

Антоніна Кізлова

ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ ОЧІКУВАНЬ БОГОМОЛЬЦІВ У ЇХНІХ ДАРАХ ДО СВЯТИНЬ КИЄВА (кінець XVIII — кінець XIX ст.)

Кожен спосіб шанування святинь віддзеркалює релігійні уявлення віруючих та їхнє ставлення до святого місця¹. Насамперед важливо дослідити традиційні способи шанування, доступні для представників усіх прошарків населення, і зокрема — молитовні дари (вотиви), які виступали матеріальним проявом віри в те, що Божя допомога надійшла за молитвою при певній конкретній святині.

Аналіз обставин, які підштовхували богомольців приносити до чудотворної ікони або реліквії ту чи іншу річ (пожертвування грошей та окладів потребує окремого дослідження), включає пошук відповідей на такі запитання: наскільки дари відображували очікування віруючих, а наскільки — подяку за допомогу, і на що саме сподівалися “дарителі”. Вирішення цих проблем важливе для розуміння того, що вкладалося у поняття “чудо” і “чудотворна святиня” в досліджуваний період.

Увагу на причини принесення молитовних дарів православними звертали російські дослідники, думки яких з цього приводу розходяться. Так, К. Цеханська вказує на те, що обітні привіски були свідченням чудесних зілінь або молитви про зіління². О. Островський виділяє два типи принесів: “за обітом” (у молитві про зіління дається обіт виготовити вотивний предмет, який жертвується після одужання) і “для направлення” (привіска приноситься одночас-

¹ Виноградов В. “И очень красивое место, очень”. Заметки о материальном пространстве почитаемого места // Сакральні споруди у житті суспільства: історія і сьогодення. М-ли Другої міжн. наук-практ. конф. “Софійські читання”. Київ, 27–28 листопада 2003 р. К., 2004. С. 56.

² Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. С. 96.

но з молитвою про зцілення)³. Т. Щепанська розглядає святині в межах “кризової мережі”, а отже й вотиви вважає відображенням певного нещастя і вказівкою на роль святого місця як місця зосередження кризової інформації⁴. І. Кремльова прийшла до висновку, що принесення до святинь обітних речей було проявом вдячності Богу, а не платою за чудо⁵. Щодо самого поняття чуда, є думка, що у ХІХ – на початку ХХ ст. під чудом розуміли виключно індивідуальні чи колективні зцілення⁶. К. Цеханська та О. Островський також підкреслюють важливість саме зцілення.

І. Федорінова, спираючись на матеріали Каргопольського повіту, вказує, що “лікувальні вотиви” у всьому їхньому розмаїтті, – це явище ІІ пол. ХІХ ст.⁷ Щоправда, автор не зазначає, для якої території справедливий цей висновок.

Усі ці висновки базуються на російських матеріалах і переважно на етнографічних джерелах*, а отже не можуть бути прямо перенесені на шанування святинь Києва, яке потребує окремого дослідження. За умови, якщо відомо, звідки походив той чи інший “даритель”, у цій роботі увагу буде зосереджено насамперед на молитовних дарах, принесених киянами.

Найінформативнішим джерелом для дослідження причин принесення вотивів є зошити, де священнослужителі фіксували ці речі як символ шанування конкретної святині. Такі записи збереглися щодо Михайлівського Золотоверхого монастиря і Софії Київської.

У Михайлівському Золотоверхому монастирі записи дарів до мощей св. вмц. Варвари велися під контролем гробового ієромонаха, а потім перевірялися настоятелем обителі⁸. Зокрема вдалося

³ Островский А.Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб, 1993. С. 85.

⁴ Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб, 1995. С. 118, 121.

⁵ Кремлева И.А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. М., 2001. С. 240.

⁶ Чистяков П.Г. Почитание местных святых в российской православии XIX–XXI вв. (На примере почитания чудотворных икон в Московской епархии). Дис. ... канд. ист. наук. М., 2005. Л. 120.

⁷ Федорінова И.А. Бытование вотивных подвесок в Каргопольском уезде. Доступно з: <http://liber.rsuh.ru/Conf/Metall/fedorinova.htm>

* Літописні згадки, сказання та документальні джерела з усіх згаданих авторів найширше використовує К. Цеханська.

⁸ Кізова А. Шанування мощей св. вмц. Варвари у середині XVII – середині ХІХ ст.: соціальний аспект // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви, науки та культури. 2007. Вип. 6. С. 303.

виявити “Книги шнурозапечатные” за 1806–1807 і 1819 рр., “Книги гробового” за 1808–1813, 1831–1850 рр.⁹, “Тетради записи начерно сребренимъ всякого роду привѣскамъ...” за 1814–1817 і 1821 рр.¹⁰ і “Тетради запису начерно покрововъ, матерій и золотых всякого рода привѣсокъ” за 1810, 1815, 1816, 1818 рр.¹¹ У записях покровів і золотих привісок, як і в записях срібних привісок з 1840 р. включно, крім деяких винятків, не вказується причина принесення воти, тому для вивчення уявлень про святиню такі книги менш інформативні порівняно з попередніми.

Щодо Софії Київської записи, створені за близькою до згаданих схемою, вдалося віднайти тільки за 1806–1807 рр., до того ж, цей зошит – чернетка, куди відомості про дарителів заносили, коли на місці не було соборного ключаря, який вів чистову “шнурозапечатну книгу”¹². Але навіть такі уривчасті відомості певною мірою можуть свідчити про очікування богомольців від Софійських святинь.

У Києво-Печерській лаврі систематично фіксувалася кількість вотивів різних видів до чудотворної ікони Успіння Пресвятої Богородиці, рідше – принесених до Успенського собору з печер, а також окремо велися записи про те, хто яку річ подав, але ніде не вказано, за яких обставин¹³.

Записів про дари до святинь, які перебували у монастирях та храмах Подолу, в фондах київських архівів поки що віднайти не вдалося.

Вказівки на причини принесення молитовного дару могли міститися у написах на привісках. Іноді ці написи відтворюються в описах дарів та майнових описах, зокрема Софії Київської за 1789 і 1803 рр. Також є згадка у листі з 3-ї поліційної частини м. Києва до Флорівського монастиря від 12 червня 1830 р. про те, що монахині мають перевірити, чи не в їхньому монастирі було втрачено випадково знайдені того самого року три срібні привіски з написами, які цитуються у листі¹⁴.

⁹ ЦДАК України. Ф. 169, оп. 6, спр. 633 (1806); спр. 645 (1808); спр. 664 (1812); спр. 670 (1813).

¹⁰ Там само, оп. 1, спр. 2 (1814); спр. 2 (1815); 2 (1816); спр. 3 (1817).

¹¹ Там само, спр. 2 (1810); спр. 14 (1815); спр. 1 (1816); спр. 2 (1818).

¹² Там само. Ф. 127, оп. 202, спр. 10 (1808), арк. 16.

¹³ Там само. Ф. 128, оп. 2 заг., спр. 110 (1826–1834), 86 арк.

¹⁴ Там само. Ф. 167, оп. 1, спр. 142, арк. 1–1 зв.

Розглянемо спочатку докладні записи про срібні привіски, принесені киянами до мощей св. вмц. Варвари протягом 1806–1821 рр. Насамперед слід відзначити: серед формулювань причини принесення того чи іншого предмета умовно виділяються ті, які відповідають на запитання “чому?” (“по обещанію”, “по завещанію” “во укладъ”) – 2,4% з понад двох тисяч відомих нам записів про киян; “за кого?” (“за мужа”, “за дочь”, “за себя” ...) – 38,2%; “за що?” (“за исцеление”, “за выздоровление”, “за здравіе” ...) – 19,2% і “для чого?” (“для (о) исцеления(и)”, “для (о) выздоровления(и)”, “о здравіи”) – 36,9%. У 3,3% випадків причину не вказано¹⁵. Підрахувати, яку частку становлять ці люди порівняно з усіма киянами, які приходили на молитву в Михайлівський монастир, неможливо за наявними джерелами. Проте ці дані охоплюють усіх дарителів срібних привісок, тобто переважну більшість богомольців, які щось принесли до гробу св. вмц. Варвари, а отже тих, у кого внутрішня потреба в молитві проявилася матеріально.

Уже з наведених формулювань помітно, що висновок І. Федоринової про поширення “лікувальних вотивів” тільки з II пол. XIX ст.¹⁶ на прикладі шанування святинь Києва не підтверджується.

З формулюванням “по обещанію” іноді трапляються як уточнення “по обещанію за исцеление”, так і “по обещанію для исцеления”. Таким чином, неконкретизоване формулювання “по обещанію” може вказувати як на власне “обіт”, так і на “направлення”, оскільки нам невідомо, у який момент давалася та чи інша обітниця.

Очікування допомоги у кризовій ситуації прямо віддзеркалюються тільки в поодиноких проханнях “о разрешеніи от неплодства”, а також у формулюваннях, безпосередньо пов’язаних з очікуванням зцілення чи одужання. Причому існування двох окремих визначень вказує на те, що самі поняття “исцеление” та “выздоровление”, очевидно, чітко розрізнялися в означений час, що і вдалося простежити на прикладі шанування мощей св. вмц. Варвари. Якщо зцілення (на прикладі численних описів таких чудес¹⁷) означало, що хворий

¹⁵ ЦДАІАК України. Ф. 169, оп. 6, спр. 633 (1806); спр. 645 (1808–1811); спр. 664 (1812); спр. 670 (1813), спр. 715 (1819), оп. 1, спр. 2 (1814); спр. 2 (1815); 2 (1816); спр. 3 (1817); спр. 740 (1821).

¹⁶ Федоринова И.Л. Бытование вотивных подвесок в Каргопольском уезде. Доступно з: <http://liber.rsuoh.ru/Conf/Metall/fedorinova.htm>

¹⁷ Прикладів безліч, зокрема велику кількість наведено у книзі: Богоматерь / под. ред. Е. Поселянина. К., 2002 (Репринтное изд. 1909 г.). 800 с.

раптово стає здоровим, то цілком вірогідно можна припустити: під одужанням мали на увазі, що він виліковується поступово, але від такої хвороби, коли шанси на самостійне подолання кризи невисокі.

Наявність формулювань “по усердію своему”, “о благополучіи”, “во укладъ”, “въ привесъ”¹⁸ може вказувати на те, що віруючі зверталися до святинь не тільки тоді, коли потрапляли в біду.

З'ясування, за кого було принесено привіску, не дає змоги визначити, чого саме очікував або за що саме хотів подякувати даритель. Єдине, що можна припустити у таких випадках, це наявність надто загальної причини принесення дару, яку неможливо було висловити однозначно, або дуже багатьох причин одночасно. Зокрема, цьому припущенню не суперечить наявність в одних і тих самих зошитах привісок, поданих зокрема “за болящую (дочь...)” і “о выздоровленіи (дочери...)”¹⁹.

Таким чином, помітно, що привіски “за обітом”, принаймні у випадку шанування мощей св. вмц. Варвари, значно поступаються місцем перед привісками “для направлення”, які, можливо, не завжди є виразниками згадуваних дослідниками кризових ситуацій у житті богомодьців.

Уже самі імена, написані на окремих привісках навіть у випадку їхнього подання “невідомою особою”²⁰, віддзеркалювали сподівання на молитву (адже саме для неї вони були потрібні), яка буде творитися за дарителів або їхніх близьких. До того ж, на самих привісках могли вказувати і причину принесення. Наприклад, на присланому від молдавської княгині корпусику з написом “о здравіи Маріи²¹”, на привісці, знайденій на Подолі, – “О здравіи Агриппины²²”. Якщо розглянути записи Софії Київської, з'ясовується, що написи “о здравіи...” були на 13 з 21 привіски, принесених киянами. Іноді на привісці нічого не було написано, ніяка причина у зошиті не вказувалася, але ім'я дарителя записувалося практично завжди²³.

¹⁸ ЦДАК України. Ф. 169, оп. 6, спр. 633 (1806); спр. 645 (1808–1811); спр. 664 (1812); спр. 670 (1813), спр. 715 (1819), оп. 1, спр. 2 (1814); спр. 2 (1815); 2 (1816); спр. 3 (1817); спр. 740 (1821).

¹⁹ Там само.

²⁰ Там само.

²¹ Там само. Ф. 169, оп. 1, спр. 2 (1818), арк. 7 зв.

²² Там само. Ф. 167, оп. 1, спр. 142, арк. 1–1 зв.

²³ Там само. Ф. 127, оп. 202, спр. 10 (1808).

Для того, щоб з'ясувати церковний погляд на такі очікування, слід звернутися, зокрема, до інструкції єпископа Іринія (Фальковського) про ведення записів дарів до гробу св. вмц. Варвари у Михайлівському монастирі. Так, у ній вказано, що слід записувати імена “подателєй” для молитви за них²⁴. Інструкція перегукується з вимогами митрополита Арсенія Могилянського щодо ведення прошнурних книг запису милостині: “для вписанія в оную книгу доброхотного подаянія и дателей именъ к поминавенію оних впоказанной... церкви”²⁵ і митрополита Гавриїла Миславського щодо таких книг Добромикульської церкви: “подателєй имена для всегдашнего въ церкви поминавенія вѣрно записывать”²⁶.

Отже, метою укладання записів дарів на зразок тих, які велися у Михайлівському монастирі, була не лише матеріальна звітність. Адаже тільки для того, щоб забезпечити її досягнення, достатньо було б зібрати і описати покладені на раку речі, а потім підрахувати їх. Можливо, певну роль у забезпеченні церковної молитви за дарителів відігравав гробовий ієромонах²⁷. У відомих нам киево-печерських записах дарів імена також переважно фіксувалися, отже можна стверджувати, що дарителів поминали в цій обителі, у Києво-Печерській лаврі був і монах, який приймав приносні речі з рук богомольців²⁸.

Щодо того, наскільки богомольці знали про зміст записів і молитовну мету їхнього складання, свідчень збереглося небагато. В одній з інструкцій єпископа Іринія вказано, що книги укладаються для “удостоверенія всѣхъ въ томъ, что въ обители здѣшней ... всякой приносъ и укладъ достопамятности вѣры записанъ”²⁹, хоча в іншій наголошується на тому, що показувати записи слід насамперед тим, хто сумнівається у чесності гробових ієромонахів³⁰. З цих тверджень важко зробити висновок, чи показували записи будь-кому, крім самих “подателєв”. Проте в будь-якому разі неможливо ви-

²⁴ ЦДІАК України. Ф. 169, оп. 6, спр. 645 (1808–1811), арк. 1; спр. 715 (1819), арк. 1.

²⁵ Там само. Ф. 127, оп. 156, спр. 77 (1761), арк. 8 зв.

²⁶ Там само, оп. 185, спр. 14, арк. 2.

²⁷ Кізлова 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. К., 2007. – Вип. 19. С. 64–69.

²⁸ Краткое историческое описание Киево-Печерской лавры. К., 1808.

²⁹ ЦДІАК України. Ф. 169, оп. 6, спр. 645 (1808–1811), арк. 1.

³⁰ Там само, спр. 715 (1819), арк. 1.

ключити такого джерела обміну інформацією між богомольцями, як ніде документально не зафіксоване спілкування їх один з одним та з представниками духовенства, які безпосередньо оточували святиню. Таким чином, можна припустити: знання про те, що за них творитиметься молитва в разі подання до святині вотивного предмета, віруючим не бракувало.

Одним зі свічень цього є лист єпископу Іринейу від титулярної радниці Анни Жеребцової (березень 1809 р.), у якому вона розповідає про те, як була врятована чудесною допомогою св. вмц. Варвари, і просить записати це “въ книгу, дабы знали будущіе роды, что Богъ единъ истинный...”, що й було виконано³¹.

Для відповіді на запитання, на яку молитву сподівалися богомольці – служителів Церкви під час богослужіння, чи Богородиці і святих, перед чіями іконами або мощами молилися, а також – яку молитву мав на увазі єпископ Іриней, коли писав інструкцію гробовому ієромонаху, потрібне окреме дослідження поминальної практики означеного часу. Можна стверджувати тільки те, що зошити, де велися записи дарів, не мають фізичних ознак регулярного використання, а отже безпосередньо за цими текстами молитву за “подателів” не читали.

Перш ніж робити висновки про те, у яких саме випадках зверталися до святинь, слід звернутися до проблеми, наскільки прямо та чи інша форма привіски віддзеркалює певну ситуацію, яка виникла у житті богомольця.

Щодо цього маємо вказівки більш ранніх джерел на те, що у формі вотиву чудо відображалось безпосередньо: “Те жъ, въ знаменіе своихъ больныхъ исцѣленныхъ тѣлесъ иконѣ зъ серебра приносили члены³²”; “...серебрянную руку... даль завѣсити надъ мощами... на зракъ руки улѣченной...³³”.

К. Цеханська за етнографічними даними, зокрема й другої половини ХІХ – початку ХХ ст., зробила висновок, що богомольці, які вилікувалися від хвороб рук, ніг, очей, приносили до образу їхні зображення з золота чи срібла³⁴.

³¹ ЦДІАК України. Ф. 169, оп. 6, стр. 645 (1808–1811), арк. 58.

³² Акростихон // Киевские епархиальные ведомости. К., 1869. № 12. Отд. 2. С. 444.

³³ Софонович Ф. Повесть о преславныхъ чудахъ св. вмц. Варвары // Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. К., 1992. С. 251.

³⁴ Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. С. 96.

Стосовно означеного періоду в окремих випадках про прямий зв'язок форми привіски і причини її принесення прямо говорить у записках Михайлівського монастиря, але тільки за 1806–1808 рр., коли вказано, що, наприклад, у випадку зцілення руки приносили зображення руки, а у випадку зцілення голови – зображення голови або вінчик чи обручик³⁵. Надалі такі уточнення у записках зникають. Можливо причиною стало те, що зв'язок і так був очевидним. Проте навіть у той період, коли причину ще записували так докладно, не завжди зазначалося, що те чи інше зображення відповідає саме відповідній зціленій частині тіла.

Таким чином, лише за відомостями про дари тієї чи іншої форми, не можна визначити “спеціалізацію” святинь, тобто, у випадку яких захворювань до них зверталися віруючі. На це, принаймні, вказує поєднання таких зображень з причинами “о здоров'ї”, “во уклад” тощо³⁶.

Висновок дослідників-етнологів про те, що вотивні натільні хрестики виступали як нерозривно пов'язані зі своїми власниками “обітні медіатори” – посередники у молитовному спілкуванні зі святинею³⁷ також не можна перевірити за доступними джерелами.

За записами про дари та майновими описами Успенського собору Києво-Печерської лаври, Софії Київської, Михайлівського Золотоверхого, Флорівського і Братського монастирів можливо визначити склад привісок до святинь, які перебували у цих храмах. Але ці відомості різночасові, а також, що найголовніше, різні за повнотою. Так, майнові описи, на відміну від записів дарів, віддзеркалюють лише церковний погляд на приносні речі, оскільки у храмі надовго залишались тільки окремі вотиви. Тому визначати специфіку звертань до кожної окремої святині на підставі наявних джерел недоцільно.

За нашими спостереженнями, які ґрунтуються на доступній джерельній базі, спільними видами дарів для всіх київських святинь, є золоті й срібні зображення (найтісніше пов'язані з очікуваннями фізичного здоров'я) частин тіла та органів: корпусиків, рук, ніг, голів, грудей, очей, сердець, зубів, вух, язиків, пальців; прикраси з різних матеріалів: каблучки, персні, сережки, нами-

³⁵ ЦДАК України. Ф. 169, оп. 6, спр. 633 (1806); спр. 645 (1808–1811).

³⁶ Там само; спр. 645 (1808); спр. 664 (1812); спр. 670 (1813).

³⁷ Панченко А.А. Народное православие. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 96.

ста, дукачі; медалі; іноземні монети; іконки та хрестики; хустки; відрізи тканини; покрови на гробниці та мощі; занавіски для ікон.

Таким чином, у причинах принесення молитовних дарів відзеркалено значно ширше коло очікувань богомольців, аніж сподівання на зіллення, яке вважається основним чудом. Люди приходили на молитву до чудотворних ікон та реліквій у різних життєвих ситуаціях, причому не завжди у явно кризових.

Судячи з суттєвої переваги привісок “за направленням” і наявності привісок “за обітом для зіллення”, можна зробити висновок, що значна частина богомольців усвідомлювала надання до святині дару як матеріальне підкріплення молитви. Деякі причини молитовного дарування (зокрема “о фамільномъ благополучїи”) можна витлумачити і як прохання подолати уже наявні проблеми, і як прагнення запобігти виникненню кризової ситуації. Подальшого дослідження у зв'язку з цим потребує проблема розуміння самого поняття “обіт” мирянами означеного періоду та їхнього сприйняття визначеної Богом долі.

Згадки про сподівання “подателів” на молитву, яка твориться за них після принесення дару, вказують не те, що очікування богомольців, пов'язані зі звертанням до певної чудотворної ікони чи реліквії, не вичерпувалися вирішенням певної конкретної проблеми. Водночас пошуки допомоги не замикалися на шануванні святині.