засадах «єдності», спільно обробляючи землю, закуплену для мурашківської колонії.

У липні-серпні 1938 р. Ольга ненадовго повернулася з Аргентини до Польщі. При вході в єрусалимський двір позostalі жителі Нового Єрусалиму вітали її, стоячи на колінах, криками «Осанна!». Над дорогою була споруджена спеціальна брама, прикрашена вінками з жита й іншого збіжжя [121]. Це востаннє сіоністи мали змогу бути разом з «Пресвятою Мамою». Вже невдовзі – мабуть, десь у вересні-жовтні 1938 – Ольга з Мурашком остаточно відбули до Аргентини. В Єрусалимі, в домі Кирильчуків залишився тільки найстарший Ольжин син Михайло з жінкою та наймолодший, Ананій, що був під доглядом „апостола” Григорія Ласкевича.

Багато хто закидає Мурашкові, що він просто утік за кордон, прихопивши з собою всю спільну касу, і покинув своїх послідовників напризволяще.⁹ Закиди ці, об'єктивно кажучи, неслухні, бо Мурашко – це не викликає сумнівів – їхав до Аргентини з тим, щоб із часом забрати до себе й решту сіоністів і продовжити розбудову Сіону за океаном. Це, зрештою, був би не єдиний випадок еміграції в Америку цілої сектантської громади: досить згадати про виїзд духоборців до Канади

⁹ О. Дяченко називає навіть конкретну й досить правдоподібну суму, яка лишалася на той момент у сіонській касі: 30000 злотих [180, с. 30].

або «Нового Ізраїлю» – до Парагваю. Можливо, й сам Мурашко щось чував про ці випадки й хотів повторити цей приклад. Але так чи так, становище багатьох позоставших у Польщі сіоністів виявилось дуже важким. 19 грудня 1937, настановляючи від'їжджаючих сіоністів, Мурашко казав:

Ваш переїзд додому має бути проповіддю. Ви повинні казати людям: ви ще не сіоністи, і ось ми приїхали до вас назад, що ви стали сіоністами, і якщо вони будуть до вас з насмішкою, що ви, мовляв, розтратились і знову приїхали, то ви їм відповідайте так: «Ми продали все, розтратились, постраждали за вас, щоб і ви могли спастися». Якщо ж ви приїдете і будете сидіти мовчки й тільки картоплю варити, то це буде здаватися, що ви неначе втекли [145, с. 44].

Проте виконати цю Мурашкову настанову багатьом сіоністам було непросто, особливо тим, хто продав був більшу частину господарства, виїжджав з грошима, худобою й реманентом, гордо заявляючи, що будуватиме «Новий Єрусалим», – а тепер повертався ні з чим на залишки колишнього господарства або й підсусідком до родичів чи одновірців. Промовистим прикладом може послужити доля сім'ї Степана Стасевича, який продав був ціле своє хазяйство, а навесні 1940 року повернувся з Нового Єрусалиму до Мотоля в прийми до родичів. Там, у Єрусалимі, в нього померло двоє дітей, а ще одна дитина верталася тяжко хвора. Сам він у 1940 році перехворів на тиф, був геть вихудлий, у шпиталі йому обстригли волосся й бороду. Його жінка Марія пригадувала, що відчувала великий біль і сором:

Поїхали з Мотоля здорові, з господарством, з грошима, а приїхали отакі-от: дитина при смерті, і отакий батько, без бороди приїхав... Я думала, нігде не буду виходити... не покажуся... ми ж такі худіє, та й без бороди чоловік... [112].

Однак за кілька днів по приїзді хвора дитина померла, і довелося хоч-не-хоч іти через ціле містечко на цвинтар, де зібралася юрба людей – не так на похорони, як на видовище, щоб подивитися на «будівничих Нового Єрусалиму». Від сорому й приниження сіоністів урятував мотольський апостол Палто, який виступив перед людьми з промовою:

Не думайте, люди, що прогуляли... ми хозяйство продали – нам не дали землі, ми строїли город Новий Єрусалім – нам не дали ні жилья построїти, домов строїти не дали, наші діти вмирили – нам землі не давали хоронити дітей... «Это разбитые, – каже, – на пути разбойником...» Апостол об'яснив: «Это люди, которые отдали жизнь за счастье народа»... І тогди мені все осунулось: і стид, і боль. Кончилася моя скорб [112].

Прибувши до Аргентини, Мурашко, як видно з його листів, узявся клопотатися про дозвіл на переїзд сіоністів і про виділення їм землі. Ще в червні 1938 року, коли Ольга ненадовго виїжджала в Аргентину, Мурашко в спеціальному листі до сіоністів повідомляв «радісну й урочисту звістку», що «їде мати пресвята з метою забрати сіоністів» і що ті повинні готувати метрики на всіх членів сімей та шукати купців на землю [90, арк. 8]. Втім, ця радість виявилась передчасною: з переїздом цілого Сіону щось, очевидно, не склалося, і згодом Мурашко муситиме сам провадити пересправи з Аргентинськими властями. В кожному разі, на момент Мурашкова від'їзду багато сіоністів підготували й вручили йому метрики, санітарні картки й підписали довіреність, щоб Отець Сіону міг виступати в Аргентині від їх імені. Приміром, Надія Дзюбук пам'ятає, як у зв'язку з оформленням санітарної картки батьки возили її до Сарн, до лікаря [117]. Згодом у своїх листах з Аргентини Мурашко – поряд із свіжими одкровеннями та повчаннями – регулярно інформуватиме сіоністів про поступ в справі виїзду [90, арк. 10-11; 145, сс. 76-77]. В одному з останніх листів, який можна здогадно віднести на середину 1939 року, Мурашко знову повідомляв «радостную весть»:

Підписаний міністром виїзд для вас в Аргентину!!! [...] І тепер готуйтесь до зустрічі з вашими завітними батьками і готуйтесь до виїзду. І приготовляйтесь на три розряди всі, бо всім разом неможливо буде їхати, шукайте купців, не бентежтесь, що довго йде справа, бо це діло не мале, а велике на всю землю, і затрималася справа через те, що від міністерства їздила комісія на огляд землі, і після повернення комісії затвердив міністр [...]. Але з продажем остаточним землі – то можна зачекати, поки не

дістанете від нас дозволу на продаж, тому що справа пішла ще на підпис до президента. Тепер не втрачайте надії, що Господь звершить перемогу і в президента [82, арк. 13-14].

Багато сіоністів уже почували себе жителями Америки, коли вересень 1939 року поставив хрест на їхніх надіях і на долях багатьох синів та дочок Сіону.

Про дальшу долю Мурашка й Ольги відомо небагато. Невдовзі по приїзді до Аргентини Мурашко з Ольгою придбали 50 га землі в провінції Формоза на півночі Аргентини, де збудовано дім, викопано криницю, взято на виплат сільськогосподарський інвентар [26, арк. 83-93]. Крім того, згідно з даним Ользі одкровенням, була придбана ділянка землі в Буенос-Айресі, де в січні 1939 почалось будівництво «молитовного дому». З цієї нагоди, як звелів Мурашко в одному з листів, по всіх «сіонах», тобто по всіх більших громадах сіоністів 13 квітня 1939 відбулися врочисті зібрання з молитвами про успішне завершення будови.

Там-таки, в Аргентині, Мурашко знайшов іще одного, мабуть останнього неофіта, певного Василя Теребей, п'ятдесятника з Ляхович Барановицького повіту, який виїхав до Аргентини вісім років перед тим. Він пам'ятав Мурашка ще як п'ятдесятницького єпископа – і тут, у Аргентині, навернувся на його «нову віру». Теребей, що промишляв будівництвом, допоміг „пророкам” збудувати згаданий вже «молитовний дім», і за це Ольга іменувала його апостолом Симоном – тим, хто допоміг Христові нести хрест на Голгофу. В Аргентині додалося й чимало нових одкровень, які Теребей перекладав іспанською й розсилав аргентинським властям та в посольства іноземних держав у Буенос-Айресі [104].

Як писав Теребей, «до шести лет все шло нормально», а тоді «похитнувся цвях, укріплений у твердім місці» (Іс. 22: 23-25) – Мурашко втратив розум. Як розповідала сіоністам аргентинська жінка Ольжиного сина Михайла Кирильчука, Мурашка мучив сильний головний біль, він голосно кричав, одягав на голову відро й бив по ньому палкою [116; 131; 158]. Коли Мурашко захворів, Ольга наказала Теребеєві повторно зняти «п'яту печать на ребрі», щоб той мав право заступити на роботу пророка Іллі, а в 1950 була знята «велика печать під хрестом на грудях Жертви Господньої» [104, арк. 1]. Так чи так, ці акти вже не є частиною «священної

історії» євангельських християн-сіоністів – вони мали значення тільки для самої Ольги з її останнім апостолом, та ще може для кількох їх послідовників, що жили далеко на півночі, в провінції Формоза. Там хтось, мабуть, іще тримався сіонської віри, бо на похороні Івана Мурашка, який помер у 1953 році в Буенос-Айресі, були присутні якісь «жінки-сіоністки». Кілька років по смерті Мурашка, 6 вересня 1958, померла й Ольга Кирильчук [145, с. 92]. А тим часом історія «нової віри», яку вони заснували, йшла своїм ходом.

Висновки:

- 1) Під кінець 1935 – на початку 1936 Мурашко закликав своїх послідовників продавати землю й майно і здавати гроші на розбудову «міста Нового Єрусалиму», з якого мало початися скорі вже становлення Царства Божого в світі. Десятки віруючих відгукнулося на Мурашковий заклик, хоча далеко не всі продали всю свою землю й усе майно. На зібрані гроші навесні 1936 року було придбано понад 200 десятин землі коло с. Бережниця Сарненського повіту, головню з парцеляції маєтку графа Платера. Коло хутору, де проживала Ольга Кирильчук, було влаштоване поселення сіоністів (до 100 сімей, тобто близько 500 чоловік включно з дітьми).
- 2) Сіоністи проживали в тяжких умовах: більшість мешкала на двоповерхових нарах у бараку, переобладнаному з графської стайні. В умовах скупченості, недостатнього харчування, взимку – холоду серед сіоністів ширилися хвороби, була висока дитяча смертність. Ширилась короста, яку сіоністи вважали за «седмицю», благословенну хворобу, і не тільки не лікували, а й старались нею заразитися.
- 3) Сіоністи жили на засадах «першохристиянської єдності»: спільно обробляли землю, харчувалися за одним столом. На їх переконання, саме на таких засадах мало бути влаштоване життя в Царстві Божому.
- 4) Через протидію влади сіоністи не змогли придбати плановану кількість землі (купівля ділянок у прикордонній смузі потребувала затвердження з боку староства) і комуна так і не стала економічно самодостатньою. Сіоністам також не дозволили будувати житло. Відтак уже восени 1937 Іван Мурашка почав думати про еміграцію, а в грудні 1937 сіоністи почали роз'їжджатися по домах – залишилося тільки з 15

сімей, які, здебільшого, не мали куди повертатися; вони жили тут на засадах єдності майна аж до приходу Радянської влади.

5) У березні 1938 Ольга Кирильчук з дітьми виїхала до Аргентини, а в вересні 1938 виїхав і Іван Мурашко. Мурашко клопотався перед аргентинською владою про виділення сіоністам землі і в листах регулярно повідомляв про поступ у цій справі, але початок війни поставив хрест на цих планах.

б) Новоєрусалимська комуна стала найяскравішим виявом соціальної спрямованості Мурашкової науки й характерних для поліської людності уявлень про справедливий суспільний лад, спробою власними силами «побудувати нове життя» навзамін ураженого кризою старого суспільства. За історичну паралель до цього епізоду можуть правити численні «комуністичні» проекти російських сектантів: духоборців, молокан та ін., комуністичні епізоди «мальованщини», до певної міри – «Нове місто Вершалін», яке будував на Підляшші Ілля Климович.

2.4. Період «Другого зову» та сталінських репресій

Після від'їзду Мурашка з Ольгою в Новому Єрусалимі на хуторі Зарічиця лишалося всього кільканадцять сімей, які й далі спільно обробляли землю, їли з одного столу, регулярно проводили суботні й недільні зібрання в домі Кирильчуків [25, арк. 25-26]. Натомість переважна більшість сіоністів – тих, що повернулися з Єрусалиму до рідних місць, і тих, що не переселялись до Єрусалиму, – утворювали локальні «сіони», тобто громади під проводом апостолів: на території Рівненської області – Волинський і Дубровицький, на території Пинської області – Пинський і Мотольський, на території Берестейської області – Косовський і Берестейський. Число сіоністів на той час дещо зменшилося через загальний спад активності й відхід від секти деяких її членів. За оцінкою Костянтина Шупеника, найбільше сіоністів було на той час у околицях Дубровиці – 25 сімей (включно з Зарічицею), коло Пинська – 6-7 сімей, на Кобринщині – 7-8 сімей, у Мотолі – 15 сімей, в районі Косова – 15 сімей; усього 700-800 чоловіка [98, арк. 11].¹⁰ У цей час зв'язки між сіонами ослабли, централізованої організації як такої не існувало. Сіоністи, що проживали в тій самій місцевості, час від часу збиралися, щоб читати Євангеліє і збережені відписи Ольжиних одкровень та Мурашкових відозв [95, арк. 18].

Становище єрусалимських сіоністів після від'їзду основної маси жителів «нового міста» поліпшилось ненабагато: харчувалися й далі пісною стравою, жили в тому ж таки бараку, далі ширилися хвороби. Скажімо, взимку 1939-40 років в бараку почали хворіти на тиф; декого з хворих забрали до Сарн до шпиталю, а санітарні служби провели в бараку дезинфекцію. Десь у той час на сіоністів звернула увагу нова влада, і на хутір прислали лектора-пропагандиста, який ознайомився з життям і побутом його жителів:

Зайшов у байрак. Глянув, кругом обойшов: «Какой несчастный народ!» Ну і потім уже став бесідувати... Не знаю хто – може, батько – там водив його по байраку. «И что заставило вас к такой жизни?» Ну, [батько] начал

¹⁰ За свідченням апостола Никифора Палта, сам тільки Мотольський сіон у 1940 році налічував 80-90 чоловіка: в с. Упирово – 12 сімей, в с. Дідовичі – 3 сім'ї, в с. Панці – 3 сім'ї, в містечку Мотолі – 4 сім'ї [96, лл. 1, 8].

об'яснять, що польская власть не дала ні строїться, ні землі на постройку не затвердила. А потом уже пішли на кухню. Як туди зайшли, на кухню, а то... входиш, а з етой стороны так-о котли вмуровані, по-моєму, три котли було вмурованих, і кришки такі дерев'яні, а там топка знизу, побіляно всьо, чисто. «Как вы могли в капиталистической стране такое зробиць единство?» Понравилось йому... [117].

Тим часом у керівництві Сіону назрівав конфлікт, який сучасні мурашківці називають «Розділенням» – конфлікт за владу над Сіоном, яка після від'їзду обох пророків опинилася в руках «Правителя» Якова Лемези. Михайло Кирильчук, син Ольги Кирильчук і «член Жертви», в силу своєї молодості (він був 1918 року народження) не мав особливого авторитету і – за деякими свідченнями – не виявляв інтересу до справ віри та й не надто додержував сіонського закону. Як розповідає Надія Дзюбук, «він ще тоді Михаїлом не був, просто Мішка, ні в які діла не втручався, всьо було под Правителя рукою, а він – ну Мішка, Мішка» [117].

Конфлікт – судячи з усього, несподіваний для всіх – виник восени 1939 року, коли «Правитель» казав зарізати одну з корів, яка саме прихворіла:

Ету корову вже там готовлять різати. А молва пішла, що буде м'ясо, а ми як діти: о-ой, м'ясо буде, – мішок радості. А Мішка приходить і говорить: «Апостол Степан, корову чи ріжете, чи шо, но не їжте м'ясо, потому що помрете»... Мати вже знала і раділа, потому що діти такі тощі. А тоді батько приходить і говорить матері: Корову чи зарізали вже, чи ріжуть, но я м'яса їсти не буду. Мішка сказав: будете їсти – помрете. І ти не їж. І діти хай не їдять. І мати заскорбіла. Стільки було радості, що буде піща, а тут... І зразу же на першу ноч сниться матері сон, що Пресвятий Отец збирають народ, народ собірається принімать преломленіє, готовляться... Народ собрався, а Отец як встав на якусь возвишенность, як подняв руку, і говорить: «Те будут принимать преломление, которые не вкушают этого мяса». І мати з радостью ето прийняла і пошла по байраку: «Сьострочки, сьострочки [не їжте етого м'яса]» [117].

Яків Лемеза, а з ним і інші не послухали ні Михаїлової перестороги, ні сну Марії Стасевич – бо, як казала наша співрозмовниця, «плоть превозмогла» – і, зарізавши корову, їли м'ясо, стягнувши цим на себе «духовну смерть». За Михаїлом пішли, відмовившись їсти м'ясо, всього кілька сімей.

Сучасні сіоністи розуміють суть «розділення» саме в таких: побутових з домішкою містики категоріях – як конфлікт за «жертвену корову», хоча сьогодні вже ніхто не може пояснити, чому корова була «жертвена» і чому її не можна було різати. Втім, поза побутовими незгодами й поза особистим суперництвом за владу за «розділенням» стояли й інші розбіжності, зумовлені передовсім поглядами на нову владу.

Поліська людність, яка й до того відзначалася ліворадикальними настроями, сприйняла встановлення радянської влади та її передвоєнну політику назагал позитивно. Зрештою, заходи радянської влади об'єктивно сприяли поліпшенню становища найбільш вразливих верств селянства, яким передано сотні тисяч гектарів земель, велику кількість худоби, інвентарю й насіння, конфіскованих у польських поміщиків та осадників. Скажімо, в Пинській області 30 тисячам малоземельних і безземельних селян було роздано 185000 га земель, у Берестейській – понад 66000 га, у Рівненській – 105000 га. Була анульована податкова й кредитна заборгованість селян, яка на Поліссі сягала величезних масштабів. Розширено також мережу медичних та освітніх закладів: на території колишнього Поліського воєводства кількість лікарняних ліжок зросла з 6,8 до 28,5 на 10000 людності [185, сс. 94-95]. Колективізація на той момент проходила відносно добровільно, і темні сторони радянського ладу поки не надто давалися взнаки поліським селянам.

Сам Мурашко, як уже зазначалося, не мав ніяких симпатій до радянської влади, знаходячи для неї різного роду неприглядні прообрази з Біблії. Хай там як, було добре відомо, що це влада безбожна. Та з іншого боку, в сектантських колах здавна кружляли ідеї про те, що радянська влада повинна відіграти певну есхатологічну роль або й узагалі утвердити на землі Царство Боже, яке буде збудоване на ранньохристиянських засадах соціальної рівності й спільності майна. Згадаймо, що на початку 20-х років такі самі погляди були поширені й серед російських сектантів:

духоборів, молокан, а подекуди й баптистів – і парадоксальним чином сусідували з апокаліптичними настроями рухів традиціоналістської орієнтації, що трактували Радянську владу як владу Антихриста. Як ми побачимо далі, серед сіоністів також були люди, які жили певні надії щодо нової влади з її гаслами рівності й братерства.

Прихильником «співпраці» з Радянською владою був передовсім «Правитель» Яків Лемеза. Як розповідатиме згодом на слідстві Костянтин Сидоришин: «Лемеза Яків пояснював мені, що секті мурашківців буде надавати допомогу Радянська влада [...]. На зборищах Лемеза Яків висловлював думку, що доти, поки не буде зліквідований капіталізм і не будуть відкриті кордони, буде тривати боротьба між релігійними сектами, а оскільки Радянська влада веде боротьбу проти капіталізму, то нашій секті мурашківців необхідно допомагати Радянській владі, яка згодом повинна допомогти нам збудувати краще життя для людей» [26, арк. 101-105]. Сам Сидоришин, що його навернув на сіонську віру не хто інший, як Лемеза, так висловлювався про нову владу й комунізм загалом:

Комунізм я вважає тим царством Божим, за яке ми молимося. А Радянська влада почала будувати царство Боже, бо вона ліквідує різницю між людьми, приватну владу, а я вважаю це невід'ємною частиною царства Божого [...]. Ми бажаємо встановлення царства Божого на всій землі. Управляти ним буде Христос, помазанець Божий на царство. Хто ним буде, я не можу сказати, можливо, хтось із керівників партії й радянського уряду, хто увірує в закон Божий [...]. Я вірю в Бога, тобто в наявність надприродної сили, яка керує людьми, в даному випадку радянськими людьми, і допоможе їм зробити на землі царство Боже [26, арк. 56-62].

Пізніше, вже після війни, Сидоришин напише в такому самому дусі цілий трактат під назвою «Що таке Біблія і як її розуміти», в якому буде «всі явища природи, описані в Біблії», тлумачити «в прикладенні до радянської дійсності» [26, арк. 116].

У грудні 1939 року Правитель Сіону Яків Лемеза скликав у Новому Єрусалимі з'їзд апостолів, на якому були присутні Яків Лемеза, Ласкевич, Палто, Вознюк, Бабак, Мороз, Ліхман, Стасевич та інші. Мова йшла передовсім про ставлення до

нової влади та її заходів, а особливо – колективізації, яка перегукувалася з мурашківськими ідеями життя в «єдності» на ранньохристиянських засадах. Після дводенної дискусії, під час якої Яків Лемеза закликав підтримати політику радянської влади, сіоністи ухвалили прохати органи влади, щоб ті дозволили організувати колгосп тільки з їх одновірців. З цією метою Яків Лемеза в супроводі апостолів Палта й Мороза вирушив до Сарн, але відповідь, зрозуміло, була відмовна [97, арк. 4].

Тим часом відчуження між прихильниками «Правителя» і тими, хто стояв за «Сином Матері Сіону», дедалі поглиблювалося. На ґрунті готування їжі з «заказаним» м'ясом сторони остаточно посварилися: Яків Лемеза казав розвалити вмуровані в піч казани, в яких готували страву для спільного столу; припинилися спільні зібрання. Перед початком польових робіт була розділена земля, припинилося спільне ведення господарства. В контексті цього протистояння в кінці березня 1940 в Зарічиці з ініціативи Михайла Кирильчука був скликаний ще один з'їзд, на якому були присутні апостоли Шупеник, Палто, Вознюк, а також Леонтій Кравчук, Ковальчук, Стасевич, Палійчук, Деменець, Ютовець, Савчук – усього 18 чоловік. На цьому з'їзді розглядалося питання, як поводитися в умовах радянської влади. Яків Лемеза, як пригадують сучасні сіоністи, не раз казав Михайлові Кирильчуку: «Давай прикриємося», тобто радив згорнути діяльність і зачатися, щоб не привертати увагу влади, а «Михаїл» відповідав на це, що «я й вікна відчиню і буду молитися» [120]. Михайло Кирильчук тримався Мурашкових поглядів на СРСР та комунізм і заявляв: «У нас з'явилися „радянські“, та все одно, це влада безбожників і довго існувати не буде» [98, арк. 7-8]. Ставлячись до радянської влади як до явища тимчасового й, очевидно, не усвідомлюючи до кінця її репресивної природи, він наполягав на збереженні старих порядків і закликав зміцнювати серед сіоністів порядок та дисципліну [95, арк. 40].

У результаті цього з'їзду Яків Лемеза був відсторонений від керівництва, а новим керівником став «Син Матері Сіону» Михайло Кирильчук. Невдовзі Лемеза й Мороз, здається, зовсім відішли від секти й перестали додержувати сіонського закону [95, арк. 45; 117]. Перший пішов на сезонні роботи в бурякорадгосп, а другий

ще в 1939 переїхав з хутора до с. Воробина, де отримав квартиру й теж працював у радгоспі. Михайло Кирильчук, із свого боку, заборонив сіоністам працювати в колгоспі в суботи й неділі [135, с. 23]. Зазначмо, що Яків Лемеза і Никифор Мороз були не єдині з-поміж сіоністів, хто ще за «перших совітів» пішов працювати в радгоспи й інші радянські органи. Згадуваний Костянтин Сидоришин був директором районної заготконтори, а пізніше працював у новоствореному колгоспі в с. Селець, а „апостольський учень” Андрій Примаков був заступником голови сільради в Сельці, де була велика громада сіоністів.

Тим часом ідея мурашківського колгоспу, яку висунув був Яків Лемеза, була все-таки зреалізована де-інде, а саме в с. Упирово Івацевичького району під проводом апостола Никифора Палта. Сам Палто, на відміну від Якова Лемези чи Никифора Мороза, не належав до прихильників радянської влади. Після свого арешту в липні 1940 року він не заявляв, що «між Радянським Союзом і сектою мурашківців нічого спільного нема як у самому способі життя, так і в ідеології»:

- *Кому ж усе-таки підпорядковується апостол?*
- Апостол цілком і повністю підпорядковується і залежить від Христа.
- *Значить, апостол Радянській владі підкорятися не хоче?*
- Так, Радянській владі я не підкорюся як апостол, бо Радянська влада заперечує Бога...
- *Радянська влада всіх карає, хто їй не підкоряється...*
- За Бога я готовий на все, хай мене вішають, розпинають на хрест, садять на вогнище, за Бога я ладен пропадати, за життя народу я готовий віддати життя [...]. При проведенні агітації я казав: «Радянська влада тривкою бути не може, тому що більшовики не вірять в Бога, і вона повинна скоро загинути» [96, арк. 3, 5-7].¹¹

Утім, коли навесні 1940 року в с. Упирово коло Мотоля створювали колгосп ім. Леніна, віруючі-сіоністи числом 12 сімей подали заяви на вступ, але виставили свої

¹¹ Пор. певне вагання у словах Мирона Климука, заарештованого разом з Палто в зв'язку із справою упировського «лжеколгоспу»: «Ми Радянську владу шануємо, вона робить правильно, ліквідує безробіття, експлуатацію...», але «Радянський Союз тривким бути не може, бо більшовики не вірять у Бога, і він мусить загинути» [96, лл. 9-10].

вимоги – не працювати в суботи й неділі. Вимоги ці, звісно ж, були відкинуті, і до колгоспу з 12 сіоністських господарств прийняли тільки два. Решті 10 господарствам виділили землю як односібникам, однак вони не стали її ділити, а створили – за термінологією каральних органів – «лжеколгосп»: звели інвентар, звели тяглову худобу (4 коней) в одне місце, разом обробляли землю, харчі ділили за числом їдців. Можливо, що й до того – ще з часу розпуску Нового Єрусалиму – упировські сіоністи практикували спільні польові роботи й таке інше. Суботні зібрання упировських віруючих відбувалися в домі місцевого сіоніста Мирона Климука, недільні – в Мотолі, у апостола Мотольського сіону Никифора Палта.

Як свідчив голова колгоспу ім. Леніна: «Після того, як сіоністів ми не прийняли в колгосп, то вони під керівництвом апостола Йоана, тобто Палта, і Климука з метою підірвати наш колгосп зорганізували свій колгосп імені Христа і поширюють клевети й усілякі вигадки, а також доводять про правильність їхнього колгоспу, кажуть: «Дивіться, ми їмо всі разом з одного столу, поважаємо один одного, не лаємося, а у вас у колгоспі їдять колгоспники кожен своє, то це вже неправильно й гірше, ніж у нас». Треба сказати, що вони, сіоністи, мають вплив на певну частину колгоспників» [96, арк. 11].

Упировський «лжеколгосп» існував дуже недовго. Органи безпеки розцінили його як спробу «підірвати й ослабити міць соціалістичної системи» – і Палто з Климуком були заарештовані й засуджені за антирадянську діяльність. Апостолу, зокрема, присудили 8 років таборів. У червні 1940 року були заарештовані й ті члени сіонського активу, що проживали в Новому Єрусалимі: Михайло Кирильчук, Леонтій Кравчук, апостоли Бабак, Вознюк і Петро Лемеза, апостольські учні Ананій Шавлай, Назар Ковальчук, Олександр Пархомчук. Яків Лемеза і Никифор Мороз, які на слідстві заявили, що вже відійшли від секти, були за кілька місяців звільнені. Всі інші після тривалого – аж до середини 1941 року – слідства були визнані винними в тому, що вони «належать до антирадянської організації сіоністів-мурашковців, проводять контрреволюційну агітацію серед населення Дубровицького й інших районів, пов'язані з керівництвом організації Мурашком

Іваном та Кирильчук-Корнійчук Ольгою, що проживають в Аргентині» [25, арк. 3] – і засуджені хто на 5, а хто на 8 років виправно-трудоих таборів.

Дальші репресії спровокувало «духовне піднесення», яке почалося серед сіоністів Мотольського сіону на тлі остраху перед новою владою. Як розповідає Олена Солоницька, у той час «пошла молва, що всіх сіоністів вивезуть... вже деякі собі сухарів насушили на дорогу». І саме в той час, у березні 1941 року новоєрусалимська «дияконеса» Тетяна Сидоришина, родом із Сельця, і «пророчиця» на прізвище Томашевська почали проповідувати отриману від Духа новину про скорий суд Божий і про Гітлера як караючу руку Божу: «Через її такий голос був, через ту пророчицу: мой народ, не бойся, я избрав Гитлера в защиту сионистам, а в наказание нечестивцам». Ці об'явлення вселили в сіоністів – що були занепали духом після від'їзду «духовних батьків» і розпуску Нового Єрусалиму – великий ентузіазм; вони почали ходити з проповідями по селах Іванівського району і до самого Іванова, закликаючи людей приймати, доки ще не пізно, заповіді Божі: «в такому восторге, в такой силі були: гнев, суд, Гитлер, – это было страшно» [120]. В результаті дехто з «мирських» увірував і «прийняв заповіді», як-от Олена Радковець (Солоницька), найстарша з живих нині сіоністок. Та ще одним результатом цього піднесення став арешт 4 квітня 1941 більшості його провідних діячів у кількості дванадцять чоловік: обох пророчиць, апостольського учня Степана Стасевича, Максима та Василя Мазьків, Григорія Верховця, Сергія і Карпа Бартошів та інших. Ніхто з них, скільки відомо, додому вже ніколи не повернувся – скажімо, Степан Стасевич помер 10 січня 1941 року в Унжинському ВТТ; там таки в 1942 році померли Сергій Бартош і його син Карпо. А коли за пару місяців у Мотоль увійшли німці й представники радянської влади мусили поспіхом, городами тікати з містечка, «так що навіть шапок не встигли забрати», – сіоністи розцінили це як сповнення пророцтв, що звучали на адресу безбожної влади в часі весняного «піднесення» [71, арк. 4; 120].

Доля інших заарештованих склалася по-різному. Леон Кравчук перебував у Дубенській тюрмі, аж до початку війни, а перед приходом німецьких військ був випущений і повернувся в Зарічицю. Дехто, як-от Никифор Палто, Олександр

Пархомчук, Назар Ковальчук, підпали під указ Президії ВР СРСР про амністію колишнім польським громадянам від 12 серпня 1941 року [24, арк. 28-36]. Палто після амністії був направлений у Чкаловську область, а потім, разом з іншими польськими підданими, в Миколаївську, і в лютому 1945 повернувся до Мотоля. Пархомчук і Ковальчук – пішли на фронт і повернулися додому вже після війни. Ананій Шавлай сповна відбув 5-річний строк у Воркуті й Караганді, а додому зміг повернутися допіру в 1948; так само й Никифор Бабак відбув у таборі всі 5 років. Нарешті, апостол Іван Вознюк помер у Середній Азії невдовзі після амністії 1941 р. Що ж до «Сина Матері Сіону» Михайла Кирильчука, засудженого на 8 років таборів і висланого до Воркутлагу, то він теж попав під амністію колишнім польським громадянам, оголошену в серпні 1941, і зголосився до армії генерала Андерса. По закінченні війни він – довідавшись про передчасну смерть своєї жінки й побоюючись дальших репресій – не захотів вертатися додому, як це зробив його товариш по зброї Олександр Пархомчук. В 1947 році від нього прийшов лист, у якому він писав, що після довгих поневірянь йому вдалось потрапити в Аргентину, до Мурашка й Ольги, і прохав заопікуватись його дочками, Марусею та Любою, – про цих двох дівчат іще піде мова далі.

Війна принесла сіоністам ті самі нещастя, що й усій людності українського та білоруського Полісся. Дехто з них став жертвою німецького терору, як-от Євдоким Пилипчук з с. Підземення Антопольського району, який у 1942 році був розстріляний разом із сім'єю [95, арк. 7]. Коли в 1942 сіоністи с. Упирово на чолі з апостолом Шупеником утекли до лісу, то німці потрактували це як відхід до партизанів і на відплату спалили ціле село [94, арк. 39]. А в Мотолі німецька поліція була заарештувала сіоністів як «нових євреїв»:

Ми, як обично, на собраніє [в суботу] собираємся... Прийшов [поліцай], був такий, називався Петнастка, ето був такий самий, говорили, раз'яронний, самий такий лютий. Всіх-всіх з хати... вивели німці на центральну вулицю і в центр... Всіх гнали по етой широкої дорозі... і кричать «новий юд, новий юд появился!» Загнали в центр – і в школу... в подвал, води було отак, і там вони і ночували, в етой воді... Все собраніє, скіко там було... [120]

З Мотоля сіоністів на возах під конвоєм вивезли в район, а «кого візьмуть в район на СД, уже не верталися. Не було надьожди на жизнь. Раз уже німець взяв – всьо» [120]. Втім, завдяки щасливому збігу обставин сіоністи змогли на слідстві «виправдатись» і довести, що вони не євреї, і за кілька днів, у п'ятницю, були звільнені.

У воєнні та повоєнні роки багато сіоністів загинули від рук повстанців УПА. Скажімо, в матеріалах рівненського уповноваженого Ради в справах релігійних культів зберігається присланий від когось із місцевих мурашківців список 29 сіоністів із сс. Бережниця, Нивецьк, Орвяниця й Сохи, «які погибли наглою смертю от бульбовской банди». В цьому ж документі зазначено: «Бульбовці вважають, що сіоністи є комуністами. Було рішення бульбовців знищити всіх сіоністів, але завдяки партизанам ми лишилися живі. З с. Нивецька всі сіоністи вибралися в Дубровицю» [19, арк. 10].

Загибель від рук УПА багатьох сіоністів Дубровицького району, та й випадок, коли радянські партизани врятували нивецьких сіоністів, вивізши їх до Дубровиці, знаходять потвердження в спогадах і переказах сучасних сіоністів. Скажімо, згаданого в списку Михайла Солому – розповідала автору Надія Дзюбук – «прив'язали в лісу до сосни, де комашник... і там він скончався. – За що вони його? – ...Ми не знаєм, за що, хто там одчитувався? Страшно, що робили бандеровці.» Напади були вмотивовані, очевидно, засвоєною ще з довоєнних часів нехиттю до сектантів (а тим паче сектантів «жидівської віри», що пробували будувати «комуну»), а також підозрами, що сіоністи співпрацюють з радянською владою – в дусі тої манії пошуку шпигунів, що панувала в бандерівському підпіллі. Скажімо, баба й тітка Марії Лашук були застрелені за те, що, незважаючи на заборону бандерівців, ходили в район, щоб домовитися про зменшення податку, а дядько Степана Стасевича був побитий так, що в результаті збожеволів, через підозру, що він щось доносив радянській владі [116; 117]. Юхим Василюк, 1926 р. н., в розмові з автором говорив про 46 сіоністів, що загинули від рук бандерівців [126], а за даними радянських органів бандерівці знищили близько 15 сімей сіоністів [180, с. 42].

У 1941 році масова мобілізація на землях Західної України й Білорусі не могла бути проведена через швидкий наступ німецької армії. А в 1944-45 роках, у зв'язку з поверненням радянської влади, перед сіоністами постала нова проблема – ставлення до військової служби. Як ми бачили, Мурашко та й п'ятдесятники загалом були категорично проти того, щоб брати в руки зброю. Однак у ставленні до відмовників радянський режим був далеко суворіший від польського, який, наприклад, дозволяв членам зареєстрованих сектантських зборів служити в немуштрових підрозділах. Відповідно, багато сіоністів, будучи призвані до війська, воліли все ж узяти до рук зброю, ніж іти на 10 років у табори: в Радянській армії воювали, наприклад, сіоністи Микола Румак, Федір Новичук. Воював і мав нагороди син Никифора Мороза; сини Якова Лемези були в партизанах. Ось як, наприклад, пояснював свою позицію Костянтин Сидоришин, який партизанів у загоні М. Прокоп'юка: «Цю заповідь я розумів так, що зброю не брати тільки тоді, коли буде комунізм у всьому світі. Тепер ця заповідь не підходить, і я це довів, будучи а фронті [...], хоч і був у той час сектантом-мурашківцем» [26, арк. 106-108].

Утім, більшість усе ж старалися додержати шостої заповіді. Ще восени 1941 року в с. Березно, в домі Володимира Самосюка, півтора десятка косовських сіоністів на чолі з апостолом Костянтином Шупеником зібралися на нараду, під час якої обговорювалося питання про те, як належить поводитися в умовах війни – й було ухвалено йти за наукою Христа, який «не вчив воювати» [94, арк. 95]. Відповідно, коли в 1944-45 роках почалась мобілізація до Радянської армії, багато сіоністів ухилилося від призову: Іван Можейко, Володимир Шандроха, Данило Селівончик, Данило Самосюк, Семен Богачук та інші – це тільки по Косовському сіону. Сам апостол Костянтин Шупеник у 1945 році дезертирував по дорозі на збірний пункт і переховувався до часу амністії [94, арк. 13, 18]. Дехто, будучи призваним, відмовився брати до рук зброю й пішов під суд. Так учинили, скажімо, Устим Василюк, Петро Дзюбук, Мефодій Ляховчук, що були засуджені на 10 років таборів (в 1949 засуджені за відмову служити в армії були звільнені достроково) [55, арк. 64-71; 95, арк. 16, 35].

Та все ж у перші роки після відновлення радянської влади секта сіоністів *як така* не привертала уваги каральних органів. Післявоєнна релігійна політика відзначалася певною ліберальністю, релігійні громади дозволених сектантських течій – євангельські християни, баптисти, адвентисти, – масово реєструвалися й набували легального статусу. Звісно, деякі секти, що трактувалися як особливо небезпечні, – наприклад, єговісти – починали переслідуватися одразу, в міру свого виявлення. Та й п'ятдесятники ще з 1945 р. зазнавали тиску в напрямі злиття з ЄХБ на засадах відмови від містично-екстатичного культу (так звані «серпневі домовленості»). Однак до суворих репресій проти п'ятдесятників справа поки що не доходила. Отож і деякі сіоністи все ще не втрачали надії на мирне співіснування з радянською владою. Приміром, уже 1 січня 1945 р. «сіон» у селі Селець Дубровицького району, який очолював апостол Григорій Ласкевич, подав до рівненського обласного уповноваженого Ради в справах релігійних культів заяву про реєстрацію [19, арк. 1-9]. Заява, судячи з усього, була прийнята: в уповноваженого була заведена реєстраційна справа, а селецькі сіоністи довгий час уважали, що проводять свої зібрання законно – як стверджував Костянтин Сидоришин, збиратись їм заборонили допіру восени 1947 року. Тоді-то Сидоришин їздив до уповноваженого Волошкевича, щоб «продовжити термін реєстрації», але той відмовився, заявивши, що питання може бути вирішене тільки в Москві [26, арк. 34-38, 51, 106-108].

На білоруському Поліссі діяльність сіоністів дещо пожвавилася після того, як у 1946 році в Мотоль повернувся апостол Никифор Палто. По приїзді він нав'язав контакти з апостолом Никифором Бабаком у Підлісках та сіоністами інших районів. На Пинщині активно діяв Павло Ліхман із Жидча. Крім того в середині 40-х років сіонське вчення вперше поширюється за межі Волині та Полісся. Це було пов'язане з тим, що десь перед самою війною, в 1941 році жителі с. Бережниця Маневицького району Волинської області, головного осередку мурашківства на Ковельщині, в зв'язку з планованою побудовою коло їх села якогось військового об'єкту були масово переселені до новоприєднаної Південної Бессарабії, де їх розселили на господарствах репатрійованих до Райху бессарабських німців. Серед переселенців-бережничан було чимало п'ятдесятників, а були й сіоністи [124]. Їх зусиллями уже в

1945 році в Тузлівському та Арцизькому районах тодішньої Ізмаїльської області з'явилися новонавернені з числа місцевих жителів: наприклад, у с. Мирно-Поле Арцизького району існувала громада сіоністів на чолі з переселенцем із Бережниць Петром Василюком [24, арк. арк. 72-80, 83-86].

Отже, десь аж до 1948 року сіоністи не зазнавали гострих переслідувань за «віру» як таку, тобто за сам факт приналежності до секти (відомо тільки про арешти за відмову йти до армії). Новий виток репресій був зумовлений різкою активізацією їх діяльності, що почалася наприкінці 1947 року на тлі масової колективізації й була пов'язана з особою Любові Ушенко, відомої серед сіоністів як «Мати Слави».

Невдовзі після арешту Михайла Кирильчука його жінка, Текля, померла після пологів, і двоє малих дівчат – Маруся 1940 і Люба 1941 року народження – лишилися під опікою свого діда по матері, Леонтія Бабака, і далі проживали на хуторі Зарічиця, в домі Кирильчуків, разом із дідом, бабою та тіткою. Однак у 1944 році – як ми вже згадували вище – баба й тітка загинули від рук бандерівців, і навесні 1945 дід Леонтій, який був не в змозі доглядати дітей самотужки, відвіз їх до родичів у село Підліски. Там вони перебули до осені 1946, але, як розповідає сьогодні одна з унучок, Марія Михайлівна Лащук, – «в кожного сім'я, в кожного недостатки», тож підліський апостол Никифор Бабак постановив віддати дітей на виховання Любові Ушенко, сіоністці з села Краєва, яка була заможна, а своїх дітей не мала [116].

Любов Ушенко, 1896 року народження, полька з національності й колишня католичка, навернулася на сіонську віру вже по від'їзді Мурашка з Ольгою до Аргентини. Ушенко доглядала обох дівчат дуже добре, тримала їх у чистоті й охайності, виховувала в побожному дусі; діти ходили до другого класу місцевої школи, хоча суботами їх, зрозуміло, до школи не пускали. Як пригадує Марія Михайлівна, Ушенко «була така віруюча жінка, любила читать, ми псалми співали, молилися всігди з нею». Протягом 1947 року до Краєва час від часу навідувався дехто з сіоністів – поглянути, як поживають унучки Матері Сіону. Зацікавлення внучками зросло після того, як десь у 1947 році брат Матері Сіону Леонтій Кравчук

отримав листа від свого племінника Михайла Кирильчука, який на той момент уже дістався до Аргентини. В листі «Син Матері Сіону» закликав сіоністів тривати в вірі й прохав подбати про двох його дочок: «Хто моїх діток догляне, той буде мені як рідний» [119]. Цей лист, здається, вельми підняв Ушенчин авторитет.

З огляду на релігійну атмосферу, в якій виховувалися обидві дівчинки, від природи вразливі й хворобливі, не дивує той факт, що невдовзі через них справді почав промовляти Дух Божий – як вважають сіоністи, той самий голос, який промовляв колись через уста Матері Сіону. Було це, як розповідає Марія Михайлівна, під час молитви, в момент сильного душевного схвилювання:

Не говорю що мені голос говорив, що я щось чула, просто таке якби знутри, з душі, що треба, щоб на прощення приходили. І сразу Мама Слави пішла до сусідів, бо сусіди були тоже верующі... То мама слави позвала єї, що прийдіть, буде прощення. І вони прийшли, то перві вони прийшли до нас, стали молиться, просить прощення від Бога... Стали їздить, стали вже сообщать в близькі сьола, потім дальше і дальше.. стали сіоністи приїзжать на прощення... апостоли приїзжали, старі сіоністи... хто ще мав якусь віру, а хто вже був геть упавший, такі що вже геть усе покинули, то тії ні... – Чи чули ви голос? – Щоб голос був, щоб чув там на ухо, як щось говорить, то так не було. Просто якось так сказалося через нас, цих дітей... Тому що после Мамаи все було уже в паденії, всі стали нарушать, не соблюдают уже суботу, всьо-всьо, і оце ми встаєм з цієї молитви, і так було їй [Ушенчисі] сказано: ідіть, говоріть сусідам: Звіть їх, хай вони йдуть на прощення... [117]

На звістку про нове об'явлення Духа до Краєва прибули апостоли Никифор Палто й Никифор Бабак, а також Антон Василюк з Підлісок; вони й стали головними оповісниками «Другого зову», як називають ті події сучасні сіоністи. Повернувшись до Мотоля, апостол Палто розповідав, що дівчата докоряли йому словами про те, що він, «пастир, себе пасе, а овечки хто куда»: «От він і устрашився. Отака дитинка, да так-о апостола з двенадцаті облічає... І той апостол устрашився, бачить, што ето работа вже нечеловеческая, а сам Бог через дитину говорить» [119]. Тож Палто, Бабак та Антон Василюк із Підлісок заходилися їздити по сіонах, оголошуючи, що

всі без винятку сіоністи, як давніші, так і новонавернені, повинні прийти до Краєва, де через дітей явився «голос», для сповіді й отримання настанов, а хто не відбуде сповіді, нехай не вважає себе членом Сіону.

Уже з літа до Краєва почали поодинокі й більшими групами стікатися сіоністи з усієї Західної України та Білорусі. Приїжджали, як правило, в п'ятницю, щоб у суботу й неділю взяти участь і зібраннях, а в понеділок рушати додому. Деякі, бувало, на колінах піднімалися на пагорб, де стояв Ушенчин дім. Сповідь приймали внучки в присутності Ушенко. Дівчата, керовані, як вважають сіоністи, Духом Божим, без ніяких розпитувань давали одним – відпущення гріхів, а іншим – випробувальний термін або піст. Ось як пригадує ці події Надія Дзюбук:

Приходимо, а там [вивіска]: «здесь храм Господень». Помню апостола Бабака, як ми ото в дверях заходили, а він стояв в углу, – він такий мужик здоровий... широкоплечий – плаче, сльози ллються... Там Ушенкова сидить, а ми заходим туди, зразу на коліна падаєм і, конешно, молимося, плачем, а [нам кажуть]: прощено, прощено, прощено. Ніхто нас нічого не допрашував, ніхто нам нічого... Таке було торжество, таке було лікування, така була сила, що не передать... [119].

Сама Маруся, а нині Марія Михайлівна Лашук описує цю сповідь так:

Як приходили люди в Новокраєв, то в душу приходило усвідомлення: людина ця согрішила. І виходить точно [...]. Я не скажу, що був голос там, що в вухах звучало. Так не можу сказати, це неправда. Просто серце так було налаштоване, в серце приходили слова [211, с. 119].

На сповіді в Краєві побувала переважна більшість тих, хто ще тримався сіонської віри (за винятком частини сіоністів Косовського сіону, що не прийняли «Другого зову»). Відбулось, як казала сама Ушенко, «оновлення заповідей»: дисципліна в додержанні сіонських приписів стала значно суворішою. Приміром, окрім зацитованих вище настанов від Ушенко було дане розпорядження, щоб жінки сіоністки видовжили рукави блузок та спідниці до зап'ястків та кісточок відповідно, щоб не бути схожими на мирських жінок, жительок «Вавилону». Щодо тих, хто відпав від віри й не додержує заповідей, було наказано не мати з ними нічого

спільного, не подавати їм руки й не допускати на зібрання. Заборонялась участь у тих заходах, за допомогою яких «безбожна» Радянська держава несла в маси свою ідеологію: клуби, кіно, книжки тощо. Сіоністам також заборонялося одружуватися з невіруючими [26, арк. 20-33]. У випадку, якщо хтось із членів сім'ї не визнавав сіонської віри, віруючий повинен був повернути його, а якщо той не захоче навертатися – порвати з ним стосунки [95, арк. 3-4]. В дусі цих вказівок Павло Ліхман, наприклад, прогнав із дому свою невіруючу дочку, а Ігнатій Леонович з с. Бушмичі перестав жити з невіруючою жінкою [95, арк. 24; 98, арк. 4].

Поза сповіддю Ушенко запровадила й «жертвопринесення», яке теж було неодмінною умовою приналежності до Сіону. Прибуваючи до Краєва на сповідь, сіоністи жертвували Ушенко й дівчатам гроші, одяг, продукти тощо. Скажімо, Гаврило Багачук пожертвував 50 крб., а також привезені з собою масло та яйця [94, арк. 38]. Як пригадував Леонтій Бабак, «в моїй присутності серед учасників, що прибули на нелегальне зборище, було зібрано близько 2000 карбованців грішми, багато різноманітного одягу й тканин, печеного білого хліба, яєць, масла, цукерків» [26, арк. 83]. Все це використовувалось на утримання внучок Матері Сіону, а також на допомогу вдовам, сиротам, незаможним сіоністами. Ушенко не забувала й репресованих сіоністів, яких називала «мучениками за віру», закликала молитися за них, допомагати матеріально їм та їхнім сім'ям, та й самим брати з них приклад. Згідно з її настановами, наприклад, сіоністи Берестейського сіону зорганізували матеріальну допомогу сім'ї засудженого на 10 років таборів Устима Василюка з с. Кунаховичі [95, арк. 16].

Жертвами «оновлення заповідей» стали старі Мурашкові апостоли. Ушенко зняла з них апостольство, призначивши на їх місце власних соратників, переважно з Рівненщини. Причина була, очевидно, в тому, що старих апостолів – якщо брати їх список станом на 1935 рік – на той час лишалося трохи більше половини – бо хто помер, а хто відпав від віри – і деякі з них ставилися до самопроголошеної Матері Слави досить прохолодно. Скажімо, Григорій Ласкевич, хоч і побував кілька разів у Краєві, «не признавав Ушенко як керівника [...], і якщо не шкодив їй, то в кожному разі її не помічав» [26, арк. 186]. Згодом Михайло Стельмах буде

пояснювати такі заходи Ушенко – а вони, ясна річ, не зовсім узгоджувалися з «Сіонським статутом», – тим, що старі апостоли «пали трупами в боротьбі зі слугами дракона, хто тілесно, в таборах, а хто духовно» [82, арк. 65]. Втім, незважаючи на призначення нових апостолів, ті з першої дванадцятки, хто пішов за Ушенко та внучками, – наприклад, Никифор Палто, Никифор Бабак – далі матимуть серед сіоністів великий авторитет і далі іменуватимуться серед них апостолами.

Апостолами в «другому зові» були протягом 1948-49 років призначені: Антон Василюк («Петро») та Григорій Антонюк з Підлісок, Петро Дмитрук («Андрій») з Жаврова Гощанського району, Яким Сірук («Варфоломей») з Воронова Тучинського району, Дмитро Дзюбук («Павло») з Гути-Грушевської Соснівського району, Петро Назарський з Гощі, Михайло Задорожний з Берестя, Костянтин Сидоришин із Сельця і Дмитро Ютовець («Яків») з Орвяниці Дубровицького району, Мойсей Янчук із Хлівищ та Михайло Стельмах з Омеленця Високівського району [26, арк. 20-33, 64-71]. Новопризначені апостоли проголошували «другий зов» на місцях, сліdkували за додержанням заповідей, направляли місцевих сіоністів на сповідь до Краєва й листувалися з Ушенко, повідомляючи її стан справ у своїх сіонах і про виконання її розпоряджень [95, арк. 16]. А географія сіонської віри виглядала в цей час так:

1. Волинський (Рівненський) сіон – Воронов, Воскодави, Гута Грушевська, Краєв, Підліски й інші села Гощанського, Межиріцького, Тучинського та Соснівського районів Рівненської області.
2. Дубровицький сіон – Селець, Берестя, Бережниця, Орвяниця та інші села Дубровицького району Рівненської області.
3. Ковельський сіон – села Бережниця, Билин, Грабово, Кричевичі, Стебли Маневицького й Ковельського районів Волинської області.
4. Мотольський сіон – Мотоль, Упирово, Дідовичі та інші села Іванівського району Пинської області.
5. Косовський сіон – Лазовці, Скурати, Стайки, Сторожовщина та інші села Косовського району Берестейської області.

6. Берестейський сіон – Бушничі, Верховичі, Голя, Кунаховичі, Омелянець, Суходол, Хлівища та інші села Високовського району Берестейської області.
7. Пинський сіон – Жидче, Ольшани, Стайки, Статичево та інші села Жабчицького, Пинського та Столинського районів Пинської області.
8. Кобринський сіон – Березно, Городно, Демидовщина, Підземення та інші села Антопольського й Кобринського районів Берестейської області.

Результатом «оновлення заповідей» стало велике піднесення серед сіоністів, які пересвідчилися в тому, що з ними й далі пробуває Божа ласка й обіцяне Царство Боже не за горами: «Люди тоді знову піднялися на ноги після того, як поїхали Мама з Отцем. Там же ж усе упало! В порушення все пішло! А потім уже, як стали в Краєв приходити [...] – каялися, сповідалися, плакали – знову піднялося, все стало так, як треба» [211, s. 99].

Проповідь сіонської науки Ушенко наказувала вести тільки серед сіоністів та колишніх сіоністів, а не серед широкої людності, мотивуючи це нелегальним характером секти і небезпекою репресій [95, арк. 19, 21]. Час для навернення народів мав настати згодом, коли прийде кінець старому світові [95, арк. 37]. А проте це застереження, здається, було проігнороване, і апостоли, якщо вжити термінології радянських органів, активно «затягували населення в секту мурашківців», проголошуючи скоре настання Царства Божого, в якому правитимуть святі сіоністи, а для невіруючих місця не буде [98, арк. 12]. Результатом таких проповідей були численні навернення – і, скажімо, серед сучасних сіоністів у смт. Комінтернівському є 21 «фамілія», з яких сім виводяться від тих, хто був навернений в часи Другого зову і тільки п'ять – від жителів Нового Єрусалиму.

На сіонських зібраннях головним мотивом проповідей теж була скоро загибель усього безбожного світу разом із безбожними властями. Як розповідав Михайло Стельмах, на зібраннях сіонські проповідники стверджували, що:

Тепер правди не існує, і неминуче в скорому часі буде кінець світу, наступає суд Божий, в результаті якого будуть знищені народи й власті, що не визнають Бога й десяти заповідей [...]. Замість існуючої влади буде

царство Христове, а сіоністи як святі з народів будуть коло престолу, і тільки тоді [...] на землі буде хороше життя [95, арк. 31].

Дехто з сіоністів висловлював припущення, що з волі Божої радянська влада переродиться й стане владою сіонською. Як визнавав той-таки Павло Ліхман: «Я казав, що Радянська влада й особисто Сталін приймуть нашу віру, і тоді хороше життя настане, та це слід розуміти не буквально, а так, що Радянська влада й Сталін видадуть такі закони, де буде заборонене всяке куріння, пити вино, лаятися, робити одне одному яке-небудь зло» [98, арк. 12]. Дехто, як-от Ігнатій Леонович, навпаки, вважав, що «радянська влада від сатани», а тому сіоністи не повинні їй коритися чи мати з нею що-небудь спільного [95, арк. 24; 99, арк. 7].

Відповідно, неоднозначним було й ставлення до заходів радянської влади, таких як колективізація, і до радянських інституцій, таких як школа. Після війни дехто з сіоністів – як-от Іван Тимонюк, Михайло Стельмах, Яків Бегеба з Берестейського сіону – влаштувався працювати в новостворені колгоспи, але з початком «оновлення заповідей» перед ними постало питання про те, як сумістити цю роботу із святкуванням суботи [95, арк. 38]. Отже, скажімо, 20 серпня 1948 року не раз уже згадуваний Михайло Стельмах, бухгалтер колгоспу «9 травня», звернувся до голови колгоспу з «доповідною запискою» такого змісту:

Для того, щоб між нами були нормальні й дружні стосунки, я повинен тебе повідомити, що я думаю й буду робити. До сьогодні я, наче кінь, працював і на полі, і в конторі, і в поїздках, не маючи ні одного дня вихідного. Я його повинен мати. Та на підставі свого духовного потягу я цим днем вибрав суботу [...]. В цей день ти не повинен тривожити мене ні розумовими роботами, ні фізичними, ані якимись поїздками! Цей день я присвятив Богу! [86, арк. 5].

Стельмахова заява була винесена на загальні збори колгоспників, які ухвалили її задовольнити, але це не завадило тому, щоб згодом вона була підшита до його кримінальної справи.

Почавши знов додержувати суботи, Тимонюк, Бегеба, Стельмах не покидали роботи в колгоспі. Однак переважна більшість сіоністів іще не була охоплена

колективізацією, і вони навідріз відмовлялися вступати в колгоспи, мотивуючи це неможливістю працювати поряд із грішниками. Приміром, сіоніст Костянтин Островський із Стайків заявляв:

Влітку 1949 року мені пропонували вступити в колгосп, але я заявляв, що «в колгосп я вступити не може, бо святкую суботу», а також разом з колгоспниками працювати не буду, бо під час роботи вони займаються пустослів'ям і лаються [...]. Я не можу працювати з особами, які не виконують положень Священного Писання [99, арк. 3].

З такою самою аргументацією відмовлялися вступати до колгоспу й інші сіоністи.¹² Дехто з них, як-от Костянтин Сидоришин, далі плекав надію на створення колгоспів із самих тільки сіоністів [26, арк. 106-108; 99, арк. 3], дехто ж заявляв, що «справжні колгоспи» будуть уже в Царстві Христовому. Скажімо, Ананій Шавлай у розмові з Леоном Кравчуком заявляв, що не вступатиме в колгосп, який зорганізували грішники, і що «скоро будуть інакші колгоспи, де буде царство Христа, де не буде грішників» [24, арк. 57-58].

Так само з застереженням ставилися сіоністи й до радянської освіти: «обновлені заповіді» вимагали від сіоністів не пускати дітей до школи в суботні дні, і переважна більшість із них виконували цей припис. Деякі ж, як-от Костянтин Островський, заявляли, що «в школі сидить сатана і там учать дітей проти Бога. Тому дітей пускати до школи не можна. Ось моя дочка Віра більше в школу не піде» [99, арк. 8].

Сама Ушенко, як ми вже зазначали трохи вище, добре розуміла той факт, що секта діє нелегально, а отже й небезпеку репресій, і закликала сіоністів бути готовими до можливих гонінь. Утім, вона зробила ще одну спробу узаконити Сіон. В квітні 1949 року Костянтин Сидоришин з Сельця показав Матері Слави свій лист-трактат під назвою «Що таке Біблія і як її розуміти», в якому він тлумачив Писання

¹² Пор. слова голови колгоспу «Червоний партизан» Андрія Аргера: «Летом этого [1948] года в дер. Жидче был организован колхоз, в который вступили в основном все граждане, но Федор Гаврильчук отказался. Я неоднократно беседовал с ним по этому поводу, и всегда он отвечал отказом, объясняя, что он все отдаст, но работать со всеми не может, т.к. не переносит, чтобы работать в субботу и воскресенье, а кроме того заявил, что работать он не может, слушая разговоры грешников» [99, арк. 7].

в прикладенні до «радянської дійсності» і який він уже кілька раз висилав до Москви в надії схилити владу до співпраці з сіоністами. В Москві Сидоришин виконав своє завдання – вручив листа заступнику голови Ради в справах релігійних культів при РМ СРСР, але результат, зрозуміло, був нульовий. Єдиним наслідком стало те, що до обвинувачень, висунутих проти Сидоришина після його арешту, додалася «поїздка в Москву з твором антирадянського змісту» [26, арк. 25].

Навряд чи сама Ушенко поділяла викладені в листі Сидоришинові ідеї. З її заяв під час слідства не видно, щоб вона покладала які-небудь надії на радянську владу:

Я вірю, що царство Христове на землі буде тоді, коли в серцях людей буде жити правда. Що буде з Радянською владою при встановленні царства Божого, я не можу сказати. Я ж не проти Радянської влади. Однак у законі Божому сказано, що «влада, яка вас не прийняла, не встоїть». Я, наприклад, не вважаю, що дії нашої секти антирадянські [...], однак порушення одної з десяти заповідей несумісне з перебуванням у секті. Крім того в законі Божому сказано, що в нас нема вітчизни, нема власності, і ми самі належимо Богові, а закон Божий написаний не мною [26, арк. 61].

Зрештою, надії на яку-небудь «співпрацю» з Радянською владою виявились ілюзорними. Ідею альтернативної утопії, Царства Божого на землі, адепти утопії комуністичної трактували як одверто «антирадянську», спрямовану на підрив соціалістичного ладу. Під цим оглядом дуже показово, в яких термінах слідчі інтерпретували й протоколювали покази заарештованих сіоністів:

Секта мурашковців сповідує такі погляди, що замість існуючої радянської держави має бути й буде створена інша держава, в якій існуючий політичний лад має бути й буде замінений іншим ладом, основаним на релігійному сектантському вченні мурашківців [95, арк. 1].

Вже на початку 1948 року активізація діяльності сіоністів у поєднанні з їх назагал негативним ставленням до політики радянської влади на селі привернула увагу властей. Наприклад, 23 лютого 1948 року Уповноважений у листі до Дубровицького райвиконкому писав:

За наявними в мене даними на території Вашого району існують незареєстровані релігійні громади в с. Селець, Орвяниця – мурашківці (суботники); дані громади реєстрації не підлягають. Вам необхідно попередити їх про припинення будь-яких зібрань, оскільки вони незареєстровані в Уповноваженого і не мають документів на право проведення богослужінь, і якщо вони далі збиратимуться, то керівників таких груп, а також господарів, що допускають зібрання в своїх домах, обкласти фінансовим податком по статті 19 [18, арк. 104].

Тоді ж таки вжито заходів і супроти сіоністів Берестейщини:

Останнім часом виявлено в Високовському районі в селах Бушничі, Верховичі, Голя, Кунаковичі, Омелянець, Суходол 14 сімей сіоністів-мурашківців, діяльність яких виражалась у зриві держзаходів, як, наприклад, хлібопоставок, колективізації тощо. Такі самі групи виявлені в с. Городно Антопольського району і в с. Скурати Івацевицького району. В результаті вжитих заходів органи радянської влади вилучили й віддали під суд 14 чоловік у Високовському районі, 6 чоловік у Антопольському районі і 5 чоловік в Івацевицькому районі [48, арк. 60].

Серед «вилучених і відданих під суд» на Берестейщині були, зокрема, Мойсей Янчук, Михайло та Роман Стельмахи, Ігнатій Леонович, Кирило Василюк та інші. Взагалі, арешти сіоністів почалися ще в середині 1948 року, коли на Білорусі був заарештований, наприклад, Павло Ліхман. «Оперативний удар» по краєвському осередку сіонської пропаганди був завданий у середині 1949 року: десь у серпні 1949 в Зарічиці був заарештований Ананій Шавлай, а в вересні 1949 – сама Любов Ушенко разом із найактивнішими сіонськими проповідниками: Андрієм Василюком, Дмитром Дзюбуком, Костянтином Сидоришином, Никифором Бабаком та іншими. Трохи пізніше заарештували й мотольського „апостола” Никифора Пальта. Вирок був для всіх однаковий: 8-10 років таборів [24, арк. 164; 27, арк. 72-73].

Утім, арешт більшої частини сіонського активу не загамував того ентузіазму, що розгорівся навколо святих дівчат, через яких промовляв «голос». Коли забрали Матір Слави, внучки Ольги Кирильчук Люба й Маруся переселилися з Ушенчиного

дому в дім Ольжиної сестри Анастасії Ковальчук, яку Ушенко призначила була «дияконисою» під ім'ям Славіна і яка стала тепер фактичним керівником Краєвського сіону. Протягом 1949-1950 років у Краєві й далі регулярно відбувались зібрання, тривали й паломництва. Мало того, деякі сіоністи почали переселятися до Краєва, поселяючись у домі місцевої сіоністки Марії Ліснер, який отримав назву «храму-сіону». Скажімо, в квітні 1950 до Краєва переїхала родина заарештованого апостола Костянтина Сидоришина: його жінка Єва й діти Петро, Емілія та Леоніда. Як розповідає Олена Солоницька, що сама перебувала тоді в Краєві, в домі Марії Ліснер проживало до 50 чоловіка, «тільки було сказано голосом: тільки-но сироти і вдови, а сімейних не було з нами» [120].

Десь у середині 1950 року з дітей краєвських сіоністів віком від 7 до 15 років була утворена свого роду молодіжна організація, взорована, очевидно, на радянських жовтенятах чи піонерах. Ця організація, що налічувала десь із 20 дітей (здебільшого осиротілих після арешту батьків), мала назву «Воїнства Христового» або «Школи Христових воїнів». Для малолітніх «воїнів Христових» були запроваджені спеціальні паспорти, чорні погони з жовтими нашивками, нагрудні знаки. Керівники «воїнства»: «молодший лейтенант» Петро Сидоришин (син заарештованого апостола Костянтина Сидоришина) та «старші сержанти» Ольга Скуба, Марія та Аня Василюк – проводили з дітьми зібрання, на яких співалися псалми та декламувалися вірші релігійного характеру. Керівники «воїнства» супроводжували дітей до школи й зустрічали після занять, ба навіть приглядали за ними під час перерв. Діти, зрозуміло, не ходили до школи в суботу, не відвідували культурно-просвітницькі заходи радянської влади [31, т. 1, арк. 254-257].

Марія Михайлівна Лашук згадує «воїнство Христове» як дитячу забаву: «Ми ж діти післявоєнні були... То не тільки ми, а всі діти ігралися в войнушки... Воєнне в голові, але перестраювалося на божественне: ми воїни Христа, ми сражаємося з гріхом... Таке було воїнство... такі в нас ігри були» [116]. Однак радянські органи поставились до цієї справи аж надто серйозно. «Воєнізована антирадянська організація» стала справжнім подарунком для органів безпеки, які дістали нагоду довести, що не даремно їдять свій хліб. Отож у січні 1951 року Краєв знову накрила

хвиля арештів: затримано, окрім Анастасії Ковальчук та Марії Ліснер, понад двадцятьоро сіоністів, у тому числі й керівників «Воїнства Христового». Кілька чоловік із тих, кому пощастило уникнути тюрми разом із унучками Матері Сіону Любою та Марусею перебралися з Краєва на хутір Кирильчуків у Зарічицю, де були заарештовані вже в березні 1951 (дітей же віддано в дитячий будинок) [32]. Вироки становили від 10 до 25 років ВТТ.

Отже, репресії 1948-1951 років закінчилися цілковитим розгромом Сіону. Як можна судити, арешти охопили чи не всіх без винятку активних членів секти – особливо в 1951 році, коли брали вже «всіх-всіх, хто тільки називався сіоністом» [116]. За нашими підрахунками, оснований на опрацьованих карних справах та свідченнях самих мурашківців, в 1939-41 та 1946-1953 рр. було репресовано близько 130-140 сіоністів (з них поіменно відомо 112). Для релігійної групи, яка в 1940-х роках налічувала не більш як 800-1000 чоловік, це дуже високий відсоток. У деяких сім'ях були репресовані не тільки батько, а й мати й діти: наприклад, Костянтин і Єва Сидоришини та їх син Петро. Заарештовано було також чимало молодих жінок, діти яких потрапляли в інтернати й, бувало, назавжди втрачали зв'язок із батьками. В інтернаті опинилися й Люба та Маруся Кирильчук, які, щоправда, невдовзі втекли звідти до родичів.

З цього періоду репресій та арештів походить перший відомий документ, що ним визначено правовий статус мурашківців як таких, що не підлягають реєстрації в силу свого «антирадянського» та «бузувірського» характеру. Отже, в інструктивному листі уповноваженого РРК по УРСР до обласних уповноважених зазначено:

Релігійним підпіллям, виходячи з прямого змісту цього терміну, називаються [...] законспіровані антирадянські релігійно-бузувірські організації, що завдають прямої шкоди державі фактом свого існування і формами своєї діяльності. До таких організацій належать: «Свідки Єгови», «мальованці», «скопці», «сіоністи» (мурашківці), «червонодраконовці», «адвентисти-реформісти» тощо [9, арк. 93].

Статус «таких, що не підлягають реєстрації», був остаточно закріплений за сіоністами «Інструкцією про застосування законодавства про культу», що була ухвалена спільною постановою Ради в справах РПЦ та Ради в справах релігійних культів 16 березня 1961 р., яка діяла до 1988 року включно [138, с. 143].

Табори, умови життя в яких не потребують коментарів, ставили перед тими з сіоністів, хто не хотів порушувати «заповідей», додаткові непереборні труднощі. Першою з них було святкування двох днів, а особливо суботи: «За два дні, суботу й неділю, – писав свого часу «апостол» Михайло Стельмах, – я там боровся до смерті, бо в той час на шахтах Воркути був один вихідний, і то за графіком» [82, арк. 91]. Дехто з сіоністів відмовлявся споживати страву з загального казана, де могло варитися й нечисте м'ясо, і мусив обмежуватись дуже скромним раціоном. Ось як описує своє перебування в таборі Олена Солоницька, 1922 р.н., заарештована в березні 1951: «Я сиділа по п'ять суток у карцері за суботу: один день дають вихідний, а два дні не, а в мене ж два дні, – так вони беруть у суботу посадять, а в четвер випускають. У четвер поробила, у п'ятницю, а в суботу оп'ять туди... Як садовили в карцер... то на сутки 300 грам хліба і кружка холодної води, а більш нічого. І так, було, цілий год мене садовили, по п'ять, по п'ять суток у карцері. А ми ж теї піщі не брали з котла. Хліб возьмеш та й чай, та й усьо, так жили...» [120]. Петро Сидоришин, заарештований у віці 17 років, теж пригадує: «Мене в лагері катували за суботу й неділю... За це я протягом п'яти років відсидів одного ізолятора, БУРа, більш як півтора року, два роки десь... Був Саверін, такий надзіратель, то руки в кайдани – і страшенно били ногами: по геніталіях, печонка, почки. Я як подумаю, то просто ужас, що робили...». Поет-любитель, він написав про це в вірші під назвою «Гіркий спомин»: «Я не бажаю навіть ворогам / Того що пережив в неволі сам, / В жахливих сталінських концтаборах – / Я не забув цей геноцидний жах...» [125].

Висновки:

1) Прихід Радянської влади викликав серед сіоністів бродіння і розділення, пов'язані з тим, що певна частина сіоністів – як і велика частина поліської людності загалом –

пов'язувала з Радянською владою певні сподівання в плані утвердження справедливого порядку. Дехто з сіоністів навіть приписував цій владі певне есхатологічне значення, вважаючи, що вона є знаряддям у Божих руках і покликана установити Царство Боже. Такі настрої спонукали сіоністів безрезультатно звертатися до радянських органів з пропозицією утворити колгосп з числа членів секти. Були, втім, і такі, хто ставився до Радянської влади різко негативно як до влади безбожної; на цьому ґрунті на початку 1940 року в керівництві секти виник конфлікт. Симпатії частини сіоністів до Радянської влади, зумовлені квазірелігійним характером комуністичної утопії і апокаліптичною масштабністю тих перетворень, що вона несла, перегукуються з настроями серед сектантів у СРСР на початку 20-х років, коли за підтримки Наркомзему масово створювалися сектантські с/г комуни.

2) Радянські органи потрактували секту сіоністів як антирадянську організацію, і в червні 1940 сектантських актив, що проживав у колишньому Новому Єрусалимі, був заарештований. Арешти пройшли і в с. Упирово, де 12 сімей сіоністів, не прийняті до колгоспу через вимогу не працювати в суботу, влаштували власний «лжеколгосп» на засадах єдності майна та столу. Нарешті, численними арештами закінчилось «духовне піднесення» серед сіоністів Пинщини навесні 1941, яке мало «антирадянський» характер і супроводжувалося пророкуваннями про скору війну й падіння Радянської влади. Репресовані перед війною були частково амністовані в серпні 1941 як колишні польські піддані.

3) У воєнні та післявоєнні роки сіоністи зазнавали переслідувань з боку повстанців УПА. Від їх рук загинуло кільканадцять сімей сіоністів.

4) У 1946-48 роках почалась виразна активізація діяльності секти, осередком якої стала «Мати Слави» Любов Ушенко і двоє малолітніх унучок Ольги Кирильчук, що проживали в с. Краєв Рівненської області. Цей період відомий як «Другий зов» або «оновлення заповідей»: Ушенко вимагала від сіоністів відбути сповідь з приводу порушення заповідей у період занепаду віри і надалі додержувати їх безкомпромісно строго. Вона також призначила нових «апостолів», що вели активну проповідь серед людності. Це відбувалося на тлі колективізації, і більшість сіоністів відмовлялися йти в колгоспи, мотивуючи це потребою додержувати суботи і неможливістю

працювати серед невіруючих. У цей час серед частини сіоністів – незважаючи на арешти 1940-41 рр. – знову з'явилися певні надії на «навернення» радянської влади й зокрема ідея власного колгоспу, були спроби добитися легалізації секти.

5) На той час секта налічувала до 900-1000 чоловік і складалася з восьми локальних громад, або «сіонів», що включали сіоністів із групи близько розташованих сіл: Волинський (Рівненський), Дубровицький, Ковельський, Косовський, Мотольський, Берестейський, Пинський та Кобринський. Крім того ще перед війною мурашківське вчення поширилося на території Ізмаїльської області.

5) Пожвавлення діяльності секти неминуче привернуло до себе увагу влади і вже в вересні 1949 року Ушенко і близько десятка найактивніших сіоністів були заарештовані; на Білорусі арешти серед сіоністів почалися ще в 1948. Це, втім, не загамувало діяльність секти: керівництво перебрала на себе сестра Ольги Кирильчук Анастасія Ковальчук, що взяла під опіку й унучок Матері Сіону. У 1949-50 роках відбувся переїзд до Краєва багатьох сіоністів (переважно жінок, чиїх чоловіків репресовано, разом із дітьми), що проживали в двох домах невеликою комунією. Був утворений своєрідний гурток для виховання дітей під назвою «Воїнство Христове». Діяльність Краєвського сіону припинилася тільки в січні-березні 1951 року, коли були заарештовані 35 чоловік найактивніших віруючих. Всього в 1940-41 та 1946-1953 рр. було репресовано близько 130-140 сіоністів (з них поіменно відомо 113).

2.5. Відродження Сіону й відбудова мурашківської комуни

Черговий етап в історії Сіону розпочався після смерті Йосифа Сталіна, коли в зв'язку із згортанням репресій та звільненням репресованих намітилося поживлення діяльності всіх течій релігійного сектантства [51, арк. 96]. Вже в 1955 році сіоністам, засудженим на 25 років, скоротили строк до 10, а хто мав 10 років – до 5. Тоді ж таки багато сіоністів було звільнено за амністією 1953 року із зняттям судимості. А в 1956 році вийшли на волю й усі інші, хто був заарештований у 1948-1951 роках, в тому числі й «Мати Слави» Любов Ушенко.

Ушенко повернулася спершу в с. Гута Грушевська Рівненської області, а звідти перебралася в Підліски, де в своїх родичів проживала Маруся, одна з унучок Ольги Кирильчук. Тоді ж таки, в 1956 році в Підлісках Маруся вийшла заміж за Олександра Лашука, який недавно повернувся з армії. Як розповідає Марія Михайлівна, перед ними гостро стояла проблема роботи й грошей: «нема за що жити... а в колхоз не хотіли йти, бо дуже не платили, нічого не давали». У 1956 році Маруся з чоловіком їздили до Ростова, де її чоловік Олександр працював на шахті, а в 1957 сім'я Лашуків разом із Ушенко та ще кількома сіоністами вирушили спершу в Арциз Одеської області, де в одній з сіоністок були родичі, а далі, не знайшовши там роботи, в Бендери [116].

У Бендерах на той час проживав «апостол» Андрій Василюк та ще дехто з сіоністів, які й порадили переїжджати до них і допомогли з улаштуванням. Попрацювавши якийсь час у Бендерах, сіоністи з Бендер переїхали в розташоване неподалік с. Нові Анени Бульбоцького (тепер Новоаненського) району, де Бендерське будівельне управління споруджувало великий будинок 10-річної школи й була потреба робочих рук. На цю будову сіоністи підрядилися як єдина бригада, що давало їм змогу святкувати два приписані дні, суботу й неділю. Поступово на заклик Матері Слави та її соратників до Анен почали з'їжджатися інші сіоністи з різних районів України та Білорусі: скажімо, з Берестейської області приїхав Іван Міхович, якого викликали телеграмою з Бендер, а також І. Басюк, І. Веремчук, Ф. Гаврильчук, М. Стельмах, Л. Сачковський. Дехто, їдучи в общество, продавав ціле

своє майно, здаючи гроші Ушенко, в спільну касу. В січні 1958 року в Аненах було вже понад 90 чоловік сіоністів [150]. В їх числі були й місцеві неофіти, наприклад Костянтин Буюклі або Федір Садовник, який перед тим належав до «духовних суботників». Взагалі, в той час у Бесарабії з'явилося уже чимало послідовників мурашківського вчення, головню стараннями Андрія Василюка, або «апостола Матвія», який був переселений туди з Бережниці ще в 1941, а в 1956 році повернувся після відбуття кари в таборах. Скажімо, в болгарському селі Камчик (Зоря) Саратського району Одеської області після Василюкових проповідей на сіонську віру перейшла половина місцевого збору євангельських християн – баптистів [123].

Відновлення діяльності мурашківського руху збіглося в часі з хрущовською антирелігійною кампанією, що почала набирати обертів у 1958 році й триватиме до 1964. Отож, відповідні органи слідкували за діяльністю сіоністів і невдовзі, в травні 1958, дали бендерському будуправлінню розпорядження позвільняти сектантів. Сіоністам було наказано протягом 24 годин покинути Анени: «взяли паспорта в усіх, виписали – і в'їзжайте, откуда ви приїхали» [120].

З Анен частина сіоністів роз'їхалася по домах, а частина перебралася до міста Бельці. Там місцевий сіоніст Федір Садовник допоміг їм найнятися будівельною бригадою до місцевого СУ-3, де сам працював мулярем; новоприбулі отримали місце в гуртожитку. Однак уже 4 липня в бельцькій районній газеті «Коммунист» з'явилася велика стаття з «викриттям» сектантів і критикою на адресу керівництва будівельної дільниці, яке прийняло їх на роботу й дозволило «порушувати трудове законодавство», не працюючи в суботи [162]. Зрозуміло, після цього сіоністам довелося виїхати і звідти.

Тим часом Ушенко наказала шукати нове місце, де сіоністів прийняли б на роботу, і знайшлось воно аж у північному Казахстані, в місті Кустанай, де йшли різного роду будови, пов'язані з освоєнням цілини і куди ще раніше, зразу після вигнання сіоністів з Анен, переїхали Андрій Василюк та Іван Савов. І в тому ж таки 1958 році сіоністи – в тому числі сама Ушенко, Маруся та Люба – вирушили до Кустанаю, де їх поступово зібралось до 118 чоловіка, рахуючи тільки дорослих. Для

поселення сіоністи отримали два доми на дві й на чотири квартири. Бачачи, що сіоністів у Кустанаї вже надто багато, Ушенко розпорядилася шукати ще одне місце для Сіону, бажано там, де тепліше. Цим місцем стала Грузія, а саме село Зеда-Ецери коло Зугдіді, де йшла будова чаєфабрики. Туди переїхало 14 чоловік з Кустанаю, а згодом доїхали й сіоністи з інших місць, зокрема з Камчика Одеської області, так що в підсумку там зібралось понад 70 душ [116; 120].

Це була одна комплексна бригада. В ній були: мулярі, пічники, штукатури, теслі, столярі, склярі, каменотеси (тесали туф), бетонщики й багато різних підсобників [...]. За десять місяців обладнали 2 двоповерхові будинки: настелили підлогу, стелю, вставили вікна, заклипили, всі двері вставили (в кожному домі було по 8 дверей) і привели будинки в стан придатності для житла [...]. Крім того збудували два двоповерхові будинки і закінчили другий поверх чаєфабрики [82, арк. 42-43].

У Кустанаї та в Зеда-Ецери, як перед тим в Аненах, сіоністи знову почали жити, як вони кажуть, «обществом», тобто на засадах спільності майна. Отримавши зарплату, віруючі здавали всі до решти гроші в спільну касу, якою відав спеціально визначений касир і з якої виділялися гроші на харчування, на одяг тощо: «Тільки як получали, то мали на руках, а получили, то в касу здавали. І вже при собі навіть п'ять копійок не мали. Ми не мали права нічо купити. Ідуть провіряють: у вас є, то вам не куплять, а як уже своє порвала, то так... Шо кому купити треба, то поїдуть, куплять, дадуть» [120]. Харчувалися за спільним столом: «Були такі що варили сьостри, була одна сестра така, що всьо на базар їздила, скупляла продукти, привозила, були такі, що з дітьми, що не работали» [116].

Зрозуміло, що в період активної боротьби з релігією взагалі й «сектантством» зокрема скупчення мурашківців у Кустанаї не могло не привернути увагу відповідних органів. Як пригадує Марія Михайлівна Лашук, і в Молдавії, і в Казахстані сіоністів «вели» все ті самі «кагебісти» з Рівного. В Кустанаї в їх домі було навіть установлене обладнання для прослуховування, яке одна з унучок, Люба, виявила згодом на горищі. 5 березня 1959 року доми, де жили сіоністи, були ще з ночі оточені міліцією, а зранку відбулись арешти й обшуки. Того ж таки дня

відбулися обшуки та арешти і в Грузії, де на той момент перебували Ушенко і Люба: їх обох затримали й доправили до Кустанаю. В підсумку більшість сіоністів після допитів позвільняли, а головними обвинуваченими визначили саму Ушенко і її помічника, бригадира сіоністів Івана Савова. При арештах була вилучена й спільна каса, яка налічувала в Кустанаї – до 70000, а в Грузії – до 20000 карбованців [116; 118; 157].

Невдовзі відбувся судовий процес, на якому Ушенко й Савов були звинувачені в тому, що «вели антирадянську діяльність, закликали віруючих не виконувати радянських законів, відривали людей від участі в громадському житті» і – як не парадоксально – «в будівництві комунізму». Обоє засуджено на 10 років позбавлення волі [157] (хоча згодом обоє були звільнені вже в 1961 р.) [33, арк. 2; 109]. Після суду сіоністському «обществу» вже не було місця в Кустанаї: працівники КГБ вимагали від сіоністів роз'їжджатися по домах, та й населення під впливом антисектантської пропаганди почало виявляти ворожість: «Даже люди повстали, вони ж пустили паніку: в них рація, в них оружие... Таке вже між людьми пошло, люди бояться...», – пригадує Марія Лащук [116]. Отож сіоністи почали роз'їжджатися: дехто повернувся додому, а дехто групами по три, чотири, п'ять сімей подався шукати нове місце для роботи; в Кустанаї лишилися одна чи дві сім'ї сіоністів.

Прикладом поневіряння сіоністів по радянських будовах може послужити історія тої ж таки Марії Лащук, яка з чоловіком та ще кількома сім'ями вирушила з Кустанаю в сусідній Алтайський край, у місто Рубцовськ, де вони будували зерносклади. Втім, пробули вони там недовго: «Прийшла субота, сильні сніги були, і [нас] у суботу виганяли: ідіть, розчистку робіть... Ніхто не пошол. Вони оп'ять: раз ви не йдете працювати в суботу, уїзжайте отсюда». З Рубцовська сіоністи вирушили в Грузію, в те ж таки Зеда-Ецери, де тривала будова чаєфабрики. Там, пригадує, Марія Михайлівна, за суботу сіоністів не переслідували, та зате проблематичними були стосунки з місцевою людністю: «Грузіни цеплялися. Це ж рускі жінки. Це ж таке було, що нікуда не вийдеш... Безобразіє було... В общем, не понравилось нам там». З Грузії це маленьке «общество» вирушило в Новосибірську область, але й тут

пробули недовго: «побули напевно неділі дві чи три, поки сінокос не начався... вони прийшли: надо сіно убирать. Субота – ми не поїдем. Не поїдете – уїзжайте. Дали нам машини, і ми на машинах уїхали. Триста кілометрів до Новосибірська». А звідти – було це вже в 1960 році – сіоністи рушили знову до Казахстану – цим разом у вівцерадгосп Кенес Таласького району Джамбульської області, в якому вже осіла була певна кількість сіоністів і який на довгий час стане «столицею» мурашківського руху [116]. Тим часом інші бригади по кілька сімей їздили й осідали по інших місцях: хто в Фергані, хто в Семіпалатинську, хто в Джамбулі.

На півдні Казахстану сіоністи знайшли нарешті ту тиху пристань, якої так довго шукали. Як пригадує Марія Михайлівна Лащук, «непогані люди ті казахи, дуже гостеприїмні, з ними можна було жити». За суботу сіоністів теж не переслідували. «Вони нас питають: чого ви в суботу не йдете [працювати]? В нас такий закон. Закон – значить ми не протів. Вони не розбиралися там. В вас закон такий? Всьо» [116]. Згодом до Кенесу приїхали Любов Ушенко та Іван Савов, звільнені за амністією в 1961 р. Туди ж таки поступово поз'їжджалося й чимало інших сіоністів. Вони, як і перед тим, трудилися будівництвом: будували кошари, доми тощо. На початку сіоністи в Кенесі жили кожен сам по собі, але Ушенко по приїзді заявила, що «не хоче й дня жити без єдності». Відтак було відновлене «общество» на тих самих засадах, що й раніше, з тою тільки різницею, що зароблені й складені до загальної каси гроші тепер – після вирахування коштів на продукти – розподілялись порівну між усіма працюючими (непрацюючі отримували половинну частку).

У 1964 році тут, у Кенесі, виникло ще одно розділення: цим разом між Ушенко і внучками, Любою та Марусею. Причиною послужило, з одного боку, бажання внучок і згуртованих коло них молодих сіоністів визволитися з-під обтяжливої опіки Матері Слави, яка й далі прагнула контролювати все життя сіонського общества, втручаючись у справи молодих сімей: «Вона думала, що тільки вона все... Була така жінщина вже стара, но ше як їдуть на базар картошку куплять, то вона каже: я поїду, подивлюсь, чи вона хороша, тоді будем куплять. Така була: все охвачувала, і духовне, і телесне, все що було» [119]. Крім того Ушенко разом з іншими «стариками» пробувала запроваджувати суворі порядки на зразок

монастирських, що не знаходили розуміння серед сіонської молоді: «Стала заводить таке, що стала не розривати, щоб чоловіки з жінками жили, дітей вже не хотіла. Людина допустила до себе те, що не нужно, як то кажуть: гордость» [116]. Розділення відбулось невдовзі після того, як Люба й Маруся з сім'ями й ще кілька сімей молодих сіоністів, прагнучи усамостійнитись, переїхали з Кенесу до віддаленого селища Чиганак, що в Моїнкумському районі Джамбульської області, неподалік озера Балхаш. Там до них приєдналися ще кілька сімей сіоністів із Семипалатинська та Фергани, і тут постало нове невелике «общество», яке налічувало десь до десяти сімей (чотири десятки душ, в тому числі близько 25, що працювали в бригаді). В Чиганаку сіоністи також трудилися будівництвом, жили на тих самих засадах «єдності», що й у Кенесі: «Общество було, єдінство, робили разом, їли разом, гроші ділили поровну, хто не робив – 50 процентов їм, получили зарплату всі, зложилися, розділили, що на продукти оставити, а що розділити. Всі були довольні... 100 рублів чистими получали на руки после раздела» [118].

Скільки саме сіоністів лишилося з Ушенко, а скільки пішло за «наслідієм», як називають сучасні сіоністи внучок Матері Сіону – достеменно невідомо.¹³ Ніхто з тих, хто лишався на момент розділення в Кенесі, здається, вже не приєднався до тих, хто пішов за Любою та Марусею. Лишилося в Кенесі й трохи молоді: наприкінці 1968 року секретар парторганізації радгоспу Кенес повідомляв Болеслава Камейшу, що в радгоспі працювало 32 мурашківці, в тому числі 16 молодших від 40 років [185, сс. 190, 216].

Що ж до «общества» в Чиганаку, то в 1965 тамтешні сіоністи перебралися з цього ізольованого селища, де не було ні нормальної школи для дітей, ні елементарної медицини, в радгосп Уюк Таласького району Джамбульської області, де й перебуватимуть протягом наступних кількох років. Тут вони теж здобулись на певний добробут, «мали все» – і житло, і птицю, і рибу, і садовину з городиною. Втім, за певний час у сіоністів – а насамперед, як кажуть, у Любові Михайлівни, за якою пішли вже й інші – зародилася ідея про те, щоб вертати на батьківщину, на

¹³ Павло Семенюк каже, що більшість була за Ушенко: „Если взять ото п'ять, то чотири пішли за Ушенчихою, а один остався за Марусею і Любою” [122]. Андрій Василюк, натомість, стверджує, що більшість пішла за Любою та Марусею [135, с. 78].

Україну, вмотивована певними ностальгічними почуттями й усвідомленням того, що в оточенні самих казахів їх дітям ні з ким буде одружуватися. Сьогодні сіоністи приписують цей, здавалося б, авантюрний крок, коли вісім сімей із малими дітьми покинули безпечне місце та нажите добро й поїхали в невідомість – промислові Божому [116, 118].

Отже, в 1972 році сіоністи з Уюка переїхали спершу до міста Каушани в Молдавії, де найнялись бригадою будувати винзавод. Але вже за місяць через тертя з тамтешнім начальством сіоністи переїхали з Каушан до смт. Комінтернівське Одеської області, де їх прийняли на роботу в місцеву будівельно-ремонтну дільницю. Їм одразу виділили ділянки для будівництва, – на дальній околиці селища, що відділена від центральної частини долиною невеликої річки, – дали також і будматеріали в рахунок зарплати, і сіоністи одразу почали будуватися. Вже в перший рік вони звели невеликі «времянки», в яких перезимували зиму, а далі заходилися будувати повноцінні доми. В умовах, коли кожна сім'я мусила будувати власний дім, а відтак жила окремо, фінансова й побутова «єдність», що панувала в Казахстані, припинилася, хоча серед сіоністів і далі практикувалася дуже широка взаємодопомога, як про це ще буде сказано далі.

Тим часом сіонська громада в Кенесі протягом усього радянського періоду зберігала свій «комуністичний» устрій, тобто спільність праці, майна та столу. Після смерті Любові Ушенко 12 березня 1976 її очолив згаданий вище Іван Савов. Сіоністи тішились прихильним ставленням керівництва радгоспу, яке не раз відзначало їх за сумлінну працю (зокрема й преміальним автомобілем); коли парторгани почали вимагати від радгоспу позвільняти сектантів, директор радгоспу навіть їздив клопотатися за них до Алма-Ати. На зламі 90-х років, коли до Кенеса приїжджали кореспонденти джамбульської обласної газети «Знамя труда», вони були вражені достатком тамтешніх сіоністів: сади, городи, ставок, десятків корів, десять автомобілів тощо – і все спільне. Занепад громади був зумовлений ліквідацією колгоспів та радгоспів на початку 90-х, після чого більшість молоді роз'їхалася з Кенеса в пошуках заробітку. Втім, невелика громада – з два десятки

чоловік, рахуючи й дітей – існує в Кенесі, перейменованому тепер у Болтирик, ще й досі [109, арк. 1-13].

Сіонські «общества» в Молдавії, а згодом у Казахстані зосереджували найактивнішу частину сіоністів, зокрема переважну більшість сіонської молоді. Однак і в тих місцях, де колись проповідував пророк Мурашко, лишалося чимало визнаючих його віри. Наприклад, у першому півріччі 1959 року уповноважений РРК в Бересті зафіксував по області 53 сіоністів, у тому числі дві більші групи. Одна з цих груп числом у 19 чоловік, як і колись, існувала в містечку Мотолі: «Керує цією групою апостол Палто Никифор [...]. Намагалися збиратися, але сільрада розігнала їх, а апостол Палто зник у невідомому напрямі. В травні місяці пробували провести молитовне зібрання в с. Питкевичі Городищенського району, але були своєчасно виявлені й розігнані. Прибулі в це село з Івацевицького району були видворені» [54, арк. 37, 65-66]. Деякі сіоністи через брак можливості влаштувати власні зібрання ходили до п'ятдесятників або євангельських християн – баптистів [54, арк. 117].

У 60-х роках мурашківський рух став предметом дослідження Болеслава Камейші з Берестя, який побував на території колишніх «сіонів» і спілкувався з кількома десятками віруючих-мурашківців, у тому числі з активними членами та апостолами секти. Станом на 1969 рік він нарахував на території області 35 сіоністів, з яких тільки 9 були молодші за 60 років [185, с. 216]. Певна кількість мурашківців лишалася й на Рівненщині. Станом на 15 червня 1965 р. обласний уповноважений подавав таку кількість мурашківців: в Гощанському районі в с. Дружне – 3 чоловіка, в с. Коростятин – 7, в Дубровицькому районі в с. Селець – 2 чоловіка, в с. Берестя – 17, а в с. Бережниця – 5, тобто разом – 34 чоловіки [22, арк. 125-129]. Нарешті, ще одна відносно велика громада сіоністів існувала на території Молдавської РСР у місті Бендерах. Складалася вона почасти з місцевих сіоністів, а почасти з приїжджих, як-от сім'я Дмитра Дзюбука, що переїхала до Бендер з Рівненщини в 1964 році. Загальну кількість сіоністів-мурашківців на кінець 60-х років можна здогадно оцінити десь у дві – дві з половиною сотні чоловік.

Висновки:

- 1) У 1955-56 роках репресовані сіоністи були звільнені з місць ув'язнення, повернулися на батьківщину й спробували відновити свою громаду. Нагода для цього з'явилася після того, як в пошуках роботи сім'я одної унучок Ольги Кирильчук, Марії Лашук, разом з Ушенко та ще кількома сіоністами осіли в м. Бендерах. Туди поступово з'їхалося до 90 чоловік сіоністів, що працювали на будови школи в с. Анени. Згодом, після «викриття» громади, звільнення й наказу виїхати геть, частина сіоністів перебралася в м. Бельці, далі в м. Кустанаї КазРСР, де зібралось до 120 чол. сіоністів; трохи згодом була утворена громада в Грузії (с. Зеда-Ецери). В усіх цих місцевостях сіоністи працювали як одна бригада на різного роду будовах, що давало їм змогу додержувати суботи й неділі та не працювати з іншовірцями.
- 2) Ці роки були останнім періодом активної пропаганди сіонського вчення – головно на території сучасної Одеської області, де активно проповідував «апостол» Андрій Василюк. Поширення сіоністів у Бесарабії стало наслідком переселення жителів деяких волинських сіл до Ізмаїльської області на господарства репатрійованих до Райху бесарабських німців.
- 3) У березні 1959 в Кустанаї та Грузії відбулись арешти сіоністів; Ушенко і її помічник Іван Савов Частина сіоністів повернулась додому, частина – роз'їхалась групами по кілька сімей по різних союзних будовах, ніде надовго не затримуючись через гоніння (тривала хрущовська антирелігійна кампанія). Нарешті в 1960-61 роках більшість із тих, хто не повернувся на Полісся чи на Одещину, зібралися в радгоспі Кенес на півдні Казахстану, куди приїхала після звільнення й Любов Ушенко й де було відновлене сіонське «общество». На кінець 60-х років число сіоністів становило 70-100 чоловік на Поліссі, кілька десятків на Одещині та Молдавії, до 100 чоловік в Казахстані.
- 4) У 1964 році через конфлікт з Ушенко від кенеської громади відділилася група сіоністів, згуртована навколо двох внучок Ольги Кирильчук, яка переїхала в сел. Чиганака, згодом в радгосп Уюк, а в 1974 році повернулася на Одещину й осіла в смт. Комінтернівське, де громада сіоністів існує й досі.

5) Заможна й багатолюдна сіонська комуна в Кенесі існувала аж до початку 90-х років, коли з занепадом радгоспів велика частина молоді роз'їхалася в пошуках роботи. Втім, певна кількість сіоністів є там і тепер.

РОЗДІЛ 3

РЕЛІГІЙНЕ ВЧЕННЯ ТА РЕЛІГІЙНА ПРАКТИКА СІОНІСТІВ-МУРАШКІВЦІВ

3.1. Віровчення сіоністів-мурашківців

Говорячи про віровчення сіоністів-мурашківців, слід виокремлювати в ньому три елементи неоднакової ваги. Перший і головний – це практичні ритуальні та моральні приписи, або «заповіді» в основному старозавітного походження, а також містично-екстатичний культ, який, як буде сказано трохи далі, поступово занепадає. Навернення на «сіонську віру» – це передовсім прийняття й виконання заповідей; воно означає не так «увірувати», як «бути віруючим» (саме так: не «повірів», а «согласився бути веруючим», казала внучка Матері Сіону Марія Лащук про одного мирського, що оженився з сіоністкою). Саме до цього – «прийняти заповіді» і «прийняти Духа» – закликав Мурашко в своїх відозвах. Фактично, для більшості рядових сіоністів центр ваги їхньої віри й їхньої тожсамості був саме в духовному хрещенні і житті за заповідями, а тепер – у самих тільки заповідях. Під цим оглядом типові твердження на кшталт: «Ми простейші з простих. У нас нема високої філософії, мудрості. Нам – тільки жити по заповідях». Свою відмінність від інших сект сіоністи усвідомлювали теж передовсім у категоріях додержання заповідей і визнання чи невизнання дарів Духа: «Одні святкують суботу, інші – неділю, єговисти взагалі нічого, а наша віра всім підходить». Під цим оглядом Сіон є остання, завершальна стадія еволюції релігії: «Баптизм – перший [ступінь], п'ятдесятники – другий, сіоністи – найвищий», – казав апостол Пилип Зуйко [70, арк. 37 об.]. Про сіонський культ, про заповіді і про те, як вони виконувалися й виконуються на Сіоні, дещо було сказано раніше, а дещо буде ще сказано в наступному розділі, тож поки що зосередьмося на суто доктринальних, сказати б, богословських аспектах сіонської віри.

Другий елемент – це ті теоретичні ідеї, що були дані в одкровеннях Ольги Кирильчук та в писаннях самого Івана Мурашка: сіонська концепція гріхопадіння та

відкуплення, ідея царства Божого на землі, ідея переселення душ тощо. Разом із «заповідями» вони становлять, так би мовити, канон «сіонської віри». Зрозуміло, що не слід чекати від руху

Коли говорити про «авторство» цих ідей, то тут, очевидно, мала місце складна взаємодія між самим Мурашком і Ольгою: деякі елементи, почерпнуті чи то з буквалістично потрактованого Святого Письма, чи то з народних вірувань, вносила сама Ольга, але поза тим у одкровеннях, безперечно, знаходили відображення й погляди та розумування самого Мурашка; нові одкровення давали матеріал для Мурашкових богословських побудов, а ці побудови, своєю чергою, переломлювались через призму нових одкровень. При цьому треба мати на увазі, що далеко не всі з тих одкровень та інших документів, які ми проаналізували й використали для реконструкції Мурашкових поглядів, були відомі сучасним сіоністам. Деякі з одкровень, що їх Мурашко розсилав по різних інстанціях, або тексти, що були записані під час Мурашкового перебування в Творках – сіоністи вперше отримали від автора цих рядків. Тому, зрозуміло, не всі моменти, які ми знаходимо в цих текстах, знайшли однаково чітке відображення в віруваннях сучасних сіоністів.

Третій елемент – це ті ідеї, що оформилися й вийшли на перший план після від'їзду Мурашка й Ольги. Вони стосуються передовсім постаті самого Мурашка, поглядів на Бога й на обіцяне Царство, та й есхатологічної перспективи загалом і являють собою, по суті, мурашківську відповідь на проблему «несправдженого пророцтва», яка постає перед багатьма радикально-мілленаристськими сектами, коли сподіваний кінець світу з якихось причин затримується. Ці ідеї не знайшли відображення ні в яких доктринальних текстах, бо на Сіоні таких текстів не з'являлося з часів Мурашка й Ольги, – а проте щодо них існує певна міра консенсусу. Нарешті, до цієї категорії примикають ідеї та припущення суто індивідуального характеру, часто сформульовані ad hoc, що дискутуються в розмовах між сіоністами, але не звучать «на соборанії», наприклад, різні думки з приводу того, чи душа є тільки в вищих тварин, а чи також і в риб та комах. Ці ідеї ми, зрозуміло ж, поминаємо в нашому описі мурашківської віри.

Отже, виклад Мурашкового вчення слід починати навіть не від Адама, а з іще давніших часів, бо земля існувала задовго до Адама, і задовго до Адама її населяли люди. Однак людство це перебувало в цілковитому занепаді, і саме з-поміж цих упалих людей як із пороку Бог і «сотворив», тобто обрав, підняв Адама:

Оголошу вам зачаття світу... Довгі, довгі віки вже стоять, сімдесят раз від Адама сюди, скільки до Адама. І для чого Господь Бог сотворив першу людину? Бо там усі люди були не люди, всі були зіпсуті, і всі були не Божі, недостойні були називатися іменем чоловік. І як Господь Бог сотворив або воздвигнув Адама з цього праху, і назвав його чоловік, бо він був чолом усього, що було під сонцем [44, арк. 111].

Завданням Адама було, очевидно, відновити людство до колишньої висоти, бо ж воно, як можна здогадуватись, мало свою довгу доадамівську історію, свої злети й падіння. Так, наприклад, згідно з одним із об'явлень, «Радянська влада була ще до Адама», а в наш час вийшла на арену вже вдруге [145, с. 83].

Однак Адамові не вдалося виконати своє завдання. Коли сатана спокусив Єву, то через неї, через жінку, в світ знову ввійшов гріх. Цей гріх Мурашко розумів у тому сенсі, що Адам і Єва мали між собою статеві стосунки в заборонений день, у суботу. Мурашко проводив паралель між словом «вожделенно» з синодального тексту Бт. 3: 6 – і словами з Мт. 5: 28, а звідси робив висновок, що тут ідеться про чуттєве, сексуальне пожадання. Зрештою, вважав він, заборона їсти плід від дерева була дана Адамові ще до сотворення Єви, а отже, стосувалась тільки до чоловіка; Єва не могла сама з'їсти заборонений плід, а мусила шукати Адама, щоб зробити це вдвох – і це ще один доказ того, про що саме йде мова. Статева близькість сама по собі не була заборонена, Бог-бо казав: «Плодіться й множтеся», а отже Адам і Єва ще раніше мали статеві зносини, – тому-то Єва й знала, що плід цей «вожделенный» іще до того, як скуштувала його. Гріх полягав у тому, що вони пішли на статеву близькість у день, коли не вільно було це робити: «в той день, якщо їстимеш від дерева пізнання, напевно помреш» (Бт. 2: 17) – розставляв акценти Мурашко [11, арк. 143].

Адамів гріх потягнув за собою поновну деградацію людства, так що «тепер люди дійшли до такого ступеня, як були перед Адамом. І ні одної людини нема на землі гідної називатися іменем чоловік». У життя людей увійшла смерть, убивства, голод, бо ж деградація, спричинена гріхом, охопила й саму землю: «Тепер люди стали чоло гріха і дійшли до того, що зіпсули світ, і зіпсули весь клімат, і все зіпсулося, а як все зіпсулося, зіпсулося й життя людини» [44, арк. 111]. Занепад цілого світу в результаті гріха, був причиною, зокрема, й тих неврожаїв та голодовок, що так часто випадали на долю поліського селянина: «Народе!... Люби брат брата і не проливай крові, бо кров псує землю [...], а через це приходиться біда, і після проливу крові занепадає земля [...] і не дає плоду» [44, арк. 77]. А це, знов, зумовлене тим нерозривним взаємозв'язком, що існує між людиною і світом з моменту сотворення, світ-бо сотворено, як читаємо в одному з одкровенень, на подобу людини, а людину – на подобу світу: «Що є в людині, те є й у світі, і що є в світі – те є і в людині» [69, к. 85]. А отже, доля світу залежить від самих людей: «Скоро, як не розкаєтесь, зовсім перестане земля родити й виховувати противників заповідей Божих» [69, к. 86].

Саме Адамівським гріхом Мурашко пояснював певні особливості жіночої фізіології, а також сенс обрізання, яке Бог наказав зробити праотцю Авраамові: «Обрізання для того, щоб спливла кров за Адамівський гріх з того члена, яким Адам був согрішив» [69, к. 35]. Саме цей завіт із Авраамом уможливив народження Христа, який покликаний був відкупити гріхи людства й знищити гріх з лиця землі: «І через обрізання Бог вступив у Завіт з Авраамом і обіцяв йому Христа, який і міг родитися від Діви від Духа Святого, тому що вона була непорочна, тобто без Адамівського гріха» [69, к. 35].

Христос був розп'ятий на хресті задля відкуплення гріхів людських, однак на цьому справа спасіння не завершилася, потрібна була ще одна жертва – і в одкровеннях та Мурашкових писаннях ми бачимо різні пояснення, чому це так (цілком можливо, що в свідомості Мурашка й Ольги ці часто взаємовиключні пояснення співіснували й доповнювали одне одного). Отже, по-перше, – як читаємо в одкровеннях – пролята на хресті кров лишилась неоціненою від людей, що всі

погрузили в гріху, і «Господь Бог довгий час сумував, що Він страждав, а світ у гріху, і досі сумує та знемагає» [44, арк. 14]. По-друге, диявол поставив під сумнів важність жертви з боку того, хто сам не грішив: «Завжди докоряв ворог: «Ти Син Божий, то Ти кров пролив, Ти гріха не творив, щоб Ти від нього визволив». І Христос страждання своє й кровопролиття підновив у Дусі Святому» [44, арк. 105]. Ну а по-третє, – це вже теоретизує сам Мурашко, – завданням Христа, всупереч загальному переконанню, не було ще цілковите знищення гріха й укладення Нового Завіту. Христос був тільки «ходатаєм» Нового Завіту (Євр. 8:6). Він уможливив цей завіт тим, що відкупив людські гріхи перед Отцем, а проте він іще не викоренив гріха остаточно. В будь-якому разі, події з часів Тиберія стали тільки першим актом драми спасіння.

«Яка остання милість Бога обіцяна в Писанні?» – запитував Мурашко, і відповідав: «Те, що до кінця віків Христос явився для знищення гріха Жертвою своєю» (Євр. 9:26). Відходячи, Христос казав апостолам, що іде приготувати для них місце (Ів. 14:3). Це, на Мурашкову думку, означало, що «Христос близько двох тисяч років готував правду святу на землі, поки знайшов жертву собі, через яку звершив остаточно перемогу над гріхом» [69, к. 83v].

Хресна жертва не була безрезультатна ще й тому, що своїми стражданнями Христос приготував «Великого Мужа», пророка Іллю (він же Іван Мурашко), що єдиний у грішному світі оцінив жертвну кров Христову. Покликанням Іллі Бог, по суті, повторив акт творіння, створивши – тобто вибравши з-посеред zdegradovanih людей – нового Чоловіка, що мав покласти початок новому людству: «І сотворив одного чоловіка на весь світ, і нарід йому нове ім'я, Ілля, і тому сотворив, що він ходив перед Господом непорочно, і всіх людей щастя поклав Господь Бог у ньому» Ілля, як колись Адам, потребував собі пари: «І ходив він довгий час, і не міг мати він собі розради, не міг знайти нікого подібного собі» [44, арк. 111]. Тоді-то Бог дав йому жону, Ольгу, яка, мов нова Єва, мала стати матір'ю нового людства, народу Божого. З обранням цієї жінки – а це власне вона повинна була стати Жертвою Христовою – з'явилася можливість, щоб через зняття печатей остаточно подолати гріх і укласти Новий Завіт із Богом: «Коли один Муж оцінив кров на землі, тоді

Спаситель Христос воздвиг жертву собі й поставив сім душ в огні, і звершив велике діло для всього світу, і через жертву свою всіх закликав і всім заповіді відкривав» [44, арк. 16-17].

Зняття печатей відбувалось не просто з наказу Христового, то було повторне страждання самого Христа, який був присутній у Ользі як дух. Під цим оглядом Мурашко проводив розрізнення між відкупительним стражданням Христа у плоті (1 Пет. 4: 1) – і його ж таки стражданням у Дусі Святому (Євр. 9: 14): «Стражданням у плоті Христос був жертва Отця і постраждав за всіх, щоб усіх відкупити й щоб гріх викрити й засудити диявола», а «стражданням Духом Христос уже гріх зовсім знищить і своє царство установить, і це він звершить через Жертву Своєю» [69, к. 29v]. Зняття печатей стало також другим явленням Христа в Дусі, яке Мурашко відрізняв від його другого пришествя: «Коли Христос являвся після воскресіння, то бачили його тільки святі. Отже, і його явління в кінці віків буде видно тільки святим». Після цього явління Христос прийде вже не для очищення гріха, а «для тих, хто чекає його, во спасіння», і тоді-то, «при повторному приході побачать [Його] всі народи» [69, к. 83v].

Отже, в акті зняття печатей Ольга як нова Єва повинна була направити скоєне колись в Едемському саді, а також усунути й усі пізніші наслідки гріха: «повинна жінка установити колись зруйноване, що вона зруйнувала» [69, к. 79v]. Рани на її тілі робилися, як ми вже бачили, кілька разів, і мали різне призначення. Відомо, наприклад, що 7 ран були відкупленням за 7 головних гріхів, 12 ран – особистим відкупленням за 12 апостолів. Рана внизу живота «на матці» була покутою безпосередньо за «адамівський гріх». Кров Ольги трактувалася як кров Христова й мала відповідно величезне значення. «Ця кров свята по заповіді, це кров Христова. Повинні всі омитися в цій крові, тоді будуть усі спасенні» [44, арк. 108]. Слова про омивання кров'ю розумілись буквально – цією кров'ю, розведеною в воді, Мурашка омивав вірних під час своєрідного обряду очищення від гріха – перше таке омовення відбулося ще в 1933 році в Лазовцях. Ось як описувала цей обряд Надія Дзюбук:

Нас омивали кров'ю ще до Єрусалиму... Я пам'ятаю, що в 35 або 36 році це було... Ми прийшли з миру! Сквернені! І сало було, і все – ми з миру

прийшли! Я добре не пам'ятаю, та пам'ятаю, що в Мотолі, в апостоловому домі всі сходилися – і була ширма завішена, де роздягалися. Може, мені 5 років було або 6. І не знаю, чи то Отець Святий, чи апостол – але мама казала, що на такій тарілці водичка була – і приходили так, як мама народила. І там окремо брати, окремо сестрички, і всі, як мама народила, без ніякого одягу [...] І Отець Святий тобі... І так усе тіло. Дітей теж обмивали. Всіх. Щоб на першопочатку всі були обмиті кров'ю Жертви [211, s. 73].

Процедуру здобування крові повторювали в міру потреби: скажімо, 13 червня 1937 «приїхало чотири сім'ї (двадцять душ) сіоністів із Косова на хутір. Того ж дня була знята печатка з правої руки Мами Сіону, і було всім окроплення кров'ю» [145, с. 24].

Змішану з вином, кров використовували також для причастя під час «преломлення»; таке причастя відбувалося 2-3 рази на рік і востаннє його проводили апостоли вже в 1939 році, по від'їзді Мурашка до Аргентини [24, арк. 20; 98, арк. 5-7]. У 1936 році, як розповідав Йосиф Марчук, сіоністам даний був тижневий піст, під час якого вони вживали воду з жертвовною кров'ю «для зміцнення віри» [95, арк. 45]. Кров Жертви згідно з даним у одкровенні наказом була виллята в струмки і в річку Горинь, звідки вона мала розійтися по цілій землі, освятивши світ і визволивши його від прокляття гріха. Як мінімум одного разу, – про це вже згадувалось вище, – по пляшці розведеної в воді крові з кожної рани наказано було принести в жертву Богові на спеціально збудованому жертovníку, нею й ж таки освяченому. Ця сама кров мала врятувати сіоністів у близький уже, вважав Мурашко, день гніву Господнього:

Заповідь тобі дається [...]: Візьми землі на хуторі з Жертovníка. Цю землю десять разів окропи кров'ю, яка в тебе є, і будеш молитися над нею, і дев'ять раз обійдеш хутір, і посієш цією землею. І не зайде ні меч, ні хвороба, ніяка скорбота, послана від Бога для покарання грішників. Перед винищенням повинні зібратися всі до Жертovníка. Коли будуть пускати гази, то схилить усі голови свої перед

Жертовником. І буде палити вогонь, щоб газ сюди не зайшов. І всі будуть збережені від газу [145, с. 37].

Кров ця мала також і цілющі властивості: «Після змазування кров'ю з ран і молитви зцілювались від падучої хвороби й такі, що були хворі більш як 10 років» [69, к. 33]. Нею був запечатаний сіонський закон і сіонський статут. Кров'ю просякнуті хустинки давались апостолам на знак їх апостольського рукоположення (ці хустинки, що їх апостоли брали з собою на проповідь, називались «жемчужина») [94, арк. 14]. Полотно, просякнуте кров'ю, досі зберігається в комінтернівських сіоністів як найбільша реліквія. Водю, в якій було намочене це полотно, в 2005 році був окроплений і освячений новозбудований молитовний дім у Комінтернівську.

«Зняття печатей із книги життя» стало актом остаточного подолання гріха: «І як одного Адама Бог відкинув через жінку, так Ангела Завіту Господь Бог прийняв через жінку. І з Адамом весь народ согрішив, а з Ангелом завіту Господь Бог весь народ підняв» [44, арк. 73]. Це був так само й акт остаточного поєднання людей із Богом: «Як Я був послухний Отцю і став жертвою для всіх, так ця жінка була послухна Мені й стала жертвою за всіх, і як я був між вами і Отцем своїм Примирителем, так і нині ця жінка між Мною і вами примирителем», – «заявляв» устами своєї «Жертви» Христос. Утім, щоб скористатися плодами цієї крові, яка «зняла з землі всі гріхи», щоб очиститися від провин і обновилися, слід було, ясна річ, увірувати, «прийняти» цю Жертву, перестати грішити й ламати Божі заповіді, а також вступити у новий завіт, що його в акті зняття печатей уклав із Богом пророк Ілля. Тільки за посередництвом Іллі народи світу могли приступити до цього завіту й здобути обіцяні в ньому блага: «Як у ті часи, коли був Христос на землі, тільки була любов і милість і всяке спасіння у Христі, так у нинішній час на землі все віддане Іллі [...]. При Христі народи мали спасіння в Христі, а в нинішній час мають спасіння в пресвятому Іллі через кров Христову [...]. І поєднано, не може дати Ілля без Христа спасіння і не може дати Христос спасіння без Іллі, тому що він Іллю послав і йому владу дав» [44, арк. 104-105].

Головна обіцянка Писання, казав Мурашко, – це власне і є Новий Завіт, у якому сам Бог буде царствувати над людьми, і «земля буде наповнена знанням Господа, як вода наповнює моря» [69, к. 84]. У Царстві Божому не буде вже ні воєн, ні гноблення й утисків, ні голоду, а настане цілковите «оновлення життя»: «На землі тій радісний для вас сад зроблю, такий, як був Адамові в раю, всяке збіжжя на землю пошлю й благословлю всі рослини, і буде рости без вашої праці, і знімуться з вас всі муки, і знімуться хвороби [...], і смерть від гріха буде переможена, і будете ви королями й пастирями на землі. [...] Земля дасть плодів у сто раз більше, і не буде гніту ні землі, ні народу. І встановиться порядок на землі, і утвердяться закони Господа Бога, і як не мають смутку на небі, так не матимуть смутку на землі» [44, арк. 75-78]. Направу світу й підвищення врожаїв Мурашко пояснював, зокрема, досить своєрідними концепціями з сфери астрофізики: Після первородного гріха Бог прокляв землю, і вона відійшла, опустилася на велику віддаль від сонця, а після укладення Нового Завіту Бог підніме земну кулю до сонця «на 90 стадій» (стадія, за Мурашком, ~ 2 км) [69, к. 38].

Історія світу поділяється на три епохи: епоха Отця, від Адама до першого пришествя Христового, коли діяв старий завіт між Богом і єврейським народом; епоха Сина, коли Христос готував народи до Царства Божого («наблизилось Царство Небесне» Мт. 10:7); і епоха Духа Святого, або епоха Царства, що розпочалась із укладенням Нового Завіту:

Коли відкриє Дух Святий себе на землі й народи увірують у Духа Святого, як увірували в Ісуса Христа, і приймуть заповіді Духа Святого, як прийняли заповіді Отця і Сина [...], тоді Троїця буде прославлена на землі, і віра їх в три особи Божества буде справедлива. Яка ж заповідь Духа Святого? Будувати Новий Єрусалим, в якому повинні всі народи на землі об'єднатися в одну віру, щоб було одне стадо й один пастир, і щоб усі народи примирилися з Богом [88, арк. 6-7].

Тепер, отже, всі народи повинні були визнати Ангела Завіту, прийняти його керівництво, покинути свої давні релігії й об'єднатися під одним пастирем в одну першохристиянську віру, основану єдності майна та праці й на заповідях Божих: «Бо

зостанеться перше християнство, і в першому християнстві поміститься все християнство, а всі, всі будуть знищені» [145, с. 23]. Грішників усіх чекає винищення чи то від караючої руки Господньої, чи то одне від одного, чи то від того, що сама природа не в змозі більше терпіти людські беззаконня:

Природа убоялася діл Всевишнього Бога і страждань Жертви Христової під час зняття печатей, і вона здригнулася і змінилася в основах своїх, і земля хоче струсити з себе мерців, що не знають Бога, і не хоче земля більше носити нечестивих, що порушують десять заповідей, і дуже часто розкриває вона пащу свою й пожирає мерців землетрусами [...]. Сонце буде з наказу Божого промінням палити, щоб усунути гріх з лиця землі, – сонце побачило страждання Христової Жертви через зняття печатей, і побачило всю славу Божу, і вжахнулось [...]. І сонце почало палити так, що вже за повідомленнями народів у Північній Америці тисячі народу вмирають від спеки, і навіть сталь топиться від спеки під сонцем. Писання нині сповнюється й народ готується на вбивство, і вже все готове, і от-от почнуть народи знищувати одне одного [89, арк. 5-6].

Ота церква перших християн, церква праведників, що живуть по заповідях, – це, звісно ж, Сіон, послідовники пророка Мурашка, що являють собою видимий зачаток Царства Божого й будують місто Новий Єрусалим, куди прийде в своєму II пришесті Христос: «Нині Бог у цей страшний час [...] приготує Церкву свою і наказує будувати нове місто Єрусалим, де зацарює сам Христос, і царство Його буде на землі» [88, арк. 7-8].

Пророк Ілля не тільки зняв печаті, «яких ніхто з людей від сотворення світу не міг зняти», не тільки уклав завіт із Богом, а й звершив низку провіщених у Писанні таїнств, одним з яких було «скуття дракона» (Об. 20: 1-3). Про те, як відбувалося це дійство, в якому взяли участь сам Мурашко, Ольга й Мурашків «помічник» Михайло Дикон, відомо з «Слова про скуття дракона», яке сам Дикон написав десь на схилку своїх літ і яке Юстина Хмелевська знайшла в його покинутому домі. Отже, дракона-диявола було скуто на 1000 років на хуторі в Лазовцях, де в Михайла

Дикона часто зупинялися Мурашко й Ольга, «тому що й Адам з Євою були на цьому самому хуторі, тут змії і обманув їх». Отже, як описує цю подію Михайло Дикон:

Нам, Отцю і Мамі, було сказано приготуватися до скування дракона, схопити його і скувати, а якщо ви не схопите його, то завтра ж він поведе вас на хрест [...]. А місце боротьби з драконом було вказане нам: моє колишне гумно, або клуня. І Отець спитав мене: чи маю я ланцюг, і я сказав, що маю. Ланцюг у мене був добрий, міцний, завдовжки півтора метра, він був у мене на возі замість передні, ув'язувати снопи або сіно. Тоді Отець наказав мені зняти цей самий ланцюг і взяти його в руки, і сісти зліва від току, а Отець з Мамою сіли справа від току. І в такому положенні ми просиділи не довго, близько години, і Мама раптом закричала Отцеві: Хапай, це він! – і Отець підбіг і схопив прямо голою рукою мерзоту, подібну до великої жаби: вони виповзла з підворітні. І Отець казав дати йому лопату, і я побіг і приніс йому лопату, і Отець з Мамою пішли й посередині мого колишнього хутора вирили ямку, і закопали ту мерзоту прямо живу в ямку, і покропили ямку кров'ю зі знятої в мамі печаті на її тілі внизу на матці, з тої причини, що Єва согрішила цим же місцем свого тіла, а не яблуком, як це думали весь час люди [105, арк. 5-7; 211, ss. 76-78].

Ще одним таїнством, що згідно з одкровенням було звершене в Новому Єрусалимі, стало жертвопринесення задля «визволення всякої тварі», цебто зняття з неї того прокляття гріха, що тяжіло над усім світом. Для цього було освячено кров'ю Жертви й зарізано п'ять штук «чистих» тварин: барана, телицю, гуску, качку й курку, а наступного дня, 26 грудня 1937 року, нутроці тварин спалено на жертovníку, попіл змішано з кров'ю цих тварин, розведено водою з священної криниці й вилито почасти в криницю, почасти в річку Горинь.

Христос відкупив людство, чому ж люди залишаються ще в поневоленні? А це тому, що не була визволена вся твар, всі тварини, а люди живляться м'ясом, і не було через нього визволення. Тепер Бог визволив усю твар, і визволяться й люди по цій заповіді, яку звершує

Бог [...]. Помолились і пішли до жертovníка Отець, Мама, діти Жертви й усі решта. Цю заповідь звершили, палили Отець і Мама з дітьми. Палили на жертovníку по-перше печінки, нутроці, потім одєжу свою. Отець почав спалювати свій костюм на жертovníку. Коля теж поклав свій, всі діти Мами і Мама палили дорогу одєжу, а потім принесли всі хто що міг, і Отець брав і клав на жертovníк. Після спалювання жертви питали кожного, хто що хоче отримати від Бога. І просили в Бога по нужді своїй [145, с. 47].

Саме м'ясо сїонїстам дозволено було спожити в їжу, – до цього на Сїонї м'яса не вживали, – і ця трапєза також мала характер таїнства, бо ж сїонїсти причащалися тої жертви, що належала Богу:

Отець узяв м'ясо з миски й хлїба в першу чергу, тоді підходили апостоли. Отець давав їм їсти м'ясо як преломленїє, і вони приймали в страху [...]. І були того дня всі в постї. Навіть і діти до трьох років не їли хлїба до самого вечора, поки не прийняли ввечерї м'яса. Діти аж знемогли [145, с. 47].

Нарешті, слід згадати про ще один оригїнальний момент, присутній у вченні Мурашка й Ольги Кирильчук – це ідея переселення душ і «карми», відплати за грїхи минулого життя у новому втіленні:

Душа благословлена Господом, вона втілюється в людину [...]. А душа проклята втілюється в змія. Це так присуджено Господом від Адама, і це не мїняється й тепер. І знайте, що Бог брав через Ноя в ковчег людей, але з ковчєга вийшли рїзні звїрі – чистї й нечистї після суду [145, с. 52].

Із цим моментом, можливо, пов'язаний інший цікавий уступ із одного з ранніх одкровень: «Не може добро існувати без посудини, так не може й зло існувати без посудини, то Бог сотворив усі звїрі для зла [...]. Та що змії був кращий од усіх звїрів, то [Єва] полюбила його й ласкала його, тоді й підійшло зло під жону, тому що від неї було приховано, що це зло [...], і спокусив її змії, і ввійшло зло в жону, і стало двоє в нїй [добро і зло]» [69, к. 85v]. Тобто, як ми бачимо, тварина з самого

початку була створена як вмістилище злих духів, і душа людини стала вселятися в тварин тільки після того, як у неї проникло зло. Можливо також, що й обряд «визволення всякої тварі» мав послужити спасінню тих нечистих душ, що пробувають у тваринній плоті – так само як сьогодні серед сіоністів уважається, що різник, молячись над худобиною, визволяє ув'язнену в ній грішну душу, яка в наступному втіленні отримає людську плоть. У дусі цього вчення сіоністи пояснюють також і заборону їсти свинину: у свинях пробувають нечисті духи (пор. Лк. 8: 26-39), і контакт із ними занечищує душу віруючого.

Чи триватиме перевтілення душ вічно, чи з часом припиняться з досягненням людиною безсмертя – питання для самих сіоністів неясне, бо в одкровеннях ніяких вказівок на це нема. Доводилось чути думку, що перевтілення не припиняться, бо плоть з природи своєї смертна, але людина віднайде пам'ять про попередні втілення і смерть буде для неї як «сон», під час якого обновлятиметься її постаріла плоть.

Як ми бачили, Мурашко називав себе пророком Іллею та Ангелом Завіту, але не Христом, і суть його проповіді була в тому, щоб «приготувати» віруючих до пришествя Христового й його Царства. В одкровеннях досить часто повторюються фрази типу «без Христа не було б Іллі, не було б Жертви Христової», які показують, що Мурашко з Ольгою старалися «не применшувати» значення першого пришествя. Водночас постать Мурашка мала багато рис не пророка, а більше месії – тільки через нього можна було приступити до завіту з Богом, саме він отримав од Бога всю владу на землі й заснував Царство Боже. Крім того в одкровеннях виразно проводилась паралель між гріхопадінням прабатьків і актом зняття печатей, і ця паралель теж спонукувала вбачати в Мурашкові, чоловікові «Нової Єви», – «Нового Адама», тобто Христа. Так чи так, а зовсім не дивно, що в очах Мурашкових послідовників його постать почала перетворюватись на Христа в другому пришестві, дарма що це означало відкинення Мурашкової ж есхатологічної схеми. Цю трансформацію – як і пов'язане з нею нове уявлення про настання Царства – можна вважати відповіддю мурашківців на свою власну проблему «несправдженого пророцтва».

Уперше думка про те, що Іван Мурашко є «Син Чоловічий на час Другого Пришествя» з'явилася в післявоєнні роки в апостола Михайла Дикона: «Що я бачив [Христа] по воскресінні його з мертвих, то це я істинно кажу вам, не брешу, бо я бачив Його як є, лице до лица», – писав Дикон у «відозві до народу» й пояснював: «Всі живущі у вселенній так звані християни, сучасний світ, розуміють, що Христос воскрес у звиклий, буквальный третій день, а це ж притча, тільки прихована від усіх людей, а це є те, що Христос воскрес не тоді, на третій день буквальный, а тепер, з настанням третьої тисячі років» [87, арк. 11]. Тепер Дикон пропонував чекати на повернення Мурашка в славі – в другому пришестві, яке мало статися невдовзі після воскресіння. І дехто з мурашківців, як от Никифор Григорук у розмові з Б. Камейшею, справді висловлював надію на воскресіння свого пророка [76, арк. 2].

Погляд на Мурашка як Христа поступово поширився й став практично загальноприйнятим серед сіоністів Комінтернівська. Скажімо, Михайло Стельмах у листі до Б. Камейші тлумачив, що саме довголітня німота була одним із знамень того, що Мурашко є обіцяний Син Чоловічий, і що сам Мурашко не пояснював справжнього значення цього знамення тільки тому, що це повинні були зробити вже після нього його апостоли. Саме на Мурашкові, доводить Стельмах, збулися слова з Мт. 24:31 і саме він почав проповідувати Євангеліє Царства, бо ж доти всі християни проповідували тільки Євангеліє покаєння (Мк. 1:15; 6:12). Саме Мурашко, зрештою, й заснував Сіон – Царство Боже на землі [82, арк. 14-16]. Все це, звісно, не означає, що Мурашко був Бог. Сіоністам – як і більшості народних сект – властиве «несторіанське» розуміння природи Ісуса Христа як «помазаника», тобто особи, на яку в певний момент зійшов Дух Христовий: «Христос – цей Дух Божий, або Дух Христовий...» – писав Михайло Стельмах [82, арк. 7]. – «Христос може зійти на будь-кого, от на Мурашка й зійшов» [74, арк. 2].

При цьому не слід забувати, що Христос явився також і в особі Ольги: на ній був Дух Христовий, а її кров була кров'ю Христовою. Відтак дехто з сіоністів схильний проводити паралель (частково присутню вже в Мурашка та в одкровеннях) між Адамом та Євою, Ісусом та Марією – і Мурашком та Ольгою, стверджуючи, що в «системі перевтілення» йдеться про ту саму пару, Адама і Єву,

які в історії спокутують свій гріх і усувають його наслідки. На них обох – Дух Божий, або Дух Христовий: «Дух, який спочивав на Ісусі (Ісаїя 61: 1, Луки 4: 17-19), той самий спочивав і на Ангелі Завіту, Отці Сіону, і на Жертві Христовій, Матері Сіону», – писав Михайло Стельмах [82, арк. 89 об.]. На potwierдження того, що в кінці часів Христос мав явитися «один в двох», сїоністи часто наводять рядки з Зах. 9:9 та Мт. 21:5 про те, що Цар-месія сидїтиме «на ослиці і ослі».

Дух Христовий у розумінні сїоністів те саме, що Дух Божий або Дух Святий, бо й у розумінні Троїці вони стоять, фактично, на унітаристських позиціях:

Троїця – це полнота роботи Божої... Це один Бог, но в різних періодах, утром, в обід і вечером, отак примерно... Виходить на арену якийсь діятель под руководством Бога і совершає определённую работу... Дух Божий на ньому. Ділити нельзя, що це робив Отец, це робив Син, а це Дух Святий, це все робить Бог, просто є три етапа [128].¹⁴

Треба зазначити, що такого трактування ми не знаходимо в Мурашка чи в Ольги, які тримались, судячи з усього, тринітарних поглядів і в яких можна зустріти фрази, що вказують на акціональну розмежованість трьох іпостасей Божества: «Господь наказав Духові приготувати місце Христу».

У післявоєнний період змінилися й уявлення сїоністів про Царство Боже. Сам Мурашко пов'язував настання Царства в усьому світі з остаточним пришестям Христовим, яке, вважав він, уже не за горами: «Не мине вже багато десятків років, бо скоро й дуже скоро прийде Христос» [69, к. 70v]. Сучасні мурашківці вже не чекають другого пришестя, вважаючи, що воно відбулося в особі Мурашка й Ольги (або, принаймні, самої Ольги). А отже, розпочалася й епоха обіцяного в Писанні «тисячолітнього царства», на світанку якої ми сьогодні й живемо, і зачаток цього Царство – Сїон. «Царство Христове прийшло уже, а тепер іде процес його установлення, – пояснюють вони. – Воно не може раптово прийти» [128]. Докази настання Царства сїоністи вбачають, наприклад, у тому прогресі, який поступово звільняє людину від тяжкої праці, та й навіть скотину, теж живу душу, визволяє від

¹⁴ Приблизно те саме говорив Б. Камейші в 1966 році Олександр Лущик: „Бог триединный, одна личность, но только три титула – дух, отец, сын” [70, арк. 40 об.].

експлуатації (згадаймо таїнство «визволення всякої тварі»). Прогрес цей триватиме й надалі, і в людині поступово відкриватиметься той потенціал, що заклав у неї Творець: «Буквально через сто лет уже человечество буде жить до двухсот лет, а в теченіи двухсот лет – вже триста-чотиреста лет. Це по Писанію і по науке так» [118]. Сатана вже скутий на 1000 років, хоча поплічники його ще діють і все ще сіють у світі зло. І рано чи пізно, вважають сіоністи, їхня віра запанує в усьому світі, хоч невідомо, яким саме чином це станеться і хто перший пізнає Сіон: можливо, це будуть його найбільші хулители, так само як до новонародженого Христа першими прийшли волхви.

У період після від'їзду Мурашка до Аргентини вийшла на перший план ще одна цікава й дуже характеристична особливість сучасних мурашківських поглядів на Бога, якої не знаходимо ні в самого Мурашка, ні в одкровеннях Ольги, – а саме своєрідний пантеїзм, що різко контрастує з панівними в народі антропомофними уявленнями: «Бог є дух – він усюди, в усьому» [70, арк. 40 об.]. Особливо виразно цей погляд сформулював Костянтин Сидоришин, який у своєму трактаті про Біблію писав, що вона «написана багатьма авторами, обдарованими мудрістю, яку ідеалісти називають Богом, а матеріалісти – природою» [26, арк. 118]. І якщо сьогодні серед сіоністів не доводилося чути думки про розлитість Бога в природі, то зате побутує думка, що Бог пробуває не «на небі», а в людях, у людських серцях, діє через людей і людству може явитися тільки в людині, в людських діях.

Особливо чітко цю ідею сформулювала свого часу Любов Ушенко й наближені до неї апостоли. Скажімо, апостол Шупеник на питання, «чи є буквально небо й Бог, що там пробуває, чи там нагорі нема нічого цього?» – відповідав: «Тільки божевільний може вірити, що небо є і що там Бог на цьому небі є» [135, с. 27]. «Бог – він не сидить десь із білою бородою. Бог є милість, добро, світло, правда. – А що тоді є сатана, диявол? – Це самолюбство, злість, обман, зрада, підлість, ницість і так далі», – пояснював прибулому в Кенес журналістові Іван Савов [109, арк. 9].

Таке радикально-іманентистське вчення про Бога утверджувала передовсім Любов Ушенко, і в комінтернівських сіоністів, які свого часу порвали з Матір'ю Слави, воно не прийнялося. Проте певний іманентизм у розумінні ключових

християнських категорій властивий і їм. Скажімо, вони також – як і сїоністи з Кенеса – відкидають традиційні уявлення про рай і пекло, переносячи їх не просто на землю, а в індивідуальне земне життя людини:

Ми ж знаємо, що Царство [цебто рай] ж не є – оце гóрод царство, а це гóрод пекло... Де в сім'ї мир, де в сім'ї любов, там царство, а де в сім'ях роздори, де в народі, в обществах всіх роздори – там пекло. А пекла нема под землею, ні царства на небі. Царство все отут на землі в нас, у людях. Шо ми робимо: робимо добро – будемо в царстві жити, робимо зло – будемо в пеклі жити [119].

Так само й інші християнські поняття інтерпретуються як алегорії земного життя: воскресіння мертвих апостол Дикон пояснював як відкинення гріхів і перетворення грішників на святих; ангелами Мати Слави називала своїх послідовників – сїоністів. Алегорично тлумачиться й більша частина Святого Письма – окрім, ясна річ, тих моментів, які пов'язані з заповідями й законом.

Як бачимо, сїонське віровчення містить цілу низку оригінальних, зовсім нетипових для західного протестантизму моментів, що їх походження не завжди можна однозначно встановити: з одного боку, вони мають паралелі в народних віруваннях, а з іншого – свої відповідники в інших релігійних вченнях, із якими Мурашко міг познайомитись чи то безпосередньо, чи то штудіюючи літературу в бібліотеці; можлива, звісно, й узаємодія обох цих моментів. Так, наприклад, ідеї «преадамізму» дискутувалися на Заході в II половині XIX століття як можлива відповідь на теорію еволюції та відкриття палеонтології, а також у контексті дебатів над походженням людських рас і проблемою рабства (створення Адама трактувалося як створення вищої білої раси, а інші раси трактувались як нащадки преадамітів). Теоретично, Мурашко цілком міг стикатися з такими ідеями під час свого перебування в США. З іншого боку, схожі ідеї знаходимо і в поліському фольклорі, де, наприклад, присутні уявлення про те, що на початку разом із тваринами були сотворені пралюди-дикуни, а вже з їх числа вийшли Адам і Єва [181, с. 3].

Натомість мурашківська концепція первородного гріха має виразне коріння саме в східнослов'янському фольклорі, де повсюдним і типовим є розуміння адамівського гріха як статевих стосунків – чи то між Адамом і Євою, чи то між Євою і змієм (з народженням від цього зв'язку Каїна) [188]. В юдаїзмі таке розуміння біблійної оповіді теж має глибокі корені й сягає часів Філона Александрійського, а в християнській традиції – часів Орігена [205, pp. 173-180]. У слов'янський фольклор ці сюжети – як і багато інших – проникли з апокрифічної літератури,¹⁵ а в цю літературу потрапили, очевидно, з єврейського каббалістичного письменства. Мурашковий внесок полягав у включенні в цей мотив суботи (а відповідно, «виправданні» сексуальної функції як такої).

Виразне народне коріння має й ключова для сіонської віри ідея переселення душ. У східнослов'янських народних віруваннях досить поширені рудиментарні пережитки давньоіндоєвропейських уявлень про життя і смерть як вічний круговорот перевтілень – у вигляді віри в посмертне існування душі в рослинах, птахам, звірам або різного роду міфічних істотах [179, сс. 14-17; 202, сс. 63-91]. Скажімо, ще Олександр Афанасьєв зазначав, що «на литовському й волинському Поліссі існує вірування, що іноді, караючи за гріхи, Бог поміщає душу людини в тіло тої чи іншої тварини» [177, с. 152]. На рудиментарний, залишковий характер цих вірувань вказує і їх несистемний характер, і те, що вони сфокусовані передовсім на *покаранні* через втілення в нижчу істоту. Ідея нагороди через вочленення душі в істоту більш досконалу в сучасному слов'янському фольклорі цілком атрофувалася, хоча давні літописці фіксували її, скажімо, в кельтських чи пруських племен. Здається, саме в такому ключі – втілення в різних «гадів» як покарання за гріх – найчастіше озвучувала ідею перевтілення й Мати Сіону та рядові сіоністи. Наприклад, як оповідав Б. Камейші Никифор Григоруку з с. Верховичі на Берестейщині: «Був такий випадок. У віруючого Василюка Кирила гнила нога. Мати Сіону помолилася, сказала, від чого це сталося. Він начебто вбив гадюку, а то була людина, перетворена в гадюку, проклята. Ось це прокляття й перейшло в Василюка» [76, арк. 2].

¹⁵ Пор., напр., „Слово о Адаме” [195, с. 2].

Додатковим джерелом мурашківської ідеї перевтілення міг послужити й юдаїзм, у якому ідея переселення душ (гілгул) присутня ще з ранньосередньовічних часів; ця ідея була особливо характерна для хасидських богословів і східноєвропейської форми народнього юдаїзму. Втім, не варто спускати з очей і той факт, що ідея перевтілення душі присутня також і в ученні цілої низки сект, що сформувались на народньому ґрунті, наприклад, у російських духоборців або в мальованців; останні цілком відмовились від споживання в їжу м'яса саме через те, що в тваринах пробувають живі душі. У духоборців, христововірів, мальованців знаходимо також і характеристичне уявлення про Бога як про дух, що розлитий в природі і в душах людей. Це зайвий раз показує, що в такого роду сектантських рухах християнська (а в мурашківців протестантська, п'ятдесятницька) оболонка заповнена великою мірою елементами давніших народніх вірувань та уявлень, які дуже часто тільки тут – завдяки відсутності інституціональних та доктринальних рамок – знаходять свою повну актуалізацію і послідовний вияв. Інакше кажучи, подібність релігійного вчення та практики різних сект народного походження зумовлена передовсім тотожністю їх ідейного субстрату та механізмів народньої релігійної думки.

Елементи народно-фольклорних вірувань у мурашківському вченні не зводяться до зазначених вище. Скажімо, не випадково в описаному вище обряді «скуття дракона» диявол явився Мурашкові саме під виглядом жаби, яка в уявленнях народу була представником хтонічного світу; уособленням нечистої сили (на жабу перетворюються відьми чи інша нечисть); носієм хвороби; істотою, спорідненою із зміями (мотиви спарювання жаби із зміями, її перетворення на змія) [178, т. 1, с. 161; 200, т. 3, сс. 162-163]. Поєднання суто християнських і народно-фольклорних елементів бачимо і в символізмі жертвовної «крові Христової». У слов'янських народів кров «жертвовних» тварин використовували в обрядах задля збільшення плодючості землі й худоби, uzдоровлення, захисту від нещастя; її виливали на поріг дому чи стодоли, закопували в саду чи городі, помазували нею ворота, оббризкували споруди або людей тощо [200, т. 2, сс. 678-679]. Так само й на Сіоні бачимо виливання крові «Жертви» в криницю, струмки й ріки задля віднови

світу, омиття й зцілення кров'ю, запечатання кров'ю умови з Богом. Нарешті, народні цілительські практики проглядаються за тими методами uzдоровлення, що практикувалися на Сіоні: «У одного хлопчика було око зовсім запухле, і Пресвята Мати плюнула йому на око, і за ніч пухлина зовсім пройшла» [145, с. 35]. Типові, зрештою, й ті уявлення про нечистих духів, здатних опанувати людину, що їх продемонструвала Ольга в бесідах із творківськими лікарями.

Загалом кажучи, мурашківське богослов'я великою мірою недорозбудоване і не творить суцільної зв'язної системи, яка тлумачила б усі дотичні фрагменти Святого Письма й давала б відповідь на всі ті питання, що їх традиційно ставить перед собою християнство. Небагато з сучасних сіоністів вдаються в тонкощі сіонського вчення чи пробують заповнити його прогалини. Не слід дивуватися фрагментарності й незавершеності мурашківської доктрини, яка не дає своєї «відповіді» на багато проблем, над якими століттями билися християнські богослови. Домінування практики над теорією – річ цілком природна в випадку народного реформаційного руху. Як слушно зазначає В. Панченко, «догматика зовсім не обов'язкова для повсякденної релігійної практики, мало того, вона являє собою результат тривалої літературно-богословської рефлексії, можливої тільки в певних соціально-історичних умовах» [196, с. 67]. Правда, і в мурашківців були спроби поглиблення теоретичних, «богословських» аспектів Мурашкового вчення (як-от розважання Костянтина Сидоришина, Михайла Дикона, Михайла Стельмаха) або й створення «раціоналістичної» доктрини, що послідовно тлумачила б Святе Письмо в працях Андрія Василюка [139; 140]. Однак ці доктринальні побудови, як і їх автори, не знайшли прийняття з боку загалу віруючих мурашківців, і розбирати їх специфіку тут не до речі.

Висновки:

1) У релігійному вченні сіоністів-мурашківців можна виокремити три елементи: перший і ключовий для ідентичності віруючих – це практично-ритуальний аспект, тобто почерпнуті з старого завіту заповіді й успадкований від п'ятдесятництва містично-екстатичний культ, який поступово вигасає; другий – це теоретично-

богословські ідеї Івана Мурашка та Ольги Кирильчук (погляди на гріхопадіння й відкуплення, «зняття печатей» як спокутна Жертва, ідея переселення душ тощо); нарешті, третій – це ідеї, що оформилися й вийшли на перший план після від'їзду Мурашка й Ольги (вони стосуються передовсім постаті самого Мурашка, поглядів на Бога й на обіцяне Царство).

2) До характерних моментів учення Івана Мурашка та Ольги Кирильчук належать ідеї про існування людства до Адама і про створення Адама як Божу спробу направити зіпсований людський рід («преадамізм»); про гріхопадіння як порушення суботи (а точніше, статеві зносини прабатьків у цей священний день); про зв'язок між гріховністю людства і занепадом світу (природи); про те, що Христова жертва во плоті була недостатньою для відкуплення, і повинен був перенести друге страждання в душі, в тілі Ольги Кирильчук; про Ольгу Кирильчук як нову Єву, що направила скоєне колись в Едемському саду; про зняття печатей як акт остаточного подолання гріха й укладення – за посередництва пророка Іллі (Мурашка) Нового завіту; про скоре оновлення життя в Царстві Божому; про переселення душ.

3) Кров Ольги Кирильчук, зібрана під час «знімання печатей», трактувалася як кров Христова і використовувалась (змішана з водою або вином) для окроплення віруючих, для причастя, для uzдоровлення хворих; її приносили в жертву Богові на жертovníку, виливали в річку для очищення всього світу тощо.

4) Сам Мурашко не називав себе Христом, а навпаки, проголошував скоре настання другого приходу Христового. Однак після від'їзду Мурашка серед сїоністів почало поширюватися (хоч і не утвердилося остаточо) уявлення про Мурашка як про Христа в другому приході, нового Адама (чоловіка Ольги – нової Єви). Поширився також – особливо серед послїдовників Ушенко – своєрідний пантеїстичний погляд на Бога як на дух, що присутній скрізь і в усьому, про те, що Бог перебуває не «на небі», а в серцях людей, що Бог – це милість, добро, світло, правда. Для всіх без винятку сїоністів характерне заперечення пекла та раю як загробної відплати й перенесення їх у земне життя людини (рай – земне щастя, пекло – земне страждання). Ідеї Троїці розуміється в модалістичному дусі як три етапи Божого

діяння в світі, відповідно до трьох епох: епохи Отця, Сина і розпочатої в 1933 році епохи Духа Святого.

5) Деякі специфічні аспекти мурашківського вчення мають виразний зв'язок із народними віруваннями. По-перше, це ідея гріхопадіння як статевих зноси, повсюдна в фольклорі й поширена в слов'янських апокрифах. По-друге, це ідея переселення душ, що – як пережиток певних давньоіндоєвропейських уявлень про життя і смерть як круговорот перевтілень – присутня в східнослов'янському і, зокрема, поліському фольклорі, а також у поширеному серед українського та білоруського єврейства хасидизмі. Етнографічні паралелі мають також деякі сіонські обряди та й способи застосування «жертвної» крові. Ідея перевтілення душ, тенденція до «духовного», алегоричного тлумачення ключових християнських категорій (воскресіння, небо, рай, пекло) й до розуміння Бога як любові та добра в серці людини характерна також для деяких народних сект, що виникали на східнослов'янському ґрунті: духоборів, мальованців тощо. Подібність релігійного вчення та практики різних сект народного походження слід пояснювати передовсім тотожністю їх ідейного субстрату та механізмів народної релігійної думки.

3.2. Сіоністи-мурашківці сьогодні: особливості життя й побуту¹⁶

3.2.1. Соціально-демографічна ситуація мурашківської громади

Сьогодні рух сіоністів-мурашківців існує в вигляді трьох течій, що представлені, відповідно, трьома громадами. Велика громада, згуртована навколо внучок Матері Сіону, існує в смт. Комінтернівському Одеської області. Громада послідовників Андрія Василюка, колишнього «апостола», що в 1958 р. порвав із Ушенко й почав розвивати власне вчення, існує в м. Кустанай у Казахстані; вона складається майже виключно з дітей А. Василюка та членів їх сімей і налічує 20-30 чоловік включно з дітьми. Громада сіоністів, що тримаються наук Любові Ушенко й шанують її як Мати Слави та продовжувачку справи Мурашка й Ольги, існує в селищі Болтирик (колишній Кенес) Таласького району Джамбульської області Казахстану і налічує близько 20 чоловік включно з дітьми. Невеликі групи сіоністів, що тримаються вчення Андрія Василюка, проживають також у м. Білозерському Донецької області та в м. Бендерах у Придністров'ї. Поодинокі, як правило дуже літні сіоністи донедавна були або й досі є також у м. Дніпропетровську, в селах Рівненської області України (Бережниця, Берестя, Селець, Дружне), у с. Зоря (Камчик) Одеської області та в Берестейській області Білорусі. Нарешті, дві сім'ї сіоністів з Придністров'я після початку там збройного конфлікту виїхали як біженці до Сполучених Штатів; вони багато в чому не додержують приписів віри, однак і далі вважають себе за послідовників сіонського вчення й навіть жертвували гроші на будову молитовного дому в Комінтернівському. Далі мова піде про найбільшу і найжиттєздатнішу громаду сіоністів у Комінтернівському на Одещині.

Як уже згадувалося раніше, початок існуванню комінтернівської громади поклали вісім сімей із Уюка, що переїхали на Одещину в 1972 році, після нетривалого перебування в Молдавії. Починаючи з середини 80-х років до Комінтернівського поступово переїхали також сім сімей сіоністів із Бендер, останні

¹⁶ Якщо не вказано інакше, відомості, викладені в цьому розділі, спираються на авторові спостереження та бесіди з сіоністами в Комінтернівському 18-21 вересня 2009, 5-10 серпня та 20-21 грудня 2010 року.

– вже незадовго до початку Придністровського конфлікту. Приїхало також кілька віруючих із Дніпропетровська. На цьому поповнення комінтернівського сіону з зовнішніх джерел практично завершилося – і далі він розростається вже природнім шляхом.

Станом на початок 2010 року комінтернівська громада налічувала 435 душ включно з новонародженими. Як бачимо, з часу свого заснування вона зросла в кілька разів, а це завдяки тому, що сім'ї сіоністів чи не всі без винятку багатодітні: штучні методи контролю народжуваності серед сіоністів не практикуються, і п'ятеро-шестеро дітей були й досі є нормою. Дуже показово, що серед 11 комінтернівських жінок, що їм указом президента України від 3 лютого 2010 року присвоєно почесне звання «мати-героїня» – 10 сіоністок [146]. А якщо зважити, що по всій Одеській області з її двома з половиною мільйонами людності цього звання в 2010 році вдовоїлися всього 45 жінок (і то майже виключно по селах), стає ще очевиднішим контраст між становищем серед сіоністів і загальними демографічними тенденціями. Динаміку зростання їхньої громади можна проілюструвати такими цифрами: Протягом 2009 року в комінтернівських сіоністів народилося 16 дітей, справлено 7 весіль (в інші роки бувало й більше), а померло тільки двоє літніх сіоністок 1918 і 1950 року народження [108]. Таке швидке розростання громади є для сіоністів предметом гордості й знаком Божого благословення: в розмовах не раз доводилося чути, як сіоністи хваляться числом своїх дітей та внуків – наприклад, у Павла Семенюка дітей 12, унуків 78, а правнуків близько сімдесяти [147; 151] – і з видимою гордістю говорять про те, що «скільки-то нас буде через двадцять років».

Сіоністи живуть компактним поселенням на західній околиці Комінтернівська, що знаходиться на узвишші й відділена від центру долиною, де протікає струмок. Дві довгі вулиці десь до половини – починаючи з межі міста – майже всуціль забудовані домами сіоністів. Ще на двох сусідніх вулицях сіоністи активно будуються. Усього сіоністський квартал налічує десь із п'ятдесят домів, у яких проживає 70-80 сімей. «Мирських», як звать сіоністи усіх поза Сіоном, поряд із ними живе зовсім небагато. Там-таки, в сіонській дільниці Комінтернівська, в 2005

році спільним коштом і заходом сіоністів був збудований молитовний дім, який самі сіоністи між собою величають «храмом Пресвятої Троїці». Дуже скоро дім виявився замалий для швидко зростаючої громади, тож у 2009-2010 роках він був розширений практично в два рази шляхом прибудови, і тепер вміщує 300 крісел – цього досить для всіх дорослих віруючих.

Сьогодні переважна більшість сіоністів, тримаючись започаткованої в радянській час спеціалізації, трудиться будівельно-ремонтними роботами в невеликих (3-5 чол.) сімейних бригадах; дехто має власний автокран або вантажний автомобіль. Така бригада, як правило, самодостатня і виконує всі будівельні роботи, починаючи від фундаменту й закінчуючи внутрішнім опорядженням, «під ключ». Сіоністи стверджують, що брали участь навіть у ремонті одеської опери. Автору цих рядків довелося чути тільки про двох жінок-сіоністок, що працюють не серед своїх, а в миру: одна бухгалтером, інша прибиральницею. Поза тим навіть жінки, не зайняті в догляді за дітьми й по хатньому господарству, залучаються до будівельних бригад, виконуючи малярні та інші допоміжні роботи. Для некваліфікованих робіт часто наймають поденних робітників з «мирських», хоч це не знаходить схвалення у представників старшого покоління, які свого часу працювали в бригадах із самих тільки сіоністів. Правда, до «мирських» поденників сіоністи ставлять свої вимоги: не лаятися, не курити тощо.

З огляду на близькість міста Одеси, де сходяться великі фінансові потоки, і в умовах недавнього будівельного буму такого роду діяльність забезпечувала сіоністам порівняно великий достаток, адже оплата самих тільки робіт при будові 2-3 поверхового особняка чи капітальному ремонті великої квартири може досягати кількох десятків тисяч доларів. Молоді сім'ї активно будують власне житло, а окремі будинки заможних сіоністів можна віднести до категорії «елітних»; у більшості сімей є автомобілі, часто мікроавтобуси, що використовуються для доїзду бригади на місце роботи й перевезення матеріалів. Цей достаток, що різко контрастує з тою скрутою, якої зазнало замолоду старше покоління, теж трактується як свідчення того, що над Сіоном – рука Божа.

З огляду на специфіку ринку будівельних послуг зайнятість сіоністів має сезонний характер: зимою замовлень менше. Крім того в період економічної кризи 2008-2009 років далися взнаки й негативні сторони вузької спеціалізації: десь із половина сіоністів довший час була без роботи. Втім, у 2010 році в зв'язку з поліпшенням кон'юнктури ситуація із зайнятістю сіоністів-будівельників потрохи нормалізувалася.

3.2.2. «Заповіді» як фундамент релігійної практики

Ціле життя сіонської громади підпорядковане «заповідям», які включають у себе десять заповідей Старого Завіту плюс так званий «сіонський закон», об'явлений свого часу через Ольгу Кирильчук і оснований почасти на тому ж таки Старому Завіті, а почасти на нормах традиційної моралі. З огляду на фундаментальне значення цього документу, який, наприклад, читається на вінчаннях, «хрестинах» та інших важливих заходах, наведемо його тут із невеликими скороченнями:

Їжа повинна бути для святих чиста й неосквернена. В їжу дається чиста тварина. Худобу не повинні самі умертвляти, а повинен бути на це з усіх один. М'ясо належить посолити сіллю, але спершу треба вимочити водою, якщо не буде вимочене й посолене, то хто буде вживати – знищиться. Знайте, що заплата буде тверда, хто буде сам різати худобу.

Всі народи! Скасовується шістсот заповідей, і лишається тільки десять, а після десяти ще шістнадцять заповідей: Не торкайся до жінки при її очищенні. Не брити крайнього тіла бороди своєї. Знай, не піднімай голосу на ближнього свого. Засіяними полями не ходіть. За межу покладену не займай, бо всім посівом не скористаєшся за одну межу. Записати кого неправдиво, страшно постраждаєш. В борг узяти й не віддати, страшно постраждаєш. Маєш відкладене тобою на потім, і ближній просить у борг і не даси, покарає тебе Господь Бог [...].

Знайте, що життя кожної людини на землі повинно бути чисте. Очистіть уста свої від усіх нечистот: куріння, клятьби, пияцтва, зарозумілості, хули на Бога, гордості, лицемірства й усяких незгод для Господа. Людина повинна бути чиста, така людина буде жити. За

знищення жінкою дітей у себе – страшні муки її чекають. Мужчина, що випускає сім'я мимо діла, на землю, той проклятий Господом навіки. Хто наступає на жінку ближнього свого, бажаючи жити з нею, буде Господом знищений з лиця землі. І жінка, що шукає іншого чоловіка, буде знищена тяжкими муками. Такий народ буде Господом знищений з землі, і не залишиться ні кореня, ні гілок. Дівчата, що не пізнали чоловіків своїх, повинні бути як ангели, чекати в молитвах дару від Господа – чоловіка, бо чоловік дівчині великий дар, бо все життя її в чоловікові. Нежонатий повинен бути, як Бог вимагає, і чекати на дар – жінку. Бо жінка чоловікові – великий подарунок. Він буде над нею панувати во віки віків. Амінь.

[...] Жінка повинна любити чоловіка краще від себе, бо чоловік жінці голова, і він завжди повинен панувати над нею. Як Христос голова Церкви, так чоловік голова жінки. У всьому подружньому житті щоб не було ніякої вади. Чоловік повинен за цим пильнувати й бути в страху, як перед ламанням хліба. Бо якщо будете мати між собою діло в яких-небудь вадах, то коли станеться зачаття – діти будуть новими грішниками, або каліками, або з плямами, чого не повинно бути на Святому Сіоні. Сестри щоб поводитись чисто, як личить святим. Сестри повинні завжди при собі мати фартухи. Чоловік повинен зі своєю жінкою вітатися цілуванням без ніякого сорому й лицемірства, і бути в любові й злагоді. Якщо брат має жінку невірною, не повинен жити з нею, рівно ж і сестра, якщо має невірною чоловіка, не повинна жити з ним. Може тільки лишатися при ньому як служанка, поки не розсудить Ангел Завіту [...]. Молоді, коли женяться, щоб не обманювали одне одного, а казали правду, особливо сестри. Нагадуйте, щоб ні в кому не було Адамового гріха [145, сс. 9-11].

З-поміж десяти заповідей Мурашко особливо наголошував на забутій четвертій заповіді, суботі; зрештою, й самих сіоністів часто називали просто «суботниками». Сам Мурашко казав: «все рівно один злочин перед Богом, що в суботу дрова рубати, що людину вбивати, [бо той самий], хто сказав не кради й не вбивай, сказав і святкуй Суботу» [145, с. 104]. В цей день безумовно заборонена будь-яка праця,

«навіть сємочки лузгати», не повинно бути й розмов про роботу. Не годиться говорити по телефону чи фотографуватися. Якщо субота – а «святий день» починається в п'ятницю з заходом сонця і кінчається з заходом сонця в суботу – застане сїонїста за кермом, він мусить зупинитись і «пересуботювати» там, де доведеться. Те саме має місце і в випадку подорожі поїздом чи іншим транспортом. Відповідно, на роботу – на об'єкти в Одесі чи під Одесою – сїонїсти виїжджають у понеділок рано, а додому рушають у п'ятницю пообїді, щоб устигнути до заходу сонця.

Їжу на суботу-неділю сїонїсти заготовлюють із п'ятниці, і споживають її в суботу, не розігрїваючи. Навіть окропу звечора набирають у термос, щоб у суботу не доводилось кип'ятити воду на чай чи каву. Крім того на суботу в сїонїстів прийнято готувати кращї, м'ясні страви та в більшому асортименті порівняно з буднями. В зв'язку з цим у п'ятницю ввечері по домах сїонїстів панує великий ажїотаж: слід встигнути приготувати їжу, помитися, прибрати в хаті тощо.

Як бачимо, в додержанні суботи сїонїсти далеко радикальнїші за інших християн-суботників, таких як адвентисти (хїба що в так званих «шолковцїв», відламу реформованого адвентизму, що сформувався в колишньому СРСР, присутні деякі крайнощї такого роду). Недїлі натомість додержують уже не так суворо: в цей день дозволяється приготування простих страв (наприклад, варїння, але не лїплення, пельменїв чи вареникїв), розмови по телефону, поїздки не по роботі тощо. З заходом сонця в суботу навіть у Новому Єрусалимі дозволялися вже деякі елементарні хатні заняття, як-от наобирати картоплї.

У суботу сїонїсти особливо суворо додержуються приписаної форми одягу: для жїнок це хустка, довге плаття з фартухом, блузка на довгий рукав. Якщо в буденні дні молодим незамїжнім дївчатам дозволяється, подекуди, ходити без хустки й без фартуха, то в суботу вимога «сїонського вбрання» поширюється навіть на дїтей. Щоправда, в випадку дївчат і молодих жїнок фартух, як правило, зроблений з прозорої тканини типу тюлю й має чисто символїчний характер. Чоловіки – навіть у лїтню спеку – вдягають сорочку на довгий рукав. Зрозумїло також, що, йдучи на суботне чи недїльне зїбрання, вбираються всї «по-святковому».

Говорячи про зовнішній вигляд, варто одразу додати, що одружені чоловіки-сіоністи в обов'язковому порядку носять бороду – за це мирські жителі Комінтернівська прозвали їх «бородачами». Бороду при цьому заборонено стригти чи іншим чином підправляти: один літній сіоніст не без гордості розповідав, що не торкався її ножицями з того самого часу, як у 50-х роках навернувся на сіонську віру. Сіоністи також часто посилаються на одкровення Матері Сіону, згідно з яким прийде час і «наукою буде доведено», що чоловіки повинні мати бороду [145, с. 84]. Крім того чоловіки повинні коротко стригти волосся на голові, а жінкам, навпаки, стригти волосся не слід ні в якому разі згідно з відомими уступами з 1 Кор. 11:14-16.

Раніше субота була присвячена більше «духовним справам», і навіть поспати вдень уважалось за гріх, однак на даний час, як буде ще сказано далі, відбулось певне пом'якшення звичаїв. Сьогодні субота – поза молитовним зібранням – це передовсім день відпочинку й товариського спілкування. В суботу пообіді багато сіоністів – часто сім'ями – ходять у гості або виходять на «променад» і бесіднують, сидячи на лавочках коло воріт чийогось двору або просто на вулиці (див. фото 55, 56 у Додатку В).

Поза суботою та неділею календар сіонських свят зведений до мінімуму: відзначають тільки Різдво, Великдень та Троїцю за православним календарем. У випадку Різдва й Великодня зберігаються народні звичаї: колядки, крашанки, випікання пасок. Серед сіоністів була також думка встановити окреме свято на честь зняття печатей, що відбулося в с. Воскодавах 4 травня 1934 (точна дата першого зняття печатей невідома), однак вона поки що не знайшла реалізації.

Щодо шостої заповіді, то, як говорилося вище, в роки війни й повоєнний період чимало сіоністів готові були піти в табори, щоб тільки не брати до рук зброї. Згодом, у 60-80-х роках, випадки відмови від призову були вже винятком, а не правилом, але все-таки траплялися. Скажімо, старший син Андрія Василюка Зоровавель за відмову служити в армії відбув 2 роки тюрми, а по звільненні, за повторну відмову – ще 4 з половиною роки. Протягом ув'язнення він регулярно сидів у карцері за відмову працювати в суботу і вийшов на волю вже в роки перебудови. Натомість інші сіоністи – зокрема й інші сини Андрія Василюка – в

армії служили. Призвані до війська, вони старались по можливості «сохранитися» від свинини й від порушення суботи, але вдавалося це, звісно, далеко не всім [124].

Сьогодні, згідно з чинним законодавством, сіоністи могли б претендувати на те, щоб замість служби в армії нести так звану «альтернативну» службу. Та поки що справу звільнення молоді від призову сіоністи мусять полагоджувати неформальним шляхом, і це пов'язане з істотними грошовими витратами. Місцевий же воєнкомат, щоб не втратити вигоду, навіть у теперішню пору скорочення набору в армію, старається не упустити ні одного призовника-сіоніста.

Як ми бачили, поза Декалогом сіонський закон містить іще цілу низку приписів ритуального характеру, пов'язаних передовсім із їжею. Отже, сіоністи абсолютно й ні під яким виглядом не вживають свинини (а також інших «нечистих» тварин згідно з Торою).¹⁷ Усі чисті тварини, – телята, птиця, – що їх споживають сіоністи, повинні бути забиті з додержанням відповідного ритуалу. Для цього в громаді є три різники (в т.ч. один пенсіонер, який завжди на місці). Перед забоєм різник читає над твариною спеціальну молитву, яка, вважають сіоністи, допомагає душі, що перебуває в тваринному тілі, звільнитися від прокляття й у наступному втіленні знайти кращу долю. Після забою м'ясо вимочується й засолюється. Кров та нутрощі ретельно збирають і закопують; так само чинять із кістками та іншими рештками, що лишаються після споживання «моленого» м'яса.

Цього «моленого» м'яса сіоністи ні в якому разі не дають «мирським», навіть гостям, що живуть у них удома – для них окремо готують звичайне м'ясо. Так само й на весіллях для мирських гостей ставлять окремий стіл з окремо приготованими м'ясними продуктами. Це – поряд із хусткою й фартухом у жінок чи бородою у чоловіків – один із тих символічних бар'єрів, якими сіоністи відгороджують себе від «мирських». Цікаво зазначити, що цей звичай не був даний у «сіонському законі», а виник, очевидно, саме з такого прагнення символічно відмежуватися від «миру».

¹⁷ Під цим оглядом варто зазначити, що до переїзду в Комінтернівське серед сіоністів не було різника і вони взагалі не споживали м'яса. Здається навіть, що в Кенесі серед послідовників Ушенко неживання м'яса вважалося не тимчасовим заходом (через брак різника), а правилом. Як розповідав Ю. Василюк, приїжджаючи в Кустанай до його батька, сіоністи з Кенесу привозили свій посуд та свої харчі, тобто вважали їжу тамтешніх сіоністів за нечисту.

Небажання «осквернитися» контактом із нечистою їжею виявляється в багатьох деталях: Жінки, що готують м'ясо для мирських, скуштувавши його, випльовують; коли страви з чистим і нечистим м'ясом стоять на одному столі, «нечисту» страву помічають листочком зелені. Сіоністи також уникають використовувати чужий посуд, у якому могла варитися свинина абощо, і завжди беруть із собою власний. Наостанок, говорячи про приписи стосовно їжі, слід додати, що сіоністи – за прикладом юдеїв – трактують Вих. 23: 19 як заборону споживати м'ясні продукти разом із молочними, і витримують між ними інтервал у 2 години (за старих часів, кажуть вони, цей інтервал був ще довший, до 4 годин, але тепер керівники Сіону, Марія та Любов Михайлівна, дозволили обмежитися двома). Відповідно, при готування страв ці продукти (наприклад, м'ясо і сметана) разом не вживаються.

Поза їжею, виконуються також і старозавітні приписи щодо ритуальної чистоти, пов'язаних із жіночим фізіологічним циклом та вагітністю. Наприклад, жінка після пологів протягом сорока днів не ходить на молитовні зібрання, і неприсутня навіть на обряді «наречення імені» її дитині.

3.2.3. Релігійне життя й обрядовість

Релігійне життя сіонської громади зосереджується довкола молитовних зібрань, які раніше відбувалися по домах у кількох менших групах, а з 2005 проводяться в спеціально спорудженому молитовному домі. Зібрання відбуваються в суботу і в неділю о дев'ятій ранку і тривають близько двох годин. Головують на них, окрім унучок Матері Сіону, які через похилий вік присутні бувають не так часто, старші сини Марії та Любові Михайлівни і Віктор Дзюбук, один із нечисленних сіоністів, який має нахил до «богословських» розважань і хист до проповіді. Перебіг зібрань досить монотонний. Починаються вони (як і завершуються) співом «Нового Отченаша», цебто молитви «Отче неба і землі», даної свого часу в одкровенні [145, с. 16]. Далі спів псалмів із видрукуваного власним накладом пісенника перемежовується з виступами окремих сіоністів. Псалми в пісеннику почасти спільні для всіх євангельських християн (прохановські та інші), а почасти власне сіонські, що їх написали самі мурашківці, а зокрема апостоли Бабак, Василюк, «Мати Слави» Ушенко.

Виступають на зібраннях, за деякими винятками, тільки чоловіки, в порядку черги. Хто має хист і бажання, виступає з проповіддю чи промовою, старші сіоністи, буває, розповідають про старі часи. Та назагал, серед сіоністів небагато добрих промовців-проповідників. Більшість, як правило, обмежується зачитуванням уступів з Святого Письма, об'явлень, віршів релігійного змісту тощо.

Недільні зібрання відбуваються так само, але мають більш невимушений характер. Скажімо, під кінець зібрань певний час виділяється на виступи дітей, які декламують віршики або співають пісеньки. В неділю також «звершують заповідь» над новонародженими. Відвідуваність недільних зібрань істотно менша, ніж суботніх: приходять десь від третини до половини сіоністів.

Тут цікаво відзначити, що сьогодні зібрання сіоністів проходять зовсім інакше, ніж то було за часів Івана Мурашка або в не таких іще й далеких 50-60-х роках, коли вони мали типово п'ятдесятницький містично-екстатичний характер. У 30-х роках сіоністів-мурашківців прозвали були «скакунами» за те, що їх моління супроводжувались танцями типу хороводів: сіоністи ставали в коло, брали один одного за плечі й пускалися в танок під оплески й «свою музику» на зразок: «тур-бам, тур-бим-бам, бари, бери-бам, бром, бвари» [159]. Мотиви для цієї «музики» бралися з різних народних танців, польок, вальсів тощо. Іноді під час радінь звучали співи на зразок: «Танцуєт Сион, а дивится Вавилон. Гоп! Ми уже на Сионе, а вы еще в Вавилоне», або «Иисус, дорогой, забери меня с собой, оля-ля-ля, оля-ля-ля...». Цю практику сіоністи обґрунтовували посиленнями на приклад царя Давида з 2 Цар. 6:16-22, а також на Лк. 15:25.¹⁸ Як розповідала в кінці 40-х одна мирська жінка, що спостерігала сіонські «радіння»:

Зазвичай, починають з читання книг, і це триває близько двох годин, після цього встають навколішки й починають співати духовні пісні, потім влаштовують танці, беручи одне одного за руки й стрибаючи. Стоячи на колінах, перед тим, як співати пісню, учасники зборища певний час

¹⁸ Андрій Василюк присвятив доведенню доречності „музики, танцев и рукоплесканий” цілий розділ свого „Курсу библейского правоверия” [139, т. 3, сс. 349-360].

плачуть. Під час цього плачу вони викрикують незрозумілі слова, а після танцю, що триває зазвичай близько години, розходяться [95, арк. 42].

За часів кустанайського «общества» такі радіння, тривали, подекуди, до пізньої ночі й були надзвичайно бурхливими: «рубашки викручували, таке лікування було». Моління супроводжувались – як і в п'ятдесятників – говорінням незнайомими мовами. Певне уявлення про те, як виглядало це «іномовлення», може дати «псалом» незнайомою мовою, що його записав був Іван Мурашко на прохання польського журналіста: «Дейсин фал тар лин глин, / Майн тер Гол лин фар. / Шен фейр ман гон, / Фал сын Год Май лир, / Тен сан фал, / Лор Мин, Аай / Год майл Лов, Аай / Май Сон Лов» [164]. Бачимо, що структура глосолалії така сама, як це назагал відзначають у п'ятдесятників: моносилабічні «слова», помітний вплив знайомої Мурашкові англійської мови.

Сьогодні «дари Духа» серед сіоністів практично вигасли. Старші сіоністи в розмові з автором визнавали, що тепер уже нема такого духовного піднесення, як було колись, і зібрання тепер інакші – «прийшли, поспівали, подрімали»:

В те [давнє] врем'я: шо ето було за сила, ето не передать... Приезжаем на Гуту [Грушевську Рівненської області], село, люди – [а нам] ніпочом, тра-ля-ля-ля-ля, як пошлі, як пошлі, то люди вже збігаються: о, вже танцюють суботніки... «Не може бути, шо вони не п'яні, ну не може бути, щоб ви на своїом язика без музики, без етого... і в кружка, і в кружка, і в кружка... Де воно те все? Вмерло, тепер нема, а було... [121]

Зі слів Віктора Дзюбука та Марії Михайлівни Лащук, «говоріння незнайомими мовами» бувало й після поселення сіоністів у Комінтернівську, хоча й рідко. Останній випадок масового хрещення духом і „лікування” мав місце десь у 2004 році, коли Дух хрестив близько чотирьох десятків чоловіка. Та було це ще тоді, коли сіоністи збиралися меншими групами. Сьогодні ж поважна, а водночас дещо рутинна атмосфера молитовного дому й сама його обстановка (щільні ряди крісел) не залишає місця для спонтанних форм вияву релігійного ентузіазму, та й ентузіазм уже не той, що в часи переслідувань і апокаліптичних очікувань.

Поza молитовними зібраннями сїонїсти молятьcя щодня рано і ввечері, як правило, всїєю родиною: спершу тоді голова сім'ї проказує вголос імпровізовану молитву, далі кожен молиться вголос уже від себе, а тоді проказують або співають дані в об'явленні «нові» молитви: нове Отченаш «Отче неба и земли» і «Отче, прошу тебе, убоявшись пред тобою...». І вдома, і на зібранні сїонїсти молятьcя, стоячи на колїнах (колись, як видно хоч би з фото, у сїонїстів, як і в п'ятдесятників, прийнято було під час молитви підносити руки догори, але тепер цього не практикують). Коротеньку молитву подяки промовляють також щоразу перед тим, як сідати до столу, а також після трапези. Між собою сїонїсти вітаються словами «Слава Ісусу». Цим вітанням вітає одновірців кожен, хто заходить на зібрання, а також кожен, хто забирає голос – на початку й на закінченні свого виступу. В особливо врочистих випадках вживається розгорнуте «сїонське привітання»: колись воно звучало як «Слава Ісусу за всі діла його, і за Жертву святу, і за Ангела Завіту», а тепер додають також і подяку за «Насліддя Жертви»; ця сама подяка звучить і в молитвах. Прощаються словами «з Богом» або «з Господом».

Практикуютьcя також пости із споживанням їжі раз на день увечері, після заходу сонця. Постятьcя, переважно, готуючись до важливих подій: день або три дні постять, наприклад, батьки наречених і самі наречені.

Щодо сїонської обрядовості, то сьогодні вона максимально редукована. Відпав навіть обряд хрещення, що зберігається в євангельських християн та баптистів; немає омиття ніг, яке колись було й на Сїоні; фактично не практикується й «ламання хліба». Щодо хрещення, то ще Мурашко відкидав його як таїнство вступу в Новий завіт, трактуючи його просто як символ покаяння. Відповідно, над новонародженими дітьми сїонїсти «звершують заповідь» на юдейський манір. Виглядає це так: На недільному зібранні батько новонародженого виступає перед присутніми з подякою Богові за те, що «сохранив» жінку й дитину, прохає прощення в ближніх і Божого благословення. Після цього хтось із дівчат, хто виконує роль «хрещеної», вносить дитину. Головуючий на зібранні бере її на руки й, тримаючи дитину на руках, виголошує коротку проповідь, читає з Євангелія про введення Ісуса в храм, а також Сїонський закон. Після цього разом з усіма

присутніми опускається навколішки й молиться спершу «Новим Отченаш», а тоді своїми словами. Нарешті, підвівшись із колін, він підносить дитину догори й оголошує: батьки, такий-то і така-то, нарекли дитину таким-то ім'ям, – і присутні оплесками «вітають нового жителя міста Єрусалиму».

Сьогодні серед сіоністів уживаються почасти звичайні імена: Віктор, Ірина, Олена, – а почасти імена біблійні, як-от Вірсавія, Давид, Єва. Старозавітні імена трапляються й серед середнього покоління: Зоровавель, Есфір, Руф. Натомість у часи пророка Мурашка серед сіоністів були поширені дуже своєрідні «сіонські» імена. Мати Сіону нарікала деяких – не всіх – дітей «по одкровенню», відповідно до того чи іншого моменту в історії Сіону, а отже, з'являлися імена на зразок «Изгнание Греха С Лица Земли» (скорочено Гнаник – син Івана Веремчука), «Сохраняющая Тайны» (скорочено Сохряя – дочка Никифора Палта), «Встреча Святых На Земле» (скорочено Встречік), «Землегонитель» (скорочено Земчик), «Ласкогонитель» (скорочено Ласкавчик – всі троє сини Степана Стасевича), «Возвешение Славы Божьей На Земле» (скорочено Славік – син Костянтина Шупеника) тощо.

Навернення нових віруючих, яке буває тепер надзвичайно рідко, не супроводжується ні хрещенням, ні яким-небудь іншим обрядом на зразок «омовіння кров'ю Жертви», що практикував Мурашко. Скажімо, за роки існування комінтернівської громади було два випадки, коли дівчата-сіоністки знайомилися з мирськими хлопцями, і ті погоджувались перейти на сіонську віру. Один з цих випадків мав місце в 2010 році, і виглядало «навернення» дуже просто: Мирський хлопець, який подружився з дівчиною-сіоністкою, кілька місяців жив у домі своєї нареченої, знайомлячися з сіонськими порядками, після чого прийняв піст, склав на руки Марії Михайлівни розписку з обіцянкою додержувати заповідей, і на одному з зібрань молодій парі був даний шлюб. Утім, сіоністам зовсім нелегко визнати колишнього «мирського» за свого – навіть і через три місяці після шлюбу «випробувальний термін» ще не закінчився і новоспечений зять іще не куштував сіонського м'яса [118].

Поза цими двома випадками і кількома випадками, коли дівчата, вийшовши за мирських, пішли «в мир», сіоністи беруть шлюб виключно із своїми. Зрозуміло, що вибір пари тут дещо обмежений в силу близької спорідненості багатьох сімей: Серед 15 сімей, що приїхали в Комінтернівське з Казахстану та з Придністров'я, було всього 8 різних фамілій, тобто деякі з них були в певному ступені споріднення між собою, однак на сьогодні різними шляхами цих фамілій додалося ще понад десяток. Шлюби з родичами в другому коліні на Сіоні не допускаються, а от шлюби з троюрідними братами чи сестрами – коли наречений не доводиться навіть міняти прізвища – мають місце досить часто.

Вибір майбутнього чоловіка або жінки – справа самих юнаків та дівчат; батьки в ці питання практично не втручаються. Звертаємо на це увагу тому, що в часи Івана Мурашка серед сіоністів були випадки шлюбу «за одкровенням», коли Дух Святий устами Ольги Кирильчук наказував узяти за чоловіка чи жінку того чи іншого «брата» або «сестру».

Щодо самого вінчання, то воно відбувається в два етапи: «сіонський шлюб» і весілля «по-мирському» (або, каже дехто, «по-грішному»). Шлюб по-сіонськи відбувається в суботу в молитовному домі і складається з кількох частин: На початку наречений і обоє сватів прохають пробачення в Бога й ближніх за вільні й невольні гріхи, а далі, після співу псалмів перед молодими стелять рушник, кроком на який вони знаменують свій вступ у нове життя. Їх запитують, чи по любові вони одружуються; читають сіонський закон і питають, чи обіцяють молоді його виконувати; читають уступи з апостольських послань та псалмів і запитують, чи обіцяють вони шанувати одне одного й батьків своїх. Далі молодим зв'язують руки рушником, вони стають на коліна в молитві, і після благословення батьків їх оголошують чоловіком і жінкою «за сіонським законом». Батьки дарують їм квіти, присутні на зібранні по черзі підходять і вітають молоде подружжя.

Що ж до весілля «по-мирському», яке справляють у неділю, то воно своїм перебігом не відрізняється від звичайних мирських весіль, хіба що в випадку заможніших сіоністів – розмахом і пишністю. З характерно «сіонського» впадають в око тільки деякі деталі: як-от хустки й фартухи в заміжніх дівчат (тоді як незаміжні

вдягаються в звичайні «вечірні» сукні, роблять типові для весіль зачіски, хоч і не використовують надто яскравої косметики та біжутерії). Наречена вбрана в звичну білу сукню; звучить звичайна на весіллях популярна музика, під яку відбуваються такі самі танці; на столах – звичайний для весіль асортимент страв та напоїв, у тому числі алкогольних. Звісно, уся страва «чиста» – з ритуально приготованого м'яса, без нічого молочного (хіба масло в короваї), а для мирських гостей ставиться окремий стіл. За окремим столом сидять і представники «насліддя», тобто внучки Матері Сіону та їх діти; окремо стоїть стіл для неодруженої молоді, окремо – для одруженої.

Весілля означає кардинальні зміни в житті юнака й дівчини. До неодруженої молоді існує більша толерантність в плані того, щоб «погуляти», не сидіти в молитовному домі до самого кінця зібрання тощо. Є негласний дозвіл нежонатим хлопцям – голитися, а незаміжнім дівчатам не надто суворо додержувати приписів щодо одягу. Натомість після весілля на подружжя повною мірою поширюється весь сіонський закон. Молоді чоловік і жінка входять у нову життєву роль: голови сім'ї та господині дому – і готуються дуже скоро, часто ще до 20 років, стати батьками.

Щодо похорону, то він, як зазначає Юстина Хмелевська, простий і короткий: над померлим читають Святе Письмо, співають псалми. Мурашківці вірять у нечистість тіла померлого: «Про смерть написано, щоб не торкатися до мертвого, що він нечистий. То ми вже мертвого не цілуємо», – розповідала Марія Михайлівна. Своїх померлих сіоністи ховають на місцевому цвинтарі, і особливого значення відвіданню могил не надають – бо ж душі померлих давно пробувають у новому тілі [211, s. 114].

Поза цими обрядами, що пов'язані з головними етапами життя людини, в сіоністів сьогодні немає ритуалів суто релігійного, sacramentalного характеру. Ми, однак, бачили, що деякі такі ритуали були в часи Нового Єрусалиму, і один з них – ламання хліба («преломление»). Цей обряд, згідно з Христовими словами в 1 Кор. 11: 25, практикується, як відомо, в більшості течій євангельського християнства й п'ятдесятництва, хоча й не має характеру «таїнства», тобто не вважається за умову спасіння. Так само практикувалося воно й на Сіоні за часів Івана Мурашки, хоч і

нечасто й нерегулярно, два-три рази на рік; тоді, як було вже зазначено, до вина додавали священну кров Жертви Христової. До причастя слід було приступати без гріха на душі, попередньо підготувавшись постом і молитвами, тож приймали його «із страхом» тільки ті, хто вважав себе гідним. Після свого виїзду до Аргентини Мурашко писав із цього приводу: «Щодо ламання хліба, то, з огляду на діла, я боюся, щоб недостойно не прийняли й не загинули, тому просьба до Правителя – розішліть ці одкровення по Сіонах і хай опам'ятаються щодо діл своїх і приготуються, і якщо будуть готові, можна буде давати» [145, с. 77]. Відповідно, ця практика поступово зійшла нанівець.

3.2.4. Життя громадське та родинне

На чолі сіонської громади стоять Марія Михайлівна та Любов Михайлівна, внучки Матері Сіону, яких серед сіоністів часто зовуть просто «Люба й Маруся». Їх авторитет, як можна судити, практично беззаперечний: саме за ними – остаточне рішення в усіх справах, що стосуються життя громади («як скажуть, так і буде»); до них сіоністи звертаються по пораду й молитву в випадку якого-небудь лиха; сіоністи також вважають за обов'язок жертвувати «внучкам» гроші, щоб вони «ні в чому не нуждалися». Від «Люби й Марусі» походили всі важливі ініціативи останнього часу, як-от побудова молитовного дому чи поїздка в Бережницю. Так само й усі ініціативи інших сіоністів потребують ухвалення з боку внучок. Втім, обоє внучок не користаються із своєї влади нечасто і не в такій авторитарній манері, як це робила Любов Ушенко. Як правило, їх втручання зводиться до виступів на зібраннях, під час яких вони вряди-годи картають сіоністів – головно молодь – за різного роду прогрішення.

Їх, а також і їх нащадків, що належать до роду Жертви Христової, сіоністи величають «насліддям», або «остатком» Жертви. Під цим оглядом усі нащадки Ольги Кирильчук якісно вивищуються над рештою сіоністів: це не означає якої-небудь дистанції в повсякденному житті, але проявляється в різного роду урочистих випадках: на зібраннях члени «насліддя» сидять по праву руку від столу головуючих, а всі решта – по ліву; на весіллях для них ставлять окремі столи; поріднитися з ними вважають за честь.

Взагалі, як ми бачили, в мурашківському русі кілька разів виникали «розділення», тобто конфлікти за провідну роль в керівництві сектою між тими, чий сакральний авторитет був оснований на кровному зв'язку із Жертвою Христовою (Михайл, Люба і Маруся), і тими, чий авторитет спирався на особисті таланти й заслуги (апостоли Лемеза, Дикон, Василюк) або на опосередковану тільки причетність до Жертви (Любов Ушенко, Параскева Шупеник). І в усіх випадках, що зовсім не дивно, авторитет священної «жертвеної крові» брав гору над авторитетом чисто людським. Отож сьогодні авторитет «Люби й Марусі» спирається не так на особисту харизму чи вождівські якості, якими відзначалася, наприклад, та ж Ушенко, а на той факт, що вони є носії цієї крові, останнє живе втілення тієї святості, що колись поклала початок Сіонові й останнім сплеском якої став голос, що промовляв через них у Другому зові.

Громаду сіоністів характеризує сильна групова солідарність і взаємодопомога. Так, наприклад, сіоністи – згідно з приписами сіонського закону – часто звертаються один до одного по грошові позики, в тому числі й досить великі; особливо це стосується до молоді, що будує власний дім, або тих, хто тимчасово не має роботи. Серед молодих також прийнято допомагати товаришам при будові дому, так що ця справа посувається досить швидко. Узагалі, як казала Марія Михайлівна, «тут [у Комінтернівському] уже єдінство не зробиш таке [як колись було в Казахстані], треба вже зданіє, щоб столова була, щоб повара були», але «ми знаєм друг за друга все равно всі, кому допомогти. Все, як обща сім'я, тільки що кожен у своїй квартирі». До релігійно обумовленої солідарності тут додається також і солідарність родинна: більшість сіоністів пов'язані між собою тим чи іншим ступенем спорідненості.

У сіоністів також багато в чому зберігається давня модель великої патріархальної родини: одружені сини з своїми сім'ями довший час, поки не збудують власний дім, живуть у домі батька (або тестя), беручи участь у веденні спільного господарства й підпорядковуючись у повсякденному побуті розпорядженням голови родини. Так само й заміжні дочки та невістки, живучи в складі розширеної родини, розподіляють між собою повсякденні хатні обов'язки: догляд за дітьми, прибирання; готування їжі для поточного споживання й наперед, для бригади, що виїжджає на об'єкт. При

цьому розподіл обов'язків між чоловіками й жінками, зрозуміло ж, чисто патріархальний.

Контакти з мирськими – в тому числі й безпосередніми сусідами – в комінтернівських сіоністів досить обмежені: «ми [з сусідами мирськими] добре живемо, не чіпаємо, заходимо, „здрасуйте”, на горді поговоримо... Але щоб ми так приятелювали, ходили в гості – це ні» [211, s. 111]. Фактично, контакти з мирськими у випадку більшості сіоністів зводяться до стосунків із мирськими родичами та ділових знайомств, так чи інакше пов'язаних з роботою. Під цим оглядом треба зазначити, що сіоністи мають добрі стосунки з представниками місцевої комінтернівської влади: міліції, прокуратури, суду – бо для багатьох із них вони щось будували чи ремонтували. Втім, одна категорія сіоністів змушена контактувати з миром і мирськими більше за інших – це діти, що ходять до школи або дитячого садка.

Дитячий садок відвідує невелика частина дітей, бо, по-перше, в силу домашньої зайнятості жінок у цьому немає гострої потреби, а по-друге, в садок дітям доводиться давати з собою «свої» продукти. Дехто з сіоністів висловлював думку про створення власного дитячого садка, в якому б діти були серед своїх, але ніяких кроків у цьому напрямі поки що не було. Зате, скажімо, в 2005 році сіоністи викупили за безцінь інвентар старого дитячого майданчика і, обновивши, встановили недалеко від молитовного дому, на ділянці, яку надала їм для цього міська рада. Тепер діти сіоністів мають місце, де збиратись і гратись у власному колі, окремо від мирських. Щодо школи, то діти сіоністів, як правило, змалку залучаються до сімейної будівельної справи, і ні вони самі, ні їх батьки не бачать для них ніякої іншої життєвої перспективи, яка була б пов'язана з мирським навчанням. Відповідно, дехто з дітей-сіоністів обмежується вісьма класами, а далі вчиться в «вечірній школі», яка являє собою чисту формальність. Випадків здобуття вищої або професійної освіти нема взагалі.

Відносна ізоляція від мирських; сімейне виховання, під час якого дітям розповідають про «заповіді» та «печаті» й про те, що в миру всього цього не визнають; зрештою, навіть окрема їжа в дитячому садку – все це, зрозуміло, сприяє

ранньому усвідомленню дітьми власної «інакшості» й протиставленню себе мирським ровесникам. Наприклад, уже 5-річний хлопчик, із яким я мав можливість бесідувати, добре усвідомлював, що є діти «свої», і є «чужі», що «такий-то наш», а «такий-то чужий». Розповідаючи про спортивну секцію, куди його записали батьки, він виявляв певну двоїстість мотивів: з одного боку, заняття йому наче й подобаються, а з іншого ні, оскільки там «чужі», що «не знають про печаті». Взагалі, сіонська молодь, наскільки можна судити, досить дружна й тримається разом. Доводилось, наприклад, бачити, яку активну участь беруть молоді сіоністи в приготуваннях до весілля свого товариша (товаришки), зокрема в спорудженні й оздоблюванні весільного шалаша. Так само і в суботу можна спостерігати в сіонському кварталі великі групи молоді, що допізна спілкуються на вулиці.

За часів Івана Мурашка, а згодом і «Другого зову» ще одною формою контакту з «миром» була проповідь «мирським» сіонського учення. Сьогодні ж сіоністи практично припинили проповідувати свою віру: нечисленні випадки навернення відбуваються виключно родинними каналами: через шлюб або через прийняття в сім'ю дітей мирських родичів. «Ми нікого не зємо, – говорить Марія Михайлівна. – Ми й не хочем, щоб ішли до нас. Ми ж не агітіруємо, не проповедуєм, не говоримо, як другії вери, а просто самі собою» [116]. Відповідно, сіоністи відмовляються дискутувати на релігійні теми з місцевими свідками Єгови та баптистами: «Вам цього не треба знати. І так нічого не поймете, – відповідала та ж таки Марія Михайлівна єговістським проповідникам, коли ті пробували розпитати її про її переконання. – Сказано: не кидати святині псам. Вони кажуть: То ви вважаєте, що ми пси? – Ні, просто так написано: не говоріть з тим, хто не може зрозуміти» [134].

Причини такої разючої зміни своєї позиції сіоністи пояснюють по-різному: і тим, що вони не зовсім достойні свого звання «святих» сіоністів, тож їм не випадає казати іншим «ходіть до нас», і тим, що важко пояснити людям історію «зняття печатей» і переконати їх, що це діло Боже. Скажімо, один із синів Марії Михайлівни якось вагався, чи дати певному православному, який цікавився сіонськими віруваннями, дещо з сіонської літератури, але в підсумку вирішив, що

не варто: «Вони почнуть хулити, почнуть превратно толкувати, а це ніззя» [134]. Втім, головна й підставова причина такої закритості все ж має «богословський» характер: сіоністи вважають, що час для проповіді минув, усе діло спасіння було на Сіоні виконане, а тепер лишається тільки чекати, коли буде сказане остаточне «Амінь». Тут дається взнаки типове для сіоністів переконання про людину як пішака в руках Божих, гвинтика в Божих планах: людські зусилля мають сенс тоді, коли Бог наказує людині діяти й сам діє через неї; якщо ж нема впевненості, що ті чи інші дії відповідають волі Божій, краще утриматись і чекати. Це переконання, речниками якого виступають передовсім Любов та Марія Михайлівна і згідно з яким сіоністи не мають права ні випереджати Божу волю, ні йти їй усупереч, зумовлює певну пасивність і консерватизм у плані організації життя Сіону.

Отже, серед сіоністів панує переконання про те, що рано чи пізно, коли сповниться час, люди будуть шукати шляхів на Сіон (Єр. 50:5) і сіонська віра возторжествує в усьому світі, однак станеться це не стараннями сіоністів, а волею Божою. Дехто припускає, що – як сподівався колись і пророк Мурашко – сіонський закон прийме «якась власть», і ця власть, як то бувало колись у давні часи, силою змусить усіх перейти на одну віру (в можливість мирного навернення, скажімо, баптистів чи п'ятдесятників моєму співрозмовнику, замолоду п'ятдесятникові, не дуже вірилося: «їх попробуй убіди») [134]. А поки призначений час не настав, головне завдання сіоністів – зберегти Сіон, тобто свою громаду й не дати молоді відпасти в мир. Із цим завданням сіоністи поки що справляються досить успішно, хоча «мир» усе ж проникає і в їх середовище, як про це буде сказано трохи нижче.

Висновки:

1) Сьогодні існує одна велика і дві малі громади сіоністів-мурашківців: у смт. Комінтернівське Одеської області, в м. Кустанай у Казахстані та в сел. Болтирик (кол. Кенес) Джамбульської області Казахстану. Крім того групи з одної-двох сімей сіоністів є в м. Бендери в Молдові, м. Білозерську Донецької області, а поодинокі віруючі – в Дніпропетровську, селах Берестейської, Одеської, Рівненської областей.

2) Громада в с.мт. Комінтернівське налічує близько 450 чол. включно з дітьми і відзначається високим природнім приростом (більшість сімей багатодітні); громада має власний молитовний дім. Майже всі сіоністи працюють як будівельники в невеликих бригадах сімейного типу. Очолюють громаду двоє літніх жінок – унучок Матері Сіону Ольги Кирильчук. Їх нащадки («рід Жертви») мають у громаді особливий авторитет.

3) Практичне життя сіоністів підпорядковане «заповідям», почерпнутим з буквалістично потрактованого Старого завіту; ці заповіді становлять основу ідентичності віруючих: бути сіоністом – це не «визнати певну доктрину», а передовсім «додержувати заповідей». На першому місці – суворе додержання суботи: в суботу заборонена будь-яка праця, в т. ч. готування їжі. Сіоністи також не вживають свинини, худоба й птиця віддається на забій спеціальним різникам. Жонаті чоловіки не голять бороду, жінки – носять хустку, довгу спідницю, фартух.

4) Обряди магічно-сакраментального типу в сіоністів цілком відсутні (причастя, що було за часів Мурашка, згодом припинилося). Хрещення замінене «нареченням імені» на старозавітний манір. Вінчання відбувається в молитовному домі в суботу й полягає в складанні низки урочистих обітниць; весільний бенкет (весілля «помирському») справляють у неділю за зразком звичайних світських весілля. Зберігається святкування Різдва, Великодня й Троїці за православним календарем.

5) Свого часу для мурашківців був характерний успадкований від п'ятдесятництва містично-екстатичний культ, під час якого віруючі старалися дізнати хрещення духом та дару незнайомих мов (глосолалії). Досягненню екстатичного стану слугував ритмічний наспів і танці (часто в колі, узявшись навзаєм за плечі). Сьогодні цей «хрещення духом» у всіх громадах сіоністів практично припинилися, що свідчить про вигасання первісного релігійного ентузіазму й рутинізації культу. Зібрання, що відбуваються в суботу й неділю, зводяться до молитов, співів, виступів на духовні теми.

6) Серед сіоністів панує ендогамія – одружуються майже виключно із своїми, а одруження з мирським тягне за собою розрив родинних стосунків. Так само й коло

знайомств і товариського спілкування не тільки в дорослих, а й в молоді замкнуте на середовищі одновірців.

7) Ще одним свідченням вигасання ентузіазму є цілковите припинення прозелітичної діяльності, замкнення групи в собі; за останні кількадесят років мали місце всього два випадки навернення, і обидва відбулися через шлюб мирського хлопця з сіоністкою. Фактично, сіоністи повторюють долю багатьох російських сект, перетворюючись на свого роду етноконфесійну групу.

4. МУРАШКІВСЬКИЙ РУХ ЯК ІСТОРИЧНИЙ ТА СОЦІОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН

Сектантські рухи, що виникали на території України й узагалі Східної Європи в 2-й половині ХІХ-го – 1-й половині ХХ століття в контексті розкладу докапіталістичного селянського господарства й кризи традиційної селянської культури та світогляду (а згодом теж і в контексті культурного шоку, викликаного радянською перебудовою села) можна з типологічного погляду поділити на дві групи: рухи консервативні й рухи інноваторські. Перші орієнтувалися на консервацію старих форм культури й презентували себе – умовно кажучи – як той остаток, що залишився в кінці часів від *давньої* правдивої Церкви. Сюди належать йоанніти, інокентіївці на Одещині та в Молдавії, «грибовська» секта Іллі Климовича на Підляшші, різні форми «істинно-православного християнства» (в т.ч. леонтіївці на Рівненщині), покутники в Галичині. Друга категорія – це рухи, що презентували себе, умовно, як *нову* правдиву Церкву, що власне й повинна була постати в кінці часів на зміну попередній недосконалій релігії. Категорія ця представлена передовсім імпортованими з заходу формами протестантизму й посталими на їх основі місцевими рухами (рання штунда, мальованці, різні форми «народного» п'ятдесятництва). Сам Іван Мурашко не без гордості говорив про себе як про засновника «нової віри» і саме так, як нову, найдосконалішу віру, що ввібрала в себе всі часткові правди, всі фрагменти Божого закону, розсіяні по інших вірах, трактують Сіон і самі його послідовники: «Одні суботи не визнають, інші – неділі, ще інші м'ясо їдять нечисте, а в нас всьо є» [134].

Хто приходив на Сіон і що привело цих людей до пророка Мурашка? Під одним із одкровень, що його Іван Мурашко надіслав був до Міністерства внутрішніх справ у Варшаві, стоять підписи 170 сіоністів (включно з Ольгою Кирильчук) із Рівненського, Сарненського, Столинського, Пинського та Берестейського повітів: разом 89 чоловіків і 81 жінка. Серед чоловіків було 20 неписьменних, за яких мусила підписатися інша особа, а серед жінок – 54 неписьменні, що становить 22% і 67% відповідно (38% для обох статей) [44, арк. 73-84]. Рівень грамотності, як

бачимо, катастрофічно низький, але все ж дещо вищий (серед чоловіків – удвоє вищий), ніж загалом на Поліссі, де за даними перепису 1931 року 60% православних селян (43% чоловіків і 76% жінок) не вміли *ні читати, ні писати* [213, s. 60]. Отож, богошуканням займалися далеко не найтемніші представники поліської людності. Зрештою, в числі апостолів та апостольських учнів було кілька справді обдарованих постатей: М. Дикон, Н. Палто, К. Шупеник, М. Стельмах – і дехто з них причинився згодом до розбудови сучасного мурашківського віровчення.

На підставі наявних даних можна стверджувати, що кістяк мурашківців першого призову, а зокрема переважну більшість «апостолів» становили люди, народжені в 1895-1905 роках, тобто ті, чия молодість припала на роки війни та революції; на момент переходу в сектантство десь у 1925-30 роках вони мали 20-35 років. Наприклад, у випадку 47 мурашківців, які на 1969 рік проживали в Берестейській області (а це були «найтвердіші» сіоністи, що увірували здебільшого ще за Мурашка і зберегти свою віру в добу репресій), середній вік був 65 років (\cong 1902 рік). Для 71 члена сіонської громади в с. Селець, щодо яких у списку за 1945 рік подано дату народження, середній вік становив 41 рік (\cong 1904 рік народження). Тут, щоправда, маємо досить великий розкид: 25% народилися в 1885-1894 роках, 25% – у 1895-1904, 15% – у 1905-1914, 11% – у 1915-1924 і 15% – у 1925-1933 [19, арк. 4-6]. Остання група й частина передостанньої, зрозуміло, вже не належали до «першого призову». Зазначмо відразу, що в післявоєнний період серед сіоністів намітилась чисельна перевага жінок: у Селецькому сіоні їх було 65 на 27 чоловіків. Це пов'язано з тим, що станом на 1945 рік велика частина чоловіків була ще в армії, та й загинуло їх у завірюсі воєнного лихоліття більше, ніж жінок. Згодом така диспропорція зберігатиметься вже в силу того, що чоловіки були більше схильні відходити від віри під впливом радянської пропаганди й заради підвищення свого статусу в радянському суспільстві. До війни – статистику тут подати важко, але таке враження складається з опрацьованих матеріалів – цієї диспропорції не було: переходили в сектантство переважно цілими сім'ями;

ініціатором виступав, як правило, чоловік, а якщо хтось із подружжя лишався на православ'ї, то частіше це була жінка.

Щодо майнового статусу Мурашкових послідовників, то тут теж важко навести яку-небудь статистику. Як можна судити, склад Сіону відображав загальну структуру людності на Поліссі, де, як було сказано вище, чверть господарств мали менш як 3 га землі, ще чверть – 3-5 га, третина – 5-10 га. Серед сіоністів були й окремі досить заможні господарі, як Т. Румак чи Я. Лемеза, що пожертвували на Сіон солідні суми. Більшість же належала до середняків та бідноти. Отже, наприклад, Тимофій Румак до переселення в Новий Єрусалим мав 10 га землі, млин, 2 коней, 2 корови, 10 голів дрібної худоби, Іван Тимонюк – 16 га, Мойсей Янчук – 13 га, Федір Новичук – 9 га, Іван Веремчук – 5 га, Пилип Зуйко – 4 га, Олександр Лущик – 3 га, Каленик Мілевський – 1 га, Лаврентій Міхович – менше як гектар [70-79; 83; 85]. Тобто не можна сказати, що Сіон притягував до себе виключно найбідніших.

Для більшості Мурашкових послідовників сіонська віра була вже не першим етапом у їх шуканнях правди. Як і сам Мурашко й Ольга Кирильчук, переважна більшість сіоністів вийшли з п'ятдесятництва, дехто – з баптистів, а Іван Можейко, наприклад, – з «бадачів», тобто дослідників Біблії. Зрештою, саме на п'ятдесятників та інших сектантів була передовсім спрямована мурашківська пропаганда. Крім того більшість п'ятдесятників, як ми бачили вище, вийшли з євангельських християн чи баптистів, тож для багатьох Мурашкових послідовників Сіон був уже навіть не третьою, а четвертою сходинкою: православ'я – баптизм – п'ятдесятництво – сіонська віра. Були й інші маршрути духовних шукань: Костянтин Сидоришин, наприклад, у 1927 порвав з православ'ям і «ні в що не вірив», аж поки в 1932 не став п'ятдесятником, а в 1938 – сіоністом; Тимофій Румак, зневірившись у православ'ї, ходив на богослуження до католиків, що здавались йому «праведнішими віруючими», і подумував перехреститися в католицизм, поки в 1932 не став п'ятдесятником, а за півтора року – сіоністом. Навернення на сіонізм безпосередньо з православ'я теж траплялися (православним був до знайомства з Мурашком Пилип Зуйко з Сторожовщини, Марія Самосюк з Березна), але рідше. Так само і в

післявоєнний час на Одещині на сіонську віру переходили переважно п'ятдесятники (як, наприклад, нині живий Павло Семенюк у 1957 році чи Андрій Василюк у 1948), баптисти (згадаймо навернення половини баптистського збору в с. Камчик), іноді також «духовні суботники» (Ф. Садовник з Бельців) чи адвентисти-реформісти (У. Козлов з с. Сергіївки). Навернення з православ'я теж траплялися відносно рідко.

Відповідно, мурашківці довгий час зберігали певне почуття спорідненості з п'ятдесятниками, баптистами й адвентистами, до яких самі колись належали, і визнавали за ними статус не «мирських», а «віруючих», нехай і не бездоганних. Коли поряд не було одновірців, сіоністи часто ходили на зібрання до цих своїх – як висловився одного разу Йосиф Басюк із с. Статичево Пинського району – «двоюрідних братів» [70, арк. 43 об.]. Наприклад, Олена Солоницька, будучи вивезена на роботи до Німеччини, знайшла там «віруючих»-п'ятдесятників і кілька років трималася при них. Згаданий Йосиф Басюк, коли в 60-х роках із мурашківців на Берестейщині лишилися тільки розкидані тут і там одиниці, ходив на зібрання до адвентистів, рідше до п'ятдесятників; до п'ятдесятників доводилось ходити на старості літ і апостолу Петру Лемезі. Як розповідав Б. Камейші Артем Гриб з Ольшан: «От у неділю [8 січня 1967] був на молитовному зібранні у п'ятдесятників, читали Священне Писання, тлумачили. Взагалі, доводиться ходити до них, хоча вони й не зовсім істинно віруючі, бо ж нікуди піти... Тим більше, що в нас багато спільного – хоча б дар говоріння іншими мовами, благодать Божа» [70, арк. 49]. Втім, так було колись, а сьогодні, живучи замкнутою громадою, не проповідуючи й не здобуваючи неофітів, сіоністи вже давно не мають ніяких контактів із спорідненими протестантськими течіями.

Якщо з баптизму в п'ятдесятництво поліщук переходив, прагнучи причаститися божественного, присутнього серед них явно й безпосередньо, то перехід з п'ятдесятництва на сіонську віру зумовлювали – окрім особистої харизми пророка Мурашка – два чинники, два моменти, до яких типологічно зводилась «особливість» мурашківської науки:

Перший – це вищий градус святості, яка на Сіоні не обмежувалась минушим містичним екстазом духовного хрещення, а охоплювала ціле життя індивіда, яке

включалося в священну історію сповнення пророцтв і спасіння людства через побудову царства Божого під проводом Божих пророків. Поліська земля ставала в очах сіоністів осередком священної історії, де відбулося колись гріхопадіння, а тепер наставало остаточне знищення гріха й заснування Царства. Пророцтва й алегорії Святого Письма знаходили тут видимий, матеріальний вияв: чого вартий сам факт *буквального* омивання кров'ю Жертви! Ідея Царства Божого як спільноти, побудованої на комуністичних засадах, змушує згадати про численні комуністичні експерименти російських духоборців та молокан, про популярність у народі «толстовства» і про комуни-колгоспи толстовців в 20-х роках, нарешті, про «комуністично-есхатологічні» настрої в середовищі української штунди та мальованства. Очевидно, що ідея царства Божого на землі і спасіння індивіда в складі громади через побудову справедливого ладу були інтуїтивно ближча селянинові, ніж абстрактна ідея спасіння індивідуальної душі після смерті. Тож продаючи своє майно й рушаючи «на Царство» в Новий Єрусалим, сіоністи їхали «будувати нове життя», реалізовувати ту візію справедливості, яка була закоріненадесь дуже глибоко в колективній свідомості селянства.

Другий момент – це співзвучність буквалістичного трактування старозавітних приписів народній релігійній свідомості, що не відокремлювала мораль як таку від звичаю, порядку життя, тобто сукупності зовнішніх, ритуально-поведінкових норм. Сектантство не змінило характеру цієї релігійної свідомості, а тільки звузило, розширило чи видозмінило набір норм, освятивши їх авторитетом Святого Письма або – як у випадку сіоністів – нового «одкровення».

У богошуканнях селянина високий авторитет Святого Письма поєднувався з цілковитою відсутністю будь-якої інтелектуальної традиції його тлумачення, виключеністю з будь-якого екзегетичного чи богословського дискурсу, а звідси маємо в народних сектантських рухах численні приклади інтерпретації Біблії «з нуля» і, відповідно, вагання від цілковито «духовного» тлумачення, наприклад, у мальованців, до крайнього буквалізму «зжидовілих» сект. Ми бачили, яким елементарним чином, без ніякого зовнішнього впливу, Ольга Кирильчук і Параскева Вальковець прийшли до усвідомлення потреби прийняти старозавітні

норми. В такому підході до Святого Письма вони були не самотні. Ось, наприклад, в четверо парафіян рубельської парафії, читаючи Святе Письмо, натрапили на слова про те, що християнам слід стримуватись від уживання крові (Діян. 15:20). Священик у відповідь на їх сумніви заявив, що вживати не можна сиру кров, а варену можна, – він-бо й сам її їсть; селяни, однак, лишилися «невдоволені і в збентеженні» й навіть написали в цій справі листа до єпископа [7, арк. 16-17]. Прикладом типово юдаїстичної секти на західньоукраїнському ґрунті може служити група «євангельських християн, виконуючих заповіді Божі», яку створив у Луцькому повіті певний Стефан Бахнюк. Ці «стефановці» не визнавали ікон та хреста; святкували тільки суботу; не їли свинини; відкидали таїнства хрещення та шлюбу, а над дітьми у 8 років «звершували заповідь»; на могилах замість хреста ставили дерев'яний знак на єврейський манір. Крім того за повідомленням воєводської управи ця секта, що в 1926 році нараховувала 126 чоловік, «негативно ставиться до армії, поліції, збору податків...», так що в 1931 році Стефан Бахнюк потрапив під слідство «випуск друкованих видань підривного характеру» [67, к. 266; 220, ss. 19-20; 214, ss. 623-624]. Якись «суботники» існували і в Камінь-Каширському повіті, де їх очолював певний Василь Вакарчук з Ракового Лісу [38, арк. 108-109]. У Центральній та Східній Україні в цей час поширювалась течія суботствуючих п'ятдесятників («духовних суботників»). Відомо також і про певних «месіаністів», вихідців з адвентизму (а ще перед тим – баптистів), що святкували суботу, практикували обрізання й навіть ходили до синагоги, а в 1922 звернулися до польського консула в Харкові з проханням про візи для виїзду в Палестину [67, к. 247]. Отже, як бачимо, вчення Івана Мурашка та Ольги Кирильчук цілком вписувалося в певну – нехай і обмежену своїм розмахом – тенденцію розвитку народної релігійної думки.

Звісно, ці самі старозавітні приписи були одночасно й головним бар'єром у прийнятті сіонської віри. Як розповідав Лаврентій Міхович з Упирова: «В 1936 році стали зібрання проводити [...]. В нас у селі було багато віруючих – ні в одну хату не поміщалися. Та скоро стали відходити – важко багатьом видалося: м'яса не їсти, в армії не служити, суботи додержувати. Виникли незгоди, стали відходити,

лишилися найтвердіші» [71, арк. 6]. Бар'єром служили, по-перше, самі ритуальні обмеження: зумовлені ними глибокі зміни в життєвому укладі й викликана ними напруга в стосунках із ширшими суспільством та владою. А по-друге, ці ритуальні обмеження завжди сприймалися як елемент «єврейської віри», тож прийняти їх – означало переступити через певний глибоко закорінений стереотип. Сіоністи й самі усвідомлювали свою близькість до єврейства і чи не єдині з сектантів пробували проповідувати євреям [120].

Народні релігійні рухи на зразок мурашківського цікаві передовсім як дзеркало народної свідомості, яку не до кінця задовольняли імпортовані, а отже не цілком адекватні форми протестантизму і яка видозмінювала їх відповідно до власних потреб та прагнень, відповідно до архетипів народної релігійності. Під цим оглядом не дивно, що ми знаходимо чимало паралелей між мурашківським рухом і іншими формами народного сектантства кінця XIX – початку XX століття: окрім юдаїстичних ритуальних форм, про які було сказано вище, це і містично-екстатичний культ, до якого самостійно приходили ті ж таки мальованці й деякі інші рухи, виниклі на ґрунті штунди; і комуністичні візії та спроби творення комуни (взяти хоч би «нове місто Вершалін», яке будували під проводом свого Іллі-пророка послідовники так званої «грибовської» секти на Підляшші); і сама ідея Сіону як земного Царства Божого («сіоністами» називали себе також і члени п'ятдесятницької секти послідовників Леоніда Мельника на Поділлі). Дуже характерна тут – як пережиток давнього народного пієтету перед царем – повсякчасна надія сіоністів на владу, точніше, найвищу владу в Варшаві чи Москві, яка волею Божею повинна б повернутися й докласти рук до торжества сіонської віри. Навіть випадок із пожежею, що дав початок становленню Ольги Кирильчук як пророка, відображав певні архетипічні уявлення про те, яким має бути чудо: наприклад, ще в 1892 році під час поширення «мальованства» певний Єфим К. почув уві сні наказ: задля доведення істинності нової віри підпалити свою хату, що він і зробив «з метою примусити Бога явити чудо» [199, сс. 72-73].

Так само й у своєму ставленні до Радянської влади сіоністи з їх ідеєю «сектантського колгоспу» були не одинокі – молоканські, духоборські, толстовські

колгоспи справді поставали в великих кількостях у I половині 20-х років, але з початком масової колективізації були зліквідовані [198]. При цьому російські сектанти, погоджуючись на власний колгосп, відмовлялися вступати в колгоспи загальні: «Оскільки ми [...] живемо громадою-комуною і все майно в нас спільне, то значить, у нас є колгосп, але в пропонуваній нам колгосп ми ввійти не можемо, тому що ми люди релігійні й любимо трудитися з думкою про Бога й молитвою на вустах», – заявляли в березні 1931 р. закавказькі духоборці [191, сс. 243-258].

Парадоксально, але мурашківці, хоч і належали до найбільш переслідуваних у СРСР сект, ставились до радянської влади далеко не так радикально, як секти консервативного спрямування, що ототожнювали революцію й руйнування давніх форм церковності з приходом антихриста. Сіоністи, звісно, розглядали радянську владу здебільшого в негативному світлі як владу безбожну й пророкували її скоре падіння, однак не поборювали її цілеспрямовано як антихриста, не вели *антирадянської* пропаганди в об'єктивному значенні цього слова. Неприйняття колгоспів або культпросвітницьких заходів радянської влади було, по суті, неприйняттям «миру» й спілкування з «мирськими» (до якого додавався, зрештою, простий та зрозумілий опір селян проти самої ідеї колгоспного кріпосництва), а не прагненням уникнути «антихристової печаті». З іншого боку, серед сіоністів із самого початку були й такі, хто приписував радянській владі певну *позитивну* есхатологічну роль, хто мав надію на її «навернення». Так само й сьогодні навіть ті сіоністи, що вважають СРСР за творіння сатани, визнають, що комуністична ідея як така споріднена з християнською або й прямо в християн «украдена». Цілком у дусі такого підходу Андрій Василюк у рамках своєї христологічної теорії прийшов до думки про Леніна як одне з проміжних втілень Христа (Сталіна, натомість, він мав за одне з утілень Люцифера) [140, с. 27].

Утім, конфлікт сіоністів із радянською владою був неминучий. Антимілітаризм, субота, містично-екстатичний культ – кожен з цих трьох моментів міг сам по собі стати підставою для віднесення секти в розряд «антирадянських» чи «бузувірських». При цьому зазначмо, що сіоністи на відміну від деяких інших сект (єговісти, реформовані адвентисти) не мали централізованої «підпільної» організації та

системи конспірації, а навпаки, в очікуванні близького настання Царства часто вдавались до демонстративних дій, які тільки привертали до них увагу властей. Відповідно, репресії вдарили по них дуже сильно, хоч і мали неоднозначні наслідки.

Радянська атеїстична політика успішно давала раду з масовою релігійністю, але виявилася безсилою проти сектантських рухів, що продовжували існувати й навіть розповсюджуватися на узбіччі радянського суспільства. Вижили й існують дотепер навіть ті секти, що жорстоко переслідувалися в найлютішу добу репресій у 30-х роках: інокентіївці, федоровці, інші форми «істинно-православного християнства». Вижив і мурашківський рух.

Однак втрати, яких він зазнав, були дуже великі – здається, більші ніж у багатьох інших течіях «релігійного підпілля» на зразок свідків Єгови чи реформованих адвентистів. По-перше, від руху відпала велика кількість рядових членів, так що з 800-900 чоловіка мурашківців, які були на час Другого зову, в II половині 50-х років залишилося (оціночно) 250-300, з новонаверненими в 50-х роках включно. Якщо перед війною (а також, мабуть, і в часи Другого Зову) в Мотольському сіоні було ще понад 20 сімей сіоністів, то на сьогодні з усіх «мотольських» віруючими сіоністами лишилася, практично, тільки одна родина: Надія Дзюбук, дочка Степана Стасевича, її діти, внуки й правнуки, – та ще одна бездітна жінка.

Інакше кажучи, після репресій від мурашківського руху залишилось невелике ядро його активних прибічників, яких гоніння загартували в їх переконаннях, тоді як периферія руху почасти розсіялася в миру, почасти влилася назад у баптизм або п'ятдесятництво. Можна, скажімо, з певністю припускати що переважна більшість сіоністів з с. Селець, яких на 1945 рік було майже сотня, з початком репресій увійшли в тамтешню громаду п'ятдесятників, що діяла під маркою ЄХБ. Це злиття полегшувалось сильним почуттям близькості із п'ятдесятниками та баптистами: ми бачили, що навіть переконані прибічники мурашківства ходили на зібрання до цих своїх «двоюрідних братів», хоч їх, подекуди, й виганяли за мурашківську пропаганду – як от Ол. Луцика з баптистської громади в Біловичах. Відходів від Сіону сприяло й те, що мурашківська організація в силу своєї слабкості й

недорозбудованості була зруйнована репресіями *доценту*, ніхто з активних членів-проповідників не залишився на волі, будь-який зв'язок між одновірцями різних регіонів перервався. Позостали на волі мурашківці були залякані й покинуті самі на себе.

Крім того в період репресій мурашківський рух втратив більшу частину молоді: не боячись помилитися, можна сказати, що в випадку 90% сіоністів першого, ще Мурашкового призову їх діти не пішли за вірою батьків. Наприклад, зрікся своїх трьох синів, що втекли з дому в «мир», апостол Костянтин Шупеник, не пішли за батьківською вірою діти Михайла Стельмаха, четверо дітей Пилипа Зуйка, двоє дочок Олександра Лущика, восьмеро дітей Ігнатія Леоновича, дев'ятеро дітей Федора Гаврильчука. Із чотирьох керівників «Воїнства Христового» тільки одна, Ольга Скуба, залишилась сіоністкою: двоє інших дівчат вийшли заміж за мирських, а Петро Сидоришин, повернувшись із табору, зайшов у конфлікт з Ушенко і теж покинув Сіон (згодом він закінчить університет, працюватиме вчителем, а паралельно не раз виступатиме з викриттями секти, що «відібрала в нього молодість») [174].

Під цим оглядом досить показова така статистика: сьогодні в Комінтернівській громаді є 21 фамілія, тобто 21, якщо можна так висловитись, родовідна лінія, представлена іноді одною людиною, іноді сім'єю, іноді цілою групою однофамільних сімей. З цих фамілій тільки 4 (Антонюк, Дзюбук, Марчук, Лащук) походять від жителів Нового Єрусалиму, 7 – від тих, хто навернувся в часі Другого зову, 3 – від тих, хто увірував у 1956-59 роках, 4 – прийшли з «миру» вже згодом, до 2010 року включно, а ще одна особа – навернулася під час «піднесення» в 1941 році [108]. Звідси впливає не так те, що більшість жителів Нового Єрусалиму з часом відпали від Сіону (відпало в підсумку, мабуть, не більше половини), як те, що в умовах 40-х і 50-х років, коли діти перших сіоністів входили в дорослий вік, умови існування мурашківського руху завадили соціалізації й збереженню молодого покоління.

Отже, на кінець 50-х років нечисленні сім'ї з дітьми й молодь були тільки в сіонських громадах у Молдавії та Казахстані. На початок 1969 року в давньому

ареалі поширення мурашківства Болеслав Камейша зафіксував 25 сімей сіоністів, у яких було загалом 35 віруючих. З них восьмеро мурашківців жили разом із невіруючими сином і невісткою (або дочкою і зятем); четверо – з кимось одним, сином або дочкою, але теж невіруючим. Найбільше, 23 чоловіка – жило без іншовірців: 7 самотніх (тільки один мав близько 40 років, решті – 60 і більше), а 16 чоловіка – віруючі чоловік та жінка (двоє молодших за 50 років, решті – поза 60). З усіх 35 тільки 9 були молодші за 60 років (3 чоловіків, 6 жінок), а наймолодшому було 38 років [187, с. 137]. Картина старіння мурашківського руху й масового відходу молоді – аж надто яскрава.

Головна причина цього явища – зрозуміло – в тій напрузі, що існувала між Сіоном і радянським суспільством. Сам факт «сектантства» наражав людину на повсякчасний тиск. Зайве казати, що непускання дітей до школи в суботу, спроби огородити їх від «безбожної» літератури, від радянських культпросвітзаходів призводили тільки до посиленого пропагандового й адміністративного тиску на дитину та її батьків. Дитина весь час перебувала на роздоріжжі, змушена раз у раз вибирати між волею батьків і тим, чого вимагало радянське оточення. Зрозуміло, що в такій ситуації, особливо в випадку старшокласників, дуже багато залежало від характеру стосунків у родині: методів впливу з боку батьків та їх авторитету. І зрозуміло також, що в сім'ях мурашківців, неписьменних або малописьменних селян, не можна було говорити про якусь глибоку індоктринацію (як-от у випадку єговістів із їх регулярним штудіюванням літератури). Наголос клався на формальне виконання «заповідей» і відмежування від «миру», а методи виховання в випадку селянських родин бували досить грубі. Ось, наприклад, як розповідає про свій розрив з мурашківством старший син апостола Костянтина Шупеника Миколай, 1934 року народження:

У 1944 році, після визволення радянської території від німецьких окупантів [...] я пішов учитися в школу. Мої батьки, як мати, так і батько, заборонили мені відвідувати будь-які громадські організації, бути піонером, брати участь у громадському житті учнівського колективу, ходити на уроки фізкультури та співу, ходити в школу в

суботи й неділі, а також готувати в ці дні уроки. В суботи й неділі мої батьки мені й моїм братам категорично забороняли читати радянську літературу, а пропонували й силували читати літературу релігійну [...]. Вчителі школи й мої товариші по навчанню не раз питали мене, чому я не відвідую школи [...], а також чому я не беру участі в громадському житті колективу [...]. Все це я пояснював тим, що мені не дозволяють робити цього батьки. Вчителі не раз зверталися до моїх батьків, пояснюючи неправильність їх поведінки, проте [...] мої батьки, як правило, ставились до цього пасивно, а іноді й засуджували вчителів [...] за начебто неправильне виховання дітей [...]. Мої батьки мене змушували читати Біблію, що я й робив. Проти волі батьків я іноді, особливо під кінець свого навчання, відвідував уроки фізкультури. За це мене батьки сварили й карали: [...] не давали мені довгий час їсти, а іноді й фізично били [...]. До 15 років їх волю я виконував беззастережно, а пізніше став ухилятися від читання Біблії, і останні роки спільного життя зі своїми батьками я зовсім відмовився читати цю Біблію. Так само до 15-річного віку я [...] не раз відвідував разом з ними нелегальні зборища сектантів-сіоністів. Останнім часом я ухилявся від відвідування цих зборищ, ходив на них рідше, але бував [...].

Навчання в школі поставило мене на правильний радянський шлях. У зв'язку з цим, не пробуючи переконати своїх батьків, я змушений був [у 1952 році, коли наближався час служби в армії, проти якої його батьки категорично заперечували] тайкома від батьків поїхати від них на Урал [...]. [Там] я змінив своє [сіонське] ім'я Сапфір на Миколу [94, арк. 63-65].

Як бачимо, індоктринація в секті та вплив батьків, що виражався в грубих формальних заборонах і наказах, не змогли протидіяти ідеологічній індоктринації з боку школи та впливам світського середовища, а в радянських умовах високої трудової мобільності вихід з-під впливу родини шляхом виїзду в промислові регіони не становив проблеми. Взагалі, виїзд у місто для роботи в промисловості означав на

практиці остаточний відрив від одновірців і відхід у мир, як це показує хоч би приклад Ольги, 1924 року народження, дочки Лаврентія Міховича:

Нас з дитинства водили на зібрання, додержували всі заповіді, то й я була віруюча. В школу в суботу не ходила. І тільки в 1954 році я поїхала до брата в Куйбишев – там і лишилася. От тоді тільки я дізналася смак м'яса – до цього ні разу його не пробувала. Батько мене не пускав до брата – боявся, що перестану бути віруючою. Так воно й вийшло. В Куйбишеві ніколи й ніде було займатися молитвами, перестала фактично бути віруючою. В церкву не ходила, але коли виходила заміж, то вінчалася в церкві, хоча до цього не була ні разу. Просто тому, що всі так роблять. Тепер іноді молюся на ніч [71, арк. 2].

У більшості сіоністів, з якими спілкувався Б. Камейша, діти давно покинули рідне село – хтозна, чи віруючими вони від'їжджали, чи вже невіруючими – й працювали хто в Бересті, хто на Донбасі, хто в Сибіру, хто моряком; саме через це в кінці 60-х років дві третини тамтешніх сіоністів жили на старості літ самі, без дітей.

Натиск мирського середовища могло б зрівноважити середовище одновірців, яке компенсувало б ізоляцію від «мирських» ровесників та ширшого суспільства взагалі, але мурашківський рух, із самого початку досить нечисленний, був надто сильно проріджений репресіями 1948-1951 років та відходом «слабших вірою», так що більших сіонських громад на Волині та Поліссі, як ми бачили, практично не лишилося. Знайти чоловіка або жінку з віруючих-мурашківців шансів було мало, як не було в молодих сектантів і особливої життєвої перспективи. Приналежність до секти закривала перед молодого людиною більшість доріг і дверей – і це в добу високої соціальної мобільності в СРСР, коли для вихідців із села справді існували перспективи в плані здобуття освіти й подальшої кар'єри. Різного роду сектанти мусили задовольнятися найнижчими щаблями суспільної драбини, займаючись переважно фізичною працею; тільки одиниці з них мали професійну чи вищу освіту (а серед мурашківців таких не було й нема ні одного).

У інших сектантських рухах такого катастрофічного відходу вірних та втрати молоді не було. По-перше, більшість із них не мали стількох «точок зіткнення» з

радянським суспільством (святкування двох днів, містично-екстатичний культ, антимілітаризм). Окремі малочисельні секти, що не мали таких «точок» узагалі – наприклад, дослідники Біблії епіфанічного напрямку – змогли пережити весь радянський період практично непоміченими й не зазнавши репресій. По-друге, інші секти з категорії «релігійного підпілля» від початку були численніші й не зазнали (пропорційно беручи) таких гострих репресій у вигляді *арешту* кожного п'ятого (а поголовна депортація, як-от у випадку єговістів, інокентіївців чи істинно-православних, не призводила до втрати зв'язку між одновірцями й дезінтеграції релігійного життя). Нарешті, велику роль відігравала наявність розбудованої організаційної структури, що допомагала підтримувати зв'язки між віруючими, керувати релігійним життям і соціалізувати молодь.

Який вихід свідомо чи несвідомо знайшли мурашківці з критичної ситуації занепаду свого руху, ми вже бачили: поодинокі розсіяні сіоністи та сім'ї сіоністів покидали рідні місця й переїжджали в «общество» одновірців. Станом на кінець 50-х – початок 60-х років чи не всі без винятку молоді сіонські сім'ї були або в «обществі» (Казахстан, Грузія), або ж у громадах сіоністів, які виникли в 1956-59 роках у Молдавії (Бендери) та Бесарабії (Камчик). Утім, навіть у кустанайському «обществі», як розповідають його учасники, переважали старші сіоністи з числа тих, хто прийняв віру ще за пророка Мурашка. Багато з них приїжджали з України та Білорусі по-одному, залишивши вдома невіруючих рідних. У Кустанаї серед 118 дорослих мурашківців сімей з дітьми було всього з п'ять-шість, а в них десь із два десятки дітей [118]. А в Кенесі в 1969 році – вже після розділення між Ушенко і внучками – з 32 дорослих сіоністів тільки 16 були молодші за 40 років [185, с. 216].

Звільнення репресованих сіоністів у 1956 та створення «общества» в 1958 призвело до останнього великого сплеску релігійного ентузіазму та проповідницької активності. Тоді-то мали місце й останні випадки більш-менш численних навернень на сіонську віру, а серед новонавернених була й певна частка молоді. Після ліквідації кустанайського «общества» й арешту Любові Ушенко сіоністи спершу розпоршилися, а тоді, зібравшись у Кенесі, остаточно замкнулися в своєму колі, припинивши будь-яку пропаганду своєї віри (зрештою, серед казахів ця пропаганда

мала небагато шансів). Більша частина навернених у останній період тоді ж таки й відпала від мурашківства (наприклад, на сьогодні з колись великої громади сіоністів у с. Камчик лишилася тільки одна літня жінка).

Із соціологічного погляду, як одна з моделей адаптації сектантської групи до радянських реалій, дуже цікавим явищем є «кочування» сіонського «общества» по Молдавії, Казахстану, Грузії, зумовлене пошуками місця, де можна було б осісти «обществом» і де була б змога суміщати роботу з суботою. Фактично, мало місце перетікання сектантів із районів сильного антирелігійного тиску в райони, де тиск був менший. Здебільшого це були райони активної розбудови промисловості й освоєння цілини, де бракувало робочих рук і на сектантів схильні були закривати очі. Зрештою, в усіх випадках викриття й розгону общества (в Аненах, Бельцях, Кустанаї) це було справою рук не їх безпосереднього начальства чи місцевої адміністрації, а Комітету держбезпеки, який слідкував за сіоністами з самого початку їх мандрів по СРСР. Після Кустанаю сіоністи «перекочували» ще далі, в ізольовані «радгоспи» півдня Казахстану, де їх нарешті залишили в спокої: контроль над релігійним життям у республіках Середньої Азії був значно слабший, ніж у європейській частині СРСР – недарма, наприклад, Узбекистан став головним осередком реформованих адвентистів («шолковців»). Зрештою, сіоністів-робітників у малолюдному південному Казахстані ніким було замінити. Як розповідають, в Уюку сіоністам навіть відмовлялися давати розрахунок, так що їм довелось їздити із скаргою до обласної прокуратури в Джамбулі [118].

Цікава з соціологічного погляду й та спеціалізація, яку обрали й якої трималися сіоністи – а саме будівельні роботи на бригадній основі. Це був, мабуть, чи не єдиний варіант, що давав змогу, з одного боку, працювати в колі одновірців і не допускати до себе мирських, а з іншого, бути відносно незалежними, самим визначаючи власний робочий графік. Принагідно зауважимо, що будівельниками за контрактом трудилися, наприклад, і сектанти-федоровці, які зібралися з розсіяння по всьому СРСР у комуну в селі Стара Ташанка Воронежської області, а також західноукраїнські «покутники». Так само й реформованим адвентистам доводилось шукати роботу із вільним графіком. Утім, стратегії пристосування до радянської

дійсності підпільних релігійних груп, які принципово не погоджувались працювати на державних роботах (істинно-православні християни, покутники) або яким через додержання суботи або інших обставин була закрита велика частина професій, досі ще не були предметом спеціального вивчення.

Початок сучасному Сіюнові в Комінтернівському дали саме ті нечисленні молоді сім'ї, що були в Молдавії та в Казахстані. В цих сім'ях ситуація з соціалізацією молоді в релігійну групу виглядала значно оптимістичнішою: випадки відходу в мир хоч і траплялися, але не становили правила; наприклад, з дванадцяти дітей бендерського сіюніста Павла Семенюка ніхто не відступив від сіюньської віри. І це показує, яку велику роль у соціалізації дітей відіграє наявність середовища одновірців, на яке можна замкнути коло спілкування і в якому можна знайти пару для одруження. Саме до цієї мети прагнули мурашківці, кидаючи рідні села, де в них було максимум один-два одновірці, й збираючись за сотні кілометрів у «общество». Ще одним чинником стало зменшення напруги між мурашківцями і радянським оточенням, зумовлене виїздом у далеку провінцію, де влада багато на що закривала очі; згортанням антисектантської компанії після скинення Хрущова і лібералізацією політики щодо сектантів; нарешті, певними поступками з боку самих сіюністів, які, фактично, змирилися з тим, що армії їм не уникнути. Певна напруга зберігалася в шкільних справах: Павло Семенюк розповідає, що в 60-х та 70-х роках у Молдавії його по кілька разів на місяць викликали до школи через те, що він забороняв дітям носити зірочку та піонерську краватку, і щоразу він заявляв, що «ми поклоняємось самому тільки Богові, а Леніна нехай повісять в церкві і там йому кланяються» [122]. Втім, поважних репресій такого роду конфлікти вже не тягнули.

Утім, на фоні зменшення зовнішнього тиску й відносного спокою та добробуту комінтернівських часів перед сіюністами постала інша проблема – проблема поступового ослаблення релігійного ентузіазму, а відтак і поступової секуляризації повсякденного життя, особливо в випадку молоді.

Тут треба зазначити, що в радянських умовах серед сектантів загалом, а особливо серед сектантського підпілля сформувалася своєрідна субкультура, яка де в чому різнилася залежно від особливостей доктрини тої чи іншої секти, а проте

відзначалася незмінно високим радикалізмом і ізоляціонізмом в стосунку до ворожого, безбожного «миру». Субкультура ця відображала специфічну ситуацію радянських сектантів, заляканих, упосліджених і переслідуваних з боку світської влади. Серед її характерних рис: недовірливо-вороже ставлення до досягнень науки й техніки, світської освіти; відкинення всього того, що цінує й чим втішається «мир»: кіно, телебачення, газети, література, мистецтво; осудження мирських звичаїв та моди й консервативна регламентація одягу (підкреслена скромність, недопущення прикрас, косметики); осудження «мирських» способів проведення часу та розваг, і то не тільки алкоголю, куріння, танців і музики, а й, подекуди, прогулянок, туристичних поїздок, відпочинку на морі; дистанціювання від будь-яких форм участі в громадсько-політичному житті (як-от, наприклад, вибори); суворе регламентування й обмеження стосунків з протилежною статтю; самоізоляція від «мирських». Всі ці моменти часто зводилися в ранг принципових доктрин, критеріїв правочинності [194, с. 165-168].

Різниця в «моралі», в підході до миру й мирського між радянськими сектантами і їх зарубіжними одновірцями подекуди призводила до розколів, як це було, наприклад, серед свідків Єгови у 60-х роках. Так звана «опозиція» серед єговістів вважала за один із доказів «відступництва» Бруклінського центру те, що новіша бруклінська література почала пропагувати гріх і неподобства: на картинках у нелегально переправлюваних до СРСР журналах, що з певного часу стали, як і мирські журнали, кольоровими, зображались «непристойно» вдягнуті люди; стверджувалося, що пити вино «можна, якщо в міру» (тоді як серед місцевих єговістів алкоголь був під *повною* заборонаю), а на весіллях може бути музика (тоді як місцеві єговісти вважали це за неприпустиме); порушувались табувані теми сексуальних стосунків у шлюбі. Так само й реформовані адвентисти («шолковці») в СРСР в умовах підпілля виробили моральну доктрину далеко суворішу й радикальнішу, ніж у їх західних колег, що й призвело, серед іншого, до їх відособлення від світового реформовано-адвентистського руху.

Зрештою, сам Іван Мурашко в американський період своєї діяльності стояв на типових для тогочасного фундаменталістського сектантства пуританських засадах і

серед ознак скорого пришествя Христового називав, зокрема, й небувалу аморальність сучасної мирської культури:

Перелюб надзвичайно поширився, блуд і вино зайняли серця людей. Гріхом перелюбу зайнята більшість народу, вони роблять різного роду винаходи, як-от одяг та інші речі з метою поширення гріха [...]. П'янству повна свобода. [...] Танці розбестили людей. З ким порівняти танцюючих? [...] Раніше дикуни танцювали на бенкеті, коли їли людей, а тепер культурні дикуни танцюють у домах, а потім чинять гріх перелюбу. Люди розбестились через картини (мувіс пікчус) і вчать, як крадії крадуть чужих жінок, як на війні вбивають, і зацеплюють зло до людей [142, сс. 71-72].

Тож, наприклад, у Новому Єрусалимі, коли син Якова Лемези купив губну гармошку й узявся на ній грати, Мурашко оголосив його грішником, гармошку знищили, а Правителю наказали замолювати синів гріх [78, арк. 1].

Такого роду радикалізм в стосунку до всього мирського мав місце й серед сіоністів, особливо за Любові Ушенко, яка, розповідають, була надзвичайно сувора до будь-яких реальних чи уявних відхилень від «закону», а на старості взялась насаджувати одвертий аскетизм. Так само і в Комінтернівському перший час панувала характерна для сектантства строгість звичаїв, яка, втім, поступово слабла в міру того, як у сіоністів пропадало відчуття переслідуваності, протистояння із ворожим «миром».

З курінням серед сіоністів справа стояла і стоїть дуже строго, і ми ні разу не бачили, щоб хтось із сіоністів курих. Доводилося тільки чути – в контексті бесіди про додержання заповідей, – що десь хтось із молоді, буває, дозволяє собі й таке. Що ж до алкоголю, то тут самі сіоністи визнають певний занепад звичаїв. Випивка в сіоністів ніколи не була під повною заборонаю, в законі-бо йдеться про «пияцтво», але раніше вживання алкоголю було строго обмежене («Вина – можна трохи на свята», казав Б. Камейші Іван Веремчук); за Ушенко, кажуть, не пили навіть пива. До приїзду в Комінтернівське, як казав автору цих рядків один із сіоністів, «ми тільки вино пили, а тоді потрохи-потрохи всьо почали пити» – і на даний момент, як можна судити, в плані споживання алкоголю сіоністи не дуже відрізняються від

«мирських». У багатьох старших сіоністів це викликає, сказати б, докори сумління, і в розмовах не раз можна почути, що «випивка нас не украшає», «ви не дивіться, що ми, буває, випиваємо»... Доводилося чути й про окремі випадки непоміркованості в цій справі, як про це з прикрістю говорила Марія Михайлівна: «За п'янку ругаю, сильно ругаю, геть... Не знаю як боротися... Це той змей, що ми молимося: сохрани мене од змея, це ж змей, котрий так вклинився в наше общество...» [119]. Зрозуміло, що боротьба з випивкою ускладнюється передовсім тим, що застілля відіграє важливу функцію підтримування товариських стосунків між членами громади. Спілкуючися з одним із знайомих сіоністів, у автора склалося враження, що весілля та інші товариські заходи становлять головне наповнення недільного дня.

Сіоністи не цураються участі в виборах, демонструють певний інтерес до політичного життя останніх років, а в зв'язку з подіями 2004 року між ними бували, кажуть, якісь суперечки та дебати. На останніх виборах один із чільних сіоністів був – на пропозицію влади – висунутий і обраний до Комінтернівської селищної ради.

Мирська культура з її нарочитою вульгарністю й культом сексуальності, ясна річ, не може не викликати в сіоністів осуду, а проте це не стало для них приводом відмовитися від таких мирських благ, як телевізор, комп'ютер чи той-таки інтернет, який у багатьох сектах підпадає під заборону. Телевізор, скажімо, є практично в кожному домі й часто увімкнутий як «фон». Багато хто з сіоністів дивиться, поряд з новинами, релігійні або псевдонауково-езотеричні передачі (популярність мають, наприклад, псевдонаукові авторські програми певного Валерія Барановського на одеському телебаченні), які часто дають їм матеріал для потвердження власних переконань. Дивляться також і «мільні опери» типу «Кармеліти», що згодом стають предметом обговорення в жіночому колі. Молодь, як можна судити, не цурається комп'ютерних ігор чи блукання по інтернету; багато навіть старших сіоністів зареєстровані на «Однокласниках». У цьому плані показово, що дівчина-сіоністка, яка вийшла заміж за мирського хлопця, що прийняв сіонську віру, познайомилася з ним *через інтернет*. Молодь також – не менше, ніж мирські ровесники – слухає

сучасну популярну музику, яка лунає і на вулиці, і на сіонських весіллях. Взагалі, зміну весільних звичаїв наочно демонструють слова Марії Михайлівни:

В свадьбах цих трошки, конєшно, в нас недостаток. І вина нічия, як вина моя.... В нас як свадьба перва була, то вона в нас була по-сіонськи... без музики, іграли так, танцювали, под свою музику, а вже як у мене Василь женився... то дєдушка Мойсей каже: Женя [сіоніст-музикант] приїде, буде вам іграть псалми наші, наше всьо... Іграли красиво, хорошо, наші псалми... Дальше, дальше, дальше... А вже музика почалася, вже свадьба без музики не інтересна, давай нанімать других [музикантів], не стали наші псалми вже співать, бо вони ж не знають [116].

Ці весілля «по-мирському» критикував під час своїх приїздів до Комінтернівська старий апостол Палто, за що його тут, кажуть, трохи недолюблювали. Та й сьогодні оця «мирська» музика не до душі багатьом старшим сіоністам, про що дехто з них прямо казав автору цих рядків. Вони ж таки, щоправда, визнавали, що «молодьож без музики не може» й не мали вже, здається, ніякої надії на те, що це шкідливе явище вдасться подолати.

Взагалі, за молоддю старші сіоністи відзначають іще чимало інших прогрішень, окрім музики: люблять погуляти, ходять в центр в бар чи на танці, водяться з мирськими. Було кілька випадків, що хлопець із дівчиною «не вдержалися» до весілля. В плані ситуації з молоддю дуже показовий діалог Марії Михайлівни Лащук із Юстиною Хмелевською:

– Як думаєте, молодь тепер, ваші молоді люди, як вони уявляють собі той час, коли був Новий Єрусалим, коли були пророки? – Ну, вони сильно в те все вірять. Визнають, що це робота Святого Духа, що це Третя особа Божества, вони все це визнають. Ну а щоб така в них віра була сильна в виконання закону, то нема. Тому що... я знаю? Тут борідку підправити, щоб красивіша була... Декотрі чуби носять, волосся те так ставлять – це в нас теж не можна. Ну, такий закон, що чоловіки в бородах, жінки в хустках. А буває, що декотрим навіть і той фартух десь там забудеться... І хустку скинеш – ну, жарко, як працює. Він заважає, то покинеш. А це в

нас вважається порушення. І в суботу, в п'ятницю [ввечері] особливо не можна нічого, навіть з роботи приїхати. Нам до заходу сонця треба вже, щоб не їхати на машині чи на автобусі, ні на чому. А буває, що спізняться. Ну, бувало, що лишалися десь у полі, ночували – але після заходу сонця то вже машина стоїть, а сам жде, щоб тільки субота скінчилася. Все, що буває, те й у наших. А то дівчина з хлопцем до весілля не має права ближче як два метри стояти. Не можна ні обніматися, ні цілуватися [...]. – *Додержують цього?* – Майже що не додержується. Раніше-то додержувалось. Так. А тепер... Ну, написано, що подивишся на жінку з пожаданням – це людина перелюб чинить. А тепер уже стали так вільніше себе поводити. От і в бар ходять, і навіть на якісь там танці ходять [211, s. 115].

Такого роду непорядки регулярно стають об'єктом інвектив з боку Марії Михайлівни та Любові Михайлівни:

Стали ж облічать їх, стали ж говорити: ну що ж ви йдете [в центр, в бар], ну що ж ви позорите, люди ж знають, хто ви, чиї ви, що ж ви йдете туди... Поругаєш: місяць-два тіше, а потом смільчаки якісь найдуться – пошлі. В бар стали не розрішати їм, то вони в бар уже не йдуть, то йдуть у парк, там якийсь парк маленький є. А в парку що вони? Тоже ж нізя. Ну, во-первих, мама [Ушенко] ж не розрішала, хлопці з дівчатами щоб до свадьби не сильно зближались, а вони що ж це, як це: хлопець мене не візьме, як не буде сидіть зо мною. Тоже говорим за це. – *Це ви на собраніях ото облічаєте?* – На собраніях говорила. Он я й недавно їх оце прочухала, за це все. За гонки, на цих мопедах ганяють, за це ругала. Ругала за то, що йдуть на ставок день рожденія собі празнувать. Вечером ідуть на ставок. Шо, не можна десь дома? Тоже ругала. Але мало слухають [118].

Утім, якщо музика – явище загальне, на яке вже махнули рукою, то в іншому ситуація не зовсім безнадійна: як казав один із сіоністів, «до 70% молодьожі держиться», тобто не гуляє, не ходить «в мир» [134]. Випадки ходіння «в центр»

останнім часом, кажуть, порідшали. В принципі, очевидно, що теперішній стан речей – це об'єктивно зумовлена точка рівноваги між дедалі сильнішими впливами мирської масової культури і мирського оточення – і сіонськими порядками та впливами батьків і громади; більша строгість призвела б, мабуть, тільки до більшого відходу молоді в мир. Так чи так, а для сіоністів і для обох внучок Матері Сіону головне те, що молодь, навіть попри згадані вольності, загалом кажучи, «не рветься в мир» і бачить своє життя на Сіоні. Це зумовлює певну поблажливість до молодих: «хай що вони роблять, а вони наші» [134].

І дівчата, і хлопці, як ми вже казали, одружуються в більшості випадків із своїми. Якщо серед дівчат було кілька випадків відходу в мир після шлюбу з мирськими, то випадків, щоб хлопець-сіоніст узяв мирську дівчину, не було ні одного, і це показує, що ці відпадиння мали в основі чисто почуттєві мотиви, а не якесь глибше невдоволення молоді життям на Сіоні. Зрештою, до шлюбу з одновірцями спонукує не тільки те, що дівчата й хлопці-сіоністи змалку знають одне одного, товаришують і спілкуються в своєму колі. Головним чинником тут є автоматичне виключення «падшого» чи «падшої» з родини та громади, а отже й з відповідних мереж взаємодопомоги та спілкування, а також неможливість зреалізувати в миру ту модель родинного життя, яку засвоєно змалку в родинному домі. Грає роль також і нещасливий досвід сімейного життя декого з тих, хто пішов у мир. На Сіоні, кажуть сіоністи, «людина не допускає думки про розлучення», тоді як у мирських одружуються завжди з думкою про таку можливість. За всю історію комінтернівської громади мав місце тільки один випадок розпаду шлюбу, укладеного за сіонським законом, і зумовлений він був винятковими обставинами (психічна хвороба).

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що сіонська громада, незважаючи на проникнення елементів мирської культури й певне «змирщення» звичаїв, не виявляє сьогодні ознак кризи, досить успішно соціалізуючи молоде покоління. Правда, ця тривкість, прив'язаність до групи, судячи з усього, має не так релігійно-ідеологічний, як соціальний характер, тобто зумовлена передовсім соціальними чинниками: це прив'язаність до родини й товариського середовища, що

забезпечують добробут і безпеку, до певного способу життя й праці, якому в сучасних умовах важко знайти кращу альтернативу (справді, сіоністи з своїми будбригадами зайняли одну з найвигідніших ніш на місцевому ринку праці, особливо коли зважити, що йдеться про райцентр). Інакше кажучи, не віра є фундамент громади, а громада – основа й умова збереження віри. Сучасні сіоністи, здається, вже й не уявляють, щоб хтось міг повернутись на сіонську віру, не ставши одночасно членом їх конкретно взятої громади й не поріднившись із одною з сіонських родин. Нечисленні випадки навернення відбуваються власне через родинні зв'язки – і головним чинником тут також є не віра в певні доктрини, а можливість прилучення до громади віруючих, яка гарантує певну підтримку й допомогу. Невипадково обоє хлопців, що прийняли сіонську віру, побравшись із сіоністками, походили з не зовсім благополучних сімей.

Не відмінності в поглядах, а саме практичні моменти – особливий спосіб життя й замкнутість у колі тих, хто цього способу життя тримається, – є головним чинником відмежування сіоністів від миру. Натомість той релігійний ентузіазм, що колись штовхав людей продавати майно й їхати «на Царство»: у Новий Єрусалим, а згодом в «общество» – сьогодні практично вигас, як про це свідчить і брак «дарів Духа». Так само і в самій сіонській вірі, що від початку поєднувала в собі два рідко поєднувані моменти: містично-екстатичний культ і формальну, юдаїстичну регламентацію та ритуал, на перший план виходить саме другий елемент, який завжди, зрештою, був ключовим елементом тожсамості сіоністів.

Самі сіоністи, як уже зазначалося, відчувають, що тепер «нема такої віри», як колись: нема ликувань у дусі, над хворими не моляться, а йдуть купують ліки... «Все тримається, – казав один сіоніст, – навколо внучок і зібрань у суботу». Щоправда, останнім часом були зроблені певні кроки до віднови, ревіталізації релігійного життя, що принесли свої плоди: поїздка в Бережницю, куди сіоністи тепер їздять із певною періодичністю на Троїцю, спроба відродити обряд «ламання хліба», будова молитовного дому, видання збірки псалмів та одкровень. Є серед сіоністів і деякі інші ідеї, що поки не знаходять реалізації. Але, загалом кажучи, в плані насиченості й різноманітності форм релігійного життя, а зокрема й роботи з молоддю сіоністи

йдуть позаду баптистів, адвентистів чи п'ятдесятників з їх хорами, молодіжними зібраннями й таборами. Не намагаються сіоністи й адаптувати мирську музику до релігійних пісень, як це роблять ті ж таки баптисти чи п'ятдесятники. Зрештою, й самі сіонські псалми, що в пісеннику, були всі написані ще дуже давно, найпізніше в 50-х чи 60-х роках.

Фактично, сіонська громада являє собою, якщо вжити веберівської термінології, приклад досить далеко посунутої «рутинізації харизми». І ця рутинізація посунеться ще на один крок, коли раніш чи пізніш на зміну Марії та Любові Михайлівні, що мають ореол святості ще з тих часів, коли через них промовляв «голос», муситиме прийти нове керівництво: чи то колегіальне, чи то когось із їх синів. Це означатиме, що явна, дотикальна присутність сакрального в житті Сіону стане ще меншою. Самі сіоністи утримуються від припущень, як відбудеться ця передача влади й що буде далі: «Як буде далі – ніхто не знає... Щось таке Господь зробить, що всі удівляться. Якби люди знали, то не було б місця для роботи Божої». Втім, можна передбачати, що це стане серйозним випробуванням для групової солідарності, бо ж авторитет нового керівника аж ніяк не буде такий беззаперечний, як сьогодні авторитет «унучок», а в громаді й сьогодні, як можна судити, існують певні латентні лінії напруги. Можливо також, це стане приводом до зміни дотеперішнього вичікувального становища в тих моментах, у яких воно продиктоване консерватизмом «унучок» і їх небажанням випереджати руку Божу (наприклад, у справі реєстрації). Що ж до інших заходів, спрямованих на пожвавлення релігійного життя, то їх реалізація, очевидно, тільки ускладниться через брак того консенсусу, який сьогодні забезпечує рішення «внучок». Утім, загальна перспектива для сіонської громади бачиться все ж доволі оптимістичною.

Висновки:

1) Типологічно секту мурашківців можна віднести до рухів «інноваторських», що зорієнтовані на творення «нової віри» і протиставляються традиції, а не рухів консервативних, зорієнтованих на реставрацію давніх доктринальних, ритуальних та звичаєвих норм.

2) На першому етапі (1930-ті рр.) ядро секти становили люди, народжені в 1895-1905 роках, тобто ті, чия молодість припала на роки війни та революції; на момент переходу в сектантство десь у 1925-30 роках вони мали 20-35 років. Серед сіоністів були представлені всі категорії селянства від бідняків до заможних. Щодо освітнього рівня – то серед сіоністів він був навіть дещо вищий, ніж в середньому на Поліссі. Більшість до навернення на сіонську віру попередньо пройшли ще дві сходинок: баптизм, а тоді п'ятдесятництво. Так само і в післявоєнні роки в Бесарабії більшість неофітів походила з числа баптистів та п'ятдесятників; навернення з православ'я були рідші.

3) Серед ключових моментів, що спонукали баптистів і п'ятдесятників іти на крок далі – в нову віру пророка Мурашка – був, по-перше, вищий градус святості, яка на Сіоні не обмежувалась минушим містичним екстазом духовного хрещення, а в різного роду явних формах охоплювала ціле життя індивіда; по-друге, співзвучність буквалістичного трактування старозавітних приписів народній релігійній свідомості, що не відокремлювала мораль як таку від сукупності зовнішніх, ритуально-поведінкових норм, і трактувала вищу ритуальну внормованість як більшу «праведність».

4) Конфлікт із радянською владою був неминучий з огляду на практичні приписи мурашківської доктрини: антимілітаризм, суботництво, містично-екстатичний культ – кожен з цих трьох моментів міг сам по собі стати підставою для віднесення секти в розряд «антирадянських» чи «бузувірських». При цьому навіть незважаючи на зазначені репресії мурашківці – на відміну від численних сект, що вважали Радянську владу за втілення антихриста – не ставилися принципово вороже до самої ідеї комунізму, визнаючи її спорідненість з власною доктриною.

5) Репресії та й узагалі надзвичайно висока напруга між сектою і радянським суспільством спричинили в 50-х – 60-х роках відхід у мир більшої частини молодого покоління: в випадку 90% сіоністів першого, ще Мурашкового призову їх діти не пішли за вірою батьків. Цьому сприяла малочисельність секти, а також процеси урбанізації й міграції молоді з села в місто: у відриві від середовища одновірців, не маючи змоги одружуватись з одновірцями молодь неминуче відходила в мир. Тому

виживання секти було пов'язане відчайдушними намаганнями зберегти згуртовану, замкнуту в собі громаду. Майже всі сучасні сіоністи – нащадки тих молодих сімей, що входили в цю громаду (громади); у жодного з сіоністів, що жили в 60-х роках розсіяно по селах Полісся, діти не пішли за вірою батьків.

б) Сіоністи зайняли чи не єдину нішу в радянському суспільстві, що дозволяла працювати в колі одновірців і за вільним графіком – нішу бригадного будівництва; цьому сприяла запотребованість будівельників на численних промислових будовах доби освоєння цілини та Сибіру. Хрущовські гоніння змушували сіоністів відступати в дедалі віддаленіші регіони, де контроль з боку влади був слабший, а потреба в робочих руках – більша. Ще до завершення хрущовської атеїстичної кампанії сіоністи змогли відновити на півдні Казахстану свою комуну, яка проіснувала до самого кінця СРСР (друга громада, що відокремилась у 1964 році, після 1974 втратила виразно комуністичний характер). Отже, радянська система – попри всю свою репресивність – залишала на своїй периферії простір для існування навіть таких специфічних релігійних феноменів.

7) Заради збереження громади сіоністи мусили піти на низку поступок, серед яких припинення відмов від служби в армії. Строгість звичаїв, яка скристалізувалася під впливом гонінь, що викликали в сектантів гостре протиставлення себе – всьому «мирському», поступово ослабла в міру того, як у сіоністів пропадало відчуття переслідуваності, протистояння із ворожим «миром». Сьогодні в Комінтернівському сіоністи (не без докорів совісті) вживають алкоголь як елемент різного роду товариських заходів, допускають весілля з танцями та музикою, дивляться телевізор, користуються інтернетом. Така лібералізація звичаїв усередині групи в поєднанні з соціальною замкнутістю (ендогамія, обмеженість контактів з мирськими) дозволяє не допускати відходу молоді в мир. На відміну від багатьох інших «народних» сект, що пережили радянські репресії, але не змогли протидіяти впливам сучасного секулярного суспільства, мурашківська громада сьогодні не виявляє ознак кризи.

ВИСНОВКИ

Кожне релігійне вчення являє собою певний світогляд, певну спробу пояснити й упорядкувати – бодай символічно – світ природний і соціальний. Тож виникнення нових релігійних учень пов'язане здебільшого з періодами соціальної та культурної, а отже й світоглядної кризи, коли з руйнацією давніх суспільних інститутів, норм та цінностей постає потреба реорганізувати життя на нових засадах. Саме таку глибоку кризу переживало в 1920-30-х роках українське та білоруське Полісся. Криза була зумовлена, з одного боку, політичними й економічними процесами (обезземелення, ліквідація сервітутів), що призвели до занепаду традиційних форм господарювання й появи маси «зайвих» людей, позбавлених місця в сільському соціумі, а отже й не зв'язаних його нормами. З іншого боку, воєнні та революційні події (воєнне біженство, падіння царя, більшовизм) стали для поліських селян глибоким світоглядним струсом. Саме в таких соціально-культурних умовах, на тлі викликаних кризою апокаліптичних настроїв, розпочав свою діяльність на Поліссі пророк Іван Мурашко – єдиний з-поміж численних у той час самопроголошених пророків, що залишив виразний слід в історії в вигляді архівних матеріалів та в вигляді своєї «нової віри», що збереглась до наших часів.

Мурашко був, безперечно, неординарна особистість. Перекоаний у власному обранстві, він творив навколо себе атмосферу чудес, явної присутності «сакрального», що стала ще насиченішою після того, як він об'єднав зусилля з іншою пророчицею, Ольгою Кирильчук. Подія, що була ключовою для оформлення «нової віри» – «зняття печатей» – вражала невіруючих своєю дикістю, а тих, хто увірував, своєю глибокою всесвітньо-історичною значущістю. Для сіоністів їх край, Полісся, та їх життя опинилися в самому осередді драми спасіння світу й становлення Царства Божого. Саме ця виняткова напруга «сакрального» була одним із чинників, що приводив колишніх баптистів і п'ятдесятників на «Сіон». Суд над Мурашком і виставлений йому діагноз, – а сумніватися в його медичній обґрунтованості нема підстав – зайвий раз показує, що в сфері релігії конвенціональне розрізнення між психічною нормою і аномалією втрачає свій сенс, і вчинки, зумовлені «хворобливими» психофізіологічними процесами, можуть набувати і не раз в історії набували сакрального значення.

Мурашкове вчення було гостро апокаліптичне, зорієнтоване на скоре оновлення життя в Царстві Божому, і суть його полягала в висуненні широкого комплексу ритуалізованих морально-практичних норм, що були почерпнуті з Старого завіту й мали лягти в основу нового справедливого ладу: строге додержання святих днів суботи й неділі, чиста їжа, борода, скромна одежа в жінок, взоровані на давньоізраїльському царстві обряди жертвопринесення тощо. Ритуалістична, юдаїстична природа сінської віри була прямою реакцією на кризу традиційних норм та цінностей і тих інститутів (сім'я, громада, церква), що були їх гарантами. Сильний відбиток на віровченні мурашківців залишили й народні вірування – саме фольклорне коріння має, скажімо, ідея про переселення душ і втілення в тваринне тіло як кару за гріхи. Типовим для народних сект є й тенденція – у сіоністів вона проявилася вже після від'їзду Мурашка – до «духовного», алегоричного розуміння ключових християнських категорій: раю, пекла, неба, зрештою, самого Бога, що ототожнюється з любов'ю та добром у душі людини.

Почерпнуті з Святого Письма норми та цінності мали бути зреалізовані не тільки в індивідуальному, а й у суспільному житті, тож Мурашко без вагань заходився будувати нове суспільство – місто Новий Єрусалим як зачаток Царства Божого на землі, чи не єдину відому історії сектантську комуну на теренах України (хоч загалом на сході Європи й у християнському світі в цілому спроб побудувати життя за зразком Апостольських діянь, глава 4, стих 32, було немало). В силу несприятливих зовнішніх чинників (протидія польської влади) ця спроба зазнала невдачі, хоча Мурашкові послідовники виявили надзвичайну, фанатичну наполегливість, півтора року проживши з сім'ями та малими дітьми в украй малоприсадатних для життя умовах.

Майже вся історія мурашківської секти пройшла в умовах більших чи менших репресій: починаючи від адміністративних заходів польської влади та нагінок з боку православних – і закінчуючи сталінськими гоніннями 1940-41 та 1946-53 років, що зачепили чи не щодругу-щотретю сім'ю сіоністів. Репресії не змогли знищити релігійних рух – взагалі, історія радянського режиму показує, що практично жодна з переслідуваних нелегальних сект не була знищена репресіями. А проте гоніння та й узагалі висока напруга, що існувала між сектою і радянською системою: виконання приписів віри наражало на повсякчасний конфлікт із владою та суспільством, грозило

репресіями, унеможливило просування соціальною драбиною й прирікало на найменш престижні соціальні ролі. Це – а також процеси урбанізації, міграції молоді в міста – зумовило відпадиння від віри великої частини молодого покоління й швидке старіння секти.

Сіоністи відповіли на цю загрозливу тенденцію відчайдушними намаганнями не просто зберегти громаду, й відновити свою комуну («общество»), яка тільки й давала надію на тривання сіонської віри та соціалізацію молоді. Для цієї комуні була знайдена чи не єдино можлива в СРСР ніша – сіоністи утворили будівельну бригаду, що наймалася за контрактом на різні будови, яких не бракувало в період післявоєнної індустріалізації, освоєння цілини та Сибіру. В період хрущовської антирелігійної кампанії сектантська комуна змушена була кілька разів переїжджати з місця за місце, а після арештів у березні 1959 сіоністи мусили частково повернутися в рідні краї, а частково розділитися на невеликі бригади по 3-4 сім'ї, що продовжили кочівлю по радянських будовах. Та вже в 1960-61 рр. вони знову відновити «общество» на півдні Казахстану, де ослаблена через віддаленість від центру інтенсивність ідеологічних кампаній уже не могла переважити потреби в робочих руках. З того часу для сіоністів почався період мирного існування й поступового чисельного зростання, що триватиме й після переїзду їх частини в смт. Комінтернівське Одеської області. Комуна в казахстанському Кенесі існуватиме безперервно аж до початку 90-х років. Взагалі, з середини 60-х для сіоністів почався період мирного існування й поступового чисельного зростання, що триватиме й після переїзду їх частини в смт. Комінтернівське Одеської області.

Мурашкова «нова віра» характеризувалась досить нетиповим поєднанням юдаїстичних морально-практичних приписів із містично-естатичним культом п'ятдесятницького зразка: співами й танцями віруючі доводили себе до екзальтованого стану, в якому переживали «хрещення духом» і здобували «дар говорінням незнайомими мовами» (глосолалія). Екстатичні радіння регулярно відбувалися десь до 60-70-х років – доки гоніння за віру підтримували віруючих в тонусі релігійної напруги. З настанням мирного життя намітився типових процес рутинізації релігійного культу: хрещення духом стали рідкістю, припинилося пропагування сіонської науки, почалася секуляризація звичаїв, що стала особливо помітна після розпаду СРСР і поширення сучасної масової культури західного зразка.

Сьогодні сіоністи – як вони самі це прямо визнають – пішли на компроміс із «миром» заради збереження громади. Замість відмежовуватись від «миру», ризикуючи відштовхнути частину членів громади й особливо молоді, вони ввібрали в життя громади найпривабливіші елементи мирської культури (застілля, музика, танці, телебачення, інтернет тощо), щоб успішніше підтримувати соціальну замкненість цієї громади супроти «миру» (ендогамія, робота в колі одновірців, обмеженість товариських контактів із мирськими). В результаті сіонська громада, успішно адаптувавшись до сучасного секулярного суспільства, не виявляє ознак кризи й досить успішно соціалізує молоде покоління, яке здебільшого не мислить себе поза громадою й узвичаєним розпорядком життя. Правда, ця тривкість, прив'язаність до групи має не так релігійно-ідеологічний, як соціальний характер, тобто зумовлена передовсім соціальними чинниками: це прив'язаність до родини й товариського середовища, що забезпечують добробут і безпеку, до певного способу життя й праці, якому в сучасних умовах важко знайти кращу альтернативу. Інакше кажучи, сьогодні не віра є фундамент громади, а громада – основа й умова збереження віри. Процес перетворення секти євангельських християн сіоністів з активного релігійного руху на статичну, хоч і зростаючу за рахунок внутрішнього приросту етноконфесійну групу практично добіг свого завершення.

Зрештою, сама «сіонська віра» має виразно практичний характер. Не відмінності в поглядах, а саме практичні моменти – особливий спосіб життя й замкнутість у колі тих, хто цього способу життя тримається, – є головним чинником відмежування сіоністів від миру. Серед суто доктринальних моментів, що грають важливу роль у конструюванні ідентичності, можна виокремити хіба що віру в есхатологічну роль Івана Мурашка й Ольги Кирильчук як «Жертви Христової» (а відповідно, пошану до «насліддя Жертви») та ідею переселення душ.

Звісно, швидке збільшення чисельності громади означатиме також зменшення контролю (в тому числі й над молоддю) й ослаблення групової солідарності. Однак назагал існуванню сіонської громади, яка вже сьогодні становить 7% від загального числа жителів Комінтернівського, нічого не загрожує. Це зайвий раз доводить величезну тривкість навіть зовсім нечисленних релігійних рухів, що можуть надовго пережити ту епоху, яка покликала їх до життя, й досить успішно адаптуватися до сучасного зсекуляризованого світу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

1. Архівні джерела

Центральний державний архів громадських об'єднань України

Фонд 1. Центральний комітет Компартії України, 1917-1991.

оп. 23.

1. Спр. 1640. Інформаційні звіти, довідки про роботу уповноваженого в справах релігійних культів при РНК СРСР по Українській РСР, 1 травня – грудень 1945, 207 арк.

оп. 24.

2. Спр. 783. Питання віросповідання, церкви та молитовні доми, 3 січня – 15 грудня 1951, 411 арк.

Центральний державний кінофотофоноархів ім. Г. Пшеничного

3. Кіносюжет «Ось які вони, мурашковці» // Од. обл. 1912, кіножурнал „Радянська Україна”, червень 1959 р.

Державний архів Волинської області

Фонд Р-605. Уповноважений Ради в справах релігійних культів при РМ СРСР у Волинській області, 1944-1964.

оп. 2.

4. Спр. 1. Інформаційні звіти, листи, довідки, 6 січня - 24 грудня 1945, 134 арк.
5. Спр. 8. Звіти й інформації уповноваженого, 18 лютого - 31 грудня 1949, 64 арк.
6. Спр. 10. Інформаційні звіти, листування уповноваженого, 8 січня – 26 грудня 1950, 72 арк.
7. Спр. 12. Інформаційні звіти, листи, довідки, 16 січня – 28 листопада 1951, 58 арк.

Фонд 46. Волинське воєводське управління (відділ безпеки), 1921-1939.

оп. 9.

8. Спр. 1861. Статистичні дані про кількість релігійних сект на Волині за 1931 рік, 13 арк.

Державний архів Львівської області

Фонд Р-1332, Уповноважений Ради в справах релігійних культів, 1944-1964.

оп. 2

9. Спр. 19. Інформаційні звіти уповноваженого в справах релігійних культів за 1951 рік, 165 арк.

Державний архів Рівненської області

Фонд 30. Рівненське повітове староство, 1921-1939 рр.

оп. 18

10. Спр. 2133. Листування з Волинським повітовим управлінням державної поліції про діяльність релігійних сект і їх членів на території повіту, 8 червня 1932 – 2 січня 1934 рр., 139 арк.

Фонд 32. Рівненський окружний суд, 1919-1939 рр.

оп. 1

11. Спр. 4722. Справа за звинуваченням Івана Мурашка, засновника секти сіоністів, у катуванні своєї жінки Ольги Кирильчук, 7 травня 1933 – 20 травня 1939, 192 арк.
12. Спр. 5575. Справа за звинуваченням Адріана Бугая в блюзнірстві й аморальній поведінці, 6 липня 1932 – 8 листопада 1934, 86 арк.

Фонд 33. Прокуратура Рівненського окружного суду, 1919-1939 рр.

оп. 1

13. Спр. 7262. Справа за звинуваченням Івана Мурашка в кривавому катуванні власної жінки, 13 грудня 1933 – 22 березня 1935, 9 арк.

14. Спр. 7263. Справа за звинуваченням Жука Семена та інших в антирелігійних висловлюваннях, 22 травня 1933 – 22 травня 1934, 55 арк.

Фонд 38 (Відділ еміграційного синдикату в Рівному, 1932-1939 рр.

оп. 1

15. Спр. 13. Справа з розгляду заяв про оформлення документів для виїзду за кордон. Літера «А», 1932-1938 рр., 200 арк.
16. Спр. 574. Справа з розгляду заяв про оформлення документів для виїзду за кордон. Літера «М», 1932-1938 рр., 176 арк.

Фонд 357. Сарненське повітове староство, 1921-1939 рр.

оп. 5

17. Спр. 9. Листування з Волинською воєводською управою щодо парцеляції землі маєтку „Домбровиця” Вітольда Платера, 4 квітня 1938 – 16 серпня 1939, 126 арк.

Фонд Р-204. Виконком Рівненської обласної Ради депутатів трудящих, 1944-1991 рр.

- оп. 12. Уповноважений Ради в справах релігійних культів у Рівненській області, 1944-1964 рр.
18. Спр. 1. Листування з уповноваженим Ради в справах релігійних культів та районними виконавчими комітетами про реєстрацію громад, 1 грудня 1944 – 19 грудня 1948, 145 арк.
19. Спр. 3. Реєстраційна справа релігійної громади мурашковців у с. Селець Дубровицького району, 1945 р., 12 арк.
20. Спр. 123. Листування з уповноваженим Ради в справах релігійних культів при РМ УРСР, партійними та радянськими органами про діяльність релігійних об'єднань, 8 січня – 21 серпня 1962 р., 290 арк.
21. Спр. 124. Листування з уповноваженим Ради в справах релігійних культів при РМ УРСР, партійними та радянськими органами про діяльність релігійних об'єднань, 1 січня – 26 грудня 1963 р., 158 арк.

22. Спр. 139. Листування з уповноваженим Ради в справах релігійних культів при РМ УРСР, партійними та радянськими органами про діяльність релігійних об'єднань, 7 січня – 23 вересня 1965 р., 215 арк.

Фонд Р-2771. Рівненське обласне управління КДБ, 1939-1953 рр.

оп. 2.

23. Спр. 534. Карна справа за звинуваченням Кирильчука-Корнійчука М.М., Бабака Н.С., Вознюка І.С., Лемези П.С., Кравчука Л.М., Пархомчука О.К., Ковальчука Н.М., Шавляя А.М. за стт. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, 1940 р., 250 арк.
24. Спр. 2243. Карна справа за звинуваченням Шавляя А.М. за стт. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, 1949 р., 125 арк.
25. Спр. 2912. Карна справа за звинуваченням Лемези Я.І. та Мороза Н.В. за стт. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, 1940 р., 35 арк.
26. Спр. 3377. Карна справа за звинуваченням Сидоришина К.М. за стт. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, 1949-1950 рр., 252 арк.
27. Спр. 4455. Карна справа за звинуваченням Ушенко арк.Й., Бабака Н.С., Василюка А.С., Дзюбука Д.П., Самця Я.Ф., Дмитрука Я.Ф., Скуби П.К., Задорожного М.А., Ковалюк-Семенюк А.П. за ст. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, том I, 1949 р., 440 арк.
28. Спр. 4456. Карна справа за звинуваченням Ушенко Л.Й., Бабака Н.С., Василюка А.С., Дзюбука Д.П., Самця Я.Ф., Дмитрука Я.Ф., Скуби П.К., Задорожного М.А., Ковалюк-Семенюк А.П. за ст. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, том II, 1949 р., 317 арк.

Рівненський обласний краєзнавчий музей

29. РКМ 906/VIII-Д-1633. Колекція фотографій мурашківців.
30. РКМ 906/VIII-Д-1635. Мурашка Иван. Что запрещает и что повелевает Слово Божье / Иван Мурашка. – Нью-Йорк, 1922. – 126 с. (брошура).

Архів Управління Служби безпеки України в Рівненській області

31. Спр. П-8029. Карна справа за звинуваченням Ковальчук А.М., Горбач Н.М., Ющука Н.І., Сірука Я.М., Назаранського П.Ф., Сидоришина П.К., Василюк М.П., Василюк А.П., Скуби О.С., Дзюбука П.Т., Дзюбука І.П., Ляховчука М.А., Скулинець Т.С., Сірук Є.Я., Мірковець К.Ф., Антонюк Х.Ф., Дзюбука К.Т., Дзюбука М.К., Сульжука О.І., Марцинюка П.Т., Кубського І.О., Харват М.В., Сидоришиної Є.О., Ліснер М.А., за ст. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, 1951 р., в 6 тт.: т. 1, 298 арк.; т. 2, 342 арк.; т. 3, 334 арк.; т. 4, 373 арк.; т. 5, 306 арк.; т. 6, 282 арк.
32. Спр. П-8085. Карна справа за звинуваченням Ютовця Д.М., Супрунюк І.Я., Трушик Д.Й., Довжика П.Х., Шавлай О.А., Карпової У.Ю., Дзюбук М.П., Дзюбук А.П., Радковець О.Ф., Ключика М.С., Краська Н.П. за ст. 54-10 ч. 2 і 54-11 УК УРСР, 1951 р., в 2 тт.: т. 1, 290 арк.; т. 2, 450 арк.

Державний архів Російської Федерації (Государственный архив Российской Федерации) (м. Москва, Російська Федерація)

Фонд 8131. Генеральная прокуратура СССР, 1922-1991.

оп. 31. Отдел по надзору за следствием в органах государственной безопасности Прокуратуры СССР, 1953-1991 гг.

33. Спр. 91837. Надзорное дело Савова И. М., 1962 г., 4 арк.

Державний архів Берестейської області (Государственный архив Брестской области) (м. Берестя, Республіка Білорусь)

Фонд 1. Полесское воеводское управление, 1921-1939 гг.

оп. 2.

34. Спр. 2019. Доклад референта Каменобродского Тадеуша о состоянии религии на территории Полесского воеводства, 1939 г., 14 арк.

35. Спр. 2309. Переписка полесского воеводы о проведении религиозных собраний для сектантов; переписка с поветовыми старостами об учете религиозных общин баптистов и пятидесятников, 28 января 1924 – 26 октября 1927, 108 арк.

36. Спр. 2326. Сведения о размещении, количестве и численном составе религиозных сект на территории Полесского воеводства за 1926 г., 70 арк.
37. Спр. 2344. Списки религиозных сект Полесского воеводства и переписка с поветовыми старостами об организации и регистрации их, 23 ноября 1921 – 5 ноября 1928, 170 арк.
- оп. 10.
38. Спр. 2280. Сведения о деятельности религиозных сект на территории Полесского воеводства, 1925-1928, 119 арк.
39. Спр. 2305. Отчеты полесского и белостокского воеводы об общем религиозном настроении на территории указанных воеводств, учетные карточки и характеристики политических взглядов и моральной устойчивости на православное духовенство, 1933-1939, 132 арк.
40. Спр. 2306. Отчет Косов-Полесского поветового старосты об антирелигиозном движении в дер. Бутьки Ружанской гмины и донесения Пинского поветового старосты о расследовании дела о покушении на архиепископа Александра, 10 марта 1933 – февраль 1935, 6 арк.
41. Спр. 2307. Отчеты поветовых старост и сведения о настроениях православного населения в связи с закрытием католическим духовенством православных церквей, занятии их земель и о деятельности религиозных сект, 16 января – 23 ноября 1929, 102 арк.
42. Спр. 2313. Сведения об организации и деятельности католических и протестантских сект в Полесском воеводстве, 28 августа 1930 – 3 июля 1936, 67 арк.
43. Спр. 2314. Сведения о религиозном движении с приложением схемы расположения религиозных сект, 20 апреля 1931 – 11 ноября 1933, 82 арк.
44. Спр. 2681. Переписка с поветовыми старостами о деятельности религиозных сект, 10 июня 1936 – 20 октября 1936, 128 арк.

Фонд 68. Брестское иногороднее отделение прокуратуры Пинского окружного суда, 1921-1939.

оп. 3.

45. Спр. 1445. Дело по обвинению Филимона Бартосюка и Ольги Кирильчук по стт. 26 и 203 УК, 1 февраля 1935 – 30 сентября 1937, 36 арк.

Фонд 69. Брестский иногородний отдел Пинского окружного суда, 1921-1939.

оп. 2.

46. Спр. 1956. Дело по обвинению Филимона Бартосюка и Ольги Кирильчук по стт. 26 и 203 УК, 1935-1937, 155 арк.

Фонд Р-1339. Уполномоченный по делам религиозных культов при СМ СССР по Брестской области, 1946-1964.

оп. 1.

47. Спр. 3. Квартальные информационные отчеты и статистические сведения о религиозных культах Брестской области за 1948 год, 1 января – 31 декабря 1948, 54 арк.

48. Спр. 5. Квартальные информационные отчеты и статистические сведения о религиозных культах Брестской области за 1950 год, 1 января – 31 декабря 1950, 77 арк.

49. Спр. 6. Квартальные информационные отчеты и статистические сведения о религиозных культах Брестской области за 1951 год, 1 января – 31 декабря 1951, 57 арк.

50. Спр. 8. Отчетно-информационные доклады, статистические отчеты и планы работ за 1953 г., 8 апреля 1953 – 18 января 1954, 97 арк.

51. Спр. 10. Отчетно-информационные доклады, статистические сведения о религиозных культах Брестской области за 1955 г., 4 января 1955 – 18 января 1956, 153 арк.

52. Спр. 12. Отчетно-информационные доклады, статистические отчеты и планы работы за 1957 г., 9 января 1957 – 20 января 1958, 129 арк.

53. Спр. 13. Отчетно-информационные доклады, статистические отчеты и планы работы за 1958 г., 2 января 1958 – 3 января 1959, 146 арк.
54. Спр. 14. Отчетно-информационные доклады, статистические отчеты и планы работы за 1959 г., 1л января 1959 – 5 января 1960, 121 арк.
55. Спр. 15. Информационные отчеты и доклады и статистические сведения за 1960 г., 2 января 1960 – 7 января 1961, 123 арк.

Фонд 2059. Полесская православная духовная консистория, г. Пинск, 1922-1939.

оп. 1.

56. Спр. 63. Протоколы заседаний епархиального миссионерского комитета за 1934-1937 гг., 254 арк.
57. Спр. 81. Переписка с Полесским миссионерским комитетом о борьбе с распространением униатства и сектантства за 1929 год, 252 арк.
58. Спр. 83. Переписка с Синодальным миссионерским комитетом о борьбе с распространением униатства за 1933-1935 годы, 115 арк.
59. Спр. 2920. Отчетные ведомости о состоянии приходов Лунинецкого повета Полесской епархии за 1934 год, 15 арк.
60. Спр. 2925. Отчетные ведомости о состоянии приходов 3 округа Сарненского повета Полесской епархии за 1934 год, 13 арк.
61. Спр. 2941. Отчет о движении православия, инославия и сектантства и миссионерской деятельности в приходах Полесской епархии за 1932, 1934 годы, 89 арк.
62. Спр. 2944. Ведомость о движении православия, инославия и сектантства в приходах Полесской епархии за 1935-1936 гг., 44 арк.

**Архів новочасних актів у Варшаві (Archiwum Akt Nowych w Warszawie)
(Республіка Польща)**

Zespół 9. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Warszawie, 1918-1939.

63. Sygn. 939. List wojewody poleskiego do MSW, 1937.

Zespół 14. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, 1917-1939.

64. Sygn. 1412. Wykazy sekt i sprawozdania dotyczące ruchu sekciarskiego nadsyłane przez wojewodów, 1924-1931.

65. Sygn. 1413. Różne, 1922-1938.

66. Sygn. 1446. Sztundyści, 1921-1927.

67. Sygn. 1458. Różne sekty polskie i zagraniczne, 1919-1939.

Zespół 1181: Urząd Wojewódzki w Łucku, 1920-1939.

68. Sygn. 979. Sprawozdania sytuacyjne, 1936-1938.

Архів Мазовецького спеціалізованого центру охорони здоров'я ім. проф. Яна Мазуркевича (Archiwum Mazowieckiego Specjalistycznego Centrum Zdrowia im. prof. Jana Mazurkiewicza) (м. Прушків, Республіка Польща)

69. Karta lekarska Jana Muraszki num. 9812, marzec-kwiecień 1934, 91 kk.

2. Матеріали з приватних збірок

Архів Болеслава Йосифовича Камейші (м. Берестя, Республіка Білорусь)

Фонд 1.

оп. 1. Беседы с информаторами, корреспонденция, воспоминания.

70. Спр. 1. Беседы с информаторами за 1965-66 гг., 101 арк.

71. Спр. 2. Беседы с информаторами, 1-2 марта 1967, Мотольский сион, 14 арк.

72. Спр. 3. Беседы с информаторами, 1-2 марта 1967, Мотольский сион, 14 арк.

73. Спр. 4. Беседы с информаторами, 18 апреля 1967, Антопольский сион, 14 арк.

74. Спр. 5. Беседы с информаторами, 14 июня 1967, Высокое, 14 арк.

75. Спр. 6. Беседы с информаторами, 15 июня 1967, Высокое, 14 арк.

76. Спр. 7. Беседы с информаторами, 21 августа 1967, Высокое, 14 арк.

77. Спр. 8. Беседы с информаторами, 12 августа 1967, Кобрин, 12 арк.

78. Спр. 9. Беседы с информаторами, январь 1968, Дубровица, 14 арк.

79. Спр. 10. Беседы с информаторами, Столин, б. д., 10 арк.
80. Спр. 11. Прасковья Шупеник, «Книга свободной и победной борьбы», 264 арк.
81. Спр. 12. Николай Стельмах, «История Сиона» (фотокопия рукопису), 27 арк.
82. Спр. 13. Письма Н. Стельмаха, 91 арк.
83. Спр. 14. Беседы с информаторами, май 1968, Ивацевичи, 12 арк.
84. Спр. 15. Письма мурашковцев, 14 арк.
85. Спр. 16. Беседы с информаторами, ноябрь 1968, Омеленец, 12 арк.

оп. 2. Сочинения Ивана Мурашко, прочее.

86. Спр. 1. Статут, послания, разное (рукописи), 7 арк.
87. Спр. 2. Воззвания пророка Ильи, Михаила Дикона (фотокопии), 35 арк.
88. Спр. 3. Послания пророка Ильи (фотокопии), 15 арк.
89. Спр. 4. Откровения (фотокопии), 14 арк.
90. Спр. 5. Письма (фотокопии), 15 арк.
91. Спр. 6. Откровения, псалми (фотокопии), 35 арк.
92. Спр. 7. Летопись Лядецкой церкви (фотокопии), 38 арк.
93. Спр. 8. Фотографии и надписи на них.

оп. 3. Выписки из уголовных дел, 1940-1953.

94. Спр. 1. Дело Шупеник Прасковии Артемовны и др., 6 марта – 30 апреля 1953 г., 99 арк.
95. Спр. 2. Дело Янчук Моисея Филипповича и др. (№ 24389), 1948 г., 47 арк.
96. Спр. 3. Дело Палто Никифора Яковлевича, 1896 г. р. (№ 65367), 18 июля 1940 – 2 сентября 1940, 13 арк.
97. Спр. 4. Дело Палто Никифора Яковлевича, 1896 г. р. (№ 32199), 24 октября 1949 – 17 декабря 1949, 5 арк.
98. Спр. 5. Дело Лихмана Павла Ивановича, 1897 г. р. (№ 31965, арх. № 878), 20 июля 1948 – 30 сентября 1948, 12 арк.
99. Спр. 6. Дело Островского Константина Петровича, 1902 г. р. (№ 32256, арх. № 6853), 10 декабря 1949 – 20 февраля 1950, 10 арк.

Особистий архів автора

Фонд 1.

оп. 1. Документи.

100. Спр. 1. Записки Марії Стасевич, фотокопії, 24 арк.
101. Спр. 2. Спогади Надії Дзюбук, фотокопії, 14 арк.
102. Спр. 3. Недатовані листи Степана Стасевича до різних адресатів, фотокопії, 2 арк.
103. Спр. 4. Свідоцтво за підписом Івана Мурашка, видане Степану Стасевичу як учасникові будівництва Нового Єрусалиму, 1938 рік, фотокопія, 1 арк.
104. Спр. 5. Листи Василя Теребея до Марії Лащук та Любові Марчук, фотокопії, 2 арк.
105. Спр. 6. Михайло Дикон. Слово о скованні дракона, фотокопія, 10 арк.
106. Спр. 7. План урочистих заходів у Зарічиці, 2001 рік, фотокопія, 1 арк.
107. Спр. 8. Лист до автора від Марії Лащук (сmt. Комінтернівське Одеської області), 1 арк.
108. Спр. 9. Електронне листування з Віктором Дзюбуком, 2009-2010 рік.
109. Спр. 10. Листування з Григорієм Побережним (сел. Болтирик Таласького району Джамбульської області, Казахстан), 2010-2011 рік, 18 арк.
110. Спр. 11. Зошит Марії Задорожної (псалми, откровення) з с. Берестя Рівненської області, фотокопії, 60 арк.
111. Спр. 12. Колекція фотознімків.

оп. 2. Відеоматеріали.

112. Спр. 1. Відеофільм „Свидетель событий на Сионе” (розмова Надії Дзюбук та Віктора Дзюбука з Марією Стасевич, 1910 р.н.).
113. Спр. 2. Відеофільми „Зарічиця-2001”, „Зарічиця-2006”.
114. Спр. 3. Відеозапис диспуту Андрія Василюка з комінтернівськими сіоністами, 2005 рік.
115. Спр. 4. Відеосюжети казахстанського та українського ТБ про сіоністів.

оп. 3. Інтерв'ю з інформантами.

116. Спр. 1. Інтерв'ю з Марією Лащук, 1940 р.н., 20 вересня 2009 року, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
117. Спр. 2. Інтерв'ю з Надією Дзюбук, 1930 р.н., та Віктором Дзюбуком, 1961 р.н., 19 вересня 2009 року, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
118. Спр. 3. Інтерв'ю з Аркадієм Бошком, 1942 р.н, Іллею Ковальчуком, 1938 р.н., та Василем Марчуком, 1943 р.н. 7 серпня 2010 року, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
119. Спр. 4. Інтерв'ю з Марією Лащук, 1940 р.н., 8 серпня 2010 року, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
120. Спр. 5. Інтерв'ю з Оленою Солоницькою, 1922 р.н., та Надією Дзюбук, 1930 р.н., 8 серпня 2010 року, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
121. Спр. 6. Інтерв'ю з Надією Дзюбук, 1930 р.н., 9 серпня 2010 року, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
122. Спр. 7. Інтерв'ю з Павлом Семенюком, 1931 р.н., 9 серпня 2010 року, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
123. Спр. 8. Інтерв'ю з Михайлом Василюком, 1977 р.н., Галиною Василюк, 1973 р.н., та Софією Василюк, 3 вересня 2010 року, м. Кустанай, Казахстан. Аудіозапис.
124. Спр. 9. Інтерв'ю з Юрієм Василюком, 1969 р.н., 6-7 вересня 2010, м. Брест, Білорусь. Нотатки.
125. Спр. 10. Інтерв'ю з Петром Сидоришином, 1933 р.н., 8 грудня 2010, м. Сарни Рівненської області. Аудіозапис.
126. Спр. 11. Інтерв'ю з Юхимом Василюком, 1926 р.н., 19 грудня 2010, м. Бендери, Молдова. Аудіозапис.
127. Спр. 12. Інтерв'ю з Володимиром Ляховчуком, 1960 р.н., 20 грудня 2010, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
128. Спр. 13. Інтерв'ю з Віктором Дзюбуком, 1961 р.н., 20 грудня 2010, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.

129. Спр. 14. Інтерв'ю з Василем та Степанидою Марчук, 1943 і 1942 р.н., 21 грудня 2010, смт. Комінтернівське Одеської області. Аудіозапис.
130. Спр. 15. Інтерв'ю з Катериною Петрушко, 1929 р.н., 31 липня 2011, с. Селець Дубровицького району Рівненської області. Аудіозапис.
131. Спр. 16. Інтерв'ю з Єсипом Морозом, 1926 р.н., та Наталією Островець, 1932 р. н., 31 липня 2011, с. Селець Дубровицького району Рівненської області. Аудіозапис.
132. Спр. 17. Інтерв'ю з Ганною Гурик, 1926 р.н., 31 липня 2011, с. Берестя Дубровицького району Рівненської області. Аудіозапис.
133. Спр. 18. Інтерв'ю з Надією Деркач, 1932 р.н., та Андрієм Попком, її зятем, 31 липня 2011, с. Берестя Дубровицького району Рівненської області. Аудіозапис.
134. Спр. 19. Нотатки з поточних розмов із сіоністами-мурашківцями, 18-21 вересня 2009, 5-10 серпня, 19-21 грудня 2010 року.

3. Опубліковані джерела

135. Василюк А. С. Голос суда, голос разума / Андрей Василюк. – Б.м., б.д. – 123 с.
136. Василюк А. С. Сионские чудеса, знамения и подвиги / Андрей Василюк. – Б.м., б.д. – 52 с.
137. Документы обличают. Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии. – Минск: Беларусь, 1964. – 272 с.
138. Законодательство о религиозных культах. Для служебного пользования. – М.: Юридическая литература, 1969. – 304 с.
139. Миролет-Тайнаран (Василюк А. С.), Курс библейского правоверия в 5 тт. – Тирасполь-Екатеринбург-Челябинск, 1995-1998. – Т. 1-5.
140. Миролет-Тайнаран (Василюк А. С.). Голос Нового Времени, ч. 7. – Челябинск, 2007. – 80 с.
141. Мурашка И. Бог любит вас, любите ли вы его? / Иван Мурашка. – Нью-Йорк, 1923. – 32 с.

142. Мурашка И. Что запрещает и что повелевает Слово Божье / Иван Мурашка. – Нью-Йорк, 1922. – 126 с.
143. Сборник откровений Отца и Матери Сиона / составил А. Василюк. – Б.м., б.д. – 122 с.
144. Сборник христианских псалмов. Коминтерновское, 2009. – 449 с.
145. Сионские откровения. – Б.м., б.д. – 108 с.
146. Указ Президента України № 87/2010 від 03.02.2010 про присвоєння почесного звання „Мати-героїня” [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://document.org.ua/pro-prisvoennja-pochesnogo-zvannja-mati-geroynja-doc11456.html>.

4. Періодичні видання

147. Боглевская О. Сегодня 11 детей называют его папой. А 154 – дедом / О. Боглевская // Газета по-киевски. – 2010. – 1 ноября.
148. Гарасевич Д. Багнисте Полісся – дивна країна / Дмитро Гарасевич // Будівничий Церкви Божої. – 1938. – № 4-6. – С. 87-96.
149. К.Т.Д. Євангельський рух на наших землях. Історично-статистичний матеріал // Будівничий Церкви Божої. – 1936. – № 11.
150. Ковальчук Н. Кому служат мурашковці / Н. Ковальчук // Советская Молдавия. – 1958. – 24 июня.
151. Константинов О. У деда-рекордсмена – 146 внуков и правнуков / О. Константинов // Сегодня. – 2010. – 8 сентября.
152. Кошульський А. Секти в Польщі, що поширені серед православних / А. Кошульський // Шлях. – 1938. – №10. – С. 5-6.
153. Красько Л. Нам не па шляху з сектантами / Л. Красько // Сцяг Леніна (Давід-Гарадок). – 1959. – 30 липня.
154. Леонович И. Сионизм – идеология изуверства и мракобесия / Игнатий Леонович // Заря (Брест). – 1956. – 26 апреля.

155. Медяник М. В сетях у мракобесов / Микола Медяник // Слава Родины (Львов). – 1959. – 1, 2, 3 апреля.
156. Медяник М. В сетях у мракобесов: конец секты мурашковцев / Микола Медяник // Слава Родины (Львов). – 1959. – 26 августа.
157. Медяник М. Кто такі сектанти-мурашківці / Микола Медяник // Атеїст Ровенщини. – 1958. – № 1. – С. 31-36.
158. Мурашківці – це шарлатани й людиноненависники. Атеїстичний вечір в с. Берестя // Червоний прапор. – 1959. – 7 червня.
159. Перетрухин И. На радении у сектантов-плясунов / Иосиф Перетрухин // Воскресное чтение. – 1933. – № 30. – С. 475-477.
160. Румак Т. Чорная гніль / Тімафей Румак // Калгосная праўда. – 1959. – 26 жнівня.
161. «Спаситель світа» Іван Мурашка // Христос наша сила. – 1934. – № 12.
162. Шевцова В. Так рушится счастье // Коммунист (Бельцы, МССР). – 1959. – 30 июля.
163. Этин Н. „Они оставили секту мурашковцев” / Н. Этин // Заря (Брест). – 1960. – 5 января.
164. Prorocy krwawej wiary // Tajny detektyw. – 1933. – № 26.

5. Полемічна та публіцистична література

165. Александров А. А. Проповедники тьмы и мракобесия / А. Александров. – Кишинев: Госиздат Молдавии, 1958. – 68 с.
166. Барчук І. П'ятидесятниця в світлі Євангелія / Іван Барчук. – Клівленд: Накладом автора, 1976. – 165 с.
167. Брудный В. Изуверы / Владимир Брудный. – М.: Госполитиздат, 1961. – 55 с.
168. Васёнкин А. Новый Распутин на Полесье, или история одной утопии / Алексей Васенкин. – Ровно, 2001. – 65 с.
169. Гаркавенко Ф. Сектанты, их вера и дела / Федор Гаркавенко. – К.: Госполитиздат УССР, 1960. – 119 с.

170. Ефимов И. Современное харизматическое движение сектантства / свящ. Игорь Ефимов. – Москва: Изд. НПО Профиздат, 1995. – 273 с.
171. Кольцов Н.В. Кто такие пятидесятники / Николай Кольцов. – М.: Знание, 1965. – 46 с.
172. Лаптенюк В.Д. Правда о религиозном сектантстве / Василий Лаптенюк. – Минск: Типография им. Сталина, 1960. – 40 с.
173. Мы порвали с религией: рассказы бывших верующих. – М.: Воениздат, 1963. – 507 с.
174. Сидоришин П. К. Как я порвал с мурашковцами / Петр Сидоришин // Почему мы порвали с религией: сборник / Сост. Голубович В.И.; послесл. и примеч. Митрохина Л. Н. – М.: Политиздат, 1959. – 211 с.
175. Федоренко Ф. Секты, их вера и дела / Федор Федоренко. – Москва: Политиздат, 1965. – 360 с.
176. Яковлев В. Формирование научного мировоззрения и христианское сектантство / В. Яковлев. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. – 286 с.

НАУКОВА ЛІТЕРАТУРА

177. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: в 3-х тт. – Т. 3. – М.: Современный писатель, 1995. – 847 с.
178. Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слаўнік / ред. С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск: Беларусь, 2004. – 592 с.
179. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. / Наталья Велецкая. – Москва: Наука, 1978. – 239 с.
180. Дяченко О. В. Пятидесятничество в Беларуси / Олег Дяченко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2003. – 188 с.
181. Кабакова Г.И. Адам и Ева в легендах восточных славян / Галина Кабакова // Живая старина. – 1999. – № 2 (22). – С. 2-4.

182. Камейша Б. И. В ожидании конца света / Болеслав Камейша // Наука и религия. – 1969. – № 10. – С. 58-61.
183. Камейша Б. И. К истории религиозного сектантства в Западной Белоруссии / Болеслав Камейша // Научный атеизм и атеистическое воспитание. – Минск: Асвета, 1983. – Вып. 1. – С. 127-137.
184. Камейша Б. И. Кто такие мурашковцы / Болеслав Камейша. – Минск: Беларусь, 1970. – 40 с.
185. Камейша Б. И. Религиозная секта евангельских христиан святых сионистов и ее реакционная сущность: Дис. ... кандидата истор. наук. / Камейша Болеслав Иосифович. – Минск: Институт искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР, 1971. – 255 с.
186. Камейша Б. І. „Мурашкаўцы” / Балеслаў Камейша // Рэлігія і царква на Беларусі: Энцыклапедычны даведнік. – Мінск: Беларуская энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2001. – С. 218-219.
187. Камейша Б. І. Асаблівасці матэрыяльнага і сямейнага быту сектантаў-мурашкаўцаў” // Этнаграфічны зборнік (даклады аддзялення этнаграфіі і Геаграфічнага таварыства Беларускай ССР) / Балеслаў Камейша. – Мінск, 1975. – С. 129-138.
188. Каспина М. М. Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики. На материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности / Каспина Мария Михайловна. – Дис. ... кандидата филол. наук. – Москва, 2001. – 251 с.
189. Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.) / Алексей Клибанов. – Москва: Наука, 1965. – 345 с.
190. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. XIX в. / Алексей Клибанов. – Москва: Наука, 1978. – 334 с.
191. Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем / Алексей Клибанов. – Москва: Наука, 1973. – 256 с.

192. Львов А. Л. Соха и пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество / Александр Львов. – СПб: Изд-во Европейского университета, 2011. – 328 с.
193. Мышапуд С. А. Секта адвентыстаў сёмага дня на тэрыторыі Беларусі / С. Мышапуд // Этнаграфічны зборнік: (даклады аддзялення этнаграфіі і Геаграфічнага таварыства Беларускай ССР). – Мінск: Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору, Аддзяленне этнаграфіі Геаграфічнага таварыства Беларускай ССР, 1975. – С. 139-149.
194. Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах / Татьяна Никольская. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. – 356 с.
195. Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. Тихонравов. Т. I. – СПб.: Издательство «Общественная польза», 1863. – 855 с.
196. Панченко А. А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. / Александр Панченко. – М.: Объединенное гуманитарное издательство, 2002. – 544 с.
197. Пушук І. Берестійщина у міжвоєнний час (1919-1939) / Іван Пушук. – Луцьк: Волин. обл. друкарня, 2006. – 264 с.
198. Редькина О. Ю. Сельскохозяйственные религиозные трудовые коллективы в 1917-м – 1930е годы: На материалах Европейской части РСФСР / Ольга Редькина. – Волгоград: ВолГУ, 2004. – 708 с.
199. Сикорский И. А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии / Игорь Сикорский. – К.: Типо-литография Имп. унив. св. Владимира, 1893. – 46 с.
200. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 тт. / ред. Н.И. Толстой. Москва 1995-2009. – Т. 1-5.
201. Слободяник В. А. Очерки по истории пятидесятничества / Виктор Слободяник. – Ирпень Ирпенская Библейская Семинария ВСО ЕХБ, 2000. – 320 с.
202. Соболев А. Н. Загробный Мир по древнерусским представлениям / свящ. Алексей Соболев. – Сергиев Посад: М.С. Елов, 1913. – 212 с.

203. Токць С. Беларуская вёска ў эпоху зьменаў. Другая палова XIX – першая траціна XX ст. / Сяргей Токць. – Менск: Тэхналёгія, 2007. – 307 с.
204. Франчук В. И. Просила Россия дождя у Господа, т. 1. / Виктор Франчук. – Киев: Светлая Зоря, 2001. – 648 с.
205. Almond Ph. C. Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought / Phillip Almond. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 240 p.
206. Bainbridge W. S. The Sociology of Religious Movements / William Sims Bainbridge. – New York: Routledge, 1997. – 488 p.
207. Bystron J. St. Kultura ludowa / Jan Stanisław Bystron. – Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski, 1947. – 450 s.
208. Chałasiński J. Młode pokolenie chłopów. T. 1 / Józef Chałasiński. – Warszawa: Pomoc oświatowa, 1938. – 326 s.
209. Chmielewska J. Kresowy Nowy Syjon, czyli muraszkowcy / Justyna Chmielewska // W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slaviae Orthodoxae / red. Magdalena Zowczak. – Warszawa 2009. – S. 87-124.
210. Chmielewska J. Stara historia Nowej Jerozolimy / Justyna Chmielewska // Konteksty. – 2007. – №1 (276). – S. 171-182.
211. Chmielewska J. Święta krew, święty czas, święci ludzie. Historia i mitologia Ewangelicznych Chrześcijan Świętych Syjonistów (Muraszkowców) / Justyna Chmielewska. – Warszawa: Neriton 2009. – 180 s.
212. Czarnowski S. Dzieła, tom II: Studia z historii myśli i ruchów społecznych. – Warszawa: PWN, 1956. – 250 s.
213. Drugi powszechny spis ludności z dn. 9.XII.1931 r. Województwo Poleskie [= Statystyka Polski. Seria C. Zeszyt 87]. – Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, 1938. – 282 s.
214. Grelewski S. Wyznania Protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej / Stefan Grelewski. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1937. – 850 s.
215. Johnson B. On Sect and Church / Bentan Johnson // American Sociological Review. – Vol. 28 (1963). – № 4. – P. 539-549.

216. Obrębski J. *The Changing Peasantry of Eastern Europe* / Józef Obrębski. – Cambridge: Shenkman Publishing Company, 1978. – 102 p.
217. Obrębski J. *Polesie. Studia etnosocjologiczne* / Józef Obrębski. – Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007. – 575 s.
218. Orsini-Rozenberg S. *Procesy rozkładowe w grupach etnicznych niezorganizowanych* / Stanisław Orsini-Rozenberg. – Warszawa: Drukarnia L. Nowaka, 1933. – 41 s.
219. Pawluczuk Wł. *Światopogląd jednostki w warunkach rozkładu społeczności tradycyjnej* / Włodzimierz Pawluczuk. – Warszawa: PWN, 1972. – 238 s.
220. Skrudlik M. *Sekty żydujące w Polsce* / Mieczysław Skrudlik. – Warszawa: Szczerbiec, 1935. – 64 s.
221. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* / ed. George Ritzer: 11 vols. – Oxford: Blackwell, 2004. – 5783 p.
222. Thomas W.I. Znaniecki F. *The Polish Peasant in Europe and America (Second edition)*, 2 vols. / William Thomas, Florian Znaniecki. – N.Y.: Dover Publications, 1958. – 2250 p.
223. Tomaszewski J. *Z dziejów Polesia 1921-1939. Zarys stosunków społeczno-ekonomicznych* / Jerzy Tomaszewski. – Warszawa: PWN, 1963. – 209 s.
224. Wilson B. *Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third World Peoples* / Bryan Wilson. – London: Heinemann, 1973. – 547 p.

Статут

Евангельских христиан – святых сионистов [86, арк. 1-2]

1. Основатель св. Сиона избран через Духа Святого, чтобы научал апостолов и их учеников, и все народы.
2. Апостолов избрал Основатель Св. Сиона на основании избрания через Духа Святого Откровением Господа Бога. Основатель Св. Сиона возлагает руки на апостолов и их учеников и постановляет на служение Богу.
3. Апостолы и их ученики научают все народы целого света, чтобы они были святые и могли войти до Царства Христова, которого разсвет уже начинается.
4. Апостолы выполняют все обязанности религии и молитвы над детьми, бракосочетания, погребение и другие обязанности, которые в связи с религией; в случае, когда апостолы были заняты, то доверяют своих учеников выполнять обязанности.
5. Богослужение начинается на основании Священного Писания, учат согласно сионского учения, и народы, чтоб выполняли св. Писание.
6. Во время богослужения бывают пения Духом Святым, и разговор на незнакомом языке, и объяснения бывают, и Откровения Господа Бога с пророкованием, и бывают плясания от радости духом святым и другие дела, которые проводит Дух Святой среди святых.
7. Строится эта вера сионистов на собственных средствах святых. В таком направлении Основатель Святого Сиона отдал все, что имел, на распространение этой веры. По его предложению апостолы, которые имеют хозяйства, продают, а даже и дома, то есть и ученики апостольские и члены Сиона кто как может помогает в распространении св. Сиона. Делаем это с верой, т. к. это время последнее и кончина века этого настает, стараясь это сделать для спасения всех народов на земле от истребления гнева за грехи перед Господом Богом, самими делаемся бедными в милости до людей, чтобы все народы познали Господа Бога в истине и чтобы были богаты в Царстве Христа.

8. Признаем, что власть есть от Господа Бога, и обязуемся выполнять все приказания власти, которые не против Святого Писания.

9. Признаем, что Основатель Св. Сиона – личность, которая послана Господом Богом, и Господь Бог называет [его] святым пророком Ильей, которого голоса должны слушать все народы, то есть и апостолы, в случае непослушания может снять с апостольства, потому что он ходил под знаменами и откровениями Господа Бога.

10. Признаем пророчество и обязуемся, что Господь Бог говорит через Мать Сиона, с которой сняты печати и на основании Святого Писания слагается Жертва Христова, через которую стала открыта книга святая, что все читали, не могли понять, и Жертва Христова во время гнева Божого за грехи людей, от которого должны были истребиться все народы на земле, но Христос через Жертву свою заступил за всех людей, так как по повелению Господа Бога Жертва отдала свое тело резать, чтобы Господь Бог помиловал весь народ, с целью этой было сделано очень много тяжелых ран, в таком случае остались все народы до настоящего времени, потому что Жертва по повелению Господа Бога стала в огне с детьми, и семь душ детей Жертвы стало в огне, и во время огня пожару молились, и в то время, когда дом горел, то Господь Бог показал такое чудо, что огонь погас без помощи людей.

11. Верим, что Мать Сиона есть позвана з явленного чуда быть Жертвой Христовой, без которой не будет милости никому на всей земле, потому что Жертва есть последняя милость Господа Бога, кто не будет обмытый кровью святой Жертвы Христовой, тот в Царстве Христовом не будет, однако ж кто не будет иметь веры и выполнять Откровения через мертвое тело св. Жертвы Христовой. На основании св. Писания святая Жертва именуется Скинией Святой, присутствие Божие, где Господь Бог в Христе пребывает духом святым в св. Жертве и изрекая Откровения, в которые мы верим так же, як в Евангелия, стараемся все выполнять без отказа. Также верим, что св. Отец св. Сиона, которого называет Господь Бог святым пророком Ильей, и он тоже был под знаменами Господа, которого чудеса больше времени, как пять лет Господь Бог закрывал уста, был немой и совершенно не мог

разговаривать по своему желанию, только на время проповедывания святого Евангелия до людей Господь Бог открывал уста проповедывать Евангелие до людей до того времени, покуда Господь Бог хочет, а потом Господь Бог уста закрывает и остается совершенно немой. Это чудо написано в св. Писании.

12. Признаем, что на основании такого чуда св. Отец избран быть Ильей и такое чудо есть как печать от Бога для всего народа на земле, чтоб они слушали голос пророка и выполняли так, как учит св. Илья.

13. Признаем, что потерянный рай через Адама теперь будет возвращенный через св. пророка Илью и Матерь Сиона посредством Нового Завета, которого заключил с Господом Богом в Новом Завете св. пророк Илья, т. е. Ангел Завета, и Отцом, что были сняты через него печати из Жертвы Христовой. Господь Бог называет Матерь Сиона Матерью Завета, через эти дела возвращается рай Едемский, и все народы в мире должны вступить в завет с Богом через Ангела Завета.

14. Признаем, что если этот статут не будет затвержден, то будет истребление всех народов, а если будет утвержден, то все народы сохранятся.

28.XII.1934 г.

Илья Пророк Мурашко Иван

КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ ЖИЗНИ ЗАЛОЖИТЕЛЯ НОВОЙ ВЕРЫ ИВАНА

МУРАШКИ [69, кк. 63-64]

1. Родился от благочестивых родителей. Отец не был совсем судимый и весь род до сих пор не был наказан судом. Родители были особо религиозные, веры православной. По свидетельству матери, которая еще и ныне в живых, отец сам молился и давал священнику на молитвы, чтобы родился сын, которого он желал посвятить Богу. Так он делал перед моим рождением. И когда я родился, то по словам матери очень отец радовался, что Бог услышал его молитвы и послал ему сына.

2. Когда я был мальчик, то попал в школу и очень успешно учился, и отец еще более мне радовался и заставлял меня читать Евангелие чуть ли не каждый праздник. На забавы детские совсем не пускал. Школа была всё время успешно, и на экзамене получил везде по пять, и был всё время в школах первым по всех классах, а особо было знание Закона Божьего. На экзамене получена наградная книга с большими рисунками под заглавием «Робинзон Крузо».

3. Духовные лица хотели было отдать в семинарию, но не было особых средств у отца по причине не взрослых детей, и я был назначен учителем, через ходатайство духовных, и по окончании школы был два года учителем школы грамоты, или церковно-приходской, ибо они тогда разделялись на несколько групп. В первом году было до 22 учеников, и окончило двух экзамен церковно-приходской школы. Второй год было 25 учеников и окончило экзамен трох.

4. После этого поехал в Сибирь и на Забайкал, и там более времени проводил в канцелярии, писал у железнодорожного мастера, поворотил на призыв, но призыв не состоялся, и я опять поворотил и уже в Амур, и оттуда обратно на призыв в 1912 г. Желая заметить, что у меня от самой юности было влечение к духовному, и я всегда имел с собой евангелие и его читал, и очень часто молился до Бога, как умел тогдашнего времени.

В 1913 весной я уехал в Канаду, где вначале провел около двух лет времени. Там я только читал сам Евангелие и его изучал, но проповеди Евангелия не слышал. Затем прибыл в Соединенные Штаты в Америку, здесь услышал проповедывание. И начал я исследовать еще более Писания и годов до трех занимался исследованием Писания еще до уверования.

В 1918 г. уверовал: принял крещение у вере и стал членом организации духовной под названием «баптисты». Но когда меня Господь крестил Духом уже в баптистах. И за крещение духовное был исключен у баптистов, ибо я начал среди их учить, что должны все верить и просить у Бога крещения духовного. И когда я получил крещение Духом, то меня баптисты исключили, а пятидесятники не приняли, ибо я согласно Писанию утверждаю, что крещение Духом может быть и без языков новых, а они утверждают, что крещения Духом без языков не может быть. В то время, когда я получил языки новые после духовного крещения.

Затем я пошел учиться в духовный Институт, который был независимый и принимал всех признаний, и главные профессора были американские, но были профессора, которые проповедывали и на русском языке, и там учился некоторое время. Но и там я начал в Институте ученикам и на проповеди говорить, что надо крещение духовное и в этой проповеди имел сильную жажду, и я не мог более находиться в школе, а начал везде проповедывать.

Желаю заметить, что в баптистов, когда я только поверил, то я начал проповедывать, ибо я уже Писание знал и был у них около года, и в том городе, где я начал проповедывать, образовалась церковь и много народа поверило.

Затем я проповедывал независимо от других признаний и имел на то позволение от властей, после исключения баптистами.

Жизнь духовную с малолетства проводил во чтении духовных книг, а особо Евангелий, так время проводил до Америки. В Америке до уверования занимался чтением в библиотеках, и цель чтения была та, чтобы узнать, которая вера справедливая, и я читал всё время духовные книги, разных вер толкования, и нашел, что баптистов самое высокое толкование, ибо о крещении Духом Святым мне не было тогда известно. И в Ньюорке самая высокая библиотека, где десятки тысяч

разного содержания книг. И в библиотеке я годы проводил, конечно, особо вечерами, ибо днем надо было работать.

Правда, до уверования и политические книги читал разных строев, но не находил в них успокоения совести, в виду того, что они очень злобно относятся одни к другим. И решил, что нет ни одного такого учения, как учение Христа, чтобы последовать за этим учением. Но трудно было найти такую организацию, чтоб она шла по учению Христа и чтоб мне пойти, то я тогда выше духовной не нашел, как баптисты, но судьба не позволила с ними долго быть, и они меня удалили за правду святую.

И начал я один за правдой святой идти, и написал книги и отпечатал, и начал их разсылать везде, где было можно, по государствах, с целью той, чтобы народы правду познали. И с этой целью напечатано 25 000 экземпляров книг. И еще в Америке, кто читал эти книги и убеждался, что это по Писанию и надо крещение Духом, и молился об этом, то и там Бог по городам крестил Духом Святым. И тогда я вместе с самым близким другом купили типографию и мотор летрический и издавали ежемесячный журнал «Свет благодати». И я имел ответственность как редактор журнала, а мой друг издателем. В доказательство, что так, кажется, у меня в доме есть еще, то я могу выслать журнал.

Так продолжалось, и журнал выходил продолжительное время. Но главный труд был письменный, ибо когда книги начали посылаться вокруг в другие царства, то начали письмами спрашивать о разъяснении разных вопросов, так что за всё время было получено до 1000 писем с разными вопросами духовными, и надо было отвечать. И в каждом письме иногда по несколько вопросов. Но по причине материальных средств типография продана.

В 1925 г. прибыл из Америки в Польшу, и приехал, ибо имел сильную жажду проповедывать. И когда приехал, то начал проповедывать.

В 1926 г. 22 марта Господь явил знамение и закрыл мне язык, и я не мог говорить совсем несколько месяцев. И когда я усиленно молился, то Бог начал открывать уста только на проповедь Евангелия. Так продолжалось более 5 лет, пять лет и восемь месяцев.

В это время я проповедывал, и Бог много народа призвал в покаяние через мою проповедь, и тысячи народа оставили грехи и получили крещение Духом и начали говорить языками новыми.

С того времени, как Бог открыл уста мои, с того времени начал праздновать субботу и неделю. И стало название новой веры «Святые Сионисты».

Затем вступил в брак духовный, ибо было заповедано Богом об этом, о вступлении в брак. И когда я был уже брачным, то было пророчество через жену, что Бог начнет истребление народа, и когда мы просили о помиловании, то Бог обещал помиловать на время народ, если мы дадим обещание, что выполним, что Бог повелит. Мы дали, и Бог повелел снять печати и сделать раны, чтобы помилован был весь народ, и я снял печати и сделал раны, за которые сейчас и хотят обвинить меня, что я за них, чтобы они остались живы, страдал вместе с женой. Но ведь нет ничего удивительного, что народ не знает.

Затем, когда сняты печати, то Богом названы Ангелом Завета, потому что вступил первый в Новый Завет. И обязанность перед Богом приготовить Церков к встречи из мессией, который скоро придет. И в этом служении Бог называет меня через пророчество пророком Ильей, и ныне есть несколько сот вызнавцов и 12 апостолов, и их ученики, которые празднуют два дня, субботу и неделю. Теперь живем верой, что царство Христа скоро утвердится на земле, и греха не будет совсем на земле. Этим биография заканчивается.

ИВАН МУРАШКА.