

О.О.Романова*

ОЧІКУВАННЯ «ЧУДА» ЯК ОСНОВА НАРОДНОЇ ПОБОЖНОСТІ (КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ, XVIII ст.)

У статті аналізуються матеріали судово-слідчих справ, пов'язаних з освідченням новоявлених «святинь», які проявилися на теренах Київської митрополії у XVIII ст. Особливу увагу приділено типовим моделям зародження та формування народних культів, їх відповідності усталеним в офіційній церкві уявленням про святині та ролі у формуванні цих культів самого духівництва. Проаналізовано основні риси народної побожності, ментальні стереотипи й установки у сприйнятті сакрального та звичне розуміння способу «прилучитися до благодаті». Автор доходить висновку, що поклоніння «чудодійним» іконам, криницям, каменям тощо ґрунтувалося на традиційній схемі вшанування загальнохристиянських святинь, але без відведення у цьому культі відповідного місця церкві. Народні культу могли складатися під покровительством церковної (здебільшого місцевої) ієрархії, а могли існувати і всупереч їй бажанням, що аж ніяк не применшувало їх «святості» в очах віруючих.

Ушанування «чудотворних» ікон та мощей божих угодників є неодмінною складовою православ'я. У народній побожності ці святині нерідко наділялися сакральною силою та прирівнювалися до окремого божества. «Чудотворними» властивостями наділялися також криниці, вода яких вважалась цілющою, камені та інші предмети, які не мали безпосереднього відношення до церковних святинь, але вшановувалися народом нарівні із такими. Подібні «святині» періодично з'являлися в різних місцевостях і сприймалися як прояв Божої благодаті, а їх культу могли функціонувати роками незалежно від визнання з боку офіційної церкви.

У даній статті зосередимо увагу на справах, пов'язаних зі слідством та освідченням новоявлених «святинь», які проявилися на теренах Київської митрополії у XVIII ст. Особливу увагу приділимо типовим моделям зародження й формування цих культів, їх відповідності усталеним у церкві уявленням про святині та ролі у формуванні цих культів духівництва. Гадаємо, подібний аналіз дозволить бодай схематично окреслити основні риси народної побожності, ментальні стереотипи й установки у сприйнятті сакрального та народне розуміння способу «прилучитися до благодаті» у конкретний проміжок часу (XVIII ст.) і на конкретній території (Київська митрополія).

Справи про народні культу невизнаних Синодом російської православної церкви святинь набувають особливої цінності з огляду на той факт, що указом від 1722 р. було заборонено вшановувати ікони у формі привісів (які наказано було зняти). Також до кримінального злочину прирівнювалося розголошення «фальшивих чудес» та поклоніння неосвідченим іконам¹. Духовний регламент навіть зобов'язував духівників доносити про почуті на сповіді змови, бунти та «фальшиві чудеса»². Це положення було особливо актуальним для власне російських територій, де під виглядом «видінь» і «пророцтв» поширювалися антиурядові настрої (як з боку старовірів, так і політичних опонентів Петра I). Одразу наголосимо, що оскільки з кінця XVII ст. Київська митрополія опинилася у складі Московського патріархату, то й офіційні погляди київських церковників

* Романова Оксана Олексіївна – канд. іст. наук, мол. наук. співроб. Інституту історії України НАНУ.

E-mail: oخانar@inbox.ru

у сприйнятті «чуда» мали б збігатися із синодальними. Відтак ітиметься власне про протонародну побожність, а не думки із цього приводу місцевих архієреїв³.

Судячи з наявного матеріалу, протягом XVIII ст. на теренах Київської митрополії «проявилось» шість «чудотворних» ікон (принаймні така їх кількість привернула увагу церковних властей). Це ікона Богоматері Володимирської в Києво-Межигірському монастирі, точніше у с.Жуляни на Правобережжі, яку в 1759 р. привіз до цього монастиря «з полської області» монах Саватій⁴, та ікона святителя Миколая у с.Лазорки⁵, культ якої почав складатись ще наприкінці XVII ст. і безперешкодно функціонував на рівні місцевої святині до 1760-х рр., коли неосвідченою іконою зацікавився Синод. У 1745 р. Київська духовна консисторія (далі – КДК) розслідувала справу про народний культ ікони святителя Миколая, виставленої біля джерела неподалік від с.Переорки відомства Києво-Подільської хрестової намістії⁶. А в 1771–1772 рр. у ході слідства, яке проводилося в Лубенській протопопії про причину появи привісів біля ікони Богоматері у соборній лубенській церкві Різдва Богородиці, відкрився ще один народний культ місцевопошанованої, але неосвідченої ікони⁷. Усі чотири ікони⁸ не були офіційно визнані як «чудотворні».

Від 1766 р. маємо донесення протопопа зінківського й опошнянського про вшанування ікони Богоматері у церкві святого великомученика Георгія у с.Бобровинці⁹, щоправда, матеріали слідства по цій справі не збереглися¹⁰. Із рапорту протопопа Молчановського (1774 р.) дізнаємося про «суевєрие» в м.Кролевеці – ушанування місцевим людом тамтешньої ікони Богоматері як «чудотворної», культ якої особливо відзначався, за підтримки місцевого духівництва, «на новолуніє»¹¹.

Ще одна «чудотворна» ікона, що «проявилась» у Чернігові близько 1688 р.¹², незважаючи на свою широку славу як «зцілююча» та «воскрешаюча», а також підтримку в особі чернігівського єпископа, також не була визнана Синодом «чудодійною»¹³.

Збереглися відомості про обретіння священиком Святопокровської церкви в м.Охтирці образу Пресвятої Богородиці (1739 р.)¹⁴ та уривок зі слідчої справи (1768 р.), що провадилася по промеморії Білгородської духовної консисторії в КДК про «чудесне прозріння» вдови Марії Дукліної, колишньої жительки м.Глухова, після того, як вона дала обітницю йти на поклоніння до згаданої «чудотворної» ікони Богоматері в Охтирку¹⁵. До речі, охтирська ікона Божої Матері – це єдина «чудодійна» ікона, що проявилася на території підросійської України у XVIII ст. і була в 1751 р. офіційно визнана Синодом (щоправда, після визнання її такою імператрицею Єлизаветою Петрівною)¹⁶.

У 1769 р. КДК розслідувала справу про явлення вві сні жителю с.Невеликине Іванові Небезину (росіянину) ікони Богоматері Київської, по яку він збирався йти до Москви¹⁷. Яка саме київська ікона йому явилася, так і залишилося загадкою як для слідчих у цій справі, так і для нас.

До цієї групи джерел віднесемо також розслідувану КДК в 1756 р. справу про «цілющий» камінь у священика с.Ковалюв Миргородської протопопії Івана Петрова, який, за легендою, був відколотий бродячим монахом від «чудотворного» каменя у Хиландарському монастирі на Афоні¹⁸. Спорідненими з названими є справа про вшанування народом «чудотворної» хорольської криниці у с.Яреськи (1756 р.) на Полтавщині¹⁹.

Звернення до матеріалів слідств щодо освідчення цих ікон («чудес»), гадаємо, дозволить нам побачити деякі специфічні риси народної побожності, притаманні саме жителям Лівобережної України XVIII ст. У контексті названих справ згадаємо також розповіді про «чудесні видіння» турецького підданого етнічного болгарина Богдана Строева²⁰, що являлись йому ще під час його життя в «турецькій області» у с.Кумне (Болгарія). Усі видіння не-

письменного 44-річного шевця Б.Строева становлять для нас опосередкований інтерес, адже вони спонукали його піднятися вгору Дніпром до Києва і заявити про них у київській губернській канцелярії, звідки справа, як духовна, була передана на розгляд до КДК. Видіння відповідають саме болгарським уявленням про святість і чудо, які багато у чому відрізняються від схеми української народної побожності та уявлень про сакральне. Відтак звернення до матеріалів цієї справи дозволить чіткіше відтінити саме українську специфіку.

На даний момент нам невідомо про жоден випадок проявлення і культу «чудотворних» мощей, або вшанування надгробків невідомо/новоявлених святих, на теренах Київської митрополії у XVIII ст., що було характерним для північної частини Російської імперії цього періоду, де, на думку дослідників, бракувало місцевих святинь²¹. Також ми не зустрічали ані спеціальних справ про українських юродивих XVIII ст., ані згадок про якесь їх ушанування народом у контексті інших справ. Термін «юродивий» в українських судових справах подеколи трапляється як синонім до слів «несповна розуму», «божевільний», «бісоодержимий»²². До того ж, у нас є дані про визнання деяких осіб ще за їх життя «святими»²³. Але ані баба Оришка з Полтави, яка займалася цілителством і славилась у народі як свята²⁴, ані Саватій, що проповідував «пришестя церкви ерусалимської під землею» і називав себе святим²⁵, не були юродивими в повному сенсі цього слова.

Таку малу кількість новоявлених чудес у XVIII ст. можна пояснити, з одного боку, насиченістю київського православ'я здавна відомими святинями (їх культ ми спеціально не розглядатимемо), а, з іншого, досить лояльним ставленням церкви (особливо нижчої ієрархії) до подібних проявів народної побожності²⁶. Саме тому культу місцевих святинь могли залишатись поза увагою церковної верхівки. Свідченням такої версії пояснення скромного переліку новоявлених «чудотворних» ікон на території Київської митрополії у XVIII ст. є побічні згадки у джерелах про нефіксовані Синодом народні поклоніння «чудодійним» іконам²⁷ та «цілющим» криницям²⁸. Не слід забувати також і про синодальну заборону поклоніння неосвідченим «чудесам». Проте якби цей важіль був основним, то за умови відсутності визнаних Синодом чудес, в архівах мали б зберегтись справи про освідчення, хай навіть і без позитивного результату, новоявлених святинь. Тим більше, що у шести (с.Лазорки, Києво-Межигірський монастир, Лубни, Кролевець²⁹, Чернігів, Охтирка) із восьми³⁰ відомих нам випадків поклоніння неосвідченим «чудотворним» іконам продовжувало існувати по кілька років (у с.Лазорки – навіть не один десяток літ) із відома і під покровительством церковних властей³¹. Для прикладу: три пирятинські протопопи – Андрій Юречко, Максим Федорович і Фома Збриський – почергово веліли лазорському ієреєві Григорієві Стефанову, щоб він *«бываєміє чуда с обстоятелством записывал»*, *«а яко от означенных протопопов никакова в том запрещенья ему, да и об оной иконъ и чудах освидетелствования и слѣдствія не начинано»*³², тому ієрей Григорій і новому протопопові Іллі Максимовичу про те не доповідав. Показово, що останній, який був пирятинським протопопом із 1734 р. (з перервою в 1742–1743 рр.), доніс про виявлену ним неосвідчену «чудотворну» ікону у с.Лазорки лише в 1764 р.³³ Досі він названої ікони і привісів на ній нібито не бачив, і на виконання указу від 1737 р. про огляди благочинь у своїх звітах про наявні у протопопіях «марновірства», напевно, рапортував, що все гаразд.

Култ же «чудотворної» ікони святителя Миколая поблизу с.Переорки сформувався під безпосереднім покровительством ієрея Федора Ситникевича, котрий, судячи із матеріалів справи, був духівником сім'ї Корбіїв, яка, по суті, і створила цей култ. Служі Михайла Корбія – Якову Базаренку, що незадовго

до різдвяних свят захворів на очі (19.XII.1744 р.), наснився сон, в якому невідомий чоловік, за описом дуже схожий на канонічне зображення св.Миколая, звелів купити образ останнього й поставити за селом на хуторі Корбія біля криниці. Яків розповів цей сон своїй пані, а та, переповівши його ієреєві Федорові Ситникевичу, придбала в нього і названу ікону, яку й було встановлено на хресті у хуторі. Цікаво, що ієрей, замість того, щоб спробувати перешкодити такому «суеверию», як того вимагав Духовний регламент 1721 р., таки продав названу ікону, ще й додав від себе, що йому також наснився схожий сон, в якому невідомий чоловік велів йому, аби той продав названу ікону тому, хто її проситиме, і не перечив. Таким чином, ієрей Ф.Ситникевич ніби благословив зародження нового культу³⁴. Парафіяльні ж священики Кирило Чепурківський та Лука Яковлів на допиті в духовному правлінні пояснювали, що нібито вони ні про яку ікону, виставлену за селом біля криниці, не чули, аж допоки їм про те не сказав намісник Роман Лубенський. При цьому, незважаючи на кількарізний наказ намісника поїхати на місце, де «явилась проща», особисто все оглянути, у панотців Кирила та Луки часу для цього не знайшлося (*«он Лука в ть пори за недосужеством своим твоей прощи неосматривал»*). Натомість з їхніх свідчень дізнаємось, що вони, хоча про ікону не чули, але *«по прошенію инспектора дѣтей Михайла Корбіи Василя Новоселского генваря 9 отправилъ онъ Кирилъ молебствіе Бѣи и Николаю* (тут і далі виділення у цитатах – О.Р.) *в хуторъ Корбіном, при которой оная икона стоить в избѣ»*³⁵.

Таке покровительство (чи елементарна недбалість) церковних властей нижчих рівнів спричиняло навіть курйози. Так, під час щорічного огляду благочинь лубенський протопіп помітив біля ікони Пресвятої Богородиці, що зберігалася в лубенській соборній церкві Різдва Богородиці (*«по львовому боку за крилосом в кіотѣ состоящей»*³⁶) привіси, а оскільки Духовний регламент, ставлені грамоти для духівництва та ряд імператорських указів зобов'язували протопопа доносити про появу різних «марновірств» в його приході та розслідувати новоявлені «чудеса», то свідомий пастир і поквапився поцікавитись у парафіяльного ієрея – лубенського намісника Івана Богдановича, ким і чому ці привіси привішені до ікони, і чи не зветься ікона в народі «чудотворною»? У відповідь І.Богданович запевнив, що про жодні «чудеса» він не чув, а привіси начепили його прихожани для оздоблення (*«только от горливости и почтенія імени Пресвятыя Бѣи, в кое и храм перстолный оной церкви посвящен»*³⁷). Проте, це не дуже переконало запозваного протопопа, адже привіси мали досить екзотичний, як для прикрас, вигляд: *«Привѣси зъ сребра многіе изображающіе разніе составы корпуса человеческого имѣются, как то головы, глаза, ребра, руки и ноги и протчіе составы»*³⁸. Причому подібні «прикраси» чомусь були на всю церкву лише при названій іконі, яка, до того ж, зберігалася у вітварі (отже, миряни без участі священика не могли самостійно нависити привіси). Навіювали сумніви також *«ежечасто при той іконѣ поемья молебни»*³⁹. При подальшому слідстві з'ясувалося, що ікону таки здавна в народі почитають за «чудотворну», знайшлися і описи чудес від неї⁴⁰. Курйозність же ситуації, окрім уже названих моментів, полягала в тому, що сам І.Богданович був членом слідчої комісії, посланої із КДК у с.Лазорки Пирятинської протопопії для розслідування справи про тамтешню «чудотворну» ікону та причини, чому лазорський ієрей Євстафій упродовж багатьох років не доповідав про «чудодійну» ікону св.Миколая та привіси до неї (також у формі відлитих зі срібла окремих частин людського тіла)⁴¹.

Не один десяток років (понад тридцять) існував культ поклоніння «чудотворній» криниці, що у с.Яреськи Миргородському полку, до якої щоріч-

но на Зелені свята священики околицьних церков здійснювали хресні ходи, де освячували воду «августовским чиноположенієм»⁴². Дуже цінним є збережений у цій справі опис самого культу криниці (тобто, обрядових дій, які при ній відбувалися) та протистояння віруючих спробам церкви ліквідувати неосвідчену святиню як «противну Богові».

Характерною рисою середньовічного суспільства був високий рівень набожності (чи то в ортодоксальному, чи у протонародному варіантах), яка принижувала всі сфери суспільного життя⁴³. Відзначено, що роздуми про «правильність» віри та надійний шлях до спасіння набувають особливої актуальності у суспільстві, розщепленому поміж кількома конфесіями (сектами), кожна з яких пропонує свій шлях до мети⁴⁴. У XVIII ст. на території Київської митрополії православ'я, будучи офіційною релігією, не бачило перед собою жодного серйозного конкурента. Проблема розколу (старообрядництва) тут не набула такого масового характеру, як у російських областях імперії, а в повсякденному побуті народ, швидше за все, узагалі не бачив різниці у вірах⁴⁵, і, судячи із наявних у нашому розпорядженні джерел, мало замислювався про потойбічне спасіння. Тому, розслідуючи справи про «чари», «чуда», «марновірства», навіть у судах ніколи не намагалися уточнити ортодоксальність релігійних вірувань людини, перевірити знання основних молитов чи правильність сповідання Символу віри⁴⁶. Навіть підозри щодо розколу чи політичного підтексту чарів, як то бачимо в Росії відповідного періоду, для українського соціуму нехарактерні. Усі «чарівні»/«чудодійні» справи мали тут вузький приватний характер, тому і не викликали такої настороженості з боку як суспільства уцілому, так і церковних діячів зокрема, як то спостерігаємо власне в Росії. Для українських слідчих у справах віри цілком достатньо було посилання на регулярність сповіді, яка виконувала і роль маркера у питаннях релігійної належності⁴⁷.

Наприклад, для монаха Саватія⁴⁸ справою честі було відмовитися від сповіді і причастя у латинян⁴⁹ чи уніатів, що, у його розумінні, межувало зі зміною конфесії⁵⁰ («и он де бискуп (уніатський єпископ із Радомишля – О.Р.) велел ему Савватію принять их вѣру, и исповедаца, и причащатся, за что обѣщал его наградить честію, а он де Савватій сказал тому бискупу, что он веру их непримет и исповедаться и причащатся не станет, и онои де бискуп велел его Савватія бить розгами...»⁵¹).

Такий «конфесійний патріотизм» Саватія, хоча значною мірою і може бути пояснений простим прагненням виправдати та возвеличити себе перед православним судом, і тим самим хоч якось пом'якшити очікувану кару за грубе порушення монастирського уставу, проте, до деякої міри, підкріплюється його більш нейтральними міркуваннями щодо «правильності» різних конфесій. І навіть якщо і ці роздуми також були лише плодом його фантазій заради виставлення себе в більш вигідному світлі, то все-таки вони до певної міри відображують загальний настрій суспільства – він говорив те, що могло сподобатися судові, тобто було максимально правильним з ортодоксального (офіційного) погляду. Так, відвідавши «чудотворну» ікону в капличці поблизу Радомишля, Саватій подумав «что де неправоверные тамо живут, а икона в них явилась чудотворная»⁵² – тож, виходячи з такої логіки, «чудотворна» ікона, тобто Божа Благодать, може зійти лише на правовірних (православних)⁵³. За його ж твердженнями, «чудотворна» ікона, яку він знайшов у с.Жуляни після видіння вві сні⁵⁴, перестала бути такою, щойно офіціал переніс її до сільської уніатської церкви – знову-таки, благодать ніби приписана не стільки до ікони, скільки до конфесії. При цьому «чудотворною» виявилась нова ікона Божої Матері⁵⁵, яку, незадовго до відібрання першого об-

разу з каплички за селом до церкви, Саватій придбав у російських купців і тримав у себе вдома⁵⁶.

Проте односельці Саватія, жителі с.Жуляни, виявилися менш розбірливими в «ортодоксальності» представлених у селі конфесій. Ми бачимо, як одразу після оголошення про «чудесне видіння» Саватія, уже за якихось півроку (із жовтня 1757 р. до Благовіщення (25 березня) 1758 р.) довкола ікони склався цілий культ і була побудована православна капличка. Безумовно, це не сподобалося місцевій владі, тож «офіціал» поспішив поцікавитись у Саватія, чому йому не об'явили про цю ікону і самовільно побудували капличку, а не передали ікону до церкви. На що Саватій відповів, що йому «в явленні було приказано офіціалу не об'являть»⁵⁷. Саватія за зухвальство і непокору властям заарештували, а ікону перенесли, як уже відзначалося, до сільської уніатської церкви. І хоч для Саватія легше було зазнати кари, аніж змінити конфесію, люди без будь-яких вагань перейшли із православної каплички до уніатської церкви, де як і раніше поклонялись іконі. Коли ж з'ясувалося, що перша ікона перестала «творити чудеса», а проявилась інша, у будинку Саватія, яку він згодом знову ж таки переніс до вже існуючої каплички, жителі с.Жуляни та околиць почали активно вшановувати її. При цьому в капличці службу правили спеціально запрошені православні священики із Волощини. Зрозуміло, що це не могло сподобатись офіціалу Немировському, який, приїхавши у с.Жуляни «и бывших в оной каплице іеромонахов из Волощини пришедших отослал, и каплицу с иконою и со всем запечатал, для того де, что тамошнего села Жуленок обыватели **унятских попов к отправе в оной каплице моленій недопустили, а приняли из Волощини пришедших чернцов іеромонахов**»⁵⁸. Офіціал спробував залучити Саватія до унії, а коли той не погодився, то заарештував його. Ікону ж знову перенесли до сільської церкви. І люди навіть не замислюючись, що причиною зруйнування каплички була її православність, спокійно продовжили поклоніння іконі вже в уніатській церкві⁵⁹. По привезенні ж ікони в Києво-Межигірський монастир, жителі с.Жуляни, що «в полской області», продовжували приїздити до цього монастиря на поклоніння іконі⁶⁰. Тож, як бачимо, прості селяни на побутовому рівні навіть не бачили різниці між конфесіями, як і не усвідомлювали чітко своєї конфесійної належності. Для їх віри не важлива конфесія, для них не принциповий об'єкт поклоніння – чи то перша ікона, чи то друга – для них важлива «чудотворність» образу, якій саме вони і поклонялися. Як тільки це «чудо» зникало, як то було у випадку з першою іконою, їхня віра також переносилася на іншу святиню. Ще раз наголосимо, що така конфесійна нерозбірливість селян якимось не узгоджується із «правильною» набожністю освіченого монаха Саватія, у розумінні якого благодать могла зійти лише на православні святині.

Наступний приклад такої ж нерозбірливості населення у християнських конфесіях, їх поклоніння «чуду» і «спецефектам», ми зустрічаємо у справі того ж таки Саватія, але вже через кілька років. Після його приїзду в Києво-Межигірський монастир, неосвідченою іконою зацікавився Синод. І доки тривало слідство, Саватій, уже вкотре удавши юродивого, у ніч на 4 березня 1761 р. втік з-під консисторської варті⁶¹. Наступні відомості про нього зустрічаємо в липні 1763 р., коли до київського митрополита Арсенія Могилянського надіслав листа «полского кievского воеводства наместник офіціал *Михаил Примович*», в якому повідомляв про чергові безчинства російського підданого Михайла, який називав себе монахом Саватієм, та просив забрати його до свого суду, оскільки той іменував себе ієромонахом. В іншому ж випадку, наголошував офіціал, він передасть Саватія полковому суду⁶². Ви-

кладені у листі неподобства, до яких удавався наш герой, настільки колоритні, що дозволимо собі процитувати їх цілком: «1-е. Что святым себе настолно быть признает; 2-е. Что з Матерію Божією разглаголкует и о будущиx вещаx советует; 3-е. Таинства церковные уничтожает и опровергает; 4-е. Иконы стѣх уничтожает и почестъ отдавать запрещает и возбраняет; 5-е. Кто табак или тютюн употребляет есть еретик и хулигель, что церковь іерусалимская имеет прийти по под землю в Брацлавском воеводстве полях Дзюлянских стоя объявлял, чему де означил время, и когда народ многочисленный тым обманувшись на поля Дзюлинские на показанный строк вихода церкви іерусалимской с подземель собрался, и предсказаннія церкви не увидел, сказал объявленной обманщик, что некто дорогу перешол с курительною трубкою и для тогоде виход церкви подзмле удержан, и иным баснями будущиx вещей проповѣданіем так народ обманул, что позабыв Бѣга и заповеди его во всех случаях к нему прибежали и тысячами собирались, падали пред ним на землю себе допускать ему Саватію допускали при том же и расколников к себе прибавил и с ними нѣякоесь на вышеписанных полях Дзюленских пред постановленными от себе иконами отправлял набожество, при которм з теми ж расколниками великую зобрал милостиню»⁶³.

Звичайно, протягом вивчення всієї справи, що стосується цього неординарного монаха, закономірно постає питання, чи випадковими були його періодичні юродствування? Суд відхилив ідею про недоумкуватість ченця, і, здається, досить слушно, виходячи з того, що кожен випадок його «в уме помешательства» чомусь траплявся саме тоді, коли Саватію загрожувала небезпека. І як тільки робилися поблажки з огляду на його хворобу – він тікав з-під варті. На суді ж давав хоч щоразу інші, проте цілком логічні свідчення, які жодною мірою не могли нашкодити його авторитету. Відтак він свідомо контролював себе і принципово замовчував усі невігідні для нього моменти власної біографії. І якщо у свідченнях самого Саватія ми можемо запідозрити вигадки і перебільшення в описі масштабів поклоніння іконам (більша половина чудес, записаних до книги, не підтвердилася слідством)⁶⁴, проте сам факт поширення цього культу, побудова за три місяці каплички і масові пожертви грошима (всього 1,5 тис. руб., з яких він близько 0,5 тис. привіз до монастиря – чималенька як на той час сума!)⁶⁵ є додатковим свідченням реальності масового поклоніння «чудодійним» іконам. У випадку ж зі свідченнями М.Примовича причин для недовіри ще менше – він просить допомоги від лиха в особі такого новоявленого «святого».

Отже, внутрішні пошуки сакрального у цьому світі для Саватія нарешті завершилися успіхом – він проголосив себе святим, і народ охоче у це повірив. У його проповідях ми вже відчуваємо великий вплив старообрядництва (засудження тютюну, офіційної церкви). Розкольники, між іншим, діяли разом із Саватієм як священнослужителі. Тож відданість православ'ю дещо похитнулася. Народ, як і раніше, не вникаючи у суть його проповідей і вчення, радо погоджувався бачити у Саватієві святого, «купуючись» на яскраві «спецефекти» на зразок «приходу церкви ерусалимської під землю», чи богослужінь у полі. Для людей не було важливим, чи був він дійсно священиком, чи личить християнинові не поважати ікони і службу Божу, як то проповідував Саватій. Ніхто навіть не замислювався, що стиль життя цього «святого» різко розходився з ученням церкви. Але він обіцяв «чудо» – а це для народу чи не єдиний критерій святості. Згадаємо тут приклад баби Оришки з Полтави⁶⁶, яка ніколи не ходила до церкви, не сповідалася, але славилася в окрузі як свята, оскільки займалася цілительством. Вона по-

своєму робила «чудо», даруючи людям здоров'я, а що перебувала в конфлікті із сільським священиком – це мало кого обходило⁶⁷.

Народ, який зібрався, усупереч забороні місцевого протопопа, на щорічне поклоніння до місцевопошанованої хорольської криниці біля с.Яреськи, відверто ігнорував «увещаніє» спеціально присланих туди для нагляду і недопущення «суеверий» священиків. На спроби останніх переконати прочан, що їх прихід і поклоніння криниці «*Бѣу противенъ*» люди досить грубо відповідали іереям, докоряючи непошануванням криниці (що в їх розумінні було рівносильним загрозі їхньому добробуті – «*якъ свячовали де сію криницю, тогда де и добръ было, и хлебъ де рожувавъ*») і навіть пригрозили побити. При цьому люди заявляли: «*Что хотя де тамо криниць и не будетъ, но и до мѣся де того они всегда ходитъ неперестануть*», «*поки свѣтъ сонца то поти де буду сюда ходти*», «*хочай рачки ползетъ до криниць*»⁶⁸. Показово, що присоромивши священиків за їх відмову, усупереч усталеній традиції, освятити воду у криниці, люди мало переймалися невдоволенням своїми вчинками з боку духовних осіб, зробивши висновок, що попи для вшанування «чудесної» криниці (яка, за легендою, явилася за вказівкою Богоматері) не так уже й необхідні: «*Коли бъ кинувся народъ вичиститъ криницю, та прочитав чистую молитовъ, тобъ случше де якъ попово харамерканка*»⁶⁹. Подібне розрізнення народом церковного і чудесного спостерігаємо і на прикладі пошанування «чудотворної» ікони та криниці у с.Переорки. Коли тамтешній ієрей Лука послав свого пономаря до криниці забрати на приходську церкву гроші та свічі, принесені до виставленої біля криниці ікони, то «*его недопустили жители хутора Корбиного, и сказивали, что пнѣ не велела боли давать*»⁷⁰.

Отже, основу народної побожності становила віра у «чудо». Судячи із судових матеріалів, люди у турботах щоденного життя мало переймалися дотриманням християнських заповідей і спасенними думками⁷¹. Про рівень їхньої побожності можна судити вже хоча б із тогочасних прислів'їв: «*обійшовся, як Сахно в церкве*»⁷²; «*тиснуться, як до дары в церкве, так у корчме тиснуться*»⁷³; «*если голова болит, то в церковь иди*»⁷⁴, – як бачимо, рівень набожності і поваги до офіційної церкви не дуже високий.

Проте коли йшлося про «чудо», ставлення різко змінювалося. Люди радо збиралися у зазначений день і час, аби побачити «явлення» «церкви ерусалимської», звідусіль ішли поклонитися «чудотворній» іконі (прочани до криниці в Яреськах на щорічні поклони приходили за 30–60 верст⁷⁵), навіть викупили із в'язниці свого «святого» Саватія. Словом, жили в очікуванні «чуда», і щойно з'являвся бодай найменший привід його побачити, люди готові були на все. Показово, що більше покладалися на «чудо», яке проявлялося незвичним чином (ікона/святий «явилися» уві сні, ікона «явилася» на дереві, «з'ява» церкви з-під землі), аніж на традиційну, канонічну форму «чуда» як Божої милості від давно визнаної ікони (пор. суми приносів до каплуновської ікони Богородиці й ікони, що проявилася у Саватія (див. прим. 65)). Тут згадаємо приклад Якова Базаренка, який, будучи хворим на очі, тричі впродовж одного дня ходив до різних церков на поклін до тамтешніх святинь, марно сподіваючись отримати миттєве зцілення. Проте до ікони св.Миколая, поставленої ним на хуторі біля криниці, як того вимагав невідомий чоловік із його сну, Яків приходив три дні поспіль, незважаючи на те, що від перших двох візитів жодного полегшення не відчув. Прозрів він лише після вмивання водою із названої криниці вже третього дня, але при описі «чуда» про два попередні, безрезультатні, візити до криниці він не згадав – про них ми дізнаємось зі свідчень інших осіб⁷⁶.

Характерно, що навіть за умови невизнання офіційною церквою народної святині, ліквідації її (забрали ікону до церкви, криницю засипали) люди продовжували вшановувати саме «чудо», а не власне святиню. Ми вже згадували, як жителі с.Жуляни перестали вшановувати «чудотворну» ікону Богоматері, яка, після перенесення її із каплиці за селом до сільської церкви, припинила «творити чудеса». Натомість у с.Переорки, де культ ікони св.Миколая злився із вшануванням криниці, народ продовжував шанувати останню, уважаючи її воду цілющою, навіть після того, як саму ікону забрали з встановленого біля криниці хреста, а хрест зламали⁷⁷. Тож незважаючи на «новизну» культу зазначеної криниці (лише місяць) і первісну її прив'язку саме до церковної святині (ікони св.Миколая), позбавлення «чудотворної криниці» покровительства з боку церкви, народний культ (поклоніння «чуду») продовжував існувати. Подібну ж ситуацію ми спостерігаємо і у с.Яреськи Миргородської протопопії. Після того, як протопіп у липні 1752 р. заборонив місцевим священикам здійснювати традиційні щорічні хресні ходи до хорольської криниці, як то було заведено здавна, народ ще впродовж кількох років (принаймні до 1756 р.) продовжував щорічно збиратись у четвер на Зелені свята біля названої криниці, палити свічки та ладан, вірячи, що її вода – цілюща⁷⁸. У даному випадку відзначимо, що люди, використовуючи церковні атрибутику та символіку (свічі, ладан, молитви і хресні ходи) поклонялися не стільки християнській святині (іконі), скільки «чуду», незалежно від того, чи воно відбувалося під покровительством церкви, чи всупереч йому (заборона з боку духівництва).

Чутка про «чудо» швидко поширювалася округою. Про «чудесне прозріння» Якова Базаренка, яке трапилося на Різдво Христове, уже на другий день знали по всій околиці, а третього дня до «чудодійної» криниці потягнулися прочани⁷⁹. Саватієві знадобилося лише півроку, аби створити культ відразу двох «чудодійних» ікон⁸⁰. Причому характерно, що про «чудодійну силу» ікони (чи іншої святині), від якої «многие исцеление получили», усі говорили взагалі, проте в дійсності при перевірці лише одиниці (малограмотні та неписьменні) підтвердили факт свого зцілення. Із наведених доказів видно всю наївність цієї віри. Так, десятирічна й з дитинства хвороблива дівчинка Уляна визнала, що після третього відвідування монастиря більмо на її очах почало зникати⁸¹, а одна жінка після поклоніння «чудотворній» іконі у Чернігові, отримавши полегшення, уже за кілька днів померла – за висновком синодальних слідчих, це було не «чудо», а «кара Бога за марновірство»⁸². Більшість же людей підтвердили, що, незважаючи на обітницю, приноси та молебні, очікуваного зцілення так і не відбулося⁸³. Проте це не стало перешкодою для поширення в народі чуток про «чудесне зцілення»⁸⁴. Зокрема, як уже згадувалося, ікона Богоматері у с.Бобровинці вважалась за «чудодійну», хоча, як значиться в донесенні місцевого протопопа до КДК, «когда каковы происходили чуда неизвестно»⁸⁵. Вживання води, в якій омивали «цілющий» камінь, за свідченням Єфимії, дружини попа Петрова, який володів ним, «нѣкоим и помагалось, а инимъ и нѣтъ». І все ж жінка продовжувала вважати цей камінець за «чудодійний», пропонуючи «ліки» всім бажаючим⁸⁶. Від ікони св.Миколая у хуторі Корбіїв «прозрів» лише Яків Базаренко, який і засвідчив, що не знає про жодні інші «чудеса» від названої ікони. Але це не перешкодило тому, щоби менше, ніж за місяць («віщий» сон Якову наснився 23 грудня 1744 р., ікону купили і поставили біля криниці 24 грудня, на Різдво Яків прозрів, а 22 січня 1745 р. святиню вже було звідти забрано), довкола ікони і криниці склався цілий культ. Сюди (навіть після вилучення парафіяльним священиком ікони і зламання хреста, на яко-

му вона стояла) продовжували масово сходитися люди, приносячи гроші, свічки, ладан та поширюючи чутки про все нові «чудеса» від названої ікони («прозоріння» Андрія Золотаренка та «неякогось гончара», які, утім, самі не підтвердили власне «зцілені»)⁸⁷.

У справі про «чудодійну» ікону в Києво-Межигірському монастирі, окрім двох уже згадуваних «чудодійних» ікон, які явилися Саватію, фігурує ще кілька таких по інших селах (зокрема, у с.Кочерів, біля Чернобиля⁸⁸), до яких за порадою місцевих жителів, оскільки вони «багатьом уже допомогли», ходив на поклоніння Саватій. Показово, що ієромонах, який жив у скиті неподалік від Кочерева, і, за народними переказами, служив при цій іконі, порекомендував Саватієві заради зцілення йти на Афон, де «*есть чудотворная икона, и имеются благочестивии монастыре, и там де может здоровію і душе спасеніе получить*»⁸⁹, а не до кочерівської ікони⁹⁰. Дяк із церкви поблизу Чернобиля називав лише 2–3 відомі йому «чуда»⁹¹, не уточнюючи, які саме. Та й жоден із монахів Києво-Межигірського монастиря, окрім еклезіарха, який вів «книгу чудес» (причому, записував їх заднім числом і посвідчував зі слів третіх осіб), не підтвердив будь-якого відомого йому факту «чудесного зцілення»⁹².

У чому суть «чудодійного зцілення», зазвичай, не уточнювалося, або ж воно окреслювалося загальними фразами «і з тих пір почало легшати», «одразу не допомогло, але через пару днів» тощо. І все ж «чудо» приписувалося саме візиту чи обітниці здійснити такий у майбутньому до певної «чудодійної» ікони. Для прикладу: вдова Марія Дукліна, яка, за її твердженнями, упродовж 12 років була незрячою, ходила по різних богомільях із найнятою проводиркою вдовою Феодорою. Після чергової сварки з нею Марія вирішила самостійно йти до Охтирки на поклоніння до тамтешньої ікони Богоматері. Пройшовши версту від міста Ніжина, вона раптово прозріла, відтак «чудо» і було приписане «чудодійній» силі названої ікони⁹³.

Чому із маси наявних в певній церкві ікон для обітниці обиралася саме та, а не інша, незрозуміло («і дошло іерею на мысль», аби зцілитися, зробити привіс до ікони св.Миколая)⁹⁴. Перше «чудо», описане у «книзі чудес» у с.Лазорки – це обітниця піти на поклін до ікони св.Миколая у цьому селі та подальше зцілення. Але чому жінка обіцяла йти саме у с.Лазорки і саме до цієї ікони (св. Миколай)⁹⁵ залишається загадкою, хоча, не виключено, що до того моменту («книгу чудес» завів новий ієрей, висвячений на лазорський приход 1704 р., тоді, як ікона вже була давно привезена у село «з польської області» (!)) ця ікона вже встигла набути слави «чудотворної», але новий священик про це ні від кого не чув. Звернімо увагу, як і у випадку з «чудотворною» іконою в Києво-Межигірському монастирі, названа ікона у с.Лазорки також була привезена «з польської області», і, здається, саме в її честь була пізніше побудована у селі церква⁹⁶. Тож названа ікона св.Миколая відразу виділялася на родом із маси інших.

Показово, що у справі про Саватія фігурує шість різних «чудодійних» ікон Божої Матері (у с.Кочерів, у каплиці біля Чернобиля, на Афонській горі, у волоському монастирі та дві, що явились Саватію у с.Жуляни) і жодної іншої⁹⁷. Тут спостерігається певна запрограмованість на сприйняття «чуда» саме в такому вигляді, адже він під час своїх подорожей бачив кілька «чудотворних» ікон Богоматері – тож і йому вві сні явились саме образи Богоматері. Яків же Базаренко, після того, як промив очі водою, принесеною від «Миколи Набережного», того ж дня вві сні побачив невідомого, що за описом дуже нагадував самого Миколая-Чудотворця, який і велів купити ікону св.Миколая⁹⁸.

А.Лавров у своїй праці про народну побожність мешканців Російської імперії XVIII ст. на основі аналізу різних джерел (тогочасні ікони, посвята храмів, замовляння) склав ієрархію російських найбільш шанованих святих⁹⁹, причому в його списку христологічні сюжети неодмінно займають перше місце. Але такий розклад не є типовим для України. На жаль, ми не маємо записів українських замовлянь XVIII ст.¹⁰⁰ в такому вигляді і кількості, як вони представлені в різного роду «чарівних» зошитах північної частини Російської імперії¹⁰¹. Проте поодинокі замовляння, які зустрічаються в матеріалах судів над чарівниками, дозволяють нам зробити припущення про цілковиту подібність найпопулярніших магічних формул XVIII ст. із відомими дослідникам у записах XIX – поч. XX ст.¹⁰² Характерно, що серед святих Трійця і Христос як подателі зцілення майже не згадуються. Найпопулярнішим персонажем українських замовлянь є Мати Божа. М.Гримич це пояснює тим, що Богоматір – посередник між Богом та людьми, тому до неї частіше звертаються в молитвах, аніж до самого Бога, який не зможе відмовити своїй матері¹⁰³. Подібна ієрархія шанованих народом святих вимагується і при детальному аналізі кількості парафіяльних церков, посвячених тому чи іншому святому. Підрахунки зроблені нами на основі матеріалів по Київській губернії XIX ст.¹⁰⁴, а позаяк імперські закони забороняли відкривати нові церкви, до того ж, більшість із них були побудовані ще у XVIII ст., то подібна розкладка є науково коректною. Загалом було охоплено 1261 культову споруду (храм, церква та приділ в ім'я окремого святого). Із них на честь Покрови Богородиці припадає 224 храми (17,8%), архістратига Михаїла – 181 (14,35%), святителя Миколая – 165 (13,08%), Різдва Богородиці – 102 (8,09%), Успіння Богородиці – 90 (7,13%), Іоанна Богослова – 88 (6,98%), Трійці – 82 (6,5%), Богородиці – 59 + 1 на честь животворного джерела Богородиці і 1 Пречистенська (4,83%), Дмитрія – 65 (5,15%), Преображення Господня, Стрітення та Спаса – 56 (4,4%), Параскеви – 50 (3,9%), Хрестовоздвиження – 38 (3,01%), Георгія – 28 (2,22%), Вознесіння, Воскресіння та Іоанна Предтечі – по 19 храмів (1,5%), Різдва Христова, Іллі, Анни, Петра і Павла – по 13 церков (1,03%), Варвари – 11 (0,87%), Козьми і Даміана – 10 (тут і далі відсотковий показник становить менше 1), Уведення, Усіх Святих, Онуфрія – по 7 храмів, Іоанна Златоуста, апостола Луки та Василя Великого – по 6, на честь Благовіщення – 5 храмів, Св. Духа – 4, Трьох Святих, Андрія – по 3 храми, Сергія – 2, Бориса і Гліба, Катерини, Ольги, Софії, Костянтина, Йосифа Обручника – по 1 храму. Усього пов'язаних з ім'ям Богородиці 477 храмів (37,83%), тоді, як на честь Христових свят припадає 111 храмів (8,8%). Серед 49 згадуваних у цих культових спорудах «чудотворних» ікон, 33 образи Богоматері (із них один латинський), у т.ч. з Ісусом на руках (67,35%), образ розпнутого Спасителя, а перед ним Мати Божа та Іван Хреститель, 11 образів св.Миколая (22,24%), 1 образ Онуфрія та 2 образи Антонія Падуанського із латинських каплиць. Згадаймо, в усіх відомих нам справах про «чудотворні» ікони (окрім с.Лазорки та с.Переорки) йдеться про «чудотворний образ» саме Матері Божої. Тож для України характерним є домінування богородичного культу, що суттєво відрізняється від власне російської ієрархії святих, де на першому місці неодмінно Бог, Трійця¹⁰⁵.

Для порівняння згадаємо «чудесні видіння» болгарина Богдана Строева. Серед ряду досить колоритних описів пекла та раю, боротьби Бога і святих (найчастіше св.Георгій) із дияволом, алегоричних віщувальних про перемогу християнства над «бусурманами», описів безпосереднього спілкування візюнера з Богом чи Ісусом Христом лише один раз згадано Матір Божу і то ніби у другорядній ролі – вона лише дублює дії свого сина, наслідуючи якого, та-

кож запитує, чи вірить Богдан у неї, та дарує йому *«ангела в подобіи живого голуба»*¹⁰⁶.

Наголосимо на характерних рисах, якими можна окреслити «проявлення» нової «чудотворної» ікони (святині). Зазвичай, якщо це ікона, то вона старовинна і вирізняється манерою свого письма (*«лице страшлищное и руки правая благословящая а лъвая к корпусу приближенная необычно безобразно написанные ... вся оная изображеніем весма старинним ужасно безобразно самими простими красками богомазно или по обычаю расколничому написана без всякой должной пропорции полуценная до коей прикладити зазорно и почитать нль дочего»*¹⁰⁷; *«устроена каплиця, и в ней древь ной крестъ поставленъ, з написаніемъ з единой стороны распятіе Хрѣстово, а з дрѣгой Бгоявленіе, самимъ крайнѣмъ неискѣснимъ майстерствомъ»*¹⁰⁸; *«упомянутая икона, бывшая намъ сная Богородичная ... поелику оніе искусно написанніи»*¹⁰⁹; *«сыскал он попъ старого великороссийского письма икону»*¹¹⁰).

Наступне, як уже відзначалося, це незвичність появи майбутньої святині в даній окрузі. Вода у полі біля Яресьок з'явилася *«не в обычном мѣстѣ на горѣ»*. Ікону найчастіше привозили звідкись (як правило, із «польської області»), або ж її купували візйонери, спонукані містичним поривом (було «видіння» вві сні з наказом купити першу-ліпшу ікону св.Миколая)¹¹¹, у результаті чого отримували зцілення від давньої хвороби (найперше «чудо»)¹¹². Причому всі подальші «чудеса» повторювали цю модель: водою з криниці біля ікони св.Миколая в Корбійному хуторі вмивалися, аби прозріти; до лазорської та лубенської ікон чіпляли дорожочні привіси, які зображували хворі частини тіла (т.зв. вотивні привіси) й отримували зцілення, а ікона в Межигірському монастирі творила «чудеса» після обітниць її відвідати (свого роду договір зі святинею: «я – тобі, а ти – мені»)¹¹³. Завершальним етапом у формуванні культу новоявленої «чудотворної» ікони було встановлення її за межами традиційного храму: у полі, на горі, біля криниці, зведення каплички, а також посвята їй (саме іконі, а не зображеному на ній святому!) певних молитов, тропарів, кондака¹¹⁴. Причому перенесення такої ікони до місцевого храму в народній свідомості нерідко прирівнювалося до втрати нею «чудодійної» сили. Зауважимо також, що при освідченні чудес люди, як правило, наголошували, що вони перед цим ходили на поклін до давно визнаних святинь, але безрезультатно, і лише новоявлена ікона (святиня) допомогла.

У цьому контексті відзначимо, що в основі такої побожності був саме культ ікони, а не святого: *«Нас де не сая икона, которая в церквь, но которая в келіи старчой стоит, тая печет и гонит»*¹¹⁵. Наголосимо, що тут описується страх демонів саме перед силою ікони, а не Матері Божої¹¹⁶. Люди давали обітницю зазвичай поклонитись саме певній іконі¹¹⁷, а не святому: *«Исцелил мене ваш лазорский святитель Христов отецъ Николай»*; *«Ото ж мене ваш лазорскій святитель Николай спас»*; *«Призовет в помощь угодника Сѣтого Николая на икон его в церквь лазорской изображенно-го...»*¹¹⁸. У даному випадку показовою є також локалізація святих, які радше «прив'язувалися» до конкретної місцевості, а не до загальнохристиянських культів¹¹⁹. Подібне «множення» святих у народному сприйнятті вже відзначали науковці¹²⁰. Зокрема, воно є типовим для замовлянь (*«Ишла Пречиста: одна з Києва, друга з Чернігова, третя з Ніжина...»*¹²¹), що зайвий раз підтверджує тезу про неусвідомлення масою населення основних релігійних догматів та домінування інтуїтивного відчуття надприродності і незбагненності божества, яке не можна осягнути розумом, але можна відчути через «чудо», ставши причетним до нього завдяки виконанню певних формальних обрядів (молитов, обітниць, приносів до ікони)¹²², та прагнення наблизити це боже-

ство до себе через підміну загальнохристиянських культів святих місцевими кльцтами «чудодійних» ікон¹²³, що межувало з ідолопоклонством (згадаймо неодноразово засуджуваний Синодом народний звичай називати ікони «Богами»¹²⁴). За твердженням О.Смілянської: «У народній релігійній свідомості абстрактне поняття «божество» усвідомлювалося цілком матеріально, перш за все утіленим в іконі»¹²⁵.

Історики відзначають, що «чудеса “являлись” людям там, де виникала сприятлива для цього атмосфера, складався відповідний настрій очікування “чуда”, обумовлений соціальними, політичними, економічними чи культурними факторами»¹²⁶. Тож у нашому випадку ми можемо констатувати відкритість українського суспільства XVIII ст. для сприйняття «чуда», яку не міг викоринити навіть скепсис із цього приводу державної влади, що запроваджувала досить суворі санкції за розголошення неосвідчених «чудес»¹²⁷. Тобто, ми спостерігаємо доволі яскравий приклад протистояння традиційної народної побожності з її типово середньовічним вшануванням форми та обряду (не замислюючись про суть), ототожненням божества (святих) з їх символічним зображенням чи навіть просто «чудом», із просвіченою культурою церковної еліти, релігійні почуття якої тяжіли до осмисленого й усвідомленого благочестя (спілкування з Богом не через символ, а як внутрішнє сприйняття віруючим).

Принагідно зауважимо, що описане нами «народне православ'я» принципово різниться від поглядів церковної еліти. Судячи з наявних у нашому розпорядженні джерел, тогочасні заможні прошарки (перш за все козацька старшина), як і рядове духівництво, сповідували саме такі погляди. Показовим у цьому плані є дієва участь у формуванні культу ікони св.Миколая у с.Переорки дружини пана Корбія – Тетяни та киево-подільського священика Федора Ситникевича. Сам Михайло Корбій зайняв подвійну позицію. З одного боку, він, знаючи про «чудесний» сон свого слуги, сприяв (пославши власних підданих Василя й Устима) встановленню біля криниці хреста, і, здається, навіть обіцяв звести там каплицю (хоча на слідстві заперечував це). З іншого ж боку, чудово розуміючи протизаконність подібного культу, він поквапився донести про це *«архімандриту Платону да архідіякону Викентію»*, за чією порадою і велів Саві Толоку зняти ікону з хреста, але той побоювся це робити, оскільки *«неведаєт для чего оная ікона тамо поставлена»*¹²⁸.

Натомість дружина Корбія (як видається, неписьменна, принаймні протоколи допиту за неї підписували дякон церкви Миколи Набережного Андрій Осовський та її чоловік Михайло Корбій¹²⁹) зайняла принципово іншу позицію. Почувши про «чудесний» сон Якова, вона сприяла поширенню чуток про нього всією округою (хоча на допиті запевняла, що нікому про «чудо» прозріння Якова не розповідала), додавши до них деякі уточнення, що посилили містичність збігу снів Якова та ієрея. Пані Корбіїна сама купила ікону й віддала її Якову, звелівши йому збирати принесені людьми до криниці свічі, ладан, гроші, аби було з чого зробити на ікону оклад. Вона охоче розповідала комісії, яка приїхала освідчити новоявлену ікону, про «чудесне» зцілення свого підданого, а також ще кількох осіб¹³⁰. Складається враження, що вона сама настільки перейнялась вірою в можливість новоявленого «чуда» (чи формування відповідного культу), що навіть забула (чи взагалі не знала?) про синодальну заборону поширювати чутки про несвідчені «чудеса». Священик же Ф.Ситникевич, судячи із матеріалів слідства, на перших порах прихильно поставився до звістки про «чудесний» сон Якова, тим більше, що він перегукувався із його власним сном щодо продажу названої ікони. Тому ієрей Федір, як дізнаємось із його власних свідчень, даних на допи-

ті 23 січня 1745 р. в Київ-Подільській хрестовій намістії, які, між іншим, відсутні як у свідченнях інших осіб, так і у зроблених на їх основі двох редакціях екстрактів, сам запропонував купити в нього ікону св.Миколая, яка була намальована його учнем Яковом Шишеренком для продажу¹³¹, і, віддаючи, говорив Якову: *«Есть де у мене святый Николай, отпускаю тебе, будешь мати себе за патрона»*¹³².

У ході слідства, відчуваючи, що така його поблажливість до народних вірувань не схвалюється вищою церковною ієрархією, і чудово розуміючи, що йому з Я.Базаренком не вдасться переконати церковну владу у «чудотворній» силі названої ікони св.Миколая та вже згаданих «видінь», Ф.Ситникович змінив свою позицію. На допиті в канцелярії київського митрополита 11 грудня 1745 р. ієрей запевняв, що хоча йому й наснився сон, в якому невідомий чоловік велів продати ікону св.Миколая тому, хто її проситиме, але *«снился оной сонъ ему Ситнъ кевичу потому, что онъ самъ иконы дѣлаетъ и мыслить, чтобъ вскорѣ ихъ продать, и онъ того сна неменялъ себя, что онъ от Бога, и за святость не признавалъ, и его не признаетъ»*¹³³. Тож, як бачимо, фіксована джерелами певна відособленість освічених/знатних осіб (у т.ч. і нижчого духівництва) з їх розумінням сакрального від народних проявів побожності є швидше за все спробою «вигородити» себе із досить комфортної ситуації, тоді, як неграмотні люди навіть не усвідомлювали всю «слизькість» свого становища, і щиросердно розповідали найдрібніші деталі про «чудо» та обставини його проявлення. Показово, що на первісному допиті їх свідчення збігалися, але на очній ставці багато хто змінював свою позицію відповідно до показань їхніх господарів. Також в остаточній редакції екстракту цієї справи, який передавався слідчою комісією на розгляд митрополита та КДК, ряд дуже характерних дрібниць, які могли бути використані не на користь подружжя Корбіїв та ієрея Ф.Ситниковича, були опущені. Відтак, гадаємо, можна зробити висновок, що хоча знатні особи і могли більш чітко усвідомити неканонічність та протизаконність такої форми релігійності, проте внутрішньо вони її цілком поділяли.

Не менш показовим щодо побожності знатних осіб є їх прагнення причаститись до «чуда». Так, у випадку з «чудотворною» іконою у с.Лазорки кидається в очі повторюваність осіб, які, згідно з «книгою чудес», що трапились від ікони св.Миколая, відчули на собі «чудо». До того ж, великий процент між ними (всього, якщо не враховувати повтори та записи під одним номером кількох «чудес», у цій книзі їх згадано 24) становлять саме представники соціальної еліти (полковник, сотник та члени їх сімей – 13 випадків (54%), причому 4 із них трапились у сім'ї бунчукового товариша Александровича, 4 – у родині козацького старшини Родзянка, 2 – із рідними лубенського полковника Дмитрашка) та духівництва (8 чудес (33%), із них 3 припадає на лазорського священика і його сім'ю, 1 «чудо» трапилось із лазорським дячком, 4 – із духовними особами та членами їх сімей з інших приходів).

Люди відносили до «чудес» сон чи такі незрозумілі речі, як *«ощутила во устѣх своих всякій смак предивній»*¹³⁴, що наводить на думку про бажання принаймні поширити чутку про «чудо», і, таким чином, прославити себе як людину з особливою благодаттю (згадаймо часті повтори «чуда» в одній сім'ї).

Неоціненною пам'яткою, яка свідчить про осмислення «чуда» як Божої благодаті та його значення у житті освіченої людини XVIII ст., є опис «чуда» зцілення хворого пальця, що трапилось із військовим товаришем Михайлом Косинським після поклоніння лубенській іконі Богоматері, складений ним самим *«въ незабвенную память потомственного времени»*¹³⁵. Досить обізнаний із церковними догматами й, напевне, синодальними заборонами роз-

голошення фальшивих «чудес», М.Косинський своє раптове зцілення тлумачив як виконання покладеної на нього місії прославляння Божої величі, чому й підкреслював, що «чудодіє» в названій іконі сила Пресвятої Богородиці (а не сама ікона як така!). Характерно, що написав він свій «Опис чуда» для пам'яті нащадків через досить тривалий час після самого зцілення (яке трапилось ще за життя вже покійного на час написання ієрея Якова Михайлова), тоді, коли вища церковна влада намагалася з'ясувати причини появи при названій іконі привісів¹³⁶. Одрозумівши ж по зціленню він усно оголосив про «чудо» тодішньому ієреєві з проханням записати його, а сам зробив привіс до ікони, «*изображающей болную руку мою*»¹³⁷. Подібний вчинок свідчить що побожність М.Косинського цілком вписується у традиційні схеми народного пошанування конкретної «чудодійної» ікони, а не сили, «*чудодѣйствующия в той иконѣ*» Богородиці. Наголос же у складеному ним описі «чуда зцілення хворого пальця» на вшануванні саме Богородиці (а не ікони), очевидно, був зроблений на догоду церковним властям, які не схвалювали розголошення нових «чудес».

Характерним також є вживана назва новоявленої святині, яка творить «чудеса» – «проща»¹³⁸, що деякі дослідники схильні виводити від слів «прощати гріхи». Це, з одного боку, підкреслює давню традицію (яка станом на XVIII ст. уже чітко і не усвідомлювалася) прив'язки хвороби до певного гріха¹³⁹. А, з іншого, особа, яка отримала таке зцілення, уважалася «прощеною» в Бога, богобраною, безгрішною. Тому люди і прагнули наголосити на своєму «чудесному» зціленні, підкреслюючи, що їхні вороги, на відміну від них, були покарані (приклад сліпої Марії Дукліної, яка гордо об'явила про смерть своєї лихої провирки, тоді, як сама вона нібито прозріла «чудесним» чином¹⁴⁰).

Підсумовуючи викладене вище, слід наголосити, що народна побожність українського соціуму XVIII ст. трималася не стільки на класичних догматах християнства (православ'я), яке навряд чи прості люди могли чітко відокремити від інших конфесій, скільки на пошуку «чуда» та підміні загальнохристиянських культів святих місцевими кльтами «чудодійних» ікон, ототожнюваних із божеством. Причому культ останніх чітко відокремлювався від загальнохристиянських догматів («чудодійна» ікона у церкві не допомагає, а ікона в капличці за селом творить «чудо»). Тож поклоніння «чудодійним» іконам, криницям та іншим предметам ґрунтувалося на традиційній схемі пошанування загальнохристиянських святинь, але без відведення у цьому культі провідного місця церкві. Народні кльти могли складатися під покровительством місцевої церковної ієрархії, а могли існувати і всупереч їй, і це зовсім не применшувало їх «святості» в очах віруючих.

Ознакою праведності, «обраності» індивіда вважалася його причетність до «чуда» як вищого прояву «благодаті». Відзначається прагнення тогочасних віруючих будь-які незвичні події пояснити як «чудесні» знамення, послані ним. Самі ж описи «чудес» стають усе більш невизначеними порівняно із минулими століттями. Нерідко прояви «чудес» підмінювалися чутками про такі або сподіваннями на можливе «чудо». Усе, що обіцяло принести «чудо», уважалася священним, і навпаки. Як тільки «чудо» зникало, пошанування святині також слабшало. Чим незвичніші прояви «чуда», тим більша віра.

Побожність знати, як і рядового духівництва, по суті своїй не відрізнялася від простонародної моделі, а зазначені відмінності пояснюються радше усвідомленням протизаконності подібних проявів віри, аніж принциповою різницею у ставленні до місцевопошановуваних святинь. Релігійність українського суспільства XVIII ст. характеризується значним домінуванням богородичного культу над христологічним, відсутністю політичного підтексту в різних відхиленнях від канонічних норм благочестя, що виокремлює її із за-

гальноросійської моделі. Православна церква в умовах відсутності реальної загрози її місцю у суспільній свідомості навіть не намагалася приділяти увагу з'ясуванню чистоти віри і доволі поблажливо ставилася до подібних проявів народної побожності.

¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания (далі – ПСПР). – Т.ІІ. – Санкт-Петербург, 1872. – С.18–19 (№364), 65 (№423), 61 (№419), 246 (№596).

² *Бенешевич В.Н.* Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русского, кончая временем Петра Великого. – Вып.2. – Петроград, 1914. – С.163–165; ПСПР. – Т.ІІ: 1722 г. – №557. – С.202; Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Ф.160. – №493. – С.28–29.

³ Хоча на момент приєднання Київської митрополії до Московського патріархату між київським і московським православ'ям й існували певні розбіжності в догматичній та обрядовій сферах, що навіть породжувало жваві дискусії у вищих церковних колах впродовж всього XVII ст. (див.: *Опарина Т.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. – Новосибирск, 1998; *Шляпкин И.А.* Св.Димитрий Ростовский и его время (1651–1708 г.). – Санкт-Петербург, 1891), але згодом ця упевненість московської церкви щодо київського православ'я зникла. Принаймні після 1720-х рр. ми ще якийсь час зустрічаємо приклади усвідомлення окремішності Київської митрополії, але вже немає підозр у «неканонічності» тутешнього православ'я.

⁴ Центральний державний історичний архів України в м.Києві (далі – ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3266, 3736, 3745; Оп.1024. – Од.зб.1164, 1348.

⁵ Там само. – Оп.1020. – Од.зб.3661.

⁶ Там само. – Оп.1024. – Од.зб.411, 504.

⁷ Там само. – Оп.1020. – Од.зб.4234. – Арк.8–27 зв.

⁸ Саме культ цих чотирьох ікон цілком сформувався, набувши довершеного вигляду в досліджуваний період. До того ж, матеріали слідств щодо них найповніше представлені у джерелах.

⁹ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.1713. – Арк.1–1 зв.

¹⁰ Ми навіть можемо зробити припущення, що, можливо, і слідства як такого не проводилося, адже на рапорті про це «суевєріє» стоїть єдина помітка, зроблена у КДК: «*Записав и предложа к докладу, сообщитъ к таковымъ же докладомъ*» (Там само. – Арк.1), тобто приєднати до рапортів з інших духовних правлінь про відсутність у приходах «марновірств».

¹¹ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.2279. – Арк.1–6 зв.

¹² Листи Івана Мазепи. 1687–1691 / Упор. В.Станіславський. – Т.І. – К., 2002. – С.283.

¹³ ПСПР. – Т.ІV: 1724–1725 гг. – Санкт-Петербург, 1876. – С.168 (№1323, 15.06.1724 р.); Т. V: 1725–1727 гг. – Санкт-Петербург, 1881. – С.168 (№1639, 25.08.1725 р.).

¹⁴ ЦДІАК України. – Ф.1975. – Оп.1. – Од.зб.3. – 1743 р. – 2 арк.

¹⁵ Там само. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.1768. – Арк.1–40.

¹⁶ *Шерегада Н.* Ахтырская икона Божией матери (к 250-летию со дня проявления) // Журнал Московской патриархии. – 1989. – №7. – С.16–17; *Кізлова А.А.* Побутування шанованих святинь у монастирях старого Києва і Києво-Подолу (середина XVIII – середина XIX ст.) // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. – Вип.19. – К., 2007. – С.65; *Едлинский М.* Чудотворные иконы Нерукотворного Спаса, Божией Матери и святые угодники Божии, за помощью к которым прибегает народ наш в различных болезнях и житейских нуждах // *Едлинский М., Едлинский Г.* Любящее Господа сердце. Труды. Проповеди. Воспоминания. – К., 2004. – С.45–46.

¹⁷ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.1932.

¹⁸ Там само. – Од.зб.984.

¹⁹ Там само. – Од.зб.983.

²⁰ Там само. – Од.зб.559.

²¹ *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. – Москва, 2000. – С.208–209; *Levin E.* False miracles and unattested dead bodies: Investigations into popular cults in early modern Russia // Religion and the early modern state: views from China, Russia and the West / Ed. by J.D.Tracy, M.Ragnow. – Cambridge University Press, 2004. – P.253–283.

²² ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.40 зв., 42 зв. («з божьего ли допущения или сам от себе притворно начал *юродствовать*, так ни до кого не говорил, и *имѣвшуюся на нем одежду было дерет и находился как бы в иступлении ума*»).

²³ За А.Лавровим, народна побожність була орієнтована не на «благочестиве життя», а на «посмертні чудеса» (Лавров А.С. Колдовство и религия в России. – С.217).

²⁴ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.2052. – Арк.1.

²⁵ Там само. – Од.зб.3736. – Арк.75.

²⁶ У цьому контексті доречно згадати рукописну примітку, зроблену невідомим автором кінця XVII ст. на берегах книги «*Мир человека з Богом*» – проти статті «*Аще бы проповдали ложная кая чудеса*» приписано: «*У неуков попув того многа*» (Н.П. Рукописные заметки на полях книги «Миръ человека съ Богомъ» Иннокентия Гизеля, киевской печати 1669 г. // Киевская старина. – 1892. – Т.36. – №1. – С.153).

²⁷ Серед таких можна назвати «чудодійні» ікони у с.Фастовець (Ніжинський полк), с.Іржавець (Київський полк) (ЦДІАК України. – Ф.51. – Оп.3. – Од.зб.10935. – 1751 р. – Арк.2). У лютому 1743 р. дружина генерального хорунжого Миколи Ханенка разом із дружиною Федора Корецького «*ездила до Стародуба к образу балкинскому*» (Дневник генерального хорунжего Николая Ханенка. 1727–1753 гг. – К., 1884. – С.192).

²⁸ Принаймні у XIX ст. відомі приклади вшанування народом давніх культів «чудодійних» криниць (див.: *Левицкий О. Необыкновенная ярмарка // Киевская старина. – 1883. – Т.7. – №9/10. – С.301–309; Целебные воды в Константинограде // Там же. – 1886. – Т.16. – №10. – С.402–403*).

²⁹ Невідомо, як давно функціонував культ ікони в м.Кролевець, хоча видається, що він досить давній. Перший відомий нам рапорт тамтешнього протопопа про цю ікону датується 1774 р. Проте, навіть за десять років, у 1784 р., як дізнаємось із рапорту Кролевецького духовного правління, культ цієї ікони продовжував безперешкодно функціонувати (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.2279. – Арк.1; Оп.1043. – Од.зб.94. – Арк.58).

³⁰ У випадку із «чудотворною» іконою у с.Бобровинці ми не знаємо, як давно склався її культ і наскільки поширеним він був. Ікона вважалася «чудотворною», проте які саме «чудеса» йшли від неї – невідомо. Можемо припустити, що тут ми маємо справу із зародженням нового культу, який, проте, було припинено ще у зародку (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.1713).

³¹ Наведемо приклад зі справи про «цілющий» камінець у священика Івана Петрова. Вона була розпочата за поданням іншого священика тієї ж (Святомихайлівської у с.Ковалюв) церкви Григорія Саражиновича з вимогою покарати Івана Петрова за «суевєрие» (20.XII.1755 р.). У липні 1757 р., не відкладаючи справу у «довгу шухляду», «утвердившись» лише на свідчення ієрея І.Петрова та його дружини Євфимії, КДК ухвалила рішення, що оскільки священик та його дружина, як видно з їхніх свідчень, не «*ради прибытку своего или суетной ради славы тотъ каменецъ цѣлительнымъ болзней какихъ по нѣкоему суевєрію огласилъ, или на волшебство употреблялъ, но по единой своей простоте тот каменецъ за святиню нѣкуюю почитая, увѣрившись на рѣчахъ означенного іеромонаха*», тому він і «*сужденію в силъ святыхъ отецъ правилъ и высокомонаршихъ указовъ не подлежитъ*». Сам же камінець, аби він не служив приводом для різних «суевєрій», було рекомендовано вкинути у Дніпро (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.984. – Арк.5–5 зв.).

³² ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3661. – Арк.54.

³³ Там само. – Арк.1.

³⁴ Як свідчив Яків, ієрей Ф.Ситникевич, розпитавши Базаренка про його сон і оглянувши очі, говорив: «*И мнѣ де Іаков про тебе сон снился... есть де у мене стый Николай, отпуцаю тебя, будешь мати себ его за патрона, и оную ікону тот священникъ прислалъ человеком своимъ*» (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.411. – Арк.28 зв.). Цікава деталь: слова ієрея чомусь були опущені при складанні екстракту з цієї справи, де лише переповідавсь у всіх дрібницях сон Ф.Ситникевича (див.: Там само. – Од.зб.504. – Арк.4 зв.).

³⁵ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.411. – Арк.20 зв., 22.

³⁶ Там само. – Оп.1020. – Од.зб.4234. – Арк.10.

³⁷ Там само. – Од.зб.4234. – Арк.19.

³⁸ Там само. – Од.зб.4234. – Арк.10. Так звані «вотивні привіси», тобто зображення частин тіла, що були зціленими, або на зцілення яких дарувальник сподівався у майбутньому, є типовими для вшанування саме «чудотворних» святинь. За наведеними А.Кізловою даними, серед 3944 привісів, зроблених на початку XIX ст. віруючими до мощей св.Варвари в київському Михайлівському Золотоверхому монастирі, було 184 (4,66%) хрестики, 3542 (89,80%) зображення різних частин тіла (вотивні привіси) та 223 (5,65%) інші прикраси (Кізлова А. Шанування мощей св. вмц. Варвари у середині XVII – середині XIX ст.: соціальний аспект // Просемінарії. Медієвістика, історія церкви, науки та культури. – Вип.6. – К., 2007. – С.311). Примітно, що серед привісів, зроблених на початку XVIII ст. до каплуновської ікони Богородиці, домінують монети (ЦДІАК України. – Ф.2009. – Оп.1. – Од.зб.72. – Арк.36–38). Вотивні ж привіси тут є порівняно рідкісними, що наводить на думку про поширення такого типу привісів саме у другій половині XVIII – на поч. XIX ст.

³⁹ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.4234. – Арк.21 зв.

⁴⁰ Там само. – Од.зб.4234. – Арк.27.

⁴¹ Там само. – Од.зб.3661. – Арк.130–142.

⁴² Там само. – Оп.1024. – Од.зб.504. – Арк.3.

⁴³ Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. – Москва, 1990.

⁴⁴ Ле Руа Ладюри Э. Монтаню, окситанская деревня (1294–1324) / Пер. с фр. – Екатеринбург, 2001. – С.372.

⁴⁵ «Є підстави ... твердити, що для окремих осіб (?) конфесійна належність до кінця не усвідомлювалася та глибоко не переживалася», – зазначає М.Яременко, наводячи ряд прикладів, що яскраво підтверджують цю тезу (див.: Яременко М. Київське чернецтво XVIII ст. – К., 2007. – С.56, 63, 68–69).

⁴⁶ Для прикладу, київський купець Єгорій Павлов, син Кучина, якого в 1751 р. через багаторічні пропуски сповіді у парафіяльного священника запідозрили в розколі, у КДК клятвою заявив, що він «истинный святых православных церкви син, а не расколник, понеже верую несумѣнно так, як святая православная исповѣдует церковь» (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.147. – Од.зб.41. – 1752 р. – Арк.5). Як бачимо, він наголошує, що вірить так, як вчить православна церква, хоча сам Символ віри, як доказ її правильності, Є.Павлов не зачитує. Згадаймо, що 1722 р. Синод розробив спеціальну форму присяги для підозрюваних у розколі осіб, яка передбачала більш детальну перевірку знання православних догматів (ПСПр. – Т.П. – №877).

⁴⁷ Для прикладу, київська міщанка Домнікія, незважаючи на свої заняття магічною практикою, наголошувала, що вона православна і регулярно сповідується (ЦДІАК України. – Ф.59. – Оп.1. – Од.зб.1539. – Арк.7). Показовими у цьому плані є свідчення, дані в Білгородському духовному правлінні жителями с.Лозове, запідозреними у розколі. Усі вони наголошували, що «ми в церковь Бжю ходимо, и в духовныхъ своихъ отцовъ исповдуемъ, и святыхъ таинъ приобщаемъ, и крестъ на себе изображаемъ Троеперстный, а не двоперстный, а расколничества и суеверія никакого неимемъ». При цьому один із них, Клим Москаленко, «оградил себе двоперснымъ сложением» (ЦДІАК України. – Ф.1981. – Оп.1. – Од.зб.77. – Арк.1–1 зв.).

⁴⁸ Ми ще неодноразово звертатимемося до справи цього монаха Києво-Межигірського монастиря. Наприкінці 1750-х рр. він перебував під слідством у Київській духовній консисторії за самовільні відлучки із монастиря, багаторічні мандри «польською областю» та привезення звідти, за його твердженням, «чудотворної» ікони, яку, щоправда, Синод такою не визнав. Принаймні у списку святинь Києво-Межигірського монастиря середини XIX ст. вона не значиться (див.: Похилевич Л. Сказание о населённых местностях Киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, сёлах, местечках и городах в пределах губернии находящихся. – К., 1864. – С.5–7; Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – Москва, 1995. – С.70).

⁴⁹ «В котором де бердичевскомъ кляшторѣ онъ Савватій принуждаемъ былъ сповѣдаться и причащаться, только онъ Савватій у нихъ ни сповѣдался, ни причащался, чего ради и содержанъ былъ месяцею пять в темнице» (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.19).

⁵⁰ Тут не зайвим буде наголосити, що Саватій – людина церковна, яка здатна усвідомити різницю між конфесіями. Натомість відомі приклади, коли люди греко-католицької конфесії по багато років сповідалися у православних храмах, «вминя по

невіжеству своєму якобы една віра как греческая, так и римская» (цит. за: Яременко М. Київське чернецтво XVIII ст. – С.68–69).

⁵¹ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.72.

⁵² Там само. – Арк.13 зв.

⁵³ У розумінні старовірів «переправлені» на новий лад ікони переставали бути «чудотворними», втрачаючи «благодать», яка чітко прив'язувалася до «єдино правильної» конфесії (*Тарасов О.Ю.* Ікона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – С.147).

⁵⁴ За словами Саватія, він бачив названу ікону в домі Івана Руденка, жителя с.Жуляни, в якого зупинявся під час своїх подорожей. Тоді ж і радив І.Руденкові поставити її в капличці, адже вона буде «чудотворною», а чому він так говорив, Саватій не міг пояснити. Коли ж, після залишення Саватієм названого села, йому вві сні явилась названа ікона, тоді він удруге завітав до хати І.Руденка та розповів йому про «видіння». Той не повірив, але дозволив Саватієві забрати ікону й розповів про все односельцям, які через 2–3 тижні почали масово приходити на поклоніння до цієї ікони, розносячи округою погослос про її «чудодійну» силу. За якихось три місяці довкола ікони склався культ, люди побудували капличку, нанесли багато дарів (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.12–13 зв.).

⁵⁵ Дослідники зауважили, що народ наділяв «чудодійними» властивостями як сам архетип ікони, так і всі його списки (*Красилин М.М.* Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. – С.393). Але в даному випадку ми спостерігаємо дещо інше явище – незважаючи на те, що обидві ікони відтворюють зображення Володимирської Божої Матері, проте «благодать» приписується не стільки «чудодійному» образowi, скільки особі власника ікони. Відомі й інші приклади народного вірування, нібито «чудодійна» сила ікони може бути втрачена при перенесенні її до іншого місця, а також випадки наділення такою силою іншої ікони, яка ставилась на місце вибулої, що можна спостерігати на прикладі культу «чудотворних» ікон Божої Матері з Рудні та Мохнатина (*Карпинский К.* О рудненской чудотворной иконе Божией Матери и о мохнатинском месточтимом списке её // Черниговские епархиальные известия. Часть неофициальная. – 1907. – №2. – С.45–51; №3. – С.85–89; №5. – С.181–185; №6. – С.218–223; *Воробей Р.* Чудодейні ікони Божої Матері з Рудні (Редьківки) та Мохнатина // Сіверянський літопис. – 1995. – №5. – С.34–35).

⁵⁶ *«Народ же по прежнему имея веру к первой иконе, и неведая о другой ничего, для поклонения приходили к той церкви, в которую тая первая икона инстигатором отдана приходил, и так же разних недужих для исцеления приводил, точию де от той первой икони, в церковь отданной чудодійствие перестало, ибо де приводеили и имевшии духов нечистих. сколкократно стали кричать, сказуя: нас де не сая икона которая в церквь но которая в келіи старчой стоит, тая печет и гонит, то де стого народ вразумевши начал к той иконѣ на кварталѣ имеющих нечистих духов и всяких недужих отвсюду приводит»* (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.6, 17).

⁵⁷ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.16.

⁵⁸ Там само. – Арк.18–18 зв.

⁵⁹ Там само. – Арк.47.

⁶⁰ Дослідники вже наголошували на такій характерній рисі побожності унійного люду, як поклоніння православним святиням. Причому ареал паломників, що відвідували православні (найчастіше київські) святі місця був досить широким (див.: *Яременко М.* Київське чернецтво XVIII ст. – С.69).

⁶¹ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.74.

⁶² Там само. – Арк.75.

⁶³ Там само. – Арк.75 зв.

⁶⁴ Там само. – Арк.60–69 зв.

⁶⁵ Якщо порівняти розміри грошових приносів до цієї ікони (1,5 тис. руб. за півроку (жовтень 1767 – березень 1768 рр.)) із приносами до здавна шанованої каплуновської ікони Божої Матері у 1733 та 1734 рр., вражає відносна скромність культу останньої (за 14 місяців – 340 руб. 73 коп. та кілька цінних привісів) порівняно із новоявленою і не освідченою іконою Саватія. Примітно, що суми приносів до каплуновської ікони значно різнилися протягом року. Найбільшими вони були у липні – вересні, коли церква від-

значає основні богородичні свята (у тому числі і храмове свято у с.Каплуни – Різдво Богородиці (8 вересня)). Тоді сума доходів від приносів та молебних грошей коливалась від 30 до 60 руб., натомість в інші місяці вона рідко перевищувала 20 руб. Тож за відповідний період року (жовтень 1733 – березень 1734 рр.) приноси та пожертви на молебні разом становили 39 руб. 62 коп. До того ж, якщо взяти до уваги співвідношення кількості дарувальників та розмір одноразового внеску, то масштаби поклоніння цій іконі виглядають ще скромнішими (наприклад, у листопаді 1733 р. до ікони було зроблено єдиний привіс у розмірі 1 руб. і 10 осіб подали на молебен, із них восьмеро подали по 10 коп., а двоє – по 8 та 20 коп.) (ЦДІАК України. – Ф.2009. – Оп.1. – Од.зб.72. – Арк.61–63 зв.).

⁶⁶ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.2052. – Арк.1.

⁶⁷ Тогочасна народна релігійність орієнтувалася не на «благочестиве життя», а на «посмертні чудеса» (Лавров А.С. Колдовство и религия в России. – С.217). У даному ж випадку ми можемо говорити не стільки про «посмертні чудеса», скільки про «чудо» взагалі як основу для визнання святості.

⁶⁸ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.983. – Арк.4 зв., 5, 8.

⁶⁹ Там само. – Од.зб.983. – Арк.4 зв.

⁷⁰ Там само. – Од.зб.411. – Арк.24.

⁷¹ Романова О. Народне розуміння християнської «праведності» та «гріховності» (на матеріалах Київської духовної консисторії XVIII ст.) // Terra cossacorum: студії з давньої і нової історії України: Наук. зб. на пошану д-ра іст. наук, проф. В.Степанкова. – К., 2007. – С.456–476; Ї ж. Значення передсмертної сповіді та поховання за християнським обрядом у свідомості людей XVIII ст. // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – К., 2007. – С.216–238.

⁷² Зинівіє К. Вірші, приповідки посполиті. – К., 1971. – С.239.

⁷³ Там само. – С.249.

⁷⁴ Там само. – С.263.

⁷⁵ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.983. – Арк.6 зв. – 7 зв.

⁷⁶ Там само. – Од.зб.504. – Арк.4 зв., 6 зв.

⁷⁷ Там само. – Арк.1.

⁷⁸ Цікаво, що нині на Бутових полях біля м.Яреськи функціонує завод мінеральних вод.

⁷⁹ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.504. – Арк.11, 5.

⁸⁰ М.Шпачинський, який, очевидно, користувався синодальним екстрактном справи, помилково називає три «чудодійні» ікони Богоматері, які буцімто «проявились» у монаха Саватія, котрий, за його версією, двічі привозив їх у Межигірський монастир (Шпачинский Н. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской епархии в его правление (1757–1770 гг.). – К., 1907. – С.281–282).

⁸¹ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.60.

⁸² ПСПР. – Т.V: 1725–1727 гг. – Санкт-Петербург, 1881. – С.170 (№1639, 25.08.1725 р.).

⁸³ «Токмо же де от той болезни и днесь неосвободился», – свідчив борщагівський сотник Афендик. «Токмо де никакова исцеления не получил», – розчарувався у «чудесній» силі ікони Києво-Братського монастиря ієродиякон, що прикріпив до неї срібну бляшку з двома очима. Києво-подільський житель Кривобік, що приніс до ікони срібні привіси і замовив службу, свідчив: «Однак и поныне того исцеления не получил» (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.51–52).

⁸⁴ Якщо зіставити «чудеса», що буцімто трапилися від «чудодійних» ікон у XVIII ст., із такими в попередні віки, то неважко помітити, що «чудеса» XVIII ст. не такі виразні й повчальні (пор. описи: Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. – С.510–529; Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери // Там же. – С.476–510; Галяттовський І. Небо новое... // Галяттовський І. Ключ розумення. – К., 1985. – С.242–343; Могила П. Київські чуда // Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. – К., 1997. – С.257–275).

⁸⁵ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.1713. – Арк.1 зв.

⁸⁶ Там само. – Од.зб.984. – Арк.2 зв.

⁸⁷ Там само. – Од.зб.504. – Арк.1 зв., 6 зв., 8 зв., 9, 9 зв., 11, 11 зв.

⁸⁸ Там само. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.9, 13.

⁸⁹ Там само. – Арк.10 зв.

⁹⁰ «Спеціалізація» святих та їх зображень на «зціленні» від певних хвороб чи допомозі від різних негараздів є характерною рисою християнського благочестя як

західного, так і східного обрядів кінця середньовіччя і початку нового часу (Тарасов О.Ю. *Икона и благочестие*. – С.73–74).

⁹¹ «...объявили, что было чуд две или три, а в чем оменно оные состояли не сказали, и он де, Савватий, ни от кого больше о том обстоятельно не уведомлен и не знает, и при том де оные люди сказывали яко де еще немного чуд было для того де еще от официала к позволенію нет отпави при той иконе чинить» (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.13 зв.).

⁹² ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736 («...чтоб же какіе от той богородичной иконы чудотворенія когда были и сколько при той иконе и каких привесов было и от кого именно і почему оные подани такожде кто именно той иконе тропар и кондак зложил... он де іеромонах Кесарій неведает» (арк.25); «...были ль когда какіе чудотворенія и получил ли кто от онои иконы ісцеленіе и сколько при той иконе і каких іменно привесов было і от кого оные і почему подані, он іеромонах Елисей знает не может» (арк.36 зв.); «...были ль же де с той богородичной иконі какіе когда чудотворенія и сколько именно і почему и какіе привеси наданы он экононом неведает» (арк.39 зв.); «Чудотвореній же от той иконы он Анастасій более не знает кроме де самовидец сему случию что сотник перяславского полку так одержим болезнію, что за приездом своим в киевомежигорскій монастырь принесен на носилках в монастырскую келію где де через три дни пожил сам уже в церковь пришел и к оной иконе приложился. и потому здрав с монастыря в дом свой отехал» (арк.41) (далі зі справи дізнаємося, що названий сотник, незважаючи на своє «чудесне зцілення», «759 году октября 31 д. умре. Зачем он сотник Концевич и недопрашиван» (арк.51 зв.); «...какої ж от той иконы происходили чудотворенія и сколько и каких при той иконе привесов было и от кого и для чего привесов... он неведает» (арк.43); «...какое жь де от той богородичной иконы происходили были чудотворенія і якіе при той иконе были и от кого и почему наданы привеси он шафар неизвестен и никто ему того не объявлял» (арк.45); «Чудотворенія же каковы от той иконы происходили оній еклезіарх Петр по приказу архимандрита Никанора записывал» (арк.38).

⁹³ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3901. – Арк.1 зв.

⁹⁴ Там само. – Од.зб.3661. – Арк.131 зв.

⁹⁵ Помічено, що в деяких регіонах уважались за «чудодійні» всі ікони (або всі ікони Миколая-Чудотворця) (Тарасов О.Ю. *Икона и благочестие*. – С.57). Але чому все-таки люди дають обітницю йти саме до с.Лазорки? Показово, що як у випадку з «чудодійною» іконою у цьому селі, так і у с.Жуляни, перше «чудо» трапилося після відвідин ікони (яка тоді ще не була «чудодійною») жителькою іншого села («з-под Тулчина»), яка чомусь приїхала на поклін саме до цієї ікони. Характерно, що хоча, за словами Саватія, Іван Руденко сам не повірив у «чудодійну» силу своєї ікони, але розповів про це односельцям, і ті почали масово приходити на поклоніння до названої ікони. Проте у «книзі чудес», що буцімто трапилися від цього образу, чомусь не значиться жодного жителя с.Жуляни – лише мешканці інших населених пунктів (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.30–33). Таким чином, люди, самі не зустрівшись із «чудом», все-таки поширювали поголос про «чудодійну» силу ікони.

⁹⁶ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3661. – Арк.3.

⁹⁷ Дослідники вже неодноразово відзначали, що більшість «чудодійних» ікон – це зображення Богоматері (Красилин М.М. *Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*. – С.393).

⁹⁸ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.504. – Арк.4.

⁹⁹ Лавров А.С. *Колдовство и религия в России*. – С.185–202.

¹⁰⁰ Відомі нам тогочасні рукописні «зелійники» акцентували увагу не на замовляннях, як то було характерним для Півночі Російської імперії, а на різного роду корисних порадах, хай навіть із магічним підтекстом (див.: Лікарські та господарські поради XVIII ст. – К., 1984; *Стороженко Н.В.* Малорусские суеверия, коим мало кто верит, собранные 1776 года // *Киевская старина*. – 1892. – Т.36. – С.119–130).

¹⁰¹ Див.: *Сперанский М.Н.* Рукописные сборники XVIII в. Материалы для истории русской литературы XVIII в. – Москва, 1963; *Памятники отреченной русской литературы, собранные и изданные Тихомировым*. – Т.2. – Москва, 1863; *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // *Живая старина* (Санкт-Петербург). – 1908. – Вып.1/4. – С.1–94; 1909. – Вып.4. – С.1–29.

¹⁰² Див.: *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции, снаряженной РГО в западнорусский край: Мат. и исслед. – Санкт-Петербург, 1872. –

Вып.1; *Ефименко П.* Сборник малорусских заклинаний. – Москва, 1874; *Новицкий Я.* Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. – Екатеринослав, 1913; *Комаров М.* Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, примовок, загадок і замовлянь. – Одеса, 1890; *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. – Чернигов, 1902.

¹⁰³ *Гримич М.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропологія). – К., 2000. – С.152.

¹⁰⁴ *Похилевич Л.* Сказания о населённых местностях Киевской губернии, или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, сёлах, местечках и городах в пределах губернии находящихся. – К., 1864.

¹⁰⁵ *Лаеров А.С.* Колдовство и религия в России. – С.188–191.

¹⁰⁶ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1024. – Од.зб.559. – Арк.14–23.

¹⁰⁷ Там само. – Оп.1020. – Од.зб.3661. – Арк.94.

¹⁰⁸ Там само. – Оп.1024. – Од.зб.983. – Арк.4.

¹⁰⁹ Там само. – Оп.1020. – Од.зб.4234. – Арк.19.

¹¹⁰ Там само. – Ф.1975. – Оп.1. – Од.зб.3. – Арк.1.

¹¹¹ Показово, що в XIX ст., незважаючи на пом'якшення ставлення офіційної церкви до новоявлених «чудес», статус «чудодійної» зазвичай набували не привезені звідкись, а старовинні ікони, що «оновилися» (див.: ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1023. – Од.зб.28 (1838 р.); Оп.1023. – Од.зб.483 (1893 р.); Оп.1023. – Од.зб.505 (1894 р.)).

¹¹² Як можна судити, подібна модель виникнення «чуда» була типовою і для прихожан уніатської церкви Білорусії у XVIII ст. (*Лісейчыкаў Д.* Культ чудотворных абразоў і змаганне з рэшткамі народных вераванняў ва уніяцкіх парафіях Беларусі XVIII – пач. XIX ст. // *Історія релігій в Україні.* – Кн.1. – Л., 2007. – С.565–572), що свідчить радше про загальнохристиянську, східнослов'янську модель народного розуміння «чудесного», і аж ніяк не узгоджується (принаймні, станом на XVIII ст.) із запропонованою білоруським дослідником тезою про розвиток і поширення офіційною церквою культів «чудотворних» ікон як способу боротьби із народними віруваннями (пережитками язичництва) (Там само. – С.566).

¹¹³ За спостереженнями А.Кізлової, серед привісів до мощей св.Варвари на початку XIX ст., згідно з «Тетрадами запису сребреных ... привесок», «тільки для 10,3% причиною названо вже доконане зцілення, для 3,12% – одужання. Інші привіски можна вважати принесеними у сподіванні на допомогу, на молитву, або ж на виконання даної раніше обітницї вже після здійснення чуда» (*Кізлова А.* Вшанування мощей св. вмц. Варвари... – С.313).

¹¹⁴ «*Архимандрит Никанор... на ікону Богородичную... кіот ему ієромонаху Леониду приказал замалеватъ, и на томъ кистью с месячной минеи Владимирской Богоматери тропарь и кондак написатъ, почему де он ієромонахъ Леонидъ тот кіот малярским искусствомъ смалевавши на нем оніе тропарь и кондакъ с переменою в тропаре града и написалъ*» (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.45 зв., 35, 38, 41 зв.; Оп.1024. – Од.зб.504. – Арк.13).

¹¹⁵ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.6.

¹¹⁶ Київська духовна консисторія у ході слідства про «чудотворну» ікону в Києво-Межигірському монастирі значну увагу приділяла з'ясуванню, хто і за чийм наказом написав для цієї ікони тропар і кондак (ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3736. – Арк.45 зв.).

¹¹⁷ Показовими, гадаємо, у цьому плані є неодноразові наголошування при описі «чудес», які нібито трапилися від ікони у с.Жуляни, на тому, що хворий перед цим уже бував на богомільлі, але це не допомагало.

¹¹⁸ ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.1020. – Од.зб.3661. – Арк.130, 133, 136 зв.; Оп.1024. – Од.зб.411. – Арк.63, 65.

¹¹⁹ М.Красилін, досліджуючи перенесення у народній побожності «чудодійних» властивостей від архетипу ікони на всі її списки, відзначив також, що в різних місцевостях списки однієї ікони можуть ушановуватися під різними назвами (*Красилін М.М.* Иконографический архетип и народное почитание чудотворных икон // *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси.* – С.392).

¹²⁰ Ще на початку XIX ст. М.Макаров зауважив таку характерну рису народної побожності, як звичай клястися «тільки своїм рідним патроном, своєю Богоматір'ю-покровителькою» (*Макаров М.* Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские //

Труды и летописи Общества истории и древностей российских, учреждённого при императорском Московском университете. – Ч. VI. – Кн. I. – Москва, 1828. – С. 199–201). Див. також: *Гримиш М.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропологія). – С. 149; *Лавров А.С.* Колдовство і релігія в Росії. – С. 232; *Смилянська Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. – Москва, 2003. – С. 217.

¹²¹ Українські замовляння. – К., 1993. – С. 61.

¹²² Згадаємо тут історію зі сліпотою і прозрінням Марії Дукліної, яку та сама розповіла в Охтирці (цікаво, що тоді діяв указ про заборону поширення чують про невідомі чудеса, і, отже, вона цілком могла опинитися у полі зору духовних властей). Усі свідки, на яких посилалася М. Дукліна, або вже померли, або не підтвердили не те що «чуда», а й навіть самого факту знайомства із нею. А монахині Минодори, в якій нібито два роки жила Марія, у Києво-Фролівському монастирі взагалі не виявилось (ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 1020. – Од.зб. 3901. – Арк. 2-2 зв., 4-4 зв.). Схоже, що жінка вигадала всю цю історію.

¹²³ Виданий Синодом 1722 р. указ «О дозволеніи строить церкви в честь пресвятой Богородицы, только с именованиями богородичных двенадцатых праздников» забороняв давати дозвіл на будівництво нових чи відбудову старих, але зруйнованих, церков, якщо ті називатимуться «во имя пресвятой Богородицы Казанской или Владимирской, или иным каким богородичным наименованием кроме двенадцатых...» (ПСПр. – Т. II. – № 586 (30.04.1722 р.).

¹²⁴ *Смилянська Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. – С. 215–218.

¹²⁵ Там же. – С. 218.

¹²⁶ *Долгов В.В.* Древняя Русь. Мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI–XIV вв. – Ижевск, 2004. – С. 84.

¹²⁷ ПСПР. – Т. II. – № 532, 596.

¹²⁸ ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 1024. – Од.зб. 504. – Арк. 10 зв., 11.

¹²⁹ Там само. – Од.зб. 411. – Арк. 34–37 зв., 68 зв., 70.

¹³⁰ Там само. – Арк. 5 зв. – 6 зв.

¹³¹ Там само. – Арк. 41.

¹³² Там само. – Арк. 28 зв.

¹³³ Там само. – Арк. 43.

¹³⁴ Там само. – Оп. 1020. – Од.зб. 3661. – Арк. 135.

¹³⁵ Там само. – Од.зб. 4234. – Арк. 27–27 зв.

¹³⁶ Там само. – Арк. 8–27.

¹³⁷ Там само. – Арк. 27 зв.

¹³⁸ «...в приходъ его явилась какаясь проща», «объявилъ, что в ихъ приходъ явилась гдѣсь нѣкаясь проща, и велъ ему сѣщеннику тую прощу з другимъ священникомъ Кириломъ осмотреть», «до оной ікони люде начали ходить третьего дня по Рождествѣ Хртовомъ для прощи» (ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 1024. – Од.зб. 411. – Арк. 18, 22, 30).

¹³⁹ Свідченням такої віри є слова, нібито сказані вві сні Якову Базаренку невідомим, який велів купити ікону: «...за твои де грѣхи Богъ тебе покаралъ слѣпотою» (ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 1024. – Од.зб. 411. – Арк. 50).

¹⁴⁰ ЦДІАК України. – Ф. 127. – Оп. 1020. – Од.зб. 3901.

The article considers the materials of church court records connected with investigations and the Church authorization of new-attested «sacral things» which emerged at the territory of Kyiv Metropolitanate in XVIII century. The special attention was paid to the typical models of popular cults genesis and formation, their accordance to the Church notions of sacral things, and clergy input into these cults formation. The basic features of popular religion, mental stereotypes together with archetypes of popular feeling of sacral and popular mood to associate oneself to the Grace of God were analyzed. The author concludes that the veneration of miraculous icons, wells, and other things originated from the traditional scheme of All Christians sacral things veneration, but without the Church supremacy in these cults. Popular cults could develop under the influence of local Church, however they could exist in contrary to it, and the last fact doesn't diminish their sanctity in the view of supporters.