

Оксана Романова

кандидат історичних наук,

науковий співробітник,

Інститут історії України

НАН України (Київ, Україна),

oxana20rom@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5340-7064>

ФЕНОМЕН ОХТИРСЬКОЇ ІКОНИ БОГОРОДИЦІ В КОНТЕКСТІ ВЕЛИКОДЕРЖАВНОЇ ІДЕОЛОГІЇ РОСІЙСЬКОГО ІМПЕРІАЛІЗМУ

Анотація. Попри існування певної, хоч і невеликої, історіографічної традиції розглядати культ Охтирської ікони Богородиці, що проявилась на Слобожанщині в середині XVIII ст. і вже за неповних десять років єдиною із українських святинь офіційно була визнана Синодом за чудотворну (з подальшим внесенням празнування цієї іконі до загальнодержавних святців на початку XIX ст., що також стало новиною для релігійних практик українців), як наслідок «єлизаветинського потепління» в ставленні до чудотворних святинь та особистої прихильності імператриці до цього образу, залишається відкритим питання, чому саме ця ікона із ряду аналогічних отримала таке визнання і користувалась незмінною прихильністю російських імператорів, а не тільки «лояльної до України» Єлизавети.

Порівняння описуваних чудес, ареалу паломників та їх соціальних характеристик із такими ж показниками інших сучасних до Охтирської ікони українських культів чудотворних святинь засвідчує, що ця ікона сприймалась паломниками як одна із ряду аналогічних, без будь-яких наголосів на її унікальних властивостях. Натомість аналіз сказання про Охтирську ікону, де присутні всі основні складові класичних сказань, засвідчує добру обізнаність апологетів цього культу із канонам міракульного жанру та свідому «підгонку» певних сюжетів до «високих канонів». В цьому культурі штучно були переплетеними такі державнозначущі культури, як Покрова, Покладення ризи Богородиці у Влахерні, культ Богородиці Заступниці та культ свв. Захарія та Єлизавети, що були духовними патронами імператриці.

Порівняння Охтирського культу, що свідомо підтримувався на державному рівні, із іншими загальнодержавними культурами чудотворних святинь засвідчує, що Охтирська ікона, подібно до її іменитих напарниць із святців, мала спеціальне ідеологічне навантаження в програмі освячення

імперської влади в регіоні. Вона стала своєрідним символом покорення краю, введення його в орбіту Московського християнства.

Ключові слова: Охтирська ікона Богородиці, чудотворна ікона, сказання про ікону, народний культ, державний культ, празнування іконі, ідеологія, Російська імперія, святці.

I. Феномен Охтирського культу

1. Загадка Охтирської ікони в контексті інших українських чудотворних святинь XVIII ст.

З часу першого знайомства із Охтирською іконою Богородиці¹ мене не полишало питання, чому саме ця ікона — єдина з українських земель — у XVIII ст. була офіційно визнана Синодом за чудотворну², а потім однією із перших українських ікон внесена до офіційної редакції святців³ (поруч

¹ Про чудеса Охтирської ікони дізнаємось із трьох незалежних один від одного списків чудес, що стались біля святині (хоча кожен із них спирався на первісні матеріали слідства, а в частині за 1743–1744 рр. на книгу чудес, що велась при храмі ієреєм Даниїлом, чим і пояснюється тематична і значною мірою хронологічна повторюваність чудес при оригінальному викладі кожним джерелом). Не вдаючись в детальний аналіз кожної редакції, лише назвемо їх: 1) сучасні до описуваних подій щорічні реєстри чудес (охоплюють записи за 1749–1774 рр.), що посилались до Синоду в кінці кожного року на виконання указу від 1751 р. (*Описание документов и дел*, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующаго Синода (Далі — ОДДС), Т. 32: 1752 г., Пг., 1915. С. 482–483, Приложение XXII, ст. 931–962); 2) редакція списку чудес, що зберігалась в бібліотеці Києво-Софіївського монастиря, і, гіпотетично, там складена незадовго після 1765 р. (Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далі — НБУВ ІР), ф. 312, оп.1, од. зб. 499, арк. 292–316); 3) рукописна Книга чудес із сказанням про появу Охтирської ікони, складена в 20-х роках XIX ст. при Охтирському Покровському храмі, нині зберігається в місцевому краєзнавчому музеї (Далі — Музейний рукопис). Археографічний опис третьої редакції зробила Н. Яковенко (*Яковенко Н. Охтирська чудотворна ікона: простір і семіотика релігійного досвіду // В орбіті християнської культури / Матеріали наукової конференції до 1030-річчя хрещення Русі*. Київ, 25–26 жовтня: Наук. зб. за ред. Ігоря Скочилися та Максима Яременка. Львів, 2020. (Серія: «Київське християнство», т. 21). С. 47–48). Висловлюю вдячність Наталлі Миколаївні за люб'язно надану можливість скористатись фотокопіями цього джерела.

² Впродовж XVIII ст. було офіційно канонізовано лише двох святих загальнодержавного рівня — свт. Дмитрія Ростовського (1757) та прп. Феодосія Тотемського (1801) (*Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви*. Изд. 2-е, исправ. и доп. Москва, 1903. С. 173), якщо не брати до уваги Івана та Вассіана Партомінських, яким Петро I завдячував своїм чудесним спасінням під час шторму на Білому морі, що трапилося ще в досинодальний період. Натомість ряд місцевопошанованих святих були «деканонізованими» (*Крашенникова О.А. Синодальные реформы петровского времени и кризис традиционного представления о святости // Культурное наследие России*. 2016. Ч. 2. С. 51).

³ Послѣдование цѣрковнаго пѣнія, собранія вселенскаго ѿ мѣца септеврія до мѣца августа. Клинци 1807, арк. 63; Полный христіанский месяцеслов всех святых, праздну-

із Києво-Печерською)⁴. Ця ікона набула загальнодержавного значення, тоді як більшість прославлених українських ікон (Єлецька в Чернігові, Іллінська, Києво-Братська, Каплунівська, Почаївська тощо) так і лишились на рівні місцево шанованих святинь — їх празнування не були внесеними до загальнодержавних святців.

Жоден довідник про найзначніші чудотворні ікони Російської Православної церкви XIX–XX ст. не обходиться без згадок про Охтирську ікону, яка часто є в них єдиною з українських святинь нового часу поруч із такими знаковими для Росії іконами, як Казанська, Тихвинська, Смоленська, а також давніми і особливо значимими українськими святинями, як Успенська Печерська, Київська Братська, Єлецька, Чернігівська Іллінецька, Почаївська, Ченстоховська. Тоді як такі сучасні Охтирській і де-факто визнані Синодом за їх давню славу українські святині, як-то Каплунівська, Іржавська, жодного разу не потрапили до цих реєстрів⁵. Наприклад, Охтирська ікона єдина із всіх українських святинь була внесена до збірника А. Кисельова, досить скромного за кількістю представлених в ньому (22), але найзначиміших в російській історії святинь⁶. Показово, що, розповідаючи про запровадження імператорським указом від 1845 щорічного хресного ходу з Охтирською іконою Богородиці на Трійцю до Охтирського Святотроїцького монастиря, де вона перебувала до Неділі Всіх святих, коли реліквію знову з хресним ходом переносили назад до Охтирської Покровської церкви, А. Кисельов навіть не згадав,

емых православною Грековостоchno Церковью... Москва, Синодальная типография, 1813. С. 99.

⁴ Полный христианский месяцеслов всех святых... С. 69. Це празнування, покладене на 3 травня — день пам'яті св. Феодосія Печерського, не згадувалось в жодному із київських чи московських видань до початку XIX ст. (пор.: Мінея общая. Киев, 1796. Арк. 163). Прикметно, що в довіднику архієпископа Сергія вже на початку XX ст. на цей день було покладено, крім празнування Києво-Печерської ікони Успіння Богородиці, принесеної з Константинополя здчими (віднесена дослідником до I відділу — святі та святині, празнування яких є в святцях), також празнування Печерській іконі, що чудесним чином утворилась на вівтарній стіні Успенського собору Києво-Печерської лаври при його будівництві в 1085 р., та ще однієї Києво-Печерської ікони з Антонієм і Феодосієм (дві останні віднесені до III відділення — місцевошановані) (*Архив. Сергий*). Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток / Д. Б. архієпископа Сергія. Изд. 2-е, исправленное и много восполненное. Владимир, 1901. С. 130).

⁵ Изображение икон Пресвятыя Богородицы в Православной церкви прославляемых, с краткими о них сказаниями и с присовокуплением умилительных молений къ Божией Матери. Москва, 1848; [*Григорий Едлинский*]. Описание явлений чудотворных икон Пресвятой Богородицы с праздниками времени, когда они случились, и мест, где сия святая иконы находятя, в какия числа бывает празденство им, и по какому случаю оное установлено. Собрание из разных исторических книг. Москва, 1838.

⁶ *Киселев А., прот.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории / сост., вступ. ст., примеч. В. А. Чалмаева. Москва, 1992. С. 130–134.

що в Святотроїцькому монастирі була своя чудотворна ікона Богородиці «Всех скорбящих радость»⁷. Тож, в розумінні дослідника, остання ікона є малозначуща в порівнянні із Охтирською.

Але що в ній особливого? Чи дійсно вся справа в імператриці, яка взялась опікуватись іконою, як на тому наголошують довідники, що сталося після чуда із дружиною барона Вейделя Єлисаветою⁸, коли 27-літня дочка білгородського віце-губернатора, уродженка Смоленщини, побожна православна, але дружина католика, у травні 1748 р. дуже захворівши по дорозі до Петербургу (!)⁹, молилась перед Охтирською іконою про зцілення від неказаної джерелами хвороби, проте замість одужання їй від ікони було провіщено скору смерть, з обітницею Богородиці потурбуватись про малолітніх дітей (двох дочок) баронеси за умови, що та роздасть все своє майно жебракам (№ 209 муз=206 соф, в синод. відсутнє). Це чудо представляється як знакове при іконі і чи не найголовніше (про нього, хоча й з фактографічними помилками, наголошують всі довідники про Охтирську ікону).

Насправді імператриця принаймні з 1744 р.¹⁰ знала про ікону і виявляла до неї інтерес. Тоді чому Єлизавета Петрівна звернула свою увагу саме на цю ікону і чому в неї повірила, хоча вона не означена якимись надзвичайними, суспільно значущими чи загальнодержавними

⁷ Чудесные исцеления, случившиеся пред иконою Божья Матери «Всех скорбящих радость» что в Ахтырском Свято-Троицком монастыре съ предварительнымъ сказаніемъ объ этой иконѣ и самомъ монастырѣ. Харьков, 1884. Изд. 4-е, 48 с.

⁸ В родоводі барона Кондрата Вейделя зазначено, що його син Вейдель Родіон Кондратович (?–1752), з 1740 р. в званні генерал-майора керував піхотними драгунськими частинами в Україні, мав свою канцелярію, обіймав посаду головного військовокомандувача фортеці св. Анни, був одружений із Анастасією Богданівною Пассек (фон Вейдель, 1719 — травень 1748), а їхня дочка Анна Родіонівна Вейдель (1744–1830) мала шлюб з Захарієм Григоровичем Чернишовим, друга дочка Анна-Марія (?–1775), вийшла заміж за Петра Івановича Паніна (електронний ресурс: <https://ru.rodovid.org/wk/%D0%97%D0%B0%D0%BF%D0%B8%D1%81%D1%8C:739157>). Натомість в реєстрах чудес (Музейний рукопис. Арк. 45, № 209; НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 307–307 зв., № 206) і слід за ними у всіх довідниках про Охтирську ікону, при описі чуда говорять про Єлисавету, дружину барона Вейделя. Попри різночитання в імені, дата смерті в родоводі і описі чуда збігається. Наразі важко дати раціональне пояснення цим розбіжностям в імені дружини барона Родіона фон Вейделя, єдиного сина Кондрата Вейделя, роки життя якого, біографія та інші імена членів його сім'ї збігаються із фігурантами чуда.

⁹ В даному випадку особливо примітним є той факт, що пані молилась перед Охтирською іконою не як якоюсь особливою реліквією по обітниці, а як найближчою до її місця перебування в момент захворювання по дорозі до столиці.

¹⁰ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания (далі — ПСПР). Вып. 2. Т. 2: 1744–1745. Санкт-Петербург, 1907. С. 274 (№ 774).

чудесами? Всі чудеса біля ікони — це зцілення від різних хвороб по молитві перед іконою або обітници вклонитись їй в разі одужання та у кількох випадках — допомога в приватних проханнях окремих осіб, крім єдиного екстраординарного — налагодження погоди в день закладення храму на місці явлення ікони у 1753 р., але вже після офіційного визнання Синодом її за чудотворну. В реєстрах чудес цієї ікони практично відсутня моралізаторська складова (тут не згадані чудеса покарання, якість застороги для суспільства або віщування, крім приватного пророцтва смерті пані Вейдель), що є характерним для багатьох прославлених святинь¹¹.

В цьому контексті вигідно виділяється Каплунівська ікона, що, за легендою, допомогла Петру в Полтавській битві (про неї згодом). Відомо ще ряд ікон, що також прославились у війні зі шведами (на Полтавщині — Перекопська, Бубновська, Горбаневська, в Прулуцькому полку Іржавська)¹². В цей же період в Харківському регіоні проявилось ще кілька чудотворних ікон — списки Казанської Богородиці в слободі Мурафа (заступилась за жителів у війні із шведами)¹³, Казанська-Височанська (с. Височинівка), яку при Петрі I церковний сторож знайшов у сосновому гаю і з-під якої потекла криниця, а в хаті від її світла прозрів сліпий батько сторожа¹⁴.

Тож, виходячи з логіки, що імператорська підтримка була вмотивована особливими «заслугами» святині перед державою чи кимось із правлячого дому, як то було у випадку із заступництвом найбільших державно значущих святинь¹⁵, саме Каплунівська ікона мала всі шанси претендувати на статус загальнодержавної святині, внесеної до святців. Тим не менше, вона так і залишилась місцево шанованою, хоча довго займала лідируючі позиції духовного центру в Слобідському краї, а після проявлення Охтирської ікони часто сприймалась як рівновелика та

¹¹ Романова А.А. Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI — начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика: Дис. ... докт. ист. наук. Санкт-Петербург, 2016. С. 354–358.

¹² Поселянин Е. Богоматерь: Полное иллюстрированное описание ее земной жизни и посвященных ей имени чудотворных икон. [Б.м.], 2017. С. 194, 167, 400, 297.

¹³ Земная жизнь Пресвятой Богородицы с описанием Ее икон / изд. 2-е, предисловие С. Снесоревой. К., 2012. С. 309.

¹⁴ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 311. Списки Казанської Богородиці широко шанувались в Україні в кінці XVII — на початку XVIII ст. Про них див.: Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская икона Богоматери и победа под Полтавой // Полтава. К 300-летию Полтавского сражения: Сборник статей. Москва, 2009. С. 302.

¹⁵ «Заступництво ікони від чужинців або від розорення — одна із головних складових шанування ікон Богородиці» (Романова А. Почитание святых и чудотворных икон... С. 323).

споріднена з Охтирською, значно виділяючись на тлі інших святинь регіону.

Паломники зазвичай йшли відвідати одразу дві святині, про що наголошували в прошеннях на видачу паспортів для прощі і навіть при записах чудес: «обещание имел... чудотворным иконам Ахтырской и Каплуновской поклониться»¹⁶, «будучи на поклонении у чудотворных икон Пресвятыя Богоматере Ахтырской и Каплуновской»¹⁷, «а когда обѣщалась Ахтырской и Каплуновской чудотворнымъ иконам поклонитись»¹⁸; «егда же обѣщание имѣли поклонитись Богоматери Ахтырской и Каплуновской»¹⁹ (звернімо увагу, що про дві різні ікони сказано в однині). Подібно і Максим Пучковський, один з приятелів бунчукового товариша Журмана, мав намір поїхати вклонитися «чудотворному образу Пресвятыя Матере Охтырской и Каплуновской»²⁰. Ніжинський полковник Петро Розумовський просив дозволу відвідати одразу дві святині: «Имѣл я обещание видеть действие быть в городе Ахтырка и селе Каплуновка иконы чудотворящие»²¹, «имѣлъ я обѣщаниемъ сими временами быть в городѣ Ахтырки и селѣ Каплуновки дабы поклонитись чудодѣйствующимъ тамо Богоматери иконамъ»²². Імовірно, що по дорозі вони відвідували й інші чудотворні ікони з околиць, проте в прошеннях зазвичай наголошували на цих двох, які часто сприймалися як щось поєднане між собою і більш значуще на тлі інших реліквій краю. Більше того, бунчуковий товариш Яків Тарановський говорить не лише про обітницю вклонитися одразу Охтирській і Каплуновській іконам, а і про святую воду, привезену від обох ікон як одну святиню: «обративъ мыслю свою къ Ахтырской и Каплуновской чудотворнымъ Божія Матере Иконамъ, призвалъ въ помощь имя Божія Матере, а при томъ имѣя отъ оныхъ Иконъ святую воду, далъ оной маленько страждущей»²³.

Також відомо про поширення в народі невеликих мідних погрудних образків із зображенням з одного боку Каплунівської ікони Богородиці, а з іншого — Охтирської²⁴.

¹⁶ ОДДС. Т. 32: 1752 р., ст. 933 (13).

¹⁷ Там же, ст. 942 (№ 3).

¹⁸ Там же, ст. 943 (№ 16).

¹⁹ Там же, ст. 934 (15).

²⁰ Дзюба О. Приватне життя козацької старшини XVIII століття (на матеріалах епістолярної спадщини). К., 2012. С. 193.

²¹ Цит. за: Шульга Я.М. Паломництво до київських православних святинь у XVIII ст.: соціоантропологічний вимір: Дис. ... канд. Іст. наук, 2015. С. 53.

²² Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі — ЦДАК України), ф. 51, оп. 3, од. зб. 13134, арк. 2.

²³ Музейний рукопис. Арк. 45 зв. (№ 210).

²⁴ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 308.

І навіть празнування на рівні єпархії білгородським архієреєм запроваджувалось (указ 1766 р.) одразу для двох ікон — Каплунівської 11 вересня та Охтирської 2 липня²⁵. Тим не менше, до офіційних святців вже на початку ХІХ ст. була внесена лише Охтирська, полишивши свою напарницю-«предтечу» на рівні місцевопошановуваної.

Н. Яковенко визнання Синодом Охтирської ікони пояснює «або якимось ситуаційними обставинами, або й персональними контактами тогочасного білгородського митрополита Іоасафа Горленка»²⁶. Дійсно, дослідники схильні вважати, що офіційне визнання тієї чи іншої ново-явленої святині значною мірою залежало від ставлення до неї чинного архієрея²⁷. Але таке пояснення не дає вичерпної відповіді на питання, чому ж митрополит надавав перевагу саме Охтирській іконі, проігнорувавши давнішу Каплунівську? А також чому і після смерті Іоасафа Горленка саме Охтирська ікона користувалась особливою урядовою підтримкою, в той час як Каплунівська, яка первісно йшла в парі з Охтирською (запровадження служби обом іконам), згодом, вже при інших митрополитах, «відсіялась»?

Тим більше складно пояснювати офіційне визнання Охтирської ікони Синодом, що прагнув до уніфікації церковного життя в межах імперії²⁸, через її «понад регіональну» славу, що ґрунтувалась на «українськості» цієї святині, «латентно» опозиційної наступові російської церковної культури²⁹. Щойно згадуваний митрополит Іоасаф Горленко, попри своє українське походження, не відзначався занадто патріотичними настроями і проводив політику щодо уніфікації церковного життя у ввіреній йому єпархії відповідно до синодальних приписів. Зокрема, він стежив, щоб в церквах використовували виключно видання часів Синоду, наказавши всі старі богослужбові книги українських друкарень звозити до митрополії³⁰.

²⁵ *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение III. Уезды Ахтырский и Богодуховский, Сумский и Лебединский. Москва, 1857. С. 19.

²⁶ *Яковенко Н.* Творення локальних «просторів віри»: топографія і соціальна стратегія паломництва в Україні ХVІІІ століття (за книгами чуд Почаївської та Охтирської богородичних ікон) // *Записки НТШ*, т. 271. Львів 2018. С. 213.

²⁷ *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 367–370.

²⁸ Див.: *Яременко М.* Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у ХVІІІ столітті. Львів, 2017. 272 с. (Серія «Київське християнство», т. 4).

²⁹ «Охтирське чудотворення утверджувало буквально “на очах” новозароджену в Слобожанщині релігійну ідентичність, причому не як тотожну московській, до чого прагнув Синод, а як спільну з ідентичністю Українського козацького Гетьманату, тобто “латентно” опозиційну наступові російської церковної культури» (*Яковенко Н.* Охтирська чудотворна ікона... С. 57).

³⁰ *Багалій Д.* Історія Слобідської України. Харків, 1990. С. 179.

Тож навряд чи його увага до Охтирської ікони пов'язана із «українськістю» цього культу.

Ще з XVIII ст. відомі шановані чудотворні списки Охтирської ікони в Москві та інших містах і селах Росії, посвячені їй храми та навіть монастир (про це далі). Причому легенда про заснування в другій половині XIX ст. дівочого монастиря в с. Гусевка Ольховського повіту (Волгоград), посвяченого в ім'я Охтирської ікони Богородиці, говорить, що первісно чудотворний образ був принесений в обитель з Афону³¹, що навряд чи є підтвердженням розуміння Охтирської ікони як «української». Є легенда, що синхронно до Охтирської ікони ще один список цього образу був чудесним чином явлений в Москві — без уточнень, де саме і коли. Джерело невірогідне, і не виключено, що сучасне, але досить промовисте. Мені не траплялись згадки про посвяту церков і монастирів в Росії будь-якій іншій чудотворній іконі, що проявилась і чудотворила на українських землях, крім цієї³².

Говорити, що Охтирська ікона була «сильніша»³³, а інша (Каплунівська) «слабша», не доводиться, оскільки для віруючих, судячи із наявних у нашому розпорядженні джерел, ці дві ікони (Охтирська і Каплунівська) були рівновеликими, і паломники йшли послідовно від однієї до іншої (яка була першою на їхньому шляху³⁴), розуміючи ці два візити як рівновеликі складові одного паломництва та, нерідко, однієї обітниць³⁵. Справа тут не в силі, оскільки це поняття є неприйнятним по

³¹ Джерело: <https://faqur.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohitirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohitirska-ikona.html>

³² В даному випадку мова не йде про українські ікони, які в силу різних обставин були перенесені до Росії і набули там статусу національних святинь.

³³ «...паломництва в Каплунівку як своєрідну “преамбулу” прощ до “сильнішої” Охтирської ікони засвідчують п'ять зізнань осіб, зцілених впродовж 1744–1755 рр. До синодальної публікації ці згадки не ввійшли» (Яковенко Н. Творення локальних «просторів віри»... С. 213, прим. 21).

³⁴ Як приклад згадаємо Омелька Крамаренка з Сум. Чоловік, страждаючи від «наваждений диявольских», прийшов на поклін в Охтирку, але, не отримавши бажаного полегшення, того ж дня вирушив до Каплунівки (*Музейний рукопис*. Арк. 30 зв., № 135 — 12.06.44). Так само в серпні 1751 р. поступив ієрей з м. Ічні Леонтій Александрович, про що він розповів у своєму вірші-подяці за чудесне зцілення, яке сталось вдома вже через десять днів після відвідин обох святинь (*Музейний рукопис*. Арк. 58 зв. (№ 292), 71).

³⁵ Відомі й інші приклади, коли люди, беручи паспорт на прощу, декларували намір відвідати одразу дві святині. Наприклад, генеральний бунчужний Дем'ян Оболонський в 1751 р. брав дозвіл поїхати по обітницю «к чудотворным образамъ в села Фастовець и в Иржавецъ» (ЦДІАК України, ф. 51, оп. 3, од. зб. 10935, арк. 2), або ігумен Веніамін в 1764 р. просив дозволу вклонитись по обітницю Охтирській іконі та мощам Димитрія Ростовського (ЦДІАК України, ф. 132, оп. 2, од. зб. 10, арк. 1–5).

відношенню до чудотворної святині. З погляду Церкви, кожна ікона потенційно може бути чудотворною, і, як ми намагались показати в інших працях, люди шукали не сильнішу, а «свою» — тобто ту, яка відгукнеться на їхні молитви. І в цьому плані Охтирська ікона не стала якимось винятком із ряду подібних — на початку вона щедро чудотворила, а з роками її славу в регіоні перекрыла новіша — «Всех скорбящих радость» в Охтирському Святотроїцькому монастирі.

Хвиля інтересу до Охтирської ікони з часом слабне³⁶, поступаючись місцем новішим святиням, до яких ішли на поклін навіть охтирські жителі³⁷, що аж ніяк не може свідчити про якусь надзвичайну силу цієї ікони у порівнянні з іншими. Сплеск уваги до новоявленої святині одразу після її обретіння і поступове згасання інтересу до неї в подальші роки — це характерна риса народних культів чудотворних святинь³⁸. Тож, Охтирська ікона в цьому відношенні не стала винятком.

Також ми не можемо пояснювати феномен Охтирської ікони затребуваністю регіону, досить віддаленого від релігійних центрів (Києва, Чернігова) мати «свою» чудотворну святиню³⁹, оскільки на Слобожанщині у XVIII ст. зафіксовано щонайменше 12 місцево пошанованих святинь, в тому числі досить знані в регіоні і не тільки Озерянська⁴⁰ та Каплунівська ікони, а також в селах Писарівка, Велика Писарівка, Чупаховка, Гінеївка, в містах Олешня, Мурафа, Богодухів, Боромля, Лебедин, Ізюм, та ін.⁴¹

В синхронний з Охтирською іконою період в Україні близько десятка чудотворних ікон із ширшим чи вужчим ареалом пошанувачів претендували на офіційне визнання Синоду, проте не пройшли його. Це сучасниця Охтирській ікона Святителя Миколая в с. Лазірки Пирятинської протопопії⁴², ікона св. Миколая в с. Преорки на Київщині⁴³, ікона «Трое-

³⁶ Романова О. Чудеса Охтирської ікони Богородиці і народна побожність: межі та шляхи поширення культу // Людина, суспільство, влада в давній та ранньомодерній Україні: контексти історичної презентації. Колективна монографія. Київ, 2020. С. 420–421.

³⁷ Яскравим прикладом цього стала ікона «Всех скорбящих радость», що проявилась в кінці XVIII ст. в Святотроїцькому Охтирському монастирі (Чудесные исцеления, случившиеся пред иконою Божья Матери «Всех скорбящих радость»... С. 21).

³⁸ Романова А.А. Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 313.

³⁹ Яковенко Н. Творення локальних «просторів віри»... С. 230.

⁴⁰ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 501.

⁴¹ Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. 3. Ст. 178, 179, 485–486, 481, 203–204, 170, 12–19, 449–450; Отд. 4. Чугуевские округи военного поселения; Уѣзды — Зміевской и Волчанській. Харьков 1857. Ст. 158–160; Отд. 5. Изюмській, Купянській и Старобѣльській уѣзды; Купянскіе и Старобѣльскіе округи военного поселения. Харьков 1858. Ст. 17.

⁴² ЦДАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661.

ручиця» в м. Вороніж Ніжинського полку⁴⁴, Богородична ікона в Лубенській соборній церкві⁴⁵, образ Володимирської Богородиці в Києво-Межигірському монастирі⁴⁶, Богородичні ікони в с. Бобровинці Зіньківської протопопії (Полтавщина)⁴⁷, в с. Бубновка Роменської протопопії⁴⁸, в с. Богданівка Кролевецької протопопії⁴⁹, власне, в Кролевецькій соборній церкві (1770-ті роки)⁵⁰. Не кажучи вже про здавна шановані Каплунівську, Іржавську, Озерянську, які так і лишились на рівні місцево шанованих, хоча «благочестива» та «лояльна до чудес» імператриця Єлизавета, безумовно, про них добре знала, але чомусь не проявила особливого інтересу. Більше того, сльозоточива ікона Богородиці, яка проявилась на передмісті Чернігова і була визнана чернігівським владикою за чудотворну, не пройшла освідчення на рівні Синоду⁵¹. Мощі Макарія Овруцького, вшановувати які було офіційно дозволено Синодом з 1749 р.⁵², також не потрапили до святців як загальнодержавна святиня.

Проаналізувавши ареал та соціальний склад паломників до перерахованих святинь, що претендували на синодальне визнання у XVIII ст., спектр чудес та палітру вилікуваних діагнозів⁵³, переконуємось, що Охтирська ікона була звичайною чудотворною іконою, культ якої зароджувався як суто народний. На початкових етапах формування цього культу основними паломниками до святині (близько 87%) стали прості жителі Охтирського та сусідніх Гадяцького і Сумського полків. Разом із поширенням слави про ікону, до неї починають приходити жителі із більш віддалених регіонів, тоді як місцеві поступово втрачають інтерес. А після офіційного визнання значно збільшується коло знатних шанувальників, нерідко пов'язаних між собою родинними та корпоративними зв'язками, натомість прості жителі різко скорочують свої паломництва до Охтирки (принаймні джерела перестають записувати про чудеса із ними)⁵⁴.

⁴³ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, од. зб. 504.

⁴⁴ НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 317–340.

⁴⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 4234.

⁴⁶ Там само, од. зб. 3736, арк. 71 зв.

⁴⁷ Там само, оп. 1024, од. зб. 1713, арк. 1–2 зв.

⁴⁸ Там само, од. зб. 311, арк. 31.

⁴⁹ Там само, од. зб. 311, арк. 6 (№ 298), 10 зв. (№ 387).

⁵⁰ Там само, од. зб. 2279, арк. 1; оп. 1043, од. зб. 94, арк. 58.

⁵¹ ПСПР. Т. V: 1725–1727 рр. Санкт-Петербург, 1881, ст. 168–170. № 1639.

⁵² ОДДС. Т. XXIX: 1749. Санкт-Петербург, 1913, ст. 619 (№ 494/51).

⁵³ Романова О. Чудеса Охтирської ікони Богородиці... С. 416–448; *Її ж.* Ареал паломників та механізм поширення інформації про чудотворну святиню (на прикладі ікони Святителя Миколая в с. Лазорки Пирятинської протопопії) // *Ранньомодерна Україна на перехресті цивілізацій, культур, держав та регіонів.* Київ, 2014. С. 178–270, та ін.

⁵⁴ Романова О. Чудеса Охтирської ікони Богородиці... С. 419–420.

Масовість паломників із числа простих жителів є характерною рисою для стихійних культів (чудотворні ікони в монаха Саватія Кринецького⁵⁵, в с. Преорки⁵⁶, в м. Яреськи⁵⁷ тощо). Тоді як родинна спорідненість поміж знатними пошанувачами святинь спостерігається на прикладі Лазірської⁵⁸ та Воронізької ікон⁵⁹, які в 50–60-ті роки XVIII ст. безуспішно претендували на синодальне визнання.

Домінування в числі вилікуваних діагнозів очних захворювань (переважна більшість), проблем з опорно-руховим апаратом («расслаблен») та нервово-психічних розладів («безуміє / диявольское наваждение»), яке ми спостерігаємо на прикладі Охтирської ікони⁶⁰, є характерним для всіх чудотворних святинь⁶¹. Простота викладу більшості чудес, які в суті своїй є типовими для різних святинь, розкриває нам розуміння чуда, характерне для релігійної культури жителів Гетьманщини та Слобожанщини XVIII ст., без зауваг про якусь особливу силу Охтирської ікони чи унікальність релігійних практик при ній. Твердження зцілених про те, що до того марно шукали порятунку у різних «ворожей», «докторів» та інших святинь, є звичним топосом для подібного жанру, що аж ніяк не виділяє описуваної реліквії із ряду аналогічних. Подібна риторика повторюється при кожній новій святині, де особа засвідчує про чудесне зцілення, причому в числі «марно відвіданих» святинь може згадуватись і Охтирська⁶². Цю думку підтверджує і відсутність «знакового чуда» в числі Охтирських чудес, про що вже йшлося.

Тим не менше, вибір припав саме на Охтирську. В чому ж тоді загадка Охтирської ікони?

⁵⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. 3736, 85 арк.

⁵⁶ Там само, оп. 1024, од. зб. 411, арк. 9–119.

⁵⁷ Там само, од. зб. 983, 8 арк.

⁵⁸ Там само, оп. 1020, од. зб. 3661, 142 арк.; *Романова О.* Ареал паломників... С. 178–270.

⁵⁹ НБУВ ІР, ф. 312, оп.1, од. зб. 499/352, арк. 317–339.

⁶⁰ *Яковенко Н.* Творення локальних «просторів віри»... С. 209–230; *Романова О.* Чудеса Охтирської ікони... С. 447–448.

⁶¹ «Спектр захворювань, з якими хворі звертались за зціленнями до святих, доволі широкий, проте найчисленнішу групу складали особи з різними очними захворюваннями, в тому числі з повною або частковою втратою зору. Друга за чисельністю група хворих — люди з різними видами паралічів (“расслабленные”) та інших порушень опорно-рухового апарату. Третя за чисельністю група — душевнохворі (“бесноватые”)*(Малахова А.С., Малахов С.Н.* Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI — начало XVII века). Армавир, 2014. С. 255).

⁶² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 137, 139 зв.; Чудесные исцеления, случившиеся пред иконою Божия Матери «Всех скорбящих радость»... С. 21.

2. Хронологія слави («кар'єрного росту») Охтирської ікони

Проглянемо уважно всю хронологію подій. В 1739 р., 2 липня, ієрей охтирської на передмісті церкви Покрова Богородиці Данило Василієв ненароком, хотівши перевірити якість нової коси, у зіллі ромні неподалік від свого двору (а жив він поблизу церкви) знайшов незвичний за сюжетом (Богородиця молилась перед Розп'яттям) образ Матері Божої великоросійської (!) манери письма⁶³. Він взяв ікону до свого дому, де вона без особливих ознак перебувала до 1743 р.: «и отъ того часа никакого явления не было по 1741-й годъ, кромѣ того, что не можно было никому изъ домашнихъ безъ меня въ избѣ той ночевать ради бываемаго страха и ужаса необычнаго»⁶⁴. В 1742 та 1743 рр. кілька разів було «явлення» ієрею — ікона сяjala, ніби сонце, проте він про це нікому не розповідав⁶⁵. А 1743 р. «въ неделю Закхееву явилась мнѣ во снѣ повелѣваючи, лице ея на той Иконѣ Изображенное омыти водою, сими словеси: “Зане лице мое запылилось, омый мя своими руками и пріодѣй мя шатою”»⁶⁶. Священик виконав наказ, а воду планував віднести на другий день зранку до річки, проте тієї ночі уві сні знову явилась Богородиця і сказала, що воду не слід виливати, бо вона буде помічною від різних недуг. Ієрей, прокинувшись, хоч і сумнівався (!), проте спробував напоїти водою свою хвору дочку, від чого та одразу зцілилась. По їхньому прикладу того ж дня таким же чином зцілилось ще кілька осіб, і згодом слава про чудотворну силу ікони миттєво набула поширення по всіх полках Гетьманщини та Слобожанщини. Після чудесного сну ікону на початку 1743 р. перенесли до місцевого храму.

⁶³ ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, 1743 р., арк. 1

⁶⁴ *Музейний рукопис*. Арк. 3 зв.

⁶⁵ «а в 1742-мъ году октября 1-го числа явление было въ дому моемъ отъ тоя же иконы Богоматерной сицевымъ образомъ: свѣтлость солнечная въ подобіи какъ и въ первомъ явленіи, или пачерци (!) выше обычая, отъ тоя Иконы показывалась, и послѣ того многократно бывало таковое жь сіяніе, и того въ ту пору то никому не объявлялъ ни стороннимъ а ни домашнимъ своимъ до 1743-го году» (*Музейний рукопис*. Арк. 3 зв.); Інформація музейного рукопису (початок ХІХ ст.) цілком збігається із сучасними до описуваних подій джерелами. Такий, хоч і менш колоритний, опис знаходимо в донесенні протопопа Садовського до білгородського архієрея: «видел явление въ 742-мъ ѣ в нѣшнемъ 743-мъ годех во снѣ ѣ явно, токмо де того явления он, попь, никому до сего 743 году не объявлял; а в нѣшнемъ де году что в тех явлениях ему, попу, об онои сысканной ѣконѣ дѣлать повелено, он, попь, то ѣ учинил, ѣ вышепомянутою ѣкону ѣз дому своего взяв ѣ во объявленной Покровской цркви между протчими осщенными ѣконами на престолѣ поставил, от которой слепымъ прозрение ѣ протчимъ немощнымъ ѣселения чудодѣйственно преподаются...» (ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк. 1).

⁶⁶ *Музейний рукопис*. Арк. 3 зв.

Ієрей Даниїл одразу завів книгу чудес, куди записував щорічно по 70–100 чудес, подеколи по кілька за день, і того ж таки 1743 р., навіть не прагнучи приховати⁶⁷, сам доніс місцевому протопопу про чудесну ікону в його парафії, а той, в свою чергу, одразу подав відповідний рапорт до білгородського митрополита Антонія. Вже 25 червня 1743 р. митрополит Антоній видав указ провести слідство про достовірність чудес, а ікону на час слідства було велено у відповідності до синодального указу від 27 лютого 1722 р. вилучити із церкви («а ту чудотворную ікону іс тои цркви взяе і поставить в Ахтырском Троецком мнѣстрѣ до указу»⁶⁸).

За винятком добровільності першого донесення від ієрея Даниїла та разуючої «оперативності» представників церковної влади різного рівня (порівняй історію Лазірської ікони, коли перший рапорт подали через пів століття фактичного існування культу, і всі про нього просто забули⁶⁹), це був типовий початок подібних розслідувань, які неодмінно супроводжувалися вилученням святині (аби народ не міг її чудотворити) і зазвичай нічого доброго не обіцяли для неї. Сам Ієрей Данило був усунутий від богослужінь і взятий під варту, звідки, відпросившись перевідати рідних на Паску 15 квітня 1745 р., після служби безслідно зник на кілька років⁷⁰.

Невідомо, чи виконувався указ про вилучення ікони з Покровської церкви до монастиря, оскільки в джерелах не згадується про це. Схоже, що не виконувався, бо документи не згадують ані про це, ані про час повернення ікони до храму. В описах чудес за всі роки облагодіяні наголошували, що ходили до Покровської церкви, і жодного разу не згадали про Троїцький монастир.

Ми не знаємо, якою була резолюція перших слідчих (ректор Харківського колегіуму архимандрит Афанасій Тапольський, ігумен Охтирського Троєцького монастиря Іоан Домаскин та охтирський протопоп Семіон Садовський⁷¹), але рішення, схоже, було швидким і позитивним. Принаймні вже в листопаді 1744 р. про ікону донесли імператриці⁷², яка

⁶⁷ Духовний регламент та додаток до нього 12 квітня 1722 р. передбачав досить суворі кари за «розглашение ложних чудес» (Духовний регламент. Москва, 1722, арк. 14, 38).

⁶⁸ ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк. 2.

⁶⁹ Там само, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 20.

⁷⁰ Музейний рукопис. Арк. 4 зв.–5.

⁷¹ «Харковского коллегиумъ Архимандриту і ректору і Бѣлоградской епархіи кансистеріи присудствующему члену Афанасію Таполскому, да Ахтырского Троецкаго мнѣстря ігумену Іоанну Домаскину, да оному протопопу Семіону Садовскому» (ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк. 1 зв.).

⁷² Згідно з синодальним указом від 21.02.1722 р., при явленні в єпархіях чудотворних ікон місцеві ієреї зобов'язувалися провести слідство і, лише підготувавши належну резолюцію, доносити про чуда до Синоду, який мав прийняти необхідне рішення (ПСПр. Т. 2: 1722, Санкт-Петербург, 1872. С. 65, № 423). Рапортувати до

зацікавилась нею і веліла провести повторне слідство, призначивши для цього ректора харківських училищ архімандрита Гедеона Антонського, архімандрита білгородського Миколаївського монастиря Авксентія та харківського протопопа Григорія⁷³.

Нові слідчі, схоже, були більш прискіпливими — різко скоротилось число загальних чудес із 70 в 1744 р. до 13 в 1745 р., а частина чудес за минулі роки не підтвердилась слідством⁷⁴. Тим не менше, вже в травні 1751 р. на підпис імператриці подали синодальне рішення про дійсність охтирських чудес із рекомендацією визнати ікону за чудотворну, з чим імператриця погодилась⁷⁵.

Прикметно, що, аргументуючи дійсність чудес, слідчі, крім іншого, наголошували, що біля ікони багато зцілених в знак вдячності за отримані блага лишали срібні привіси відповідної форми⁷⁶. Слід нагадати, що указом Синоду від 19 січня 1722 р. заборонялось робити привіси до ікон, а наявні слід було зняти⁷⁷. Тим не менше, і слідчі, і Синод досить поблажливо поставились до порушення указу, *de-facto* визнаючи подібну практику вшанування святині, для якої чомусь зробили виняток із правил (в Лазорках⁷⁸, Лубнах⁷⁹, Воронежі⁸⁰, Бобровинцях⁸¹ наявність привісів при іконах стала поштовхом до розслідування із наперед завданим результатом). В Охтирці, навпаки, привіси стали вагомим аргументом на користь визнання.

Далі «кар'єра» Охтирської ікони була блискавичною. За указом імператриці (21 лютого 1753)⁸², всі приноси біля ікони, які до того збирали каплунівські монахи на потреби єпархії, тепер мали лишатись в Пок-

Синоду без проведення слідства заборонялось (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 4234, арк. 17–17 зв.), хоча цього й не завжди дотримувались (приклад Лазірської ікони, про яку в 1751 р. просто забули рапортувати до Синоду (ЦДІАК України, ф., оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 20).

⁷³ ПСПР. Вып. 2. Т. 2: 1744–1745, ст. 274, № 774.

⁷⁴ ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752 гг. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Санкт-Петербург, 1912, ст. 375–376, № 1229.

⁷⁵ Там же, ст. 375–376, № 1229.

⁷⁶ «в знамені свого чувствительно полученнаго исцѣленія, изображеніи челоуѣчeskія твари, кто чѣмъ болень былъ, серебряныя вещи дѣлая, нѣкоторые съ запискою, другіе же безъ записки имянь, свой вкладъ ко оной чудотворной иконѣ принесли и положили...» (ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752 гг., ст. 375–376, № 1229).

⁷⁷ ПСПР. Т. 2: 1722 г., ст. 18–19, № 364.

⁷⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 60–60 зв., 142.

⁷⁹ Там само, од. зб. 4234, арк. 10.

⁸⁰ НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 317–340.

⁸¹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, од. зб. 1713, арк. 1.

⁸² ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 1–1 зв.; ПСПР. Вып. 2. Т. 4: 1753 — 28 июня 1762 гг. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Царствование государя императора Петра Феодоровича. Санкт-Петербург, 1912. С. 4.

ровській церкві і йти виключно на церковні потреби та на будівництво нового, закладеного в 1753 р. кам'яного храму на місці явлення ікони⁸³. План цього храму, за наказом імператриці, був складений знаменитим архітектором Растреллі⁸⁴.

Збором коштів на будівництво за особистим дозволом імператриці займався полковник Федір Коченецький⁸⁵. Після завершення будівництва і освячення кам'яного Покровського храму (1768), один з приділів якого був освячений в ім'я святого пророка Захарія та праведної Єлисавети⁸⁶, патронки імператриці, він став соборним у місті замість Успенського⁸⁷, хоча останній був відносно новим і цілком достойним для такого статусу — побудований бригадиром Олексієм Леонтієвичем Лесевицьким і освячений 1738 р. Розписував іконостас цього храму український художник Володимир Дмитрів⁸⁸.

За 1757 р. маємо перші датовані дані про продаж⁸⁹ в церкві іконок⁹⁰, хоча в домашніх божницях та по парафіяльних церквах (!) вони зга-

⁸³ «Благословительная грамота» митрополита білгородського Іоасафа (Горленка) на закладення 25.05.1753 р. нового Охтирського храму, видана 16.04.1753 р. (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 114).

⁸⁴ *Поселянин Е.Н.* Богоматерь. С. 251.

⁸⁵ Імператриця видала полковникові «Книги пожертвований на новостроящуюся каменную церковь Покрова Богородицы в г. Ахтырке», та першою власноручно вписала до неї про свій особистий внесок 2 тис. рублів сріблом (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 1, 146 арк.; *Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 14; *Поселянин Е.Н.* Богоматерь. С. 251).

⁸⁶ «бригадир Федор Коченовский ... намѣрень онъ Каченевскій вмѣсто јмѣющеися в городѣ Ахтыркѣ деревяной Покровской цркви гдѣ чѣдотворная ікона Престыя Бѣоматери находитца во имя того жѣ Покрова Престыя Бѣы с прибавленіемъ двох предѣлов Положенія честныя ризы Престыя Бѣоматере ј стаго Пророка Захарія ј праведныя Елисаветы построить вновь каменнымъ зданьемъ на томъ мѣстѣ, гдѣ оная чѣдотворная јкона явілась» (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40 — 1753 р., арк. 114 (оригінал благословенної грамоти від митрополита Іоасафа Білгородського на освячення закладення нового храму).

⁸⁷ *Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 15.

⁸⁸ Уродженець Харкова, якого в 1744 р. під час приїзду імператриці в Київ ви-кликали до двору, де він був до 1747 р., потім його призначили причетником до Харківської церкви Різдва Христова, а звідти він попросився у Брянськ іконописцем (*Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 21–22).

⁸⁹ Одним із способів навернення паломників до святині слугували «раздаточные образа», що були особливо поширеними у великих північних обителях Росії, особливо після секуляризації монастирських земель (*Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 336). Н. Кондаков виводить традицію наділяти паломників іконами місцевих святих разом з іншими благословеннями від греко-східної практики V ст. (*Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. I. Санкт-Петербург, 1914. С. 154).

⁹⁰ ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 3, арк. 106.

дуються ще до офіційного визнання ікони (вперше в 1749 р. — № 221 муз. (X.1749 р.), № 234 муз. (1750 р.) тощо). В 70-х роках XVIII ст. були місцево пошановані списки Охтирського образу в київських Михайлівському Золотоверхому⁹¹ та Софійському соборах⁹². Шановані списки Охтирського образу вже в XIX ст. були на Слобожанщині в м. Харків, храм Архістратиґа Михаїла; в Ізюмському полку, в храмі слободи Борової де була Гороховатська Богородична пустиня; в Покровській церкві села Межиріччя Лебединського повіту; в селі Рясне Охтирського повіту, а також в с. Есмань Глухівського повіту Чернігівської губернії⁹³. Шанований список Охтирської ікони (XVIII–XIX ст.) і понині зберігається в Москві у головному приділі храму Воскресіння Словущого на Арбаті (ап. Филипа) Іерусалимського подвір'я⁹⁴ (зроблений з ікони, яка була виявлена в Америці і претендує на звання оригіналу⁹⁵) та в м. Самара в одному із храмів Пустинно-Миколаївського чоловічого монастиря (відома як «Самарська» — головна святиня храму)⁹⁶. В 1816 р. чудесним чином явився список Охтирського образу в с. Алексеєвському Казанської губернії⁹⁷.

В ім'я Охтирської ікони посвячують храми. Найдавніший із відомих збудований в 1773–1775 рр. в м. Орлі (нині Кафедральний⁹⁸, де зберігається чудотворний список Охтирського образу). Він зведений на кошти місцевого купця К.С. Пастухова, який, за легендою, отримав чудесне зцілення в Охтирці⁹⁹. Храм в ім'я Охтирської ікони Богородиці

⁹¹ Кізлова А. Побутування шанованих святинь у монастирях старого Києва і Києво-Подолу (середина XVIII — середина XIX століть) // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури: Зб. наук. Праць. Вип. 19. Київ, 2007. С. 65.

⁹² Прокоп'юк О.Б. Шанування святинь Софії Київської крізь призму прибутково-витратних книг монастиря або про «можливості» ще одного джерела // Софійські читання / Матеріали V міжнародної науково-практичної конференції «Духовний потенціал та історичний контекст християнського мистецтва» (м. Київ, 28–29 травня 2009 р.). Київ 2010. С. 328–329.

⁹³ Поселянин Е.Н. Богоматерь. С. 252.

⁹⁴ Там же; Щенникова Н.В., Э.П. И. Ахтырская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Москва, 2002. Т. IV. С. 217–218 доступно: <https://www.pravenc.ru/text/77220.html>

⁹⁵ Киселев А.А. Чудотворные иконы... С. 130–134.

⁹⁶ <https://faqukr.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohitirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohitirska-ikona.html>; Щенникова Н.В., Э.П. И. Ахтырская икона Божией Матери.

⁹⁷ Сайт «Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы», автор — Валерий Мельников [2011]. Доступно: <http://pravicon.com/icon-14>

⁹⁸ Показово, що під час розбудови Охтирського храму в м. Орел, який не вміщав всіх охочих, у 1803 р. було добудовано приділ в ім'я Казанської ікони Богородиці.

⁹⁹ В жодному із відомих нам списків зцілених іконою осіб чоловіка на прізвище Пастухов не згадано, хоча з м. Орел та його провінції було три чуда (№ 259 муз.

побудований в 1805 р. в с. Чернетові Брянської області на кошти поміщиці А.Н. Надаржинської, чий предки неодноразово згадуються серед облагодіяних іконою¹⁰⁰. Ще один храм в ім'я цієї ікони був побудований в 1825 р. в поселенні Охтирка Сергієво-Посадського району Московської області охтирським уродженцем А.С. Кутешовим в маєтку князів Трубецьких¹⁰¹. На честь Охтирської ікони в другій половині ХІХ ст. був посвячений навіть жіночий монастир (нині чернецький) у Волгоградській області, в селі Гусевка Ольховського району. Ця обитель була заснована місцевим священиком отцем Іоанном (Левитським) та колишнім селянином, згодом афонським схимником Никодимом (Двойченковим). За легендою, останній приніс з Афону (!) чудотворний список Охтирського образу¹⁰².

В 1758 р. знаходимо дані про переписування церковним коштом з дозволу губернської канцелярії (яка контролювала всі церковні видатки храму) «церковних чудес уставом»¹⁰³, наприкінці третьої чверті ХVІІІ ст. було укладено редакцію чудес цієї ікони, яка ввійшла до рукописного збірника другої половини ХVІІІ ст., складеного, очевидно, на замовлення когось із очільників цієї обители, що зберігався в бібліотеці Києво-Софіївського монастиря¹⁰⁴, — тож тримався курс на всебічну популяризацію серед населення Охтирського образу. Вже на початку ХІХ ст. було складене «парадне» сказання про Охтирську ікону із внесенням до неї «Іерусалимської легенди» (про це згодом).

Після розформування слобідських козачих полків і утворення на їх основі регулярних частин російської армії один із новостворених (1765) —

(1752 р.), № 5-1755 синод, № 298 муз. (1756 р.)). (Музейний рукопис, ар. 53 зв., 62 зв.; ОДДС. Т. 32, ст. 945).

¹⁰⁰ В реєстрах шанувальників Охтирської ікони зустрічаємо 7 згадок про представників роду Надаржинських (№ 243 муз. (1751 р.), № 4-1755 синод., № 20, 159, 268 в реєстрі дарів за 1753 р., та № 120 і 351 в реєстрі дарів за 1758 р.) (Музейний рукопис. Арк. 53 зв.; ОДДС. Т. 32, ст. 945; ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 74, 84, 91 зв.; од. зб. 4, арк. 97 зв., 117 зв.).

¹⁰¹ *Щенникова Н.В., Э.П. И.* Ахтырская икона Божией Матери.

¹⁰² URL: <https://faqukr.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohitirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohitirska-ikona.html>

¹⁰³ ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 4, арк. 142 зв.

¹⁰⁴ НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292–316. До збірника, крім Охтирських чудес, ввійшли список із книги Галатовського 1660 р. «Ключ Разуменія» (арк. 274–291), копія матеріалів слідства про чудеса ікони Богородиці «Троєручиці» в м. Вороніж (Ніжинського полку) (арк. 317–340), два чуда Миколи Мокрого, що в Києво-Софіївському соборі (арк. 341–344), та ще ряд документів, які стосуються різних аспектів віри (пояснення про проскомидію, свідчення єврея про ритуальне вбивство християнських дітей тощо).

Охтирський 12-й гусарський полк — мав полкове свято 2 липня — на честь Охтирської ікони Богородиці.

В 1766 р. указом білгородського архієрея запроваджувалось празнування на єпархіальному рівні двом іконам: Каплуновській 11 вересня та Охтирській 2 липня, в день обретіння святинь¹⁰⁵. А вже в перше десятиліття ХІХ ст. празнування Охтрській іконі (2 липня) було внесено до офіційних святців¹⁰⁶. Її славетна «землячка» — Каплунівська ікона такої шани не зажила¹⁰⁷.

В цей час у відновленому Охтирському Святотроїцькому монастирі (70-ті роки ХVІІІ ст.) починають активно пропагувати культ нової ікони — «Всех скорбящих радость», і богомольці, вочевидь, всю свою побожність переорієнтували на цю новоявлену святиню. Тим не менше, Синод продовжує активно опікуватись саме Охтирською іконою Богородиці. Попри відсутність задокументованих згадок про чудеса після 1774 р. та значне зменшення приносів і свічних зборів при іконі (1835)¹⁰⁸, що свідчить про згасання в населення інтересу до цієї святині, імператор Микола І вже в середині ХІХ ст. продовжував опікуватись саме Охтирською іконою, запровадивши з 1844 р. щорічний хресний хід¹⁰⁹ — «1844 р. с высочайшаго соизволения учрежден крестный ход с чудотворною Ахтырскою иконою из Покровского собора в возобновленный Ахтырский монастырь — на кануне Троицина дня, а обратный ход с иконою в собор бывает в Неделю Всех Святых»¹¹⁰. Рідко яка (щоб не сказати — жодна) з українських святинь зажила такої шани — хресної ходи за наказом імператора.

Отже, в цієї ікони була своя особлива місія. Але яка?

3. Охтирський культ та семантика його складових

Тож проаналізуємо тепер все, що відомо про Охтирську ікону, та відмітимо принципові моменти.

¹⁰⁵ «1766 р. сделано было епархиальным начальством распоряжении о праздновании св. иконе в епархии» (*Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 12–19).

¹⁰⁶ *Послѣдованіе црковнаго пѣнія...* Клинці 1807, арк. 63; *Полный христианский месяцеслов всех святых...* С. 99.

¹⁰⁷ В довіднику архієпископа Сергія Каплунівська ікона віднесена до III категорії святинь — місцево шанованих, тоді як Охтирська до I — ті, що є в святцях (*Архієп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Том. II. С. 197, 206).

¹⁰⁸ ЦДАК України, ф. 1957, оп. 1, од. зб. 84, 2 арк.

¹⁰⁹ *Киселев А.А.* Чудотворные иконы... С. 133.

¹¹⁰ *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 20.

Зображення ікони. Знайдений образ хоч і не зовсім звичної для натільної ікони і іконографічної композиції (Богородиця зображена без немовляти, в молитві перед Розп'яттям)¹¹¹, проте великоросійської манери письма, на чому наголошував у своєму першому донесенні до Білгородського архієрея протопоп Семион Садовський ще в 1743 р.¹¹²

В тогочасних згадках Охтирської ікони ані ієрей Даниїл, ані протопоп Садовський, ані митрополит Антоній чи візійонери жодного разу чітко не описали її, обмежившись загальною заувагою, що зображена Богородиця (очевидно, без немовляти) молиться перед Розп'яттям¹¹³. Дуже показовим слід уважати текст Музейного рукопису. В ньому історія появи ікони («увидѣль въ томъ растѣнїи стоящую Икону съ изображеніемъ Богоматери и на крестѣ Искупителя, въ необыкновенномъ сіянїи») від імені редактора (арк. 3) підкріплюється дослівною копією свідчень самого ієрея Даниїла, де про сюжет ікони, як і в рапорті митрополита Антонія, нічого не сказано: «увидѣль въ ономъ зелїи Икону стоящую и сіяющую подобіемъ солнца» (Там само, арк. 3). Софійська редакція повторює свідчення ієрея Даниїла, наведені в музейній редакції, без опису самого зображення¹¹⁴. У С. Снесаревої опис ікони доповнено наголосом на сюжеті моління Богородиці: «Увидел в траве икону Божией Матери, молящейся перед Распятием Господа Иисуса и блистающей неизреченным светом». На закінчення оповіді про Охтирську ікону Снесарева додала: «Чудотворная сия икона находится в Харьковской губернии, в городе Ахтырке, в Соборной Церкви. На сей иконе изображается Божия Матерь, молящаяся пред Распятием»¹¹⁵. Так само зцілений перед Охтирською іконою Василій Хільченко засвідчив, що, ніколи до того не будши в Охтирці, уві сні бачив «стоящее Божія Матере съ Спасительнымъ Распятиемъ изображеніе», яке в точності збіглося із побаченим в Охтирці

¹¹¹ Це образ так званої Деїсусної Богородиці (детальніше: *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. Петроград, 1915. С. 312).

¹¹² «города Ахтырки цркви Покрова Пресвятыя Бдцы попь Данило Василевъ доносил ему словесно: прошлого де 739 году юля 2 числа пред жилымъ ево дворомъ в зелье ромнѣ близъ дороги, прокосивши сенокосною косою того зелья немного, сыскал он, попь, старого великоросіискаго писма јкону Матери Бжїе, стоячею на земли, сияющею поподобию слнца» (ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, 1743 р., арк. 1). Про цю деталь дізнаємось з указу білгородського митрополита Антонія (25.06.1743) про початок розслідування чудес новоявленої Охтирської ікони. В подальших описах появи святині вона опускається, натомість додають уточнення про сюжет ікони.

¹¹³ Як відомо, оригінал образу зник на початку ХХ ст. (в 1905 р.), а вже в 70-х роках список, який претендував на статус оригіналу, було виявлено в Сполучених Штатах (*Киселев А.А.* Чудотворные иконы... С. 133).

¹¹⁴ «увидѣль в томъ зелїи икону стоявшую в подобїи солнца...» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292).

¹¹⁵ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 254, 256.

образом¹¹⁶. У випадку винятковості подібного образу для тодішньої іконографії це мало би бути оговорено, проте всі обмежились стислою згадкою сюжету, вірогідно, як добре знаного.

Сюжет ікони — моління перед Хрестом (в складі деісусної композиції або як самостійне зображення) — належить до одного з п'яти основних іконографічних типів зображення Богородиці — Агіосорітісса (Богородиця-Заступниця), відомого у візантійському іконописі, як мінімум, з V ст., а найдавніша збережена пам'ятка датується IX ст. (мозаїка із церкви Святого Димитрія в Салоніках)¹¹⁷. Для цього типу характерне зображення Богородиці без Немовляти, зазвичай в повороті на три чверті, з молитовним жестом рук¹¹⁸. У київській церковній традиції культ Богородиці-Заступниці простежується дослідниками з середини XI і вже точно з XII ст. (Богородиця Пирогоща в Києві, Боголюбська ікона)¹¹⁹. В такій редакції культ Богородиці-Заступниці фіксується і в іконографії Північно-Східної Русі (пластина Суздальських врат кінця XII ст.)¹²⁰. Можливо, саме популярність подібної іконографії в регіоні і є поясненням численних згадок про Охтирський образ в домашніх божницях віруючих та в парафіяльних церквах одразу після явлення святині — це був добре знаний іконографічний сюжет (а не списки новоявленого образу), який згодом отримав «власну назву» (Охтирська Богородиця), похідну від прославленої реліквії з таким образом¹²¹.

За спостереженням М. Плюханової, всі культу прославлених чудотворних ікон Богородиці з Немовлям, які стали знаковими в Російській державі, включали подвійну ідею — перемоги та покутуваних страстей, чому в кожному культі так чи інакше присутнім був образ Хреста¹²². Тож,

¹¹⁶ *Музейний рукопис*. Арк. 43 зв. (№ 203).

¹¹⁷ *Александрович В.* Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. Львів, 2010. С. 41–42; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. I. Санкт-Петербург, 1914. С. 367; Т. II. Петроград, 1915. С. 294–315.

¹¹⁸ *Этингоф О.Е.* Агиосоритисса // *Православная энциклопедия*. Москва, 2000. Т. 1. С. 254. URL: <https://www.pravenc.ru/text/63308.html>.

¹¹⁹ «Засвоєна у старокиївському середовищі ще перед серединою XI ст. візантійська за походженням ідея Богородиці-Заступниці рівнозначна відомій на Русі від XII ст. ідеї Покрову Богородиці як власній київській версії давнього візантійського її шанування» (*Александрович В.* Покров Богородиці. С. 51, 50–77).

¹²⁰ *Александрович В.* Покров Богородиці... С. 73–74.

¹²¹ Приклад образу Богородиці Печерської засвідчує, що давні іконографічні типи могли отримувати усталену назву, похідну від прославлена чудотворної ікони, хоча і пізнішої (*Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. С. 916–956).

¹²² «Культы чудотворных Богородичных икон того часу (XIV ст. — *О.Р.*) в історичному відношенні, як здається, були більше наповнені споминами про лиха та страждання, ніж славою перемог. В будь-якому випадку чудотворні образи Богоматері з немовлям вміщували подвійну ідею — і перемоги, і викупних страстей» (*Плюханова М.Б.*

сюжет Охтирської ікони — моління перед Розп'яттям, попри незвичність композиції, дуже добре вписувався у семантику прославлених ікон Богородиці, що дозволило їм вивищитись із ряду аналогічних святинь.

Якою була іконографія Богородиці — суто візантійською чи європеїзованою (візантійсько-італійською), в джерелах не уточнювалось. Як відомо, оригінал образу зник на початку ХХ ст. (в 1903 р. при перевезенні на реставрацію до Петербургу)¹²³. Різні списки з цього образу, які претендують на звання точної копії, «в меру і рост» подають варіанти іконографії Богородиці (в омофорі, простоволоса, різне положення рук). Тож важко стверджувати, який саме образ був в оригіналі. До того ж, відомо, що в Покровському храмі, крім явленої ікони, був ще один список з цього образу, подарований в 1768 р. графом С.Б. Шереметевим¹²⁴. Але зауважимо, що в донесенні до митрополита про новоявлену в його відомстві Охтирську ікону (1743), опустивши весь опис зображення як само собою зрозумілий, протопоп Садовський наголошував, що знайдена святиня великоросійської манери письма. Сумнівно, щоб він сплутав західну манеру іконопису (*Mater Dolorosa*) із великоросійською (під цим терміном міг розумітись і більш широкий сло'вяно-візантійський стиль, але не європейський), і ніхто із подальших слідчих жодного сумніву не висловив щодо канонічності цього образу¹²⁵. Принаймні, дана іконографія не видавалась дивною для місцевих жителів і духовенства¹²⁶.

Охтирська ікона, єдина із внесених до офіційних святців у ХVIII — на початку ХІХ ст., не виводила свої історію від ікон письма євангеліста Луки або письма під безпосереднім наглядом Богородиці (як то було з храмовою святинею Києво-Печерського монастиря), так само як і не претендувала на глибоку давність. Записана в Музейному рукописі (20-ті

«Кипїтние свѣта»: Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. С. 23).

¹²³ Киселев А.А. Чудотворные иконы... С. 133.

¹²⁴ Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 18.

¹²⁵ Н. Яковенко говорить про «не вповні православну іконографію цього образу» (Яковенко Н. Охтирська чудотворна ікона... С. 50–51) та навіть його «неканонічність» («Перелічені “латинські” а фактично київські репліки у слобідських храмах (а їх, вочевидь, мало бути більше) опосередковано пояснюють незрозумілі під іншим кутом зору нюанси в історії шанування Охтирської ікони. Скажімо те, що, по-перше, саме зображення Матері Божої на цій іконі не ставили під сумнів ані прості віряни, ані священники, хоча воно й було, як ми вже згадували, не канонічним») відшуковуючи його аналогі в трансильванських іконах на склі кінця ХVIII — початку ХІХ ст., що є реплікою католицьких зображень *Mater Dolorosa*. Дослідниця говорить про «балканський слід» в церковному житті Слобожанщини. (Яковенко Н. Творення локальних «просторів віри»... С. 212, 228).

¹²⁶ *Послѣдованіе цр̄ковнаго пѣнія*,... Арк. 63.

роки XIX ст.) легенда щодо містичного «Іерусалимського» походження Охтирського образу не знайшла підтримки в церковних колах і була відкинута як невдала (про неї згодом).

Нетипова для прославлених на той час ікон композиція не викликала сумнівів щодо канонічності з боку Православної Церкви, оскільки зводилась до старокиївського культу Богородиці Заступниці (розуміння Охтирської Богородиці як заступниці перед Христом проглядається у свідченнях візіонерів¹²⁷), який згодом еволюціонував у бік культу Покрову Богородиці¹²⁸.

Ми свідомо не зачіпатимемо тут дискусію щодо складення Покровського культу (як продовження візантійсько-київської традиції¹²⁹ чи як породження релігійної культури північно-східної Русі часів Андрія Боголюбського¹³⁰), зауважимо тільки, що культ Покрову Богородиці, крім іншого, виконував роль сакрального символу для інституалізації нової північно-східної державності, пошуками яких активно займалися московські правителі з кінця XIV ст.¹³¹ Також всі дослідники погоджуються на генетичній спорідненості свята Покрова Богородиці (1 жовтня) та чуда покладення ризи Богородиці у Влахернському храмі (2 липня)¹³², які, згідно проложного сказання, чітко пов'язувались в російській церковній

¹²⁷ В 1743 р. богодучівський житель Григорій Олонченко «видѣль онъ во снѣ Спасительное Распятіе и предъ нимъ стоящихъ Богоматерь и Крестителя Іоанна» (*Музейний рукопис*. Арк. 24 (№ 78)); В цьому випадку бачимо поєднання в усвідомленні віруючих Охтирського образу і Деісусної композиції. Так само в сюжеті з видіння Павла Новосельського (*Там само*. Арк. 59–62, № 294) та ієромонаха Нафаніла (*Там само*. Арк. 40, № 196) простежується розуміння Богородиці як заступниці за грішників перед Христом.

¹²⁸ «Перед кінцем XII століття сталася певна подія, наслідком якої було надання старокиївському культу Богородиці Заступниці нового значення через перетворення його на культ Покрову Богородиці, засвідчений написом на пластині врат» (*Александрович В. Покров Богородиці...* С. 74).

¹²⁹ *Александрович В. Покров Богородиці*. Українська середньовічна іконографія. Львів, 2010.

¹³⁰ *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. Петроград, 1915; *Этингоф О.Е.* Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. Москва, 2000. С. 148.

¹³¹ *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. Москва, 1995. С. 38.

¹³² Під генетичною спорідненістю між Покровом та Влахернським чудом, з чим погоджуються всі дослідники, мається на увазі два основні напрями в сучасній історіографії — класичний російський, коли культ Покрову виводиться від видіння Андрія Юродивого (*Спасский Ф.Г.* К происхождению иконы и праздника Покрова // *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. Москва, 2008. С. 357–371; *Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы... С. 37; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. Санкт-Петербург, 1915), та український, де влахернське об'явлення пояснюється як інспіроване раннім візантійським культом Богородиці Заступниці (*Александрович В. Покров Богородиці...* С. 151).

традиції досліджуваного періоду. Лише зауважимо, що обидва ці культури (Влахернський та Покрова) яскраво виражені в культурі Охтирської ікони (про це далі).

Місце появи ікони та спосіб обретіння. Ікона явилась перший раз стандартним як для чудотворних реліквій способом¹³³. Її знайшли в траві, подібно до Озерянської (явилась в XVI ст. і була добре знаною в регіоні) та інших «явлених» ікон. Сам факт незвичної появи святині (знайдені в траві, в болоті, на дереві тощо — так звані явлені ікони) вже вважався достатнім для пошанування її як наділеної особливою благодаттю. Всього в православ'ї відомо 468 явлених ікон Богородиці, які шануються як чудотворні¹³⁴, хоча тільки одиниці з них внесені до святців.

В момент обретіння, як і під час другого її проявлення в домі ієрея Даниїла в жовтні 1742 р., ікона сяяла подібно сонцю («сияющею по подобию слнца», «увидѣль в томъ зеліи ікону стоящую в подобіи солнца», «свѣтлость солнечная отъ той ікони показалась и послѣ того многократно бывало таковое сіяніе»¹³⁵). В сказаннях про явлені ікони місцем чудесного обретіння святині зазвичай були скелі, печери (для візантійської традиції) або дерева (для руської). Подібна локалізація місць явлення святині, які в момент їх знайдення зазвичай сяяли, наділялась певною богословською семантикою¹³⁶. Тож сам факт явлення Охтирської ікони в траві, використання мотиву «сяяла подібно сонцю» (порівняння Богородиці із Сонцем типове для літургійних текстів) свідчать про знання ієреєм Даниїлом Васи́лієвим жанру сказань про чудотворні ікони.

Ікона явилась ієрею — людині побожній і законопослушній, як характеризує отця Даниїла Музейний рукопис, тож цілком гідної для обраної місії. Звичний для жанру топос про неможливість дістати святиню грішній людині або зрушити її з місця обретіння тут опущено (ієрей безпроблемно з молитвою та поклоном взяв ікону до свого дому) та замінено на скромніше підкреслення святості набувача реліквії — ніхто, крім нього, не міг почувати в домі, де перебувала ікона з часу обретіння і до перенесення її в січні 1743 р. до Покровського храму («было

¹³³ Уважне прочитання Музейного рукопису не підтверджує оприлюднену нещодавно в літературі версію про написання Охтирської ікони в 1669 р. місцевим іконописцем Олексієм Михайловським (*Яковенко Н.* Творення локальних «просторів віри»... С. 213).

¹³⁴ *Ранкур-Лаферьер Д.* Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика / Пер. с англ. А. Георгиева. Москва, 2005. С. 58.

¹³⁵ ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк. 1; *Музейний рукопис.* Арк. 3; НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292.

¹³⁶ *Плюханова М.Б.* «Кипѣние свѣта»... С. 352.

невозможно никому зъ домашныхъ безъ мене въ избѣ той ночевать ради бываемаго страха и ужаса необычнаго»¹³⁷).

Іерей хоч і поставився із належним благочестям до найденної святині, проте проявив достойну для перевірки чуда витримку, нікому (навіть домашнім!?) не розповідаючи про чудесну знахідку. Після віщого сну священник хоч і виконав наказ Богородиці, проте з певним скепсисом поставився до поради використовувати воду від омиття ікони в лікувальних цілях: «онъ желая испитать истину бывшаго ему во снѣ о водѣ явленія», напоїв цією водою хвору дочку (муз., ар.18). Така стриманість іерея Даниїла у сприйнятті, здавалося б, очевидного для нього чуда була в умовах XVIII ст. необхідною пересторогою та ніби своєрідною формою гарантії достовірності чудесного. Явись ікона кому-небудь із простоліуду або менш виваженої особі, ті одразу б про неї розповіли, швидко сформувавши довкола народний культ, який тим самим однозначно був би приреченим на заборону (згадаймо приклад монаха Саватія з Володимирською іконою Києво-Межигірського монастиря¹³⁸).

Ікона явилась на периферії, подалі від столичного центру, в невеличкому полковому містечку, та ще й на окраїні (в передмісті), і спочатку була поставлена до старої дерев'яної церкви (сюжет своєрідного «самоприниження» святині — риса, притаманна для більшості прославлених ікон, що зазвичай являлись на околицях земель, які освячувались їхньою присутністю).

Слідчі попервах поставились до ікони як до звичного народного культу, але дуже швидко змінили свою думку. Впродовж такого досить стрімкого розслідування (порівняй: в Лазірках слідство тривало понад 20 років, з 1751 до 1770, як мінімум¹³⁹) відмічається помітна поблажливність слідчих до цього культу, щоб не сказати, сприяння у визнанні (зокрема, схвалення вотивів, які, всупереч синодальній забороні 1722 р., одразу почали збирати на Білгородську консисторію каплунівські монахи; ікону ніколи не вилучали з Покровського храму і навіть не обмежували пошанування образу; не всі чудеса підтвердились, але це не завадило подати рапорт імператриці про необхідність визнати ікону чудотворною; відпущення іерея Даниїла додому з-під слідства і, можливо, сприяння його втечі до Ієрусалиму, тощо). Схоже, що в цій поблажливості проглядається свідомо підтримка Синоду, який виявляв до святині прихований інтерес.

¹³⁷ НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 315 зв. (№ 292).

¹³⁸ ЦДАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736.

¹³⁹ Там само, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661.

Дати обретіння ікони. Показовою є дата явлення — саме 2 липня, на свято Покладення Чесної Ризи Пресвятої Богородиці у Влахерні.

В цьому сюжеті варто наголосити на двох моментах. По-перше, ікона явилась в день Богородичного свята, що, як доводять дослідники, стало прообразом шанованого в руській церкві свята Покрова, якому надавали особливого значення в Московії¹⁴⁰. По-друге, ієрей косить траву біля власного дому в день церковного Богородичного свята, яке користується особливою повагою в московській та київській традиціях. Як відомо, Церква забороняє без нагальної потреби працювати в неділю та інші свята, рекомендуючи присвячувати цей день молитві. В софіївській редакції сказання про Охтирську ікону, де цитується свідчення ієрея Даниїла, дату обретіння святині не вказано — «настроилъ я косу и пошелъ тоя коси апробовать, въ зелїи ромну предъ своимъ дворомъ. махнуль косою дважды и увидѣль в томъ зелїи ікону стоящую в подобї солнца, съ чого нападе на мене страх и ужась»¹⁴¹. В музейній редакції, на початку сказання, де виклад ведеться від імені редактора, зазначено, що обретіння сталось саме 2 липня, на свято Покладення Ризи Богородиці («1739-го года іюля во 2-й день, въ который празднуется память положенія ризи Пресвятыя Богородицы»), тоді як в частині, де цитуються свідчення самого ієрея, дата обретіння не названа («Въ городѣ Ахтыркѣ на предмѣстьи азъ, Покровской церкви священникъ Данїиль Васильевъ настроилъ косу, и пошелъ тоя спробовать въ зелїи ромну предъ своимъ дворомъ махнуль косою дважды и увидѣль въ ономъ зелїи Икону стоящую и сіяющую подобіемъ солнца»)¹⁴². У С. Снеессаревої, як і в більшості довідників про ікону, при описі появи ікони замість сюжету із пробою коси в зіллі «ромне» біля двору 2 липня вжито більш загальне «Однажды, при наступлении сенокоса он косил траву в своем огороде»¹⁴³.

Показово, що наляканий побаченим ієрей почав читати кондак передпразденству Різдва Богородиці (8.09)¹⁴⁴. Зі святом Покладення ризи Пресвятої Богородиці та чудесним захистом Константинополя допомогою Богородиці (VII ст.) від нападу аварів пов'язують створення Акафісту

¹⁴⁰ *Спасский Ф.Г.* К происхождению иконы... С. 357–371; *Плюханова М.* Сюжеты и символы... С. 38.

¹⁴¹ НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292.

¹⁴² *Музейний рукопис.* Арк. 3.

¹⁴³ *Земная жизнь Пресвятой Богородицы...* С. 254.

¹⁴⁴ «пришедь в себе сотворилъ на себѣ крестное знаменїе и прочел кондакъ предпразденству Рождества Богородицы: Дѣва и Богородица Марїа чертогъ нескончаемый, небесная жениха раждается от неплодове Божим совѣтомъ, коленица слова благоукрашается на себо пронаречеса божественная двер и мати сушія жизни, таж положилъ поклоновъ великихъ три до земли изрекши сіе: о Пресвятая Дѣво Богородице, не остави мене въ часъ кончини моея» (НБУВ ІР, ф. 312, оп.1, од. зб. 499, арк. 292).

Пресвятої Богородиці¹⁴⁵. Тим не менше, знайшовши ікону в день свята Покладення ризи Богородиці, ієрей читав кондак предпразденству Різдва Богородиці, а не з Акафісту Пресвятій Богородиці як, здавалось би, більш доречного («Взбранной воеводе победительная...»).

Тож чи дійсно 2 липня — це день реального обретіння ікони, чи це «підгонка» дати до семантично значущої? Тим більше, що вдруге ікона проявила себе спочатку 1 жовтня 1742 р. (Свято Покрова Богородиці!), коли в домі ієрея сяяла, подібно сонцю¹⁴⁶, після чого такі «світіння» стали частими. Як уже згадувалось, ієрей про них нікому не розповідав¹⁴⁷, а вже 16 січня 1743 р., «в неделю о Закхее», уві сні до ієрея Даниїла явилась сама Богородиця і веліла омита її лице на іконі водою. В той же день водою від омиття ікони зцілилась від трясавиці хвора дочка ієрея Даниїла та ще дві особи — це перші чудеса зцілення від ікони, що стались 16 січня. В числі перших («того ж (16 січня — *О.Р.*)»), згідно з софіївською редакцією чудес (чудо 3), зцілилась і дочка іконописця Івана, який на прохання ієрея Даниїла хотів підправити ікону. А вже через два дні на третій уві сні маляру явилась Зображена на іконі і веліла віднести образ назад до церкви: «В дому Івана маляра пребыла икона чрезъ два дни, а на третій день въ прибывшую ночь слышалъ во снѣ: востань (!) маляръ, пора тебѣ отънести икону гдѣ еси взялъ, бо лучше сего не поправишь»¹⁴⁸. Прикметно, що в музейній редакції чудо зцілення дитини маляра також датується 16 січня, тоді як у самому сказанні зазначено, що через два дні по тому, «в неділю о митарі та фарисеї», бачив дивний сон¹⁴⁹. Якщо ікона взята була в дім іконописця 16 січня (неділю «о Закхеи»), то чудесний сон

¹⁴⁵ *Этингоф О.Е.* Образ Богоматери. С. 157–163.

¹⁴⁶ «742 года октября 1 дня явленіе было в дому моемъ отъ той іконы Богоматере сицевимъ образомъ, свѣтлость солнечная отъ той ікони показалась и послѣ того многократно бывало таковое сіяніе» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292; див. також: *Музейний рукопис.* Арк. 3 зв.).

¹⁴⁷ Мотив «приховування» героєм свого видіння чи найденої святині — це також типовий сюжет в сказаннях про чудотворні ікони, за яким слідує мотив «кари» за мовчання (*Нечаева Т.В.* Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // *Герменевтика древнерусской литературы.* Сб. 8. Москва, 1995. С. 110). В нашому випадку присутній лише перший мотив «приховування» святині задля подвоснення чуда.

¹⁴⁸ НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 4.

¹⁴⁹ «пригласилъ Иконописца Ивана Маляра, дабы оную Икону въ изпорченнихъ мѣстахъ поправитъ, который взявши отъ священника въ домъ поставилъ на пристойномъ мѣстѣ и по прошествіи двухъ дней хотѣлъ поправлять оную, но въ неделю Мытаря и Фарисей въ сонномъ видѣніи слышалъ голосъ, повелѣвающій оную Икону отнести въ свое мѣсто съ сими словами, что онъ лучше ее не исправитъ, какъ она написана» (*Музейний рукопис.* Арк. 4).

через три дні не міг припадати на неділю «о Фарисеи и митарі», — тож, бачимо яскравий приклад «підгонки» дати.

16 січня Церква вшановує поклоніння чесним веригам апостола Петра — свято, яке семантично наближається до першого — покладення ризи Богородиці. А сам храм, де перебувала Охтирська ікона, посвячений в честь Покрова Богородиці. Тож відмітимо низку збігів в Охтирському культі із культом Покрова — покладення Ризи Богородиці у Влахерні.

З моменту першого обретіння і до 1742–1743 рр. ікона перебувала без чудес і якихось особливих проявів, а ієрей про неї нічого нікому (навіть домашнім!) не розповідав, аж допоки святиня не проявила себе вдруге. Тут ми бачимо мотив подвоєного чуда із проявленням святині — риза, притаманна більшості славнозвісних і знакових для держави ікон Російської церкви¹⁵⁰. У XVIII ст., коли діяли сурові синодальні обмеження щодо пошановування новоявлених святинь, одного чудесного обретіння в траві, подібно до ряду інших сучасниць із сумною долею, було замало — потрібно було подвоєння чуда, яке, до того ж, збіглося в часі із знаковими святами — Покладення Ризи Богородиці та Покрова, що підсилювало містичність цих чудес.

Закладення храму. Закладення храму чи монастиря на місці обретіння ікони є звичною практикою в подібних історіях про явлені святині. Причому зазвичай поштовхом до рішення про будівництво було явлене від ікони одкровення, яким наказувалось саме в цьому місці спорудити храм, що стало основним в сказаннях про явлені ікони¹⁵¹. У випадку із Охтирською іконою такого наказу від святині не було. Хоча місце її обретіння в народі, схоже, також вважали святим, наділяючи його магичними і цілющими властивостями. Чудо № 7-1753 синод. описує, як козак Василій Філенков в квітні того ж 1753 р. на місці явлення ікони раптово зробивсь «аки бѣсноватый»¹⁵². В іншому чуді описується, як жінка, прийшовши в Охтирку і наслідуючи приклад інших паломників, зцілила хворе горло, приклавши до нього на ніч землю, взяту на місці явлення ікони¹⁵³.

¹⁵⁰ Нечаева Т.В. Наблюдения... С. 108–110.

¹⁵¹ Плюханова М.Б. «Кипѣние свѣта»... С. 340; Нечаева Т.В. Наблюдения... С. 118.

¹⁵² «козакъ Василіевъ Финенковъ въ Ахтирки будучи на мѣстѣ гдѣ чудотворная ікона явилась лошадь свою бросилъ и побѣжалъ къ церквѣ Покровской неистовся аки бѣсноватъ» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, № 267; ОДДС, Т. 32: 1752, приложение XXVII. С. 480). Показово, що в Музейному рукописі це чудо не зауважує, що захворів чоловік саме на місці явлення ікони (*Музейний рукопис*. Арк. 55 зв.).

¹⁵³ «жена Козмина жестоко была болна на горло чрезъ полгода. Бывши же при іконѣ въ Ахтирки взяла земли при крестѣ, гдѣ явилась чудотворная ікона и приложивши, того ж часа цѣлбу получила» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 301, № 142); *Музейний рукопис*. Арк. 301, № 144).

В даному випадку, попри відсутність прямого наказу з боку святини про потребу збудувати для неї новий храм, з такою ініціативою виступив полковник Федір Коченецький — особа, наближена до імператриці. Імператриця ж особисто потурбувалась, аби було достатньо коштів на це будівництво¹⁵⁴. Для порівняння цікаво згадати донесення каплунівського управителя ієромонаха Григорія в 1734 р. білгородському ієрею з проханням залишати частину зборів біля Каплунівської ікони на потреби храму, якому був необхідний серйозний ремонт (протікала стеля, стіна на підпорках, хрести пообламувані), проте всі прибутки синодальним указом передавались на «латинські школи» при білгородському архієреєві¹⁵⁵. Закладення нового кам'яного храму Каплунівська ікона дочекалась лише в 1780 р., за ініціативою каплунівського ж поміщика і охтирського воеводи, петербурзького віце-губернатора (1780–1781) П.П. Коновцина¹⁵⁶.

Збудований на місці явлення Охтирської ікони кам'яний собор був посвячений, як і стара дерев'яна церква, де перебувала до того ікона, в ім'я Покрову Богородиці. Один із приділів храму присвячувався духовним патронам імператриці — пророку Захарії та праведній Єлисаветі, а інший — Покладенню ризи Пресвятої Богородиці у Влахерні¹⁵⁷, що було досить рідкісною посвятою¹⁵⁸. Звернімо увагу: храм, закладений на місці явлення Охтирської ікони, в честь цієї ікони як чудодійної, що було офіційно визнано Синодом ще до моменту його закладення, не мав посвяченого цій іконі навіть приділу, хоча така практика на той час уже була відома в регіоні. Зокрема, в с. Чупаховка Алешнянського уїзду Охтирського полку (Охтирська протопопія) в 1712 р. заснували храм в честь Казанської Богородиці¹⁵⁹. Ще одна церква з посвятою Казанській

¹⁵⁴ ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 1–1 зв.; ПСПР. Вып. 2. Т. 4: 1753 — 28 іюня 1762 гг. С. 4.

¹⁵⁵ ЦДІАК України, ф. 2009, оп. 1, од. зб. 72, арк. 21–21 зв., 24–25; ПСПР. Т. IV: 1724–1725 pp. Санкт-Петербург, 1876. С. 258, № 1421.

¹⁵⁶ *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская... С. 307.

¹⁵⁷ ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 114.

¹⁵⁸ Наприклад, в Київській митрополії в 70-х роках XVIII ст. зафіксовано 1 випадок посвяти хаму святу Покладення Ризи Пресвятої Богородиці (с. Мокіївка Прилуцький полк) (*Прокон'юк О.* Київська Митрополія: топографія посвят. Реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783). Київ, 2012. С. 126).

¹⁵⁹ *Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 485. Це один із перших відомих на українських землях храм не на честь Богородиці, Спасителя чи святого, а на честь ікони. Легенда оповідала, що в Москві, де раніше стояла ікона, яка пізніше стала храмовою в с. Чупаховці, під час епідемії ніхто не захворів в тому та сусідньому домах. Тож на цьому прикладі можемо відмітити, як російські переселенці принесли на Слобожанщину із Москви чудотворний список ікони Казанської Богородиці, побудували і посвятили цій іконі храм, але офіційного статусу чудотворної реліквії цей образ так і не удостоївся.

іконі Богородиці згадується в документах за 70-ті роки XVIII ст. як діюча в с. Юрасівка Ніжинського полку¹⁶⁰. Відомо також про дві посвяти храму в честь ікони Божої Матері «Живоносне джерело» (с. Михайлівська Борщагівка, Київський полк, 1780 р. та домова церква в с. Журавка Прилуцького полку, побудована у 1757 р.)¹⁶¹. Посвята храму в ім'я чудотворної ікони, для якої його будували (часто на місці обретіння святині), була звичною для, власне, московської церковної практики¹⁶². Наприклад, дізнавшись про явлену в Казані святиню, цар Іван Грозний велів будувати храм на честь цієї ікони¹⁶³.

В більшості храмів, де були чудотворні ікони, посвята храму так чи інакше перегукується із чудотворним образом: в Каплунівці — церква Різдва Богородиці¹⁶⁴ і образ Казанської Богородиці; в Лубнах — церква Різдва Богородиці та Богородична ікона (який саме образ — невідомо), в Лазарках — ікона св. Миколая і храм на честь цього ж святого. Натомість у випадку із храмом для Охтирської ікони можна спостерігати ототожнення Охтирського образу Богородиці Заступниці (з її візантійсько-київським корінням), культу Богородиці Покрови як російського свята та його візантійського «попередника» — празнування пам'яті покладення ризи Богородиці у Влахерні, що ніби підкреслює тяглість традиції, з одного боку, а також свідому прив'язку цих культів до образу імператриці Єлизавети через посвяту приділу в ім'я її небесної покровительки — з іншого.

Принагідно зауважимо, що закладення храму, яке було приурочене до святкування дня коронації імператриці Єлизавети (25 квітня, в неділю святих мироносиць), супроводжувалось чудом раптового налагодження погоди¹⁶⁵. Чудо при будівництві храму в честь новоявленої ікони є неодмінною складовою сказань про чудотворні святині¹⁶⁶. Проте сказання про

¹⁶⁰ Прокоп'юк О. Київська Митрополія... С. 97.

¹⁶¹ Там само. С. 93, 154–155.

¹⁶² Слід зауважити, що в 1722 (30.04) та 1723 (20.10) роках Синод видав указ та приговор на чолобитну, якими заборонялось посвячувати церкви в ім'я Володимирської чи Казанської Богородиці (перший) або Казанської чи Одигітрії загалом (другий), дозволяючи посвяти лише в ім'я дванадесятих свят, пов'язаних з ім'ям Богородиці (ПСПр. Т. II: 1722. С. 230–231, № 586; Т. III: 1723, Санкт-Петербург, 1875. С. 216–217 (№ 1134); Лавров А.С. Колдовство и релирия в России. 1700–1740 гг. Москва, 2000. С. 232).

¹⁶³ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 264

¹⁶⁴ Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение III. С. 242.

¹⁶⁵ ОДДС. Т. 32. С. 940 (№ 6); НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 313 зв., № 266; Музейний рукопис. Арк. 55, № 269.

¹⁶⁶ Нечаева Т.В. Наблюдения... С. 118.

святині нового часу вже не наважуються описувати екстраординарні чудеса, відшукуючи «чудесне» у більш буденних речах¹⁶⁷. Чудесне налогдження погоди описується в сказанні про привезення до Риму голови апостола Андрія¹⁶⁸ — ще одного духовного патрона руської / російської церкви. Тож охтирське чудо із закладенням храму було досить промовистим і добре вписувалось в канон жанру.

Як бачимо, в охтирському культі чудотворної ікони присутні всі основні складові сказання про чудеса (є легенда про чудесне обретіння ікони, її проявлення уві сні ієрею Даниїлу Василюву, є мотив «заборони»¹⁶⁹ — ікона не дозволяє, щоб її поновлювали, є чудо при закладенні храму на честь святині (№ 6-1753 синод), і навіть є чудеса воскресіння із мертвих, №№ 2 та 5 за 1758 р. синод.). Тож, маємо справу із добре продуманою «вченою» версією культу. Що цей культ є не зовсім «стихийним», принаймні на пізній стадії розвитку, свідчить і вплетіння в сказання про Охтирську ікону «Іерусалимської легенди».

«Іерусалимська легенда». Ієрей Даниїл на початку слідства був заарештований, проте, відпросившись на Паску відвідати рідних, після церковної служби довго моливсь перед образом, а потім, не заходячи додому, безслідно зник. Як виявилось згодом, він попрямував до Єрусалиму, повернувшись звідки, знову-таки спокійно прийшов у своє село, хоча згодом був вдруге заарештований «за втечу з-під варти», і знову помилуваний. Ми не знаємо, чи дійсно він дійшов до Єрусалиму і що там робив. Неймовірний опис його подорожі на Християнський Схід та зустрічі із самим патріархом є лише в Музейному рукописі, який датується 20-ми роками ХІХ ст., але факт його паломництва до Святої землі чи принаймні такої спроби є несумнівним — на якийсь час він безслідно зник, а через два роки знову об'явився¹⁷⁰, розповідаючи землякам про свою подорож та поширюючи в околицях слух, що патріарх (без імені!) особисто (!), коли дізнався про явлену в Охтирці ікону із зображенням Розп'яттям, запросив до себе на прийом його, ієрея Даниїла (!). На зустрічі патріарх, вислухавши розповідь свого гостя про чудесне обретіння святині, нібито сказав розчулено, що саме така ікона, яка явилась ієрею Даниїлу в Охтирці, точно в той само час дивним чином безслідно зникла з

¹⁶⁷ Романова О. Особливості формування «народних» культів чудотворних святинь (на прикладі ікони Святителя Миколая в с. Лазірки Пирятинської протопопії) // В орбіті християнської культури... Наук. зб. за ред. І. Скочиляса та М. Яременка. Львів, 2020. С. 84–85.

¹⁶⁸ Плюханова М.Б. «Кипѣние свѣта»... С. 475.

¹⁶⁹ Нечаева Т.В. Наблюдения... С. 111.

¹⁷⁰ ПСПР. Вип. 2. Т. III: 1746–1752. С. 375–376, № 1229.

патріаршого собору, і навіть показував українському прочанину місце, де нібито раніше стояла ця ікона¹⁷¹.

В цій історії так багато непорозумінь, в які важко повірити, і вся вона аж занадто пафосна, аби виглядати правдоподібною. В ній знаходимо прямі запозичення із сказання про Тихвинську ікону¹⁷². Охтирська легенда дуже близько повторює не лише сюжет сказання про перенесення Тихвинської ікони із Константинополя на Новгородщину, але й в близьких деталях копіює історію про «виявлення» новгородськими купцями первісного місця перебування Тихвинської святині. В сказанні про Тихвинську ікону розповідається, як константинопольський патріарх нібито запросив новгородських купців, аби запитати, чи не з'явилась в околиці Новгорода чудотворна ікона, що була в Царгороді, бо з його храму нещодавно безслідно зникла, і показав місце, де та стояла раніше¹⁷³.

Про «ієрусалимську легенду» не згадують ані джерела XVIII ст. (в Софіївському рукописі нема про це жодної згадки, хоча очевидно, що мала би бути як перше стартове чудо), ані апологети святині, які зазвичай охоче тиражують подібну інформацію, не піддаючи її критиці. Схоже, що цей сюжет був сконструйований редактором Музейного рукопису вже на початку XIX ст., наслідуючи усталений топос про кількаразове чудесне перенесення прославленої реліквії із «неналежного її місця» на те, де святиня сама воліла бути¹⁷⁴.

¹⁷¹ «По прибытіи во Іерусалимъ донесъ онь патриарху оъ изображеніи съ распятымъ Искупителемъ иконы, Святѣйшій патриархъ принялъ съ умиленіемъ, сію отъ него вѣсть и указаль въ Іерусалиской святинѣ самое мѣсто, гдѣ таковая святая икона преждѣ обрѣталась въ Іерусалимѣ... что съ самаго времени явленія въ Ахтыркѣ оной Иконы на томъ мѣстѣ не стало ея» (*Музейний рукопис*. Арк. 7 зв.–8).

¹⁷² *Плюханова М. Б.* «Кипѣние свѣта»... С. 420.

¹⁷³ «Некогда случилось благочестивым мужам Великого Новгорода быть в Царьграде. Призвал их к себе патриарх и спросил: «Мужи благочестивые! Дошел ли до вас слух об иконе Пречистой Богородицы, честном Ее образе Одигитрия, которая отошла от этого великого царствующего города из-за наших грехов? Если знаете, где она явилась, возвестите мне истинно». И они ему ответили с доподлинным свидетельством, что одна чудотворная икона Богоматери Одигитрии преславно пришла, Бог знает откуда, в великую Россию и являлась в разных местах, переходя с одного места на другое, в пределах Великого Новгорода, за 170 поприщ от него, а напоследок преславно явилась на реке Тихвине... Святѣйшій патриарх... повел новгородцев и показал место и киот, где стояла та чудотворная икона» (*Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской*. СПб., 2004. С. 54–55); *Земная жизнь Пресвятой Богородицы*... С. 227–228.

¹⁷⁴ *Плюханова М.* Сюжеты и символы... С. 48. В цьому контексті можемо згадати також історію про приплиття по воді до Києва Братської ікони (*Затилюк Я.* «Винайдення» могилянської святині: найдавніші відомості про Києво-Братську ікону Богородиці та їхні контексти // Шлях у чотири століття. Матеріали міжнародної наукової конференції «AD FONTES — ДО ДЖЕРЕЛ» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. К., 2016. С. 82–95) або легенду із Києво-Печерського патерика про

В цьому сюжеті важлива як ідея перенесення святості на нове місце, так і сам момент складення подібної легенди на початку XIX ст. (час внесення пам'яті святині до загальнодержавних святців). З погляду авторів сказання, у Охтирської ікони таким чином з'являвся легендарний «родовід» якщо не від письма апостолом Лукою (всі три святині, приписувані апостолам, вже перебували в Москві — новому Римі), то з Іерусалимського храму — колиски православ'я. Згадаємо в цьому контексті концепт «Київ — другий Єрусалим»¹⁷⁵, який в ідеологічних конструктах Московії набув вираження «Москва — другий Київ»¹⁷⁶, що розумілось як перенесення святості із Києва до Москви, яка наділяла благодаттю всі приєднані до неї землі. Ще раз зауважимо наголос протопopa Садовського в донесенні 1743 р. на старій російській манері письма ікони при відсутності її опису. Тож, манера старого російського письма підкреслювала як давність ікони, так і її святість, що пов'язувалась із Московією.

Це є своєрідною схемою перенесення сакрального центру із Києва через посередництво Москви до нового центру благодаті на українських землях — Слобожанщини, що була включена в орбіту московського впливу. Напрошується порівняння з тим, як уже на початку XX ст. більшовики перенесли столицю Радянської України із давнього і непокірного їм Києва до молодого і радянського Харкова.

Тут виникає питання, чи випадковим було паломництво ієрея Даниїла до Єрусалиму? Що було першим: його бажання відвідати святі місця, яке імперська влада згодом вирішила використати на свою користь, чи він ходив у Святу землю вже за намовою слідчих (чому його так необачно відпустили з-під арешту)? Після повернення із подорожі у святі місця, ієрей Даниїл був доставлений для слідства аж у Петербург. В матеріалах Синоду¹⁷⁷ є згадка, що за втечу з-під варті та самовільне паломництво до Єрусалиму ієрея Даниїла належало б покарати, але його помилували, бо на час повернення ікону вже готували до офіційного визнання, оскільки більшість чудес (але не всі!¹⁷⁸) підтвердились слідством. Ієрея відпустили, та на шляху додому він помер. Білгородський митрополит Іоасаф Горленко взяв під свою опіку овдовілу родину священника. Далі події із

вибір Богородицею собі дому на Київських горах (*Кисво-Печерський патерик* / вступ. текст, примітки Дмитро Абрамович. Київ, 1930. С. 6).

¹⁷⁵ Ричка В. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005.

¹⁷⁶ Ричка В. Володимир Святий в історичній пам'яті. С. 88–89.

¹⁷⁷ ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752. Ст. 375–376, № 1229.

¹⁷⁸ Дослідники зауважили, що в ряді реєстрів чудес фіксувались «мертві душі» — особи, як взагалі не проживали в указаному реєстром поселенні (*Романова А.А. Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 370*).

прославленням ікони почали набувати швидких обертів, про що вже йшлося. Наразі, за відсутності джерел, поставлені питання залишаються відкритими. Проте, незалежно від відповіді на них, очевидним є той факт, що подібне паломництво досить добре підходило для ідеологів охтирського культу, які спробували його використати, щоправда, невдало.

Як зазначають вчені, «легендарна конструкція, покликана обґрунтувати певну ідеологію, може повністю протистояти дійсності, системі зовнішній щодо неї, та неодмінно повинна бути внутрішньо несуперечливою. Коли ж такі протиріччя виникають, вони свідчать про невдалу редакторську обробку»¹⁷⁹. У сказанні про Охтирську ікону, попри наявність всіх неодмінних складових у творах такого жанру, наскрізно прослідковується внутрішня суперечність, що виражається в постійних хитаннях між концептами «Москва — третій Рим» (ікона старого російського письма є своєрідним символом поширення святості на ці землі саме з Московії) та «Київ — другий Єрусалим»¹⁸⁰, з не зовсім вдалою легендою про чудесне переміщення Охтирської ікони з Єрусалиму як своєрідним дублюванням ідеї сакралізації Києва, але із символічним перенесенням сакрального центру із давнього Києва — «другого Єрусалиму», який вже «втратив» здатність випромінювати нову святість, ніби «застигнувши» в своїй давній славі¹⁸¹, до нового духовного центру на українських землях — Слобожанщини (з центром в Охтирці) — Нового (Третього?) Єрусалиму. В другому випадку ставиться під сумнів принесення святості з Московії, оскільки опосередковано підсилюється концепт «Київ — другий Єрусалим», який тепер перемістився на Слобожанщину.

¹⁷⁹ Толочко О.П. Влахернська легенда у Києво-Печерському патерику і Кловський Стефаніч монастир // Археологія. 1991, № 2. С. 60.

¹⁸⁰ Ричка В. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005. 243 с.; Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ті роки) // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. С. 296–332.

¹⁸¹ Своєрідним підтвердженням цього стали багаторазові видання впродовж XVIII ст. Києво-Печерського патерику, де описуються чудеса давньоруського періоду (Ісіченко Ю.А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990), та повне «забуття» в Російській імперії та Гетьманщині видання «Тератургіми», в якій описані чудеса тієї ж Києво-Печерської лаври, але вже в пізніший період — коли, в розумінні московських ідеологів «святість» із Києва перейшла до Москви. Вперше Тератургіма в Російській імперії була видана лише в кінці XIX ст., і то в скороченому перекладі (Чудеса, совершившиеся в Киево-Печерской лавре, по свидетельству иеромонаха оной, Афанасия Кальнофойскаго, изложенные в книгѣ «Тератургимь», имъ-же составленной и напечатанной въ топографіи Киево-Печерской Лавре в 1638 году / Пер. с польскаго священник Василій Антонов. Киев, 1893).

Легенду про ієрусалимське походження Охтирської ікони одразу відкинули як невдалу. Проте бажання пов'язати цю ікону із давніми центрами православ'я простежується на прикладі легенди про принесення до Гусятинського монастиря в Росії в останній чверті XIX ст. списку Охтирського образу тепер уже із самого Афону¹⁸².

II. Погляд на проблему з контексту державної ідеології Росії

1. Празнування іконі в українській церковній традиції

Празнування іконі — це специфічна риса російського православ'я¹⁸³, яка не була відома у Візантії¹⁸⁴ і в Україні аж до перепідпорядкування Української церкви московському патріарху. За твердженням знавця російських літургійних текстів Ф. Спаського, «грецькі мінеї не зберегли жодної служби празнування іконам Богоматері. Такі празнування — наша російська особливість»¹⁸⁵. Подібні празнування не згадуються в святцях, вміщених до давніх київських видань, а також до богослужбових книг, що вийшли з друкарень Львова, Почаєва та Унева навіть у XVIII ст. В Україні, як і у Візантії, а потім на Афоні, шанування Богородичній іконі практикувалось у формі Акафісту Богородиці, що співався перед конкретною реліквією¹⁸⁶.

Тож запровадження празнування Охтирській та Каплунівській іконам, хай навіть на єпархіальному рівні, стало першим святкуванням задля пошанування власне українських ікон, що було нововведенням для українських земель і одночасно своєрідним етапом на шляху до уніфікації релігійної культури українців, до того знайомих (і то відносно недавно) лише із такими шануваннями щодо великоросійських святинь.

В указі про святкування Охтирській та Каплунівській іконам 1766 р. наголошено, що воно запроваджується подібно до інших чудотворних ікон: «...во всей России празденства установленныя въ церквахъ благоговѣйно справляються по причине разныхъ явленій въ различныя вре-

¹⁸² Джерело: <https://faqukr.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohitirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohitirska-ikona.html>

¹⁸³ «Особлива риса великоросійської традиції — присутність ранніх літургійних свідчень празнування і розвитку в подальшому великих церковних служб чудотворним іконам» (Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 38).

¹⁸⁴ Дослідники відшукують зародки празнування іконам у Візантії, які так і не розвинулись до завершених форм через падіння Константинополя (Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 38).

¹⁸⁵ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 128; Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 34.

¹⁸⁶ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 138, 158.

менна, як-то Тихвинськія ікони, Казанськія, Владимирськія, Смоленськія, Грузинськія, Донськія и прочих. Того ради в сходство того по Ея Императорскаго Величества указу Его Преосвященствомъ определено во дни явленій обоихъ чудотворныхъ иконъ отнынѣ в Бѣлгороде и во всей Бѣлгородской епархіи во всѣхъ церквахъ церковное празднованіе первое сентября 11, второе іюля 2 числѣ по надлежащему церковному чиноположенію без всякаго упущенія всѣм градскимъ и уѣзднымъ священникомъ объявить с подпискою...»¹⁸⁷. Указ назвав майже всі шановані у XVIII ст. на загальнодержавному рівні ікони. До переліку не увійшли лише дві, присутні в святцях XVIII ст., — Устюзька і Можайська, тоді як Грузинська¹⁸⁸ і Донська¹⁸⁹ в святцях не згадуються до початку XIX ст.¹⁹⁰ — очевидно, празнування цим святиням відмічалось на епархіальному рівні.

Разом у місяцесловах XVIII ст. нараховується 10 празнувань, посвячених семи різним іконам Богородиці (Володимирській тричі, Казанській двічі), причому не згадано жодної української святині. Навіть Києво-Печерська ікона як самостійна реліквія, попри свій легендарний «родовід» від рук самої Небесної Владичиці (за легендою, її особисто дала Богородиця візантійським майстрам, яких послала в Київ збудувати для неї храм — майбутній Києво-Печерський монастир, де ікона мала стати

¹⁸⁷ *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 19.

¹⁸⁸ **Грузинська ікона** Богородиці — тип Одигітрія, пам'ять 22 серпня. За легендою, її в 1622 р. купив ярославський купець у персів, що пограбували грузинські святині. Уві сні йому було наказано пожертвувати ікону в монастир Архангельської епархії, звідти в 1654 р. її перевезли до Москви, де на той час вирувала морова язва. Після припинення епідемії, 22.08.1658 було встановлено празнування (Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 365–367). Проте статусу державної святині із внесенням до святців ця ікона набула лише на початку XIX ст. (Полный христианский месяцеслов... С. 126). Нагадаємо, що в 1783 р. до Російської імперії фактично було приєднано Грузинське (Картлі-Кахетинське) царство, яке за умовами Георгієвського трактату (24.07.1783), визнало протекторат Росії.

¹⁸⁹ **Донська ікона** — тип Єлеусса, празнування 19 серпня. За легендою, вона була принесена донськими козаками, які йшли на підмогу Дмитрію Донському проти Мамаю. Ікону носили по полю перед руськими воїнами під час Куликовської битви (1380), а після перемоги — подарували князю, і той забрав її до Москви. В 1591 р. Донська ікона допомогла царю Федору Івановичу відбити напад татар, ось чому віддаючи шану за перемогу цар запровадив щорічне свято в її честь з хресним ходом до новозаснованого на місці, де стояла ікона під час Куликовської битви, монастиря (Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 364–365). За визначенням А. Киселева, «эта святая икона исторически связана с одним из важнейших моментов становления русского государства: собиранием русских земель единой и наследственной великокняжеской или царской власти» (*Киселев А.А.* Чудотворные иконы... С. 50).

¹⁹⁰ Полный христианский месяцеслов... С. 125, 126.

храмовою)¹⁹¹, в святцях не наявна, як і не було їй посвячено окремої служби.

На початку XIX ст. цей перелік був дещо розширений, і до святців потрапили, крім десятка (якщо точно — 11) власне російських (за змістом знаходження) ікон, в тому числі Грузинська і Донська (зберігались в Москві), також дві українські — Києво-Печерська (03.05, без уточнення, який саме образ із трьох) та Охтирська (2.07)¹⁹².

В цьому контексті ще більш дивним видається внесення до загальнодержавних святців саме Охтирського образу, тоді як не те що Кап-лунівська чи Іржавська, а навіть славнозвісні Чернігівська Іллінецька, Києво-Братська або пізніше Почаївська не зажили такої шани¹⁹³.

2. Ікони, яким у XVIII ст. празнували на державному рівні

Якщо подивимось уважно, то всі ікони, празнування яким були внесеними до загальнодержавних святців у Російській імперії¹⁹⁴ (станом на XVIII ст.), мали особливе значення в історії держави і зберігались у Москві¹⁹⁵. І всі вони так чи інакше пов'язувались з образом Богородиці Одигітрії, яка, в свою чергу, розумілась не лише як іконографічний тип, а як ідея Богородиці Заступниці¹⁹⁶ («Крепкая помощница», як перекладає з грецької термін Одигітрія давньоруський книжник¹⁹⁷).

Володимирська ікона (празнування 21.05, 23.06, 26.08). Заснування Ростово-Суздальського князівства супроводжувалось принесенням сюди Андрієм Боголюбським із Києва однієї з найбільших святинь православ'я — ікони Володимирської Богородиці (вона ж Корсунсько-Вишгородська), яка приписувалась апостолові Луці і, за легендою, була привезена

¹⁹¹ (Абрамович Д.) Києво-печерський патерик. С. 6.

¹⁹² Полный христианский месяцеслов всех святых... С. 69, 99.

¹⁹³ В довіднику архієп. Сергія (1901) всі ці ікони віднесені до III категорії (місцево пошановані), тоді як Охтирська та Києво-Печерська Успіння — до I (ті, що є в святцях) (Архієп. Сергій. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II, 206, 111, 138, 275 та ін).

¹⁹⁴ В українській церковній традиції до перепідпорядкування Київської митрополії Московському патріархату в кінці XVII ст. не відома практика внесення пам'яті шанованих ікон до святців.

¹⁹⁵ З середини XVI ст. чудотворні ікони з окраїн почали звозитись до Москви, яка мала стати центром святості Руської землі і Православ'я загалом. Цар Борис (Годунов) мав намір побудувати в Кремлі храм «Святая Святых» — російська версія Іерусалимського храму (Романова А.А. Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 413).

¹⁹⁶ Александрович В. Покров Богородиці... С. 151; Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. Т. II. С. 157, 214.

¹⁹⁷ Повесть о начале иконописания и об иконе Богоматери Одигитрии // Книга об Иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. Сказание о явлении и чудесах православной святыни. Санкт-Петербург, 2004. С. 32.

Володимиром Великим із Корсуня до Києва (перебувала у Вишгороді, звідки її забрав з собою в похід на північний схід засновник Російської держави)¹⁹⁸. Факт перенесення цієї святині на північ прирівнювався до «перенесення святості» із Києва до Володимира, а згодом до Москви¹⁹⁹. Всі три празнування цій іконі в своїй основі мають події державної ваги: пам'ять перенесення ікони із Володимира до Москви під час нашестя Тамерлана в 1395 р. (26 серпня) — вже після фактичного перенесення сюди митрополичої резиденції, що розумілось як переміщення благодаті до нової столиці²⁰⁰; пам'ять звільнення Москви від нашестя Ахмата Ординського в 1480 р. (23 червня) та спасіння Москви від Магмет-Гірея в 1521 р. (21 травня²⁰¹). Останнє празнування, покладене на день пам'яті рівноапостольних Костянтина і Єлени, витіснило собою культ святих, чим підкреслювалась значимість празнування іконі як важливої державно-релігійної події що, на думку М. Плюханової, є «виразною вказівкою на те, що Московське царство в XVI столітті віддає перевагу символам та ідеям Покрову Богородиці...»²⁰².

Володимирська ікона стала Московською «ризозю-покровом»²⁰³, що дублювала культ Влахернської ікони²⁰⁴. «Ікона перестала бути осередком християнської церкви, вона стала немов би реліквією, опинившись в Москві тому, що Москва замінила собою Константинополь»²⁰⁵, а похід Боголюбського на болгар (названий в літописанні «новим чудом Владимирської ікони») 1 серпня 1164 р. «стає, таким чином, хрестовим походом на Схід... Виявляється актом, що визначає статус російського князівства як християнського царства»²⁰⁶).

Служба Володимирській іконі укладена була не раніше кінця XV ст. Тоді ж постала і «Повесть о славном чуде Владимирской иконы Божией Матери, или о спасении Москвы от Тамерлана»²⁰⁷. Тож, попри давню

¹⁹⁸ Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери. Вступительная статья и публикация В.А. Кучкина, Т.А. Сумниковой // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред. и составитель А.М. Лидов. Москва, 1996. С. 476.

¹⁹⁹ Ричка В. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005. С. 180–210.

²⁰⁰ Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 48.

²⁰¹ Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 40–42; Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество... С. 218.

²⁰² Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 132.

²⁰³ Там же. С. 44.

²⁰⁴ Про значення, яке надавали в Москві Володимирській іконі як аналогу Влахернської святині див.: Этингогоф О.Е. Образ Богоматери... С. 127–156.

²⁰⁵ Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 44.

²⁰⁶ Там же. С. 129.

²⁰⁷ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 128–129.

славу Володимирської ікони, щойно з XV ст. остаточно оформився культ цієї святині як символу Московської держави з внесенням празнування до загальнодержавних святців.

Ікона «Знамення» Богородиці в Новгороді (тип «Оранта» з зображенням Еммануїла в медальйоні на грудях Богородиці, відноситься до дослідниками до ранньої версії іконографії Богородиці Заступниці²⁰⁸). Прославилась в 1170 р., коли об'єднані війська Північно-Східної Русі (Суздаль, Смоленськ, Полоцьк, Муром, Рязань) на чолі з Андрієм Боголюбським напали на Новгород. Тоді, згідно чудесного видіння митрополиту, саме цю ікону виносили на міські мури, і місто встояло. На честь перемоги було запроваджено празнування іконі 27 листопада. В подальші роки ця ікона ще кілька разів рятувала місто (в 1566 р. від пожежі та в 1611 р. під час шведського нападу, коли вороги, відкнуті невидимою силою, не змогли зайти до церкви, де вона знаходилася)²⁰⁹.

Попри кількарізкові чудеса, аналогічні до чудес Володимирської ікони (дослідники навіть проводять паралель із Влахернським чудом, прояви наслідування якого простежуються в цьому культі²¹⁰), пам'ять ікони «Знаменія» в Новгороді відмічається руською церквою лише один раз на рік, не як велике свято (в святцях зазвичай це останній запис в числі покладених на цей день пам'ятей, без спеціальної служби) — суто як свято шанування образу Покрову як одного із головних для Православ'я в його східнослов'янській редакції. Головне чудо цієї ікони — допомога новгородцям в боротьбі проти засновника Московської держави Боголюбського — не дозволяло піднести цей культ до того рівня празнування, якого удостоїлись Володимирська чи Казанська ікони, але суть чуда — ідея Покрову Богородиці над вірними — унаочнює одну із основних релігійних доктрин Московії, завдяки чому ікона таки набула загальнодержавного празнування. «Новгородське чудо від ікони Знамення могло б, здається, послужити для самозвеличення Новгороду. Сформоване під впливом ідей і образів Покрову, воно стає чудом порятунку Новгороду не як політичного центру, а як християнської спільноти, що підносить молитви. Шанування Знамення виявляється актом, що об'єднує російські літописи незалежно від їхніх політичних вподобань»²¹¹. Тож рівень празнування іконі — велике, середньої урочистості, чи скромна пам'ять — залежав не від суті чуда, а від його значимості для держави і від тих релігійно-політичних символів, які надавались цій святині.

²⁰⁸ Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. Т. II. С. 116–117.

²⁰⁹ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 470–471.

²¹⁰ Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. Т. II. С. 116.

²¹¹ Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 50.

Тихвинська ікона (26.06) — легенда приписує цей образ творінню євангеліста Луки. Вона оповідає, що образ перебував у Константинополі у Влахернському храмі. Під час іконоборства ікона «втекла» до Риму, але папа римський виявився відступником від благочестя, тож ікона самовільно повернулася до Константинополя, а незадовго до падіння священного міста чудесним чином зникла і потім, в 1383 р., появилась в повітрі над Ладозьким озером, змінила кілька місць перебування в новозбудованих на її честь храмах і нарешті зупинилась на річці Тихвині в межах Новгородщини.

Ця легенда, практично невідома в XV ст., в остаточно сформованому вигляді, на думку дослідників, була створена в XVII ст. Проте висловлені в ній ідеї щодо ототожнення написаного Лукою образу Влахернської ікони та Ліддійсько-Римської побутували в Росії з XVI ст.²¹² На думку М. Плюханової, формувався культ в першій треті XV ст. в оточенні великого князя Василя III та митрополита Макарія під безпосереднім впливом легенди про Лоретто, яка саме в цей час появилась у Північно-Східній Русі (була привезена дипломатами із Риму). «Розповідь про Лоретто виявилась поєднаною з російською традицією текстів на честь чудотворних ікон Богоматері в той період, коли діяльність щодо прославлення ікон перебувала в стадії нового піднесення. Це піднесення обумовлювалось не стихійними бажаннями колективної свідомості, а цілеспрямованою роботою книгописних майстерень... Образи вироблялись в колах, що керували дипломатією, біля великокняжого престолу — в Москві та Можайську»²¹³. За спостереженням дослідників, Тихвинська ікона первісно не пов'язувалась із Новгородом²¹⁴, хоча вони не заперечують існування місцевошанованої святині, культ якої злився із високою легендою про ікону-мандрівницю, що оселилась на Тихвині. За прикладом легенди про Лоретто, коли церква Єрусалимська, втікаючи від невірних, явилась на околиці Риму (мотив втечі святині в пустелю), так і Тихвинська ікона обрала собі місце на нікому до того незнаному Тихвині²¹⁵, в околиці недавно підкореного (1478) Новгорода.

Дослідники погоджуються, що «в першій половині XVI ст. шанування Тихвинської ікони Богородиці, раніше місцевошанованого чудотворного образу, набуває на Русі державного значення. Саме на цей час остаточно сформувалась і перетворилась в державну ідеологію теорія “Москва —

²¹² Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 11; *Журова Л.* Сказанія... С. 182, 186, 190.

²¹³ *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»... С. 495–496.

²¹⁴ *Журова Л.* Сказанія о чудотворных иконах в структуре лицевого летописного свода // *Quaestio Rossica.* 2015. № 3, р. 186; *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»... С. 504.

²¹⁵ *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»... С. 490–515.

третій Рим», що виникла на Русі після падіння Візантії. Тоді прославлена ікона Богоматері Одигітрії Тихвинської стала втіленням живої спадкоємності святості і покровительства Божої Матері від Палестини, Риму і Константинополя в православному Російському царстві»²¹⁶.

В 1617 р. перед списком ікони підписувався Столбовський мир, за яким Росія втрачала вихід до Балтійського моря, але повертала собі Новгородщину, яка в 1611 р. проголосила незалежну державу під протекторатом Швеції²¹⁷.

Празнування іконі 26 червня — в день її явлення, що збіглося в часі з шануванням Ліддійсько-Римської ікони Богородиці²¹⁸, запроваджено пізно, і спочатку вшановувалося загальною службою для всіх явлених святинь²¹⁹. Окрема служба Тихвинській іконі, на думку Ф. Спаського, була написана між 1383 і 1617 рр.²²⁰, М. Плюханова пов'язує час написання служби із царюванням Івана Грозного²²¹. В друкованій Мінеї Служба Тихвинській іконі Богородиці вперше згадана у московському виданні 1646 р. (у виданнях 1627 та 1646 рр. цієї служби не було)²²². Загальнодержавне празнування Тихвинській іконі було встановлено лише в другій половині XVII ст. (церковний собор з приводу цієї ікони відбувся в Москві 1686 р.)²²³, через 300 років після її чудесної появи на Тихвині.

Культ Тихвинської ікони став одночасно і втіленням ідеї «Москва — третій Рим», і своєрідним підсумковим акордом упокорення Новгородського краю (пустелі), введення його в орбіту православної Москви — третього Риму.

Смоленська ікона Богородиці (28.07). Перші згадки про празнування цієї іконі відомі з 1456 р.²²⁴ Це — тип Одигітрії, за легендою, писаний апостолом Лукою (список з константинопольського оригіналу) і привезений на Русь із Константинополя царівною Анною, за однією версією, дружиною Володимира Святославича, за іншою — Всеволода Ярославича, а вже Володимир Мономах переніс святиню до Смоленська²²⁵. Ікона захистила місто в 1237 р. від нападу Батия (подвиг Меркурія), а згодом

²¹⁶ Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 12.

²¹⁷ *Лыжин Н.П.* Столбовский договор и переговоры, ему предшествовавшие. Сочинение Н.И. Лыжина с приложением Актов. СПб., 1857.

²¹⁸ Книга об иконе Богоматери Тихвинской. С. 12.

²¹⁹ *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»... С. 515.

²²⁰ *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество... С. 131.

²²¹ *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»... С. 515.

²²² Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 12.

²²³ Там же.

²²⁴ *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»... С. 189.

²²⁵ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 304; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. С. 201.

(1398 р., під час нашестя Тамерлана) була перевезена в Москву. Вже після підкорення Смоленська, 1456 р., на прохання смоленських жителів, на чолі із митрополитом Мисаїлом в складі свити польського короля, ікону «відпустили» з Москви до Смоленська, проводжаючи її за місто. «На цьому місці в 1524 р., при великому князі Василіі Івановичу, побудовано Новодівичий монастир, в пам'ять про взяття Смоленська і приєднання до Російської держави. В цьому монастирі поставили ікону, списану із Смоленської Одигітрії»²²⁶.

Самого образу як реліквії не збереглося, як і не збереглося легенди про цю ікону в Смоленську, що дало підстави дослідникам висловити сумнів щодо реальності її існування як реліквії. Пізніше походження служби (XVI ст.), та ще й на основі немінейних послідувань візантійського походження²²⁷, на думку М. Плюханової, свідчить про незначний інтерес до цього культу на початках його формування. У 1514 р. Смоленськ захопила Москва, хоча до того майже 100 років місто було під Литвою. Тож поява Сказання про чудо Смоленської ікони і подвиг воїна Меркурія в боротьбі з татарами, які в дійсності до Смоленська не доходили, засвідчує, що служба Меркурія складена «не в Смоленську, а в якому-небудь ідеологічному центрі Московської держави»²²⁸. В проложному сказанні 1662 р. вперше йдеться про перенесення ікони із Москви в Смоленськ за наказом митрополита Мисаїла 1456 р. Поява цієї проложної статті свідчить про посилення уваги московського князя до Смоленської ікони, яка засвідчувала духовну спорідненість Смоленська і Москви. «Складення сказання про чудо Смоленської Богоматері і подвиг Меркурія, — зазначає М. Плюханова, — могло бути церковно-політичною акцією закріплення перемоги в Смоленську, спорідненою і сучасною таким акціям, як будівництво Собору Смоленської Божої Матері в Москві, розпочате незабаром після перемоги, і встановлення всеросійського празнування Смоленській Божій Матері в 1525 р.»²²⁹

Казанська чудотворна ікона Богородиці явилась 8 липня 1579 р., в м. Казані невдовзі після падіння Казанського царства (1552). Знайшла її восьмирічна дівчинка, дочка правовірного стрільця, якій було сонне видіння із наказом відкопати святиню. Після кількарізних сумнівів в словах дитини з боку дорослих і трикратних наказів Богородиці ікону таки віднайшли на вказаному у видінні місці, нову, як щойно написану, замотану в шмат одежі. Ікону занесли до найближчого храму, де служив ієрей Гермоген, майбутній патріарх, який з моменту набуття святині

²²⁶ Там же. С. 306.

²²⁷ Спаский Ф.Г. Русское литургическое творчество... С. 127.

²²⁸ Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 72.

²²⁹ Там же. С. 64.

постійно нею опікувався. Вважається, що Гермоген написав сказання про явлення Казанської ікони та службу їй²³⁰. Хоча, як показала М. Плюханова, служба, наразі відома як приурочена Казанській іконі, була складена за десять років до фактичного обретіння цієї реліквії і первісно посвячувалась явленій іконі як такій, без назви образу (в мінеях стояла під 9.07). Ця служба пов'язувалась із різними святинами — Смоленською, Псковською, Устюзькою, але найчастіше — з Можайською²³¹, празнування якій так і закріпилась за 9 липня. Гермоген, пишучи сказання про Казанську ікону, взував на цю службу, підганяючи під неї образи та символи, що, очевидно, і стало причиною того, що служба закріпилась за Казанською іконою, хоч празнування змістили на 8 число (день обретіння).

Аналізуючи історію служби явленій іконі, М. Плюханова говорить «про процеси вrostання культів в богослужбову традицію або навіть про часткове походження культів із служби, як це сталось із чудесним явленням ікони в Казані 9 липня 1579 року»²³². Дослідниця вважає, що не культ породжував тексти, а ікона підбиралась до свята.

В цьому контексті важливо зауважити, що із ряду святинь, які пов'язувались із службою явленій іконі, саме Казанська, яка освятила своєю появою землі недавно підкореної і щойно охрещеної Казані, стала головним втіленням такої, тоді як її «конкурентки» — Псковська, Можайська, Устюзька — фактично усувались. До святців вони вносились (але не завжди), і то як празнування малої урочистості, тоді як пам'ять обретіння Казанської ікони — це неодмінно велике свято.

Дізнавшись про явлену в Казані ікону, цар Іван Грозний велів побудувати храм в її ім'я²³³. Друковані служби Казанській Богородиці з'явилися вже в 1589–1590 рр. У 80-х роках XVI ст. з'являються чудотворні списки Казанського образу, а у XVII ст. такі ікони стають найпоширенішими в числі новоявлених²³⁴. Причину такої стрімкої слави Казанського образу одні вчені пояснюють важливістю просування на схід та християнізації Казані, інші — авторитетом патріарха Гермогена, який особисто опікувався іконою²³⁵. Як на мене, то на перше місце серед факторів, що сприяли утвердженню культу Казанської ікони як головної святині держави (їй поступилася гіпотетична Полоцька, що приписува-

²³⁰ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 130.

²³¹ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 322–338.

²³² Там же. С. 328.

²³³ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 264.

²³⁴ Романова А.А. Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 362.

²³⁵ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 389.

лась творінню апостола Луки)²³⁶, слід поставити її появу в Казані — підкореному Іваном Грозним місті, що дало йому право іменуватись царем²³⁷.

Друге празнування Казанській іконі, 22 жовтня, за визначенням дослідників, є «церковно-політичним»²³⁸, оскільки встановлене на честь звільнення Москви від поляків 1612 р., за чим послідувало зішестя на престол династії Романових. Цар Михайло Федорович складаючи шану образу за допомогу у звільненні Москви від польсько-литовських військ повелів празнувати іконі двічі на рік — 8 липня, в день чудесного обретіння її в Казані 1579 р., та 22 жовтня, в день звільнення від поляків, що супроводжувались хресними ходами в Москві та богослужіннями²³⁹. До 1649 р. празнування Казанській іконі здійснювалось лише в Казані та Москві. Цього ж року, з нагоди народження сина (21 жовтня 1649 р.), цар Олексій Михайлович наказав празнувати по всій Росії²⁴⁰.

Прикметно, що саме празнування 22 жовтня наявне не у всіх редакціях святців XVIII ст., тоді як 8 липня — день обретіння святині — є великим святом. Тож для російських ідеологів важливим було саме явлення цієї ікони в новопідкореній Казані, аніж її чудесна допомога під час захисту Москви.

Можайська ікона, вона ж Колоцька, інколи її називають ще Смоленською (за походженням, на відміну від Смоленської як образу Одигітрії, Можайська — невелика за розмірами ікона-складень, в центрі Богородиця з Дитятком, по боках — св. Миколай та Іван Предтеча²⁴¹), довгий час сприймалась нарівні із такими шанованими святинями загальнодержавного значення, як Тихвинська та Казанська (всі вони пов'язувались із трьома синами Дмитрія Донського)²⁴². Про явлення в 1413 р. на березі р. Колочі на Смоленщині селянину Луці ікони Богородиці згадують практично всі літописи XV–XVII ст., тоді як про її славнозвісних нині напарниць відомості є не в усіх сучасних їм джерелах²⁴³. Як уже згадувалось, первісно саме з Колоцькою іконою пов'язувалась служба явленій іконі, що празнувалась 9 липня, яку пізніше переадресували

²³⁶ Сказання про Полоцьку ікону Одигітрію письма Луки, привезену з Ефесса, що пов'язувалась з Єфросинією Полоцькою були досить протирічні, тож «єдина традиція, що дозволила б визначити яку-небудь Одигітрію як полоцьку та і не склалась» (Плюханова М. «Кипїние свѣта»... С. 326).

²³⁷ Плюханова М. Сюжеты и символы... 187.

²³⁸ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество... С. 131.

²³⁹ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 302.

²⁴⁰ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество... С. 131.

²⁴¹ Плюханова М. «Кипїние свѣта»... С. 355.

²⁴² Журова Л. Сказания... С. 181.

²⁴³ Там же.

Казанській іконі Богородиці²⁴⁴. Але дата празнування — 9 липня — закріпилась за Можайською.

За легендою, знайшов ікону селянин Лука, в домі якого і почались зцілення біля неї хворих. Тоді ікону перенесли в Можайськ, до князя Василя Дмитровича (1371–1425), а звідти — до Москви²⁴⁵. У XVI ст., при Василії III (1505–1533) Можайськ був чимось на кшталт дипломатичної столиці, сюди приїздили іноземні послы²⁴⁶. Проте ікона перебувала в зубожілому Успенському монастирі (головним монастирем краю був Лужицький Різдва Богородиці із культом св. Миколи), а згодом зникла — її нібито перенесли до Литви²⁴⁷.

Можайська ікона, попри свою стрімку славу, не те що не стала символом утвердження московського самодержавства, а швидше нагадувала про відцентрові тенденції в політиці можайських княжат XV ст., тож з посиленням централізації Московської держави ця ікона втратила свій статус загальнодержавної святині. «Звучання СКИ (Святої Колочанської ікони. — *О.Р.*) в політичному міфі епохи Івана Грозного було помітно приглушене, очевидно через те, що текст відобразив семантичну пам'ять про боротьбу в XV ст. можайських удільних княжат з великокняжим домом»²⁴⁸. У 1682 р. празнування Колоцької іконі відмінили²⁴⁹, хоча вона продовжує згадуватись у окремих виданнях святців навіть у XVIII ст.²⁵⁰ Можайська, що на річці Колочі, ікона була поновлена в святцях загальнодержавного рівня лише на початку XIX ст.²⁵¹, а служба цій іконі так і не була внесена до мінеї²⁵².

Устюзька (8.07). «Устюзьке Благовіщанне», вона ж «Корсунське (Київське) Благовіщанне» — одна з найдавніших збережених ікон (XII ст., в класичній сцені Благовіщення на лоні Богородиці зображений маленький Еммануїл). Українські дослідники доводять, що цей образ був написаний корсунськими майстрами на замовлення Ярослава Мудрого для храму Благовіщення на Золотих воротах Києва, звідки її викрали²⁵³,

²⁴⁴ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 329.

²⁴⁵ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 289–290.

²⁴⁶ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 491.

²⁴⁷ Там же. С. 329.

²⁴⁸ Журова Л. Сказания... С. 181.

²⁴⁹ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 329.

²⁵⁰ Мінологіон, сі єсть місяцеслов. Киев, 1718. Арк. 424.

²⁵¹ Полный христианский месяцеслов... С. 103.

²⁵² Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество... С. 294.

²⁵³ Комарницький А.С. Давньокиївські традиції культу Діви Марії // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв (ХДАДМ), 2014, № 4–5. С. 55–56; Комарницький А. Процес еволюції та значення монументального образу / електронний ресурс: <http://nz.ethnology.lviv.ua>

тоді як російські наполягають на доведеності його новгородського коріння²⁵⁴. Ми лишаємо для мистецтвознавців питання про походження ікони, зауваживши тільки давність образу — XII ст., з чим погоджуються прихильники обох течій.

За легендою, ця ікона була у св. Прокопія Устюзького, Христа ради юродивого (помер 1303, пам'ять 8 липня). Святий провіщав всім загибель, якщо не покаються, — йому не повірили, і розпочалась страшна буря, з неба падало розпечене каміння. Налякані устюжани з молитвою і каяттям прийшли до ікони Благовіщення, після чого буря вщухла, а ікона почала щедро мироточити²⁵⁵. Вважається, що ця легенда є досить пізньою за походженням. Її вмонтували в житіє святого, укладання якого пипадає на середину XVI ст. (пошанування почалось в кінці XV ст., на московському соборі 1547 р. зарахований до лику блаженних, а в 1554 р. складено житіє та служба²⁵⁶), внаслідок чого ікона отримала назву Устюзька.

У 1561 р. при Івані Грозному ця ікона, разом із двома іншими святинями Новгороду, (ікони «Спас» («Золотая риза») та «Петра і Павла» із Софіївського собору), що вважались символами новгородської державності, була урочисто перенесена до Московського Успенського собору²⁵⁷. Вже влітку 1562 р. в Новгороді було скасовано намісництво, яке, на думку царя, виступало «інституцією, що посилювала місцеву самостійність Новгороду». Натомість було розпочато будівництво на державному рівні нового Троїцького храму (попередній кам'яний, збудований близько 1420 р., розібрали) Клопського монастиря, де зберігались мощі Михайла Клопського, що доводився царським родичем²⁵⁸ і, за легендою, в день народження Івана Васильовича пророчив велике майбутнє немовляті, який стане великим царем, що підкорить волелюбний Новгород²⁵⁹.

Празнування іконі «Устюзьке Благовіщення», покладене на 8 липня — пам'ять святого Прокопія Устюзького та празнування Казанській іконі,

²⁵⁴ *Щенникова Л.А.* «Благовещение Устюжское», икона Божией Матери // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, т. 5. URL: <https://www.pravenc.ru/text/149271.html>

²⁵⁵ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 288–289.

²⁵⁶ *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 234–235.

²⁵⁷ *Сорокатый В.М.* Храмовое строительство и иконостасы Великого Новгорода в середине-второй половине XVI в. // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. Санкт-Петербург, 2003. С. 245.

²⁵⁸ Там же. С. 246.

²⁵⁹ *Самойлова Т.Е.* К истории возникновения традиции написания мерных икон // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. Санкт-Петербург, 2003. С. 361.

згадується в ряді місяцесловів XVIII ст.²⁶⁰, але відсутнє в синодальному виданні 1813 р.²⁶¹ Служба цій іконі (XVI ст.) не ввійшла до мінеї²⁶², хоча у довіднику архієпископа Сергія (1901) ікона «Устюзьке Благовіщення» віднесена до I категорії (є в святцях), із заувагою, що для неї є служба²⁶³.

У випадку ікони «Устюзьке Благовіщення» можна спостерігати, як московська політика намагалась «затушувати» пам'ять про один із символів державності підкореного Новгороду, «переіменувавши» її на Устюзьку, з одного боку, та замінюючи її на місці більш «зручним» культом Михайла Клопського — з іншого.

В святцях можна знайти й інші випадки того, як поспішно внесена пам'ять новоявленої ікони до одного видання назавжди або на тривалий період вилучалась із подальших. Одним із них було празнування явлення ікони Богородиці «на Толге близ Ярославля», покладене на 8 серпня, що згадується один раз в святцях, вміщених в Полуустанові видання Києво-Печерської лаври 1682 р.²⁶⁴, відсутнє у всіх виданнях XVIII ст. і знову з'являється вже аж в синодальному виданні за 1813 р.²⁶⁵ Менше поталанило празнуванню ікони «Стретение чудотворного образа преподобнаго отца нашего игумена Дмитрія иже на Прилуцѣ вологодскаго чудотворца», яку 7011 (1503) р., перевезли з Москви на Вологду, покладеному на 3 червня, згадку про що наразі вдалося відшукати в єдиному виданні Полуустанова Києвопечерської друкарні 1682 р.²⁶⁶

Відомо ряд ікон, що здавна мали спеціально посвячені їм служби («Нечаянная радость» (9 грудня), «Живоносний источник» (в п'ятницю

²⁶⁰ Полуустанов. Київ, 1682. Арк. 302; Мінея. Київ, 1734. Арк. 587; Мінея общая. Київ, 1796. Арк. 165 зв. Прикметно, що Місяцеслов друкарні Києво-Печерської лаври 1718 р. під 8 липня містить пам'ять Прокопія Устюзького, але не згадує празнування пов'язаної з його ім'ям ікони (Місяцеслов. Київ, 1718. Арк. 424).

²⁶¹ *Полный христианский месяцеслов всех святых, празднуемых православною Грековосточною Церковью...* Москва: Синодальная типография, 1813. Згадки про ікону «Устюзьке Благовіщення» також відсутні в виданнях у ряді місяцесловів XVIII ст., зокрема: Місяцеслов. Київ, 1718; Канонік. Київ, 1749; Полуустанов. Київ, 1691.

²⁶² *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 294.

²⁶³ *Архiep. Сергій.* Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 250.

²⁶⁴ Полуустанов. Київ, 1682. Арк. 315.

²⁶⁵ *Полный христианский месяцеслов всех святых...* С. 120.

²⁶⁶ Полуустанов. Київ, 1682. Арк. 292 зв. В довіднику архієп. Сергія це празнування віднесено до 5 категорії (*Архiep. Сергій.* Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 166). Принагідно зауважимо, що це єдина згадка в святцях шанування не Богородичного образу, і навіть не Спасителя (представлений празнуваннями перенесення Неруководного образу Спаса (Убруса) із Едеси в Цариград (16 серпня) та пам'ять про чудо від ікони Ісуса Христа у Віриті (11 жовтня) (*Архiep. Сергій.* Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 247, 315).

першої неділі Паски) — обидві служби відомі з середини XVII ст.)²⁶⁷, що свідчить про давність і популярність їх культів, однак вони не були внесені до міней, а, отже, празнування славлених в них ікон не перейшло в ранг загальнодержавного.

Тож для набуття статусу загальнодержавної святині визначальними були не якість чудес (вони є типовими для більшості ікон) і навіть не участь святині у важливих державно-політичних подіях чи житті значних історичних постатей, а саме те сакральне значення божественного освячення нової фази в утвердженні Московської держави, яким наділявся образ.

Цю думку підтверджує і той факт, що відзначення Федорівської ікони, якою, за легендою, бояри просили на царство новообраного Михайла Федоровича Романова, а потім благословляла його мати²⁶⁸, празнування (14 березня) не вносилось до загальнодержавних святців аж до початку XIX ст.²⁶⁹ Служба цій іконі (відомо дві різні версії XVII та XVIII ст.) навіть на час написання роботи Спаського (опублікована вперше 1951 р.) не була внесена до міней²⁷⁰.

Формування ідеології самодержавства спиралось на феномен чудотворного образу²⁷¹. Всі державні культи набувають значення загальнодержавних святинь саме тому, що на них чомусь звернули увагу державні мужі²⁷². Під час міжусобиць кожен князь намагався утвердитись за допомогою чудотворної ікони²⁷³. Подолання удільної незалежності від великокняжої влади супроводжувалося зведенням основних святинь підкореного краю до столиці, однак не завжди ці святині одразу набували статусу загальнодержавних — для цього потрібна була семантична прив'язка образу до утвердження централізованої великокняжої чи царської влади (приклад Донської та Грузинської ікон). Зокрема, статусу загальнодержавної святині набула Володимирська — великокняжа, та ще й творіння апостола Луки. До неї приєднались Смоленська, Тихвинська, на перших порах — Колочанська. Первісно культи цих ікон формувались як опозиційні до Москви, але їх теж позиціонували як творіння апостола Луки²⁷⁴, тож принесення цих святинь до столиці мало символічне зна-

²⁶⁷ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 201–203, 233–235.

²⁶⁸ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 159–160.

²⁶⁹ Полный христианский месяцеслов... С. 42.

²⁷⁰ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество... С. 296.

²⁷¹ Журова Л. Сказания... С. 181.

²⁷² Романова А.А. Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 368–390.

²⁷³ «Наприкінці XIV — в першій половині XV ст. поступово і все сильніше проявляється прагнення укріпитись за допомогою значної ікони» (Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 349).

²⁷⁴ Плюханова М. «Кипѣние свѣта»... С. 372.

чення для утвердження Московської держави. Натомість можна знайти навіть в Москві цілий ряд ікон, що прославились аналогічними із загальнодержавними святинами чудесами, проте так і залишились на рівні місцевошанованих. Відомі спроби «вивищити» певні місцевошановані реліквії, вмонтувавши образ в пам'ятні ікони з нагоди певної історичної події. Наприклад, після остаточного підкорення Азова Петру I братія Чернігівського Іллінського монастиря подарувала пам'ятну ікону Іллінської Чернігівської Богородиці, довкола образу якої була широка рама із картушами на біблійні сюжети. Згодом була виготовлена ще одна версія цієї ж ікони, вміщена як фронтиспис до видання Києво-Печерського патерика, який в незмінному вигляді друкувався впродовж 200 років, що дозволило дослідникам зробити висновок «щодо спроби впровадження цієї композиції у використання»²⁷⁵. Проте ані ця, ані жодна інша пам'ятна ікона («Насаждение древа государства Российского» в центрі із Володимирською Богородицею, Симеона Ушакова (1688) чи найдена в талінській церкві ікона-конклюдія з нагоди перемоги Петра I в Північній війні²⁷⁶) не набули загальнодержавного розголосу і слави, що дорівнювалась Охтирській.

3. Державно-політичні празнування

Прикметною є ще одна особливість. Серед служб, що не мають аналогів в грецьких мінеях, крім служб власне російським святим та іконам, Ф. Спаський виділяє окрему групу «службы по поводам государственным и церковно-государственным». Серед празнувань цієї групи в мінею внесені були перемога під Полтавою (27.06), закладення храму св. Георгія в Києві (26.11), покладення Ризи Господньої в Москві (10.07), служба свв. Захарію та Єлисаветі (5.09)²⁷⁷. Про семантичне значення, яке надавалось празнуванню закладення храму св. Георгія в Києві при Ярославі Мудрому (26.11, XI ст.), що розумілось як наслідування константинопольської традиції (в межах концепту «Київ — другий Єрусалим»), та покладення Ризи Господа в Москві²⁷⁸ (Третьому Римі) вже досить багато написано в історіографії²⁷⁹. Піднесення празнування свв. Захарія та

²⁷⁵ Красилин М.М. «Иконизация» государственности // Русская поздняя икона от XVI до начала XIX столетия. Сборник статей / ред. Составитель М.М. Красилин. Москва, 2001. С. 48–50.

²⁷⁶ Красилин М.М. «Иконизация» государственности... С. 45–56.

²⁷⁷ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 11.

²⁷⁸ Реліквія «принесена от царя персидского при Михаиле Федоровичу» (Полуустав. Київ, 1682. Арк. 303, 2-й запис).

²⁷⁹ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 56–60; Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 135; Ричка В. «Київ — другий Єрусалим» ... С. 118.

Єлисавети до великого свята в середині XVIII ст., що супроводжувалось написанням спеціальної служби св. Єлисаветі (доти поминалась в парі із праведним Захарієм і губилась за його пам'яттю), безпосередньо пов'язувалось з ім'ям Єлисавети Петрівни. Служба праведній Єлисаветі була написана спеціально до тезоіменитства царівни²⁸⁰ і стала однією із трьох служб святим жінкам в Російській церкві (поруч із кн. Ольгою, і кн. Февронією Муромською²⁸¹), відсутніх у грецькій церковній традиції²⁸². Поруч із цими знаковими празнуваннями поставлена Полтавська перемога — єдина із нових політичних подій державного рівня.

Вже на початку XIX ст. до них приєдналось празнування підписання Каюк-Кайнаджирського мирного договору із Портою (10 липня), що, правда, без окремої служби²⁸³, за умовами якого Росія приєднала царство Таврійське (1774), та згодом (указом імператора Олександра I від 30 серпня 1814 р.) — перемоги у війні 1812 р. із Наполеоном, покладене на 25 грудня (Різдво Христове)²⁸⁴ — день проголошення Олександром I маніфесту про закінчення війни²⁸⁵.

Звернімо увагу, що поруч із Каюк-Кайнаджирським мирним договором, за умовами якого до Росії приєднувалось Кримське ханство, до святців внесли не рівнозначну до нього угоду про підписання Ніштатського миру (1721), яким оформлювалось домінування Росії в Прибалтиці, завдяки чому Петро I отримав нагоду проголосити себе імператором, а Полтавську битву, що хоч і стала переламною, але не завершальною в ході Північної війни, проте поклала край самостійницьким змаганням в Гетьманщині (до цього сюжету ми ще повернемося), та відзначення перемоги Росії над Наполеоном, який також активно розігрував «українську карту».

Тож, як бачимо, всі святині внесені до святців, символізували певні події, пов'язані з розростанням московської державності, і часто ставали

²⁸⁰ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 60.

²⁸¹ Про значення культу цієї святої в утвердженні Московської державності див.: Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 203–232.

²⁸² Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 12.

²⁸³ *Полный христианский месяцеслов...* С. 104. Прикметно, що у архієпископа Сергія це празнування взагалі не згадане (*Архiep. Сергий. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. Владимир, 1901*).

²⁸⁴ «вспоминания избавления церкви и державы российскія от нашествия Галлов и с ними до десяти язык в 1812 г.» (*Архiep. Сергий. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 393*).

²⁸⁵ Усенко П.Г. ВІЙНА 1812 р. [Електронний ресурс] // Енциклопедія історії України: Т. 1: А–В / Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ, 2003. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Vijna_1812 (останній перегляд: 05.09.2020).

завершальним акордом у введенні новоприєднаних земель в орбіту впливу Москви — третього Риму. В цьому контексті стає зрозумілою увага до однієї із ряду святинь, що недавно проявились в землях Слобожанщини. Наголошую — недавно, вже після фактичного приєднання цих земель до Росії²⁸⁶.

4. Каплунівська ікона та Полтавська битва

Сказання про Каплунівську ікону. За легендою, каплунівський ієрей Іван Ільїч Уманов у 1689 р. (11 вересня) виміняв цей образ, керуючись інструкціями із чудесного сну, який він бачив **8 вересня, тобто на празник Різдва Богородиці**, у московських іконописців за 15 коп. Три тижні по тому, ще в одному сні йому явилась Прекрасна Панна, яка веліла перенести Її Образ до храму, а на ранок з'ясувалось, що образ плакав²⁸⁷. Сказання не описує подальших чудес, аж до Полтавської битви, хоча відомо, що такий реєстр існував²⁸⁸. До нього вписано чудеса від 90-х років XVII ст. і, принаймні, до 60-х років XVIII ст.²⁸⁹, хоча невідомо, чи ці чудеса дійсно реєструвались до часу складення сказання, чи вони були записані вже заднім числом, як це робили укладачі більшості подібних реєстрів.

Перед Каплунівською іконою, згідно зі сказанням, молився Петро I напередодні Полтавської битви. Війська Карла XII, який, за іронією долі, перед тією ж битвою нібито зупинявся в с. Каплунівці у будинку того самого ієрея Уманова, якому і явилась чудотворна ікона, не змогли запалити каплунівський храм, попри трикратні спроби, хоча самої ікони в храмі в той момент не було — її ієрей Уманов повіз до Харкова для представлення Петру I²⁹⁰. Тоді Мазепа пояснив розлюченому Карлу XII,

²⁸⁶ Про етапи підпорядкування Слобожанщини Російській імперії див.: *Гуржій О.* Україна в суспільно-політичних комбінаціях імперського уряду Росії (30–90-ті рр. XVIII ст.). Київ, 2019. С. 56–146; *Маслійчук В.* Провінція на перехресті культур (дослідження з історії Слобідської України XVII–XIX ст.). Харків, 2007; *Багалій Д.* Історія Слобідської України. С. 84–88.

²⁸⁷ «... в третью субботу против недели съ полночи реченной священникъ по окончаніи своего правила уснувши тонкимъ сномъ, увидѣлъ во снѣ предъ собою стоящую дѣвицу ненынѣшняго свѣта, украшенную неизреченными красотами, коя коснулася перстомъ своимъ к нему, возбуждаше его, глаголя: «Іереј Іоаннъ, не нуди меня въ воей палатѣ [...] ъ неси въ храмъ Божій» (НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1 зв.).

²⁸⁸ *Уманов И.И.* свящ. Древнее сказание о явлении чудотворной иконы Богоматери Каплуновския, письмени преданное от свидетельства свящ. Иоанна Уманова. Харьков, 1859. Нажаль, ми не мали змоги ознайомитись із цим твором.

²⁸⁹ *Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 101, 110, 213–214, 244–245.

²⁹⁰ *Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение III. С. 245–246; НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1–2. Показово, що до рукопису була вне-

що в храмі перебуває чудотворна ікона, яка й оберігає його²⁹¹. Дізнавшись, що самої ікони на той час в церкві не було, Карл нібито в гніві сказав пророчі слова: «Смотри де, церкви одной безъ иконы не могли жажечь (!). А гдѣ она сама присудствовать будетъ, тамъ намъ очень ненадежно будетъ»²⁹².

Сказання про Каплунівську ікону відоме в кількох списках, де слова Карла представлені в лаконічнішій редакції чи більш розлогій, з додаванням також згадки про те, що іконою благословляли на бій православних воїнів²⁹³.

Основний акцент в цьому сказанні зроблено на чудесну допомогу Каплунівської ікони в Полтавській битві 1709 р., перед якою тричі напередодні молився Петро I, а саму ікону носили на полі бою між військами православного царя, і, отже, заступництвом цієї ікони була отримана перемога.

Ця легенда досить добре вписується в модель сказання про Володимирську ікону, перед якою молився Андрій Боголюбський напередодні битви із волзькими болгарами (1164), і яку носили перед його військами (нове чудо Володимирської ікони, 1 серпня), що нібито чудесним чином збіглося із аналогічним чудом візантійського імператора Мануїла²⁹⁴ (порівняй також Сказання про Донську ікону, яка була із князем Дмитрієм Донським на Куликовому полі, і якою також благословляли русичів на битву із Мамаєм 1380 р.²⁹⁵). Тож бачимо пряму апеляцію до семантики, якою наділялись згадані перемоги в контексті ідеології утвердження московської державності часів Андрія Боголюбського та Дмитрія Донського. Щоправда, за подібною схемою зазвичай описується роль багатьох знаменитих чудотворних ікон у великих перемогах.

Саме сказання про Каплунівську ікону та її участь у Полтавській битві моделюється по схемі сказання Казанської ікони і її захисту від нечестивих поляків в 1612 р. (порівняй риторику обох сказань, неведену Чугревою²⁹⁶): Петро I молився перед іконою тричі на колінах, іконою благословляли на бій воїнів, а тримав її ієрей Іоан Уманов особисто,

сена лише історія появи ікони, але не опис її чудес, які, схоже, розумілись як вторинні на фоні красивої легенди про обретіння святині та її роль в Полтавській перемозі.

²⁹¹ Порівняй легенду із сказання про новгородську ікону «Знамення», коли в 1611 р. шведи, які захопили Новгород і грабували храми, тричі безуспішно намагались зайти у відчинені двері церкви «Знамення», де відбувалось богослужіння, але їх шоразу відкидала невидима сила (Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 471).

²⁹² НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 2.

²⁹³ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 305.

²⁹⁴ Плюханова М. Сюжеты и символы... С. 128.

²⁹⁵ Архип. Сергій. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 251.

²⁹⁶ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 302.

Петро носився по полю бою перед військом окрилений... Шведи не змогли запалити храму, в якому перебувала ікона, хоча сам образ на той час забрали в Харків до Петра I. І знамениті слова, приписувані автором сказання Карлу про незвичну силу ікони.

Ми не маємо можливості перевірити, яка доля в цій легенді історичної правди, чи вся вона суто літературна вигадка середини XVIII ст. Документи про Полтавську битву, зокрема, листи Петра I з поля бою та додана до них реляція з детальним описом всіх подій битви, не згадали жодної ікони, навіть в заключній частині²⁹⁷, хоча, за логікою, саме в цій частині поруч із подякою Всевишньому мали б висловити вдячність і чудотворній іконі, якби така дійсно була наявною під час битви²⁹⁸.

Спроба проголошення Казанської-Каплунівської ікони захисницею краю і всієї Росії від лютеранів-шведів, тобто, інаковірців, що загрожували православ'ю (як свого часу Казанська допомогла в 1612 р. звільнити столицю від тих же шведів), була зроблена²⁹⁹. За наших часів прихильники називають Каплунівську ікону «щитом веры» в перемогі під Полтавою», «истинный источник этой победы»³⁰⁰.

Празнування Полтавської битви і Казанська-Каплунівська ікона. Як прояв вдячності за цю перемогу (27.06) Петро I велів повсюдно організувати особливі урочистості 22 жовтня — в день празнування Казанської іконі з нагоди звільнення від поляків у 1612 р.³⁰¹ Цим підкрес-

²⁹⁷ «И тако, милостию Всевышняго совершенная виктория, которой подобной мало слыхано и видано, съ легкимъ трудомъ противъ гордаго неприятеля чрезъ Его Царскаго Величества славное оружіе и персональный храбрый и мудрый приводъ одержана» (*Голиков И.И.* Дѣянiя Петра Великаго, мудраго преобразителя Россiи, собранныя изъ достоверныхъ источниковъ и расположенныя по годамъ. Т. 15, изд. 2-е. Москва, 1843. С. 18–27).

²⁹⁸ Бiльше того, в другому вiддiлi цього тому, де вмищенi рiзнманiтнi анекдоти iз життя Петра I, також не згадано про чудесну участь у Полтавській битві будь-якої ікони, хоча, судячи iз загального характеру зiбраних тут iсторiй (включаючи випадок iз пошануванням солдатами портрету iмператора нарiвнi з святими образами (С. 274, № СХХ)) автор не мiг проминути увагою таку визначальну подiю, якби вона справдi сталася. Тим бiльше, що серед анекдотiв згадуються кiлька курiозiв, напряду пов'язаних iз Полтавською битвою. Наприклад, коли незадовго до вирiшальної баталiї на прийомi в архiмандрита Києво-Печерської лаври дотепний монах, ненароком розбивши тачу iз чарками, якi пiдносив царевi, тут же побажав йому, подiбно тим чаркам, вщент розбити ворога, i цей жарт був сприйнятий як пророчий (*Голиков И.И.* Дѣянiя Петра Великаго... Т. 15, изд. 2-е. Москва, 1843; *Там же.* Отделение второе: Анекдоты. С. 61–62, № XXVI).

²⁹⁹ В грамоте святителю Митрофану Воронежскому царь Перт I называл шведов, оскверняющих православные святыни и короля Карла «неприятелями Креста святого» (*Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплунувская... С. 302).

³⁰⁰ Там же. С. 302, 305.

³⁰¹ Там же. С. 305.

лювалась значимість в Полтавській перемозі не так Каплунівської ікони як окремої реліквії (якщо вона дійсно була на полі бою), як роль саме Казанського образу в боротьбі з іновірцями.

Тож празнування Полтавської битви (27.06) спочатку спробували поєднати із славою Казанської ікони (22.10), але це рішення не було вдалим, оскільки Казанська ікона — це перш за все символ підкореної Казані. Вже наступного року (1710) за наказом Петра I була складена Служба з нагоди Полтавської битви (27.07), внаслідок чого два празнування розводились в часі. Встановлене ж в 1766 р. празнування Каплунівській іконі було приурочено до дня її явлення — 11 вересня, як окреме від Казанської ікони і від Полтавської битви свято. Таким чином розривався умовний зв'язок «Казанська ікона — Полтавська битва — Каплунівська ікона», до якого прагнув автор Сказання про Каплунівську ікону.

Як щойно зазначалось, в пам'ять Полтавської битви за наказом самого Петра I Феофаном Лопатинським, ректором Московської академії, була складена спеціальна «Служба благодарственная Богу в Троице святой славимому, о великой Богом дарованной победе над свейским королем Карлом вторым на десять (12-ым) и воинством его, содеянной под Полтавою, в лето от воплощения Господня 1709, месяца иуния в 27 день», надрукована в мінеї в Москві 1710 р., а в Петербурзі в 1725 р.³⁰², та в Києві 1754 р. окремим виданням³⁰³. В ній хоча й прославляється перемога Петра I як захисника ікон над невірним Карлом, ані Каплунівська, ані жодна інша ікона безпосередньо не згадані. Похвала іконі наводиться в цій службі досить побіжно: «Кивот древней износили в полки побеждаше иноплеменников, щит же бе от стретения их Израилю одушевленнй и позлащеннй духом кивот Мария, победы ныне иноплеменников наших, нас же защиты от смертносныя язвы, сия есть щит и заступление и прославление христианом»³⁰⁴. Ці слова не могли стосуватися до Каплуновської ікони, яка не належала до переліку «древних» — її було куплено в іконописців лише 20 років перед тим. Складений Феофілактом Лопатинським³⁰⁵ та тоді ще молодим Феофаном Прокопо-

³⁰² Матонин В.Н. Чекуевский список «Службы благодарственной» в честь Полтавской победы: идеологема «священства, царства и земства» // Вестник Северного (Арктического) Федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. С. 154.

³⁰³ Запаско Я., Ісаєвич Я. Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 2, ч. 1 (1701–1764). Львів, 1984. С. 96, № 1870.

³⁰⁴ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 306.

³⁰⁵ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 62.

вичем³⁰⁶ текст на загал не міг містити хвалу окремій іконі як реліквії, з огляду на релігійні погляди його фактичного автора (Прокоповича), а згадка святині в цій службі нагадує про молитву до зображеної на іконі Заступниці і її невидиму присутність та небесну опіку.

Після зміни міжнародної політики Росії і укладення миру зі шведами ця служба із різкими випадками проти Карла XII (зображений як лев і демон) кілька разів переписувалась (відповідні укази Синоду 1736 та 1740 рр.)³⁰⁷, а сама апологетика Полтавської битви як перемоги православ'я над невірними нівелювалась. Тим не менше, служба Полтавській битві лишалась у святцях і надалі, на відміну від всіх інших перемог російської армії, які не зажили такої шани, і навіть виходила окремим друком³⁰⁸.

Можемо припустити, що особливе значення, яке уряд вкладав в Полтавську фортуна, що й спонукало внести пам'ять про неї до мінеї з окремою службою, полягало не стільки в засвідченій перевазі над шведами-лютеранами як такій (в історії немало звитяг російських військ над іновірцями, включаючи турків-мусульман), скільки в символічній перемозі православного царя над єдиновірним гетьманом-«зрадником» Мазепою, який своїм вчинком символічно відступився від православ'я. У службі Іван Мазепа прирівнюється до Іуди, тоді як Петро I — до Христа³⁰⁹. Тож, Полтавська битва не лише символізувала перемогу над шведами (що дало змогу в майбутньому Петру I проголосити себе імператором), а й стала символом зламу опору українських гетьманів. Відверті ж порівняння Петра I із Христом³¹⁰ мали нагадувати про небесне освячення його самодержавства. Щорічні відправи цієї служби по всіх церквах покликалися регулярно нагадувати про неприпустимість спроби відійти від православного монарха. Саме після так званого відступництва

³⁰⁶ Матонин В.Н., Бедина Н.Н. «Служба благодарственная о великой победе, содеянной под Полтавой»: исторические сюжеты и барочные литературные формы в традиционном богослужебном тексте // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11, № 3, ч. 1, ст. 180–193; Матонин В.Н. Чекуевский список... С. 150–157.

³⁰⁷ Матонин В.Н. Чекуевский список... С. 155.

³⁰⁸ Запаско Я., Ісаєвич Я. Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 2, ч. 1. С. 96, № 1870.

³⁰⁹ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 62.

³¹⁰ У вже згадуваній Талінській іконі, написаній з нагоди перемоги Петра I в Північній війні, ймовірно, українськими майстрами, центральна фігура — опертий рукою на хрест Спаситель в червоному плащі, що стоїть в потирі, який виростає поміж двома головами розпростертого орла із знаками державної влади, а довкола напис: «Царь Петр: да утвердится сердце мое в воли твое Христос Бог» та ряд символічно-алегоричних зображень здобутків Петра I (Красилин М.М. «Иконизация» государственности. С. 50).

гетьмана Івана Мазепи та призначення царем на гетьманство Івана Скоропадського почався поступовий цілеспрямований наступ Москви на українську автономію з метою повної ліквідації Гетьманату, що й сталося в 1764 р.

Інші претендентки на роль «поспішниці Полтавської битви». Показово, що роль Каплунівської ікони в Полтавській перемозі зведена в сказанні лише до триразової молитви Петра I, благословення воїнів на битву та провіщення поразки Карлу XII. Тут немає яскравої легенди про безпосередню допомогу ікони, як то було в 1612 р., коли ворожі війська, побачивши Небесну Заступницю, відступили без бою.

Оминутий в сказанні про Каплунівську ікону сюжет про безпосередній захист образу Богородиці жителів міста під час тієї ж Північної війни зустрічаємо в легенді про ще один чудотворний список Казанської ікони в м. Мурафа на Слобожанщині³¹¹.

За іншою легендою, Петро I дякував Богові за отриману під Полтавою перемогу перед іконою «Візантійська» (Одигітрія з немовлям на правій руці)³¹². На роль «поспішниці Полтавської перемоги» претендувала і Києво-Печерська ікона «Успіння» («Влахернська»), перед якою, за переказом, також нібито молився Петро I напередодні Полтавської битви, а потім дякував за отриману перемогу³¹³. Тож сумнівно, щоб перемігши завдяки присутності на полі бою і молитві перед Каплунівським образом, цар приносив подяку за отриманий успіх вже перед іншою іконою. Схоже, що у цьому випадку наявна спроба «використати» славу Полтавської перемоги для офіційного утвердження кожного із культів.

Сказання про Каплунівську ікону було складене в Харківському колегіумі в 1743 р.³¹⁴ Відомо «прошеніє» каплунівських священиків Івана та Прокопія Уманових від 1 липня 1765 р. Описуючи заслуги свого діда та прадіда, якому явилась чудотворна ікона, вони, поміж іншим, згадували, що «с сею іконою во время с російскою армією шведской войны был он (іерей Іоан Уманов, дід просителів. — *О.Р.*) под Полтавою, — а оттуда взят был в Москву и тамо прожил не малое время и с оным образом отпущен паки в Каплуновку»³¹⁵. Дійсно, після Полтавської битви

³¹¹ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 309.

³¹² Там само. С. 181.

³¹³ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 184. Показово, що у вже згадуваному анекдоті про курйозну гостину Петра I у киево-печерського архімандрита напередодні Полтавської битви, коли дотепний монах «напророчив» цареві нищівну перемогу над ворогом (див. примітку 293), описана царська ласка щодо цього монаха, але взагалі не згадано про будь-які молебні чи інші форми подяки Печерській іконі.

³¹⁴ *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 244–245.

³¹⁵ Там само. С. 246.

Петро I привіз ікону до Москви, де щедро прикрасив святиню дорогими ризами і повернув назад в Каплунівку з ієреєм Умановим³¹⁶. На цьому царська дяка «Поспішниці Полтавської перемоги» і завершилась.

Слід звернути увагу, що хоч сама Каплунівська ікона була виміняна ще в 1689 р., а особливо прославилась в 1709 р. під час Полтавської битви, проте звернули на неї спеціальну увагу щойно в 40-х роках XVIII ст. (за часів імператриці Єлизавети Петрівни, коли було складене Сказання про появу та чудеса названої святині). До того, в середині 1730-х років знаходимо донесення до Синоду про доволі жалюгідний стан Каплунівського храму, де навіть стеля протікала³¹⁷. За указом Синоду, всі прибутки, які збирались біля ікони, повинні були іти на утримання шкіл при білгородському архієреєві³¹⁸. На потреби каплунівської церкви, а отже, і на прикрасу самої ікони, майже нічого на лишалось. На той момент на думку Синоду ця ікона була однією з тих, яку, за традицією, дозволяли пошановувати, але суттєво нею ніхто не опікувався.

Схоже, що ікону «підбирали» на роль «заступниці вітчизни», як пріоритетні розглядаючи списки шанованого Казанського образу як нового Покрову — символу утвердження Російської держави, яка б «освятити» своєю появою новопрієднані до Росії землі «Малоросії».

Поява Каплунівської чудотворної ікони — випадок чи законмірність? Казанська ікона, що вдруге уславилась допомогою у вигнанні польсько-шведських військ під час Смути і відкрила шлях до престолу династії Романових, особливо шанувалась в царській родині, в тому числі і Петром I³¹⁹. Проводилась цілеспрямована урядова політика щодо популяризації цього образу повсюдно, і в українських землях зокрема. Вже в святцях Києво-Печерської лаври 1682 р. (ще до офіційного підпорядкування Київської митрополії московському патріарху 1686 р.) є празнування Казанській, Володимирській та Смоленській, Устюжській, Можайській, Новгородське Знамення та ще кільком російським іконам (за повної відсутності українських). Жодній із цих ікон служба не додавалась³²⁰.

Наприкінці XVII ст. в друкарні Києво-Печерської лаври вийшли друком «Служба Казанській Богородиці» (1677) та «Служба явленію ікони Казанської Богородиці» (1679)³²¹. Це єдина із п'яти відомих на тоді служб

³¹⁶ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 305.

³¹⁷ ЦДАК України, ф. 2009, оп. 1, од. зб. 72, арк. 21–21 зв., 24–25.

³¹⁸ ПСПР. Т. IV: 1724–1725 рр. С. 258, № 1421.

³¹⁹ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 302.

³²⁰ Полуустав. Київ, 1682. Арк. 238, 290, 297, 296, 302, 303, 320, 315.

³²¹ Запаско Я., Ісаєвич Я. Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. I (1574–1700) / [=Памятки книжкового мистецтва]. Львів, 1981. С. 92 (№ 548), 94 (№ 571).

іконам³²², що видавалась окремим накладом. Як наслідок, з'явилося багато шанованих списків цього образу в Україні³²³, йому посвячувались храми, зокрема, в с. Чупаховка Охтирського полку, та с. Юрасівка Ніжинського полку³²⁴, в м. Мурафа та ін.

В 1687 р. Охтирка стала резиденцією головнокомандувача російського війська князя В.В. Голіцина під час його першого походу в Крим. Охтирські козаки брали участь у поході 1688 р., де добре себе зарекомендували³²⁵.

В тому ж 1687 р. житель «польського» містечка Умані Іван Іллін син Уманов прийшов на Слобожанщину до охтирського полковника Івана Перекрестова³²⁶, що особливо догоджав Петру I. Вже 3 липня 1788 р. цей Іван Уманов, вихідець з Правобережжя (тоді унійного!) за особистим клопотанням (!) полковника Перекрестова указом митрополита білгородського був посвячений в сан ієрея до церкви в новозаснованій на землях полковника слободі Каплуновці. А через рік, 8 вересня, на Різдво Богородиці, цей ієрей Іоан Уманов бачив віщий сон, в якому йому було велено купити у московських купців, не торгуючись, образ Казанської Богородиці, що й було зроблено 11 вересня того ж року. Через неповних три тижні («в третю субботу против недели съ полночи»)³²⁷, тобто в ніч з 28 на 29 вересня (напередодні свята Покрова (!)), ієрей бачив ще один віщий сон, в якому Богородиця веліла перенести ікону до церкви, а сам образ плакав³²⁸. На цьому чудеса Каплунівської ікони до Полтавської битви припиняються³²⁹.

³²² Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 127.

³²³ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 302.

³²⁴ Прокоп'юк О. Київська Митрополія... С. 97.

³²⁵ Чугреева Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 302

³²⁶ «Въ 1687-мъ году. Польского мѣстечка Умани житель Иоаннъ Ильинъ сынъ Умановъ, по выходѣ своемъ изъ Польши въ Россію, пришедъ въ Слободскіе Украинскіе полки, явился въ полковомъ городѣ Ахтыркѣ къ командовавшему тогда Ахтырскимъ полкомъ столпнику и полковнику Ивану Ивановичу Перекрестову» (НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1). Показово, що в 1686 р. на замовлення Федора Шакловитого за участі Сільвестра Медведєва був створений незвичний малюнок на великому аркуші, виконаний «тщанием Данилы и Якова Ивановых, детей Перекрестових», що послужив для підносної гравюри царівні Софії з нагоди першого Азовського походу, вирізаної «черкашенином Леонтием Тарасевичем» (*Красилин М.М. «Иконизация» государственности.* С. 47). Привертає увагу дата створення цього малюнку та імена виконавців — синів Івана Перекрестова.

³²⁷ НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1 зв.

³²⁸ Там само.

³²⁹ Описувані в сказанні про Каплунівську ікону зцілення, що відбувалися біля ікони, хоч і датуються починаючи з кінця XVII ст., але, ймовірно, були записані заднім числом, при написанні сказання в середині 40-х років XVIII ст. Принаймні, сам опис

Разючою є синхронність цих подій, що наводить на думку про їхню не випадковість.

В 1705 р. Петро I приніс дари до Каплунівської церкви — оздоблене коштовною оправою Євангеліє. На думку Н. Чугреєвої, це була його подяка за успішний шведський похід 1701 р., в якому дуже добре зарекомендували себе козаки Охтирського полку. «Можливо цей царський вклад пов'язувався із успішним шведським походом 1701 р. Не випадково саме Каплунівська ікона Богоматері стала для російських воїнів помічницею і в битві із шведами 1709 р.»³³⁰, — припускає дослідниця. Хоч наведене твердження не роз'яснює, чому цар аж через чотири роки приніс вдячні дари за отриману перемогу, та ще й в Каплунівці, а не в столиці чи ближчому до арени бойових дій храмі, але в ньому підмічено зв'язок між обраним Петром I каплунівським храмом із чудотворним списком Казанської ікони і подальшою чудесною допомогою цього образу в Полтавській битві. Тож ще до того цар «облюбував» Каплунівський образ, імовірно, покладаючи на нього певні плани.

Під час Північної війни слобідські полки в своїй масі засвідчили вірність російському самодержцю, тоді як козаки Лівобережної України на чолі із гетьманом Мазепою перейшли на бік шведів. Такий учинок переконав царя покластися на слобожан під час проведення уніфікаційних реформ і знищення «неблагонадійного» козацтва з його давніми вольностями, що мало компенсуватись проявленням нової святині в регіоні. Проте політика Петра I в ставленні до чудотворних святинь не дозволяла цього зробити, що прослідковується на прикладі служби Полтавській перемозі.

III. Новоявлена ікона як символ упокорення краю

Вище вже згадувалось, що на роль нового духовного центру в Україні претендували кілька ікон, славу яких намагались піднести, пов'язавши історії кожної святині із Полтавською битвою та Північною війною загалом. Вела першість в цьому списку Каплунівська, яку вшановував своїми дарами сам Петро I, а згодом новоявлена Охтирська ікона.

Якийсь час Охтирська та Каплунівська ікони пропагувались разом як дві рівновеликі складові єдиного культу. Схоже, що уряд вагався, яку з них обрати на роль символу упокорення краю. Незважаючи на різно-

явлення ікони був взятий, як значиться в рукописі, із свідчень, даних священником Іоаном Умановим. В рукопис внесені і чудеса, що були після 1744 р., як мінімум до 1760 року (*Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 244–245*).

³³⁰ Чугреєва Н.Н. Казанская-Каплуновская... С. 304.

часову появу двох святинь, сказання про них складають в один час, їм одночасно запроваджувалось празнування на рівні єпархії.

1. «Єлизаветинське потепління» і українські святині

Складання сказань про обидві ікони перегукується в часі із приїздом до Києва (1744) імператриці Єлизавети Петрівни, яка, здається, по дорозі відвідала й Охтирку. Того ж року у Києві за участю імператриці на місці старого, розваленого від бурі в 1724 р. дерев'яного храму (колишня Воздвиженська церква, що стояла на місці, де за легендою Андрій Первозваний поставив свій хрест, і задля підкреслення значимості легенди, як доводить Н.І. Петров, десь в межах 1699–1701 рр. перейменована на Андріївську) було закладено новий храм Андрія Первозваного — знакової для руської історії персоні³³¹. Як відомо, Андрій Первозваний проголошувався духовним патроном російських імператорів, а запроваджений Петром I у 1699 р. орден Андрія Первозваного став найвищою державною нагородою, яка надавалась за найбільші заслуги перед державою.

У 1744 р. почалось будівництво нового кам'яного храму св. Георгія біля Києво-Софіївського собору — ще однієї знакової пам'ятки в утвердженні давньоруської державності³³², на будівництво якого імператриця Єлизавета Петрівна пожертвувала значну суму³³³. До церкви був приєднаний приділ в ім'я праведних Захарія та Єлизавети — духовних патронів імператриці³³⁴.

Як бачимо, в політиці Єлизавети Петрівни простежується значна увага до знакових для імперії святинь, із прагненням пов'язати їх велич із своєю особою. Особливо це помітно в піднесенні на державний рівень культу праведних Захарія та Єлизавети, яким посвячувався ряд нових храмів³³⁵ та особливо приділів в знакових для держави храмах. Також в

³³¹ *Петров Н.И.* Историко-топографические очерки древнего Киева (с планом древняго Киева 1638 г.). Киев, 1897. С. 114–117; *Яременко М.* Перед викликами уніфікації та дисциплінування... С. 189.

³³² Первісно збудований ще при Ярославі Мудрому як наслідування Константинопольської традиції, храм Св. Георгія в Києві був освячений 26 листопада київським митрополитом Іларіоном (пам'ять про цю подію внесена до святців); в ньому відбувалось настолювання новопосвячених єпископів; до середини XVII ст. згадки про нього відсутні; відбудований в 1674 р., але застарілий до середини XVIII ст. (*Петров Н.И.* Историко-топографические очерки... С. 148; *Ричка В.* «Київ — другий Єрусалим». С. 1180).

³³³ *Петров Н.И.* Историко-топографические очерки... С. 148.

³³⁴ Там само.

³³⁵ В 1747 р. була освячена при придворному госпіталі церква в ім'я свв. Прав. Захарії та Єлизавети (*Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 60).

часи Єлизавети Петрівни внесли зміни до служби святим і праведним Захарію та Єлисаветі — її зробили довшою і урочистішою³³⁶.

Тож з великою долею імовірності стрімку славу Охтирської ікони та спробу надати «нового дихання» культу Каплунівської ікони слід пояснювати не стільки «єлизаветинським потеплінням» у ставленні до чудотворних святинь, яке знайшло вияв чомусь лише відносно двох українських культів із ряду аналогічних, як прагненням імператриці символічно утвердити свій вплив на цих землях. Відомо, що під час «єлизаветинського потепління» синхронно з визнанням Охтирської ікони Синод заборонив пошановувати мощі Івана Пустинного у В'ятській єпархії (15.05.1752 р.), сприймаючи цей культ як приклад марновірства³³⁷. Тож йдеться не просто про «єлизаветинське потепління» до чудотворних святинь, а саме про новоявлену святиню, яка своєю появою мала символізувати прихильність Богородиці до нової ситуації в краї, освятити владу Російської імперії на цих землях.

Інакше складно пояснити відмову у визнанні за чудотворний образ Володимирської Богородиці, який привіз до Києво-Межигірського монастиря із Правобережжя монах Саватій, придбавши цю ікону, подібно до ієрея Іоана Уманова, у московських купців. На момент початку розслідування довкола Саватієвої ікони вже був сформований досить потужний народний культ, створено сказання про чудесну появу образу, де присутні основні складові такого жанру, вівся реєстр чудес, куди за один день (21 травня, пам'ять Володимирської ікони) могли вписувати по 27 зцілень. До ікони йшли молільники (здебільшого простолюди) навіть з унійного Правобережжя³³⁸, приносили дари, які сумарно за кілька місяців (жовтень 1757 р. — березень 1758 р.) склали півтори тисячі рублів³³⁹, що мало не в десять разів перевищувало прибутки Охтирського образу за відповідний проміжок часу (187 руб. 72 коп.³⁴⁰), і це при тому, що основний контингент дарителів до Охтирської ікони становили знатні особи, отже, сума разового дару в Охтирці значно перевищувала таку біля Саватієвої ікони. В монастирі біля цього образу за наказом ігумена регулярно відправлялись служби, а для самої ікони навіть був написаний

³³⁶ Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування... С. 33). Служба праведній Єлисаветі (5 вересня), пам'ять якої губилась у святцях за пам'яттю пророка Захарія, була спеціально складена в Москві на день тезоіменитства царівни Єлизавети Петрівни ще до її коронації в 1742 р. (*Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 12, 60).

³³⁷ ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–52, ст. 473, № 12920.

³³⁸ ЦДІАУК України, ф. 132, оп. 2, од. зб. 7, ар. 1–2.

³³⁹ Там само, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736, арк. 71 зв.

³⁴⁰ Там само, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 3, арк. 76–106 зв.; Од. зб. 4, арк. 88–120.

тропар і кондак — як пояснив ігумен, запозичений із вміщеної в мінеї служби Володимирській іконі³⁴¹. Тож хоч монах Саватій та архімандрит Києво-Межигірського монастиря Никанор³⁴² зробили максимум задля утвердження культу, Синод таки заборонив вшановувати їхню ікону.

Можна назвати ще цілий ряд українських святинь, які в синхронний до Охтирської ікони період марно претендували на синодальне визнання, хоча їхні культу на загал збігалися з охтирським.

2. Каплунівська та Охтирська ікони — дилема імперського вибору

Схоже, що первісно на роль символу приєднаного до Росії краю готували Каплунівську ікону саме як список Казанської — головної святині держави. Тож легенда прагне наслідувати сказання про Казанську та Володимирську ікони, з наголосом на чудесну роль образу в Полтавській перемозі (не виключено, що сконструйовану заднім числом). Але, попри свою прив'язку до Полтавської перемоги, Каплунівська ікона — це лише список (один із багатьох) із Казанської³⁴³, образ якої вже став символом підкореної Казані. До того ж, в легенді про чудесну силу Каплунівського образу, проявлену ним у війні з «невірними» шведами-лютеранами, фігурує, хай навіть і в негативних конотаціях, опальний гетьман Іван Мазепа, який визнавав силу цієї ікони. В Каплунівському храмі поруч із дарами Петра I зберігались і подаровані Мазепою «священническая риза зеленого бархату с вишитим золотым оплечьем» та епітрахіль червоного оксамиту з таким же шитвом³⁴⁴.

Із зміною міжнародної політики і встановленням дружніх відносин із Швецією втрачала актуальність апеляція каплунівської легенди до Полтавської битви як символічної перемоги православ'я над невірними. Тим

³⁴¹ «Архимандрит Никанор... на ікону Богородичную.. кіот ему іеромонаху Леониду приказал замалевать, и на томъ кистью с **месячной миной Владимирской Богоматери тропарь и кондак написать**, почему де он іеромонахъ Леонидъ тот кіот малерским искусствомъ смалевавши на нем оніе **тропарь и кондакъ с переменою в тропаре града и написаль**» (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736, арк. 45 зв., 35, 38, 41 зв.; Оп. 1024, од. зб. 504, арк. 13).

³⁴² ЦДІАК України, ф. 132, оп. 2, од. зб. 6, арк. 2–3; Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736, арк. 38.

³⁴³ В реєстрах чудотворних ікон, Каплунівська ікона згадується не під днем свого офіційного празнування (11.09), а лише в числі чудотворних списків Казанського образу (8.07) (*Поселянин Е. Богоматерь. С. 268; Архип. Сергій. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 206; Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 268*). Для празнування Каплунівській іконі використовували службу Казанській.

³⁴⁴ *Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 246–247.*

більше, що Полтавська перемога мала свою окрему пам'ять і службу в святцях загальнодержавного рівня і не потребувала додаткового «освячення» через прославлення чудотворної ікони. Тому Каплунівська ікона, попри свій гучний старт, не зовсім підходила на відведену їй роль. Особливо це стало очевидним, коли в регіоні з'явилась нова святиня — Охтирська, оригінального за композицією, але великоросійського стилю письма (що побічно підтверджується визнанням цієї ікони старовірами, які не сприймали жодної «новини» в церковному житті та іконописі³⁴⁵). Уряд підтримував спочатку обидва культу, але зрештою зупинився на Охтирській іконі.

Саме посвята приділу новозбудованого в честь Охтирської ікони храму в честь небесних патронів імператриці підкреслює символічне значення, що надавалось охтирському культу, в якому були переплетеними (схоже, свідомо) культ Покладення ризи Богородиці у Влахерні та Покрова Богородиці, культ Богородиці Заступниці та культ, що розвинувся під патронатом тезоіменитої імператриці — праведних Захарія та Єлисавети.

Ми не знаємо, наскільки випадковим було зародження охтирського культу. Схоже, що він, подібно до більшості державнозначущих святинь, формувався як черговий народний культ³⁴⁶, що добре підтверджується соціально-географічними характеристиками паломників та специфікою чудес в перші роки після явлення святині. Але саме через політику Єлисавети Петрівни, яка приділяла багато уваги ідеям освячення своєї влади і, схоже, «підшукувала» святиню, достойну стати символом упокоєння краю, введення його в орбіту московської політики, було помічено цей культ незвичної за сюжетом ікони і звернуто на нього особливу увагу. Певний час простежуються вагання поміж Каплунівською іконою (список Казанської, що стала символом Російської держави), із її традиційною для подібного рівня святинь легендою про чудесний захист від ворога³⁴⁷, та абсолютно новою і оригінальною Охтирською іконою, без сказання про чудесний захист на землі, але із зображенням молитви Богородиці перед

³⁴⁵ Лавров А.С. Колдовство... С. 47; Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории и семиотика культуры. Москва, 1996. С. 477–519.

³⁴⁶ «Будучи санкціонованим зверху, культ чудотворної ікони отримувал загально-російське звучання, в його честь встановлювалось празнування. Тут відбувалось найважливіше — регіональний народний культ ставав загальноцерковним, і через це отримувал можливість в майбутньому стати загальноросійським народним» (Лавров А.С. Колдовство... С. 231).

³⁴⁷ Нечаева Т.В. Наблюдения... С. 116.

Розіп'ятим Христом, — ікона мала захисти не від земних ворогів, а стати заступницею на небесах.

3. Головна святиня краю — національна та імперська течії

У Ф. Спаського в переліку служб чудотворним образам, включаючи сучасні на час написання дослідження, не згадується окрема служба Охтирській іконі, але є присвячена їй більш давній попередниці (явилась в кінці XVI ст.) із Слобожанщини, і, схоже, ще одній претендентці на роль головної святині регіону — Озерянській, щоправда, дослідник не вказав час написання цієї служби³⁴⁸. Озерянська ікона єдина із усіх українських святинь отримала чітку «спеціалізацію» — вона вважається покровителькою рибалок та мисливців, ось чому їй посвячена спеціальна молитва³⁴⁹, що свідчить про її далеко не вузько локальну славу.

Озерянська ікона, за легендою, знайдена в траві під час косовиці (аналог із Охтирською!) селянином, який, не помітивши вчасно реліквії, необережно розрізав її навпіл косою. Перед іконою горіла запалена свічка (в охтирській легенді сама ікона сяяла подібно сонцю). Чоловік забрав святиню додому разом із свічкою, поставив серед домашніх образів, і на ранок ікона сама зрослась та почала чудотворити. Ця ікона належала до старої української школи письма («на холсте»), імовірно, була принесена на Слобожанщину першими поселенцями із західних регіонів³⁵⁰. Цей культ був суто народним, а легенда про появу вражає досить скромним, в порівнянні із Охтирською, залученням традиційних для жанру сказань про чудотворні святині топосів. Хоча сам жанр подібних сказань, схоже, був мало знаним в середовищі українських паломників до чудотворних святинь, які незанадто переймалися питаннями чудесної появи реліквії (стартове чудо)³⁵¹, а письмові (рукописні) редакції подібних творів, схоже, не користувались в українських православних землях раннього нового часу тією популярністю, яку ми бачимо на російському прикладі. Зрозуміло, що така реліквія не підходила на роль символу упокорення краю, хоча, здається, вважалась однією із найбільших святинь регіону.

Озерянська ікона не згадана в святцях, а в довіднику архієпископа Сергія віднесена до III категорії — місцевошанованої святині. Празнування їй було покладене на 8 вересня — Різдво Богородиці. Причому на цей день припадає празнування іще цілого ряду суто

³⁴⁸ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 295.

³⁴⁹ Святые, коим Господь даровал особую благодать исцелять болезни и подавать помощь в других нуждах. Какому святому в каких случаях молиться. Москва, 2011. С. 81–82, 148–149.

³⁵⁰ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 501–502.

³⁵¹ Романова О. Особливості формування... С. 83–88.

українських святинь — Почаївської, Домницької на Чернігівщині, Холмської, Софії Премудрості в Києві³⁵². Згідно з С. Снесоревою, Озерянській іконі празнують в Фомину неділю (перша неділя після Паски)³⁵³, а в сучасному довіднику празнування покладено на 30 жовтня / 12 листопада³⁵⁴. Тут бачимо вагання та непевність щодо приурочення Російською церквою празнування цій іконі. У XIX ст. було видано сказання про чудеса Озерянської ікони³⁵⁵ — такої шани дослужилися лише найбільш шановані святині.

Прикметно, що знавець Слобожанщини Д. Багалій, в своїй праці про історію Слобідської України зауваживши «українськість» живопису Озерянської ікони³⁵⁶, жодного разу не згадав про Охтирську чи Каплунівську ікони, очевидно, як «проросійські». При аналізі реєстрів паломників до Охтирської ікони ми відмітили, що, попри, здавалось би, широкий ареал пошановувачів, більшість із них пов'язані між собою родинними чи корпоративними зв'язками, тоді як значна частина населення, в тому числі і козацької старшини, прохолодо ставилися до цієї реліквії³⁵⁷. До сказаного можна додати, що до Охтирської ікони порідку звертались (щоб не сказати — взагалі оминали) представники патріотично налаштованої старшини. Зокрема, жодного разу не засвідчили свою шану ново-явленій святині представники козацько-старшинських родин Квітки, Тев'яшові (возив лист до імператриці Єлизавети про нужди слобідського козацтва³⁵⁸), Власовські тощо. Натомість в числі паломників до Охтирки ми бачимо Кирила Розумовського³⁵⁹ (брат фаворита імператриці Єлизавети), князя Шаховського та його родичів (уповноважений Анною Іоанівною проводити реформи на Слобожанщині), родину Лесевицьких³⁶⁰ (бригадир Слобідських полків при князі Шаховському), родичів Є. Щербініна³⁶¹, що проводив слідство у справі козацької старшини Слобо-

³⁵² *Архип. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 275–276.

³⁵³ Земная жизнь Пресвятой Богородицы... С. 501–502.

³⁵⁴ Святыя, коим Господь даровал особую благодать... С. 81.

³⁵⁵ *Ковалевский А.* Сказание о св. чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Озерянской. Харьков, 1892.

³⁵⁶ *Багалій Д.* Історія Слобідської України. С. 176.

³⁵⁷ *Романова О.* Чудеса Охтирської ікони Богородиці... С. 422–458.

³⁵⁸ *Багалій Д.* Історія Слобідської України. С. 85.

³⁵⁹ ЦДІАК України, ф. 51, оп. 3, од. зб. 13134, арк. 2.

³⁶⁰ Представники цього роду хоч і не були удостоєні чудесних благ від ікони, проте щедро її обдаровували — відомо про 6 різночасових дарів від 4-х осіб (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, № 157, 34, 58, 1753; од. зб. 4, № 79; од. зб. 3, № 204), та кілька разів засвідчували чудеса, що сталися із їхніми знайомими (Музейний рукопис, № 155 та № 271).

³⁶¹ ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 12, № 128, 258.

жанщини, наслідком чого стала ліквідація козацько-старшинського устрою в регіоні³⁶², та ін. Аналогічну вибірковість у шануванні Охтирської ікони бачимо і у випадку козацької еліти Гетьманщини (як-от майже повна відсутність представників старшини сусіднього Миргородського полку, за винятком родини Родзянок).

Висновок

У XVIII ст., коли питання православності Києва вже не ставилось під сумнів, а Київська митрополія була цілковито підпорядкована московському патріархові / Синоду, зникла потреба доводити святість цих земель проявленням нових святинь. Більше того, з посиленням наступу на українську автономію набуває гостроти питання про першість Києва чи Москви як духовного центру православ'я (ідеї «Київ — другий Єрусалим» та «Москва — третій Рим», варіант «Москва — другий Київ»³⁶³). Москва, відстоюючи своє право на давньоруську київську спадщину, взагалі не була зацікавлена в підтримуванні ідеї Києва як духовного центру православ'я в ті часи. Згідно з московською доктриною, після монголо-татарської навали і занепаду Києва, разом із переносом резиденції київських митрополитів спочатку до Володимира-на-Клязьмі, а потім до Москви, до останньої від Києва перейшла і святість як до нового духовного центру православ'я. Тепер тут зосереджувались всі духовні і релігійні символи, звідси ширилась благодать на новоприєднані до Московії землі.

Тож зверхність московського патріарха / Синоду над Київською митрополією, за такою логікою, видавалась цілком виправданою. Пропаганда новоявлених святинь в межах Київської митрополії була не в інтересах Москви. У XVIII ст. кілька разів перевидавали Києво-Печерський Патерик, що прославляв чудеса давньоруського періоду, однак жодного разу — Тератургіму, в якій описано чудеса, що стались в тій же Києво-Печерській лаврі, але в період, коли Москва вже перейняла святість давнього столярного граду Русі.

Підтримання ідеї про Київ як духовний центр сучасності, який продовжує «випромінювати» святість, ставив би під сумнів зверхність московського патріарха / Синоду над своїм духовним «батьком» — Київською митрополією. Тому в цей період в межах Київської митрополії не

³⁶² Багалій Д. Історія Слобідської України. С. 85–86.

³⁶³ Ричка В. Володимир святий в історичній пам'яті. К., 2012. С. 88–89; Його ж. «Київ — другий Єрусалим»... С. 154–210.

було канонізовано жодного новоявленого українського святого³⁶⁴ та не було прославлено жодної нової чудотворної ікони. До Синодальної редакції святців не було внесено жодного українського святого, крім подвижників давньоруського періоду.

Тож визнання і внесення до святців загального празнування Охтирській іконі було спланованим державою заходом, покликаним, з одного боку, змістити центр святості на українських землях із давніх і непокірних Москві духовних осередків Києва та Чернігова до більш лояльної до імперської столиці Слобожанщини. З іншого боку, державна підтримка культу Охтирської ікони, що явилась в час домінування в регіоні імперської влади, культу, в якому були переплетені воедино символічні для Російської імперії культ Покрова Богородиці, Влахернський культ та культ праведної Єлисавети, — це демонстрація духовної зверхності Москви та тезоіменитої святій імператриці над цими землями, що ніби освячувались новоявленою іконою великоросійської манери письма. Уряд готував знищення автономії краю, що в часі збіглося із розвитком культу Охтирської ікони та спробою популяризації слави Каплунівської. Урядова підтримка місцевих святинь виглядала як покровительство для регіону, а ліквідація козацького устрою (1765) компенсувалась внесенням двох українських ікон до святців (1766), за зразком інших святинь державного рівня.

Подібно до того, як після підкорення Смоленська Москві була створена легенда про чудо Смоленської ікони та подвиг воїна Меркурія, злам опору Новгороду освячувався появою в регіоні Тихвинської ікони, а падіння Казані — обретінням Казанського образу, що доповнювалося кожного разу заснуванням монастирів на місці появи реліквій та храмів в Москві на честь цих святинь, які набули статусу загальнодержавних із внесенням празнування до святців, добре видно, як російська влада добирала на Слобожанщині ікону, гідну стати символом упокорення краю, а знайшовши таку, підносить її до рівня загальнодержавних святинь із записом до святців, поширює шановані списки образу в московських храмах та посвячує церкви на честь Охтирської ікони у власне російських землях.

Після підпорядкування Слобожанщини, що «освятилось» визнанням Охтирської ікони, наступною канонізацією української святині стали мощі Феодосія Углицького, архієпископа чернігівського (помер 1696 р.) — з

³⁶⁴ Дозвіл на офіційне пошанування Макарія Овруцького у 1749 р. — це не канонізація новоявленого святого, а легалізація шанування вже визнаного суспільством святого, який постраждав від рук уніатів. В цьому дозволі є відгомін дискусії із уніатами за святість своєї віри. До того ж, пам'ять святого не була внесеною до загальнодержавних святців (ОДДС. Т. XXIX: 1749, ст. 619 (№ 494/51)).

1835 р. фіксуються перші чудеса зцілень, в 1869 р. встановлено місцеве пошанування з заупокійною літією і панахідою³⁶⁵, а в 1896 р., згідно з Е. Голубінським, він канонізований до загального празнування³⁶⁶. Феодосій Углицький став п'ятим святим Російської Православної церкви, канонізованим до офіційного празнування після синодальних обмежень (першим канонізували Димитрія Ростовського в 1757 р.³⁶⁷), та першим українським святим нового часу, визнаним Синодом³⁶⁸. Зважаючи на те, що Чернігів був давнім конкурентом Києва в боротьбі за духовне лідерство, останнє значною мірою спричинилось до обмеження прав і пониження статусу Київської митрополії до рівня рядової епархії.

Тож визнання Синодом нових українських святих або святинь відбувалося по мірі підпорядкування відповідного регіону Москві. Народна віра в чудотворні святині була використана як спосіб ідеологічної пропаганди, поставлена на службу імперській політиці. Першою серед українських святинь в оману імперської ласки потрапила Охтирська ікона, що ніби «підсумувала» знищення автономії Слобожанщини та цілковите поглинання її імперською ідеологією.

References

Abramovych, D. [Foreword, comm.], (1930). *Kyievo-pechers'kyj pateryk*. Kyiv [in Ukrainian].

Aleksandrovych, V. (2010). *Pokrov Bohorodytsi. Ukrains'ka seredn'ovichna ikonohrafiia*. L'viv: Instytut Ukrainoznavstva im. Ivana Kryp'iakevycha NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

Bahalij, D. (1990). *Istoriia Slobids'koi Ukrainy*. Kharkiv: Vydavnytstvo «Osnova» pry kharkivs'komu derzhavnomu universyteti [Pam'iatky istorychnoi dumky Ukrainy]. [in Ukrainian].

CHudesnye itseleniya, sluchivshiesya pred ikonoyu Bozhyya Materi «Vsekh skorbyashhikh radost'» chto v Akhtyrskom Svyato-Troitskom monastyre s" predvaritel'nym" skazaniem" ob" ehtoj ikonѣ i samom" monastyrѣ, (1884). (4 th ed). KHar'kov. [in Russian].

CHugreeva, N.N. (2009). *Kazanskaya Kaplunovskaya ikona Bogomateri i pobeda pod Poltavoju, in Poltava. K 300-letiyu Poltavskogo srazheniya*. Sbornik statej, 302–312. Moskva. [in Russian].

Dukhovnyj rehlament, (1722). Moskva. [in Russian].

³⁶⁵ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. С. 261.

³⁶⁶ Голубинский Е. История канонизации... С. 173.

³⁶⁷ Там же. С. 169–173; ОДДС. Т. 32: 1752. Ст. 583–592 (№ 222/28).

³⁶⁸ Святитель Димитрій Ростовський, хоч і був за походженням українець, проте служив в Росії і прославився як російський святий.

Dziuba, O. (2012). *Pryvatne zhyttia kozats'koi starshyny XVIII stolittia (na materialakh epistolirnoi spadschyny)*. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

Edlinskij, G. (1838). *Opisanie yavlenij chudotvornykh ikon Presvyatoj Bogoroditsy s prazdnikami vremeni, kogda oni sluchilis', i mest, gde siya svyatyja ikony nakhodyatsya, v kakiya chisla byvaet prazdenstvo im, i po kakomu sluchayu onoe ustanovleno*. Moskva. [in Russian].

Filaret. (1857). *Istoriko-statisticheskoe opisanie KHar'kovskoj eparkhii*. Otdelenie III. Uezdy Akhtyrskij i Bogodukhovskij, Sumskij i Lebedinskij. Moskva. [in Russian].

Filaret. (1857). *Istoriko-statisticheskoe opisanie KHar'kovskoj eparkhii*. Otdelenie 4. CHuguevskie okruhi voennago poseleniya; Użdy — Zmievskej i Volchanskij. KHar'kov. [in Russian].

Filaret. (1858). *Istoriko-statisticheskoe opisanie KHar'kovskoj eparkhii*. Otdelenie 5. Izyumskij, Kupyanskij i tarobł'skij użdy; Kupyanskie i Starobł'skie okruhi voennago poseleniya. KHar'kov. [in Russian].

Golikov I.I. (1913). *Deyaniya Petra Velikago, mudrago preobrazatelya Rossii, sobrannyya iz" dostovernyx" istochnikov i rasspolozhennyja po godam*". T. 15. Izd. (2-th ed), Moskva. [in Russian].

Golubinskij, E. (1903). *Istoriya kanonizatsii svyatykh v Russkoj tserkvi*. (2nd ed.). Moskva. [in Russian].

Hurzhiy, O. (2019). *Ukraina v suspil'no-politychnykh kombinatsiiakh impers'koho uriadu Rosii (30–90-ti rr. XVIII st.)*. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

Isichenko, Yu. A. (1990). *Kyievo-Pechers'kyj pateryk u literaturnomu protsesi kintsia XVI — pochatku XVIII st. na Ukraini*. Kyiv: Naukova dumka. [in Ukrainian].

Izobrazhenie ikon Presvyatyja Bogoroditsy v Pravoslavnoj tserkvi proslavlyamykh, s kratkimi o nikh skazaniyami i s prisovokupleniem umilitel'nykh molenij k" Bozhiej Materi. (1848). Moskva. [in Russian].

Kanonik, (1749). Kyiv, drukarnia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian]

Kiselev, A. A. (prot.), (1992). *CHudotvornye ikony Bozhiej Materi v russkoj istorii / sost., vstup. st., primech. V.A. CHalmaeva*. Moskva: «Russkaya kniga». [in Russian].

Kizlova, A. A. (2007). *Pobutuvannia shanovanykh sviatyn' u monastyriakh staroho Kyieva i Kyievo-Podolu (seredyna XVIII — ser. XIX stolit')*. *Lavr's'kyj al'manakh. Kyievo-Pechers'ka lavra v konteksti ukrains'koi istorii ta kultury: Zb. nauk. prats'*, (19), 64–69. Kyiv: Natsional'nyj Kyievo-Pechers'kyj istoryko-kul'turnyj zapovidnyk. [in Ukrainian].

Komarnyts'kyj A. *Protses evoliutsii ta znachennia monumental'noho obrazu* from: <http://nz.ethnology.lviv.ua> [in Ukrainian].

Komarnyts'kyj, A. S. (2014). *Davn'okyivs'ki tradytsii kul'tu Divy Marii. Visnyk Kharkivs'koi Derzhavnoi akademii dyzajnu i mystetstv (KhDADM)*, (4–5) 55–56. [in Ukrainian].

Kondakov, N. P. (1914). *Ikonografiya Bogomateri*. Vol. I. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Kondakov, N. P. (1915). *Ikonografiya Bogomateri*. Vol. II. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Kovalevskij, A. (1892). *Skazanie o sv. chudotvornoj ikone Presvyatoj Bogoroditsy Ozeryanskoj*. KHar'kov. [in Russian].

Krashennikova O. A. (2016). Sinodal'nye reformy petrovskogo vremeni i krizis traditsionnogo predstavleniya o svyatosti. (St. Synod's Reforms at the Time of Peter the First and the Crisis of Old-Russian Christian Piety). *Kul'turnoe nasledie Rossii*. (2), 49–55. [in Russian].

Krasilin, M. M. (2001). «Ikonizatsiya» gosudarstvennosti, in M. M. Krasilin (ed.) *Russkaya pozdnyaya ikona ot XVI do nachala XIX stoletiya. Sbornik statej*, 45–58. Moskva. [in Russian].

Krushel'nitskaya, E. V. [Foreword, transl. (per.), comm.], (2004). *Kniga ob ikone Bogomateri Odigitrii Tikhvinskoj*. Sankt-Peterburg: Izdatel'skij Dom «Russkaya Simfoniya». [in Russian].

Kuchkin, V. A. & Sumnikova T. A. [Foreword, Comps.], (1996). Drevnejshaya redaktsiya skazaniya ob ikone Vladimirskoj Bogomateri, in A.M. Lidov (ed.) *CHudotvornaya ikona v Vizantii i Drevnej Rusi*, 476–510. Moskva: «Martis». [in Russian].

Lavrov, A. S. (2000). *Koldovstvo i religiya v Rossii. 1700–1740 gg.* Moskva: «Drevlekhranilishhe». [in Russian].

Lyzhin, N. P. (1857). *Stolbovskij dogovor i peregovory, emu predshevstvovashie*. Sochinenie N.I. Lyzhina s prilozheniem Aktov. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Malakhova, A. S. & Malakhov, S. N. (2014). *Fenomen bolezni v soznanii i povsednevnoj zhizni cheloveka Drevnej Rusi (XI — nachalo XVII veka)*. Armavir. [in Russian].

Maslijchuk, V. (2007). *Provintsii na perekhresti kul'tur (doslidzhennia z istorii Slobids'koi Ukrainy XVII–XIX st.)*. Kharkiv: Kharkivs'kyj pryvatnyj muzej mis'koi sadyby. [in Ukrainian].

Matonin, V. & Bedina, N. (2019). «Sluzhba blagodarstvennaya o velikoj pobede, sodeyannoj pod Poltavoj»: istoricheskie syuzhety i barochnye literaturnye formy v traditsionnom bogoslužebnom tekste (Divine Service of Thanksgiving on the Great Victory at Poltava): historical subjects and literary forms of the Baroque in the traditional liturgical text). *Idei i idealy — Ideas and Ideals* (Vol. 11), № 3, ch. 1, 180–193. Novosibirsk: Novosibirskij gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Novosibirskij gosudarstvennyj universitet ehkonomiki i upravleniya [in Russian].

Matonin, V. N. (2014). СHekuevskij spisok «Sluzhby blagodarstvennoj» v chest' Poltavskoj pobedy: ideologema «svyashhenstva, tsarstva i zemstva» (Chekuevo copy of the «Thanksgiving Service...» to commemorate the Battle of Poltava: the «priesthood, kingdom, zemstvo» ideologeme). *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) Federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* (Institute of Social, Humanitarian and Political Sciences, Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov), 150–157. Arkhangelsk. [in Russian].

Mineia obschaia, (1796). Kyiv, drukarnia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian].

Mineia, (1734). Kyiv, drukarnia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian].

Minolohion, si est' mesiatseslov obschaho posledovaniia..., (1718). Kyiv, drukar-nia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian].

Nechaeva, T. V. (1995). Nablyudeniya nad zhanrovymi osobennostyami skazaniy o chudotvornykh ikonakh. *Germenevtika drevnerusskoj literatury*. Sb. 8, 102–123. Moskva. [in Russian].

Opisanie dokumentov i del, khranyashhikhsya v arkhive Svyatejshago Pravitel'stvuyushhago Sinoda. T. 32: 1752 r. (1915). Petrograd [in Russian].

Opisanie dokumentov i del, khranyashhikhsya v arkhive Svyatejshago Pravitel'stvuyushhago Sinoda. T. XXIX: 1749. (1913) Sankt-Peterburg [in Russian].

Petrov, N. I. (1897). *Istoriko-topograficheskie ocherki drevnego Kieva (s planom drevnyago Kieva 1638 g.)*. Kiev. [in Russian].

Plyukhanova, M. B. (1995). *Syuzhety i simvol'y Moskovskogo tsarstva*. Sankt-Peterburg: «Akropol'». [in Russian].

Plyukhanova, M. B. (2016). «*Кірѣніе свѣта*»: *Russkie Odigitrii v liturgicheskoy poezii i v istorii*. Sankt-Peterburg: izdatel'sto «Pushkinskij dom». [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. II: 1722 r. Sankt-Peterburg, 1872. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. III: 1723, Sankt-Peterburg, 1875. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. IV: 1724–1725 pp. Sankt-Peterburg, 1876. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. V: 1725–1727 pp. Sankt-Peterburg, 1881. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. Вып. 2. Т. 2: 1744–1745. Sankt-Peterburg, 1907. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752 гг., Sankt-Peterburg, 1912. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. Вып. 2. Т. 4: 1753–28.06.1762 гг. Sankt-Peterburg, 1912. [in Russian].

Polnyj khristianskij mesyatsoslov s prisovokupleniem raznikh statej k rossijskoj istorii i kievskoj ierarkhii odnosyashhikhsya. (1845). Kyiv: druk. Kyievo-Pechers'koi Lavry [in Ukrainian].

Polnyj khristinaskij mesyatsoslov vsekh svyatykh prazdnuemykh pravoslavnoyu grekovostочноу tserkov'yu... (1818). Moskva: tip. Sinoda [in Russian].

Polnyj khrystyanskij mesiatseslov vsekh sviatykh, prazdnuemykh pravoslavnoiу Hrekovostочноу Tserkov'iu... (1813), Moskva: Synodal'naiа typohrafya. [in Russian].

Poluustav (1682). Kyiv, druk. Kyievo-Pechers'koi Lavry, [in Ukrainian].

Poluustav (1691). Kyiv, druk. Kyievo-Pechers'koi Lavry [in Ukrainian].

Poluustav, (1682). Kyiv: Kyivo-Pechers'ka Lavra. [in Ukrainian].

Poluustav, (1691). Kyiv: Kyivo-Pechers'ka Lavra. [in Ukrainian]. Poselyanin, E. (2017). *Bogomater': Polnoe ilyustrirovanoє opisanie eya zemnoj zhizni i posvyashhenykh eya imeni chudotvornykh ikon*. B.m. [in Russian]

Poslѣdovanie tserkovnago pѣniya, sobraniya vselenskago ot msta septevriya do msta avgusta (1807). Klintsi. [in Russian].

Prokop'iuk, O. (2010). *Kyivs'ka Mytropoliiia: topohrafiia posviat. Rekonstruktsiia reiestru khramiv za vidomostiamy pro tserkovnosluzhyteliv (1780–1783)*. Kyiv: DP «NVTs «Prioritety». [in Ukrainian].

Prokop'iuk, O. B. (2010). Shanuvannia sviatyn' Sofii Kyivs'koi kriz' pryzmu prybutkovo-vytratnykh knykh monastyria abo pro «mozhlyvosti» sche odnogo dzhe-rela, in *Sofijs'ki chytannia. Materialy V mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konfe-rentsii «Dukhovnyj potentsial ta istorychnyj kontekst khrystyians'koho mystetstva» (m. Kyiv, 28–29 travnia 2009 r.)*, 328–329. Kyiv: Natsional'nyj zapovidnyk «Sofiiia Kyivs'ka». [in Ukrainian].

Prolog (1675). Moskva: tip. Sinoda [in Russian].

Rancour-Laferriere, D. (2005). *Traditsiya pochitaniya ikon Bogomateri v Rossii glazami amerikans'kogo psikhoanalitika*. [The Joy of All Who Sorrow: Icons of the Mother of God in Russia]. Per. s angl. Georgieva, A. (Trans). Moscow [in Russian].

Romanova, O. (2014). Areal palomnykiv ta mekhanizm poshyrennia informatsii pro chudotvornu sviatyniu (na prykladi ikony Sviatytelia Mykolaia v s. Lazorky Pyriatyns'koi protopopii), in V. Smolij (ed.). *Rann'omoderna Ukraina na perekhresti tsyvilizatsij, kul'tur, derzhav ta rehioniv*, 178–270. Kyiv: IIU NANU [in Ukrainian].

Romanova, O. (2020). Chudesa Okhtyrs'koi ikony Bohorodytsi i narodna pobo-zhnist': mezhi ta shliakhy poshyrennia kul'tu, in V. Smolij (ed.). *Liudyna, suspil'stvo, vlada v davnij ta rann'omodernij Ukraini: konteksty istorychnoi prezentatsii. Kolektyvna monohrafiia*, 410–471. Kyiv: IIU NANU. [in Ukrainian].

Romanova, O. (2020). Osoblyvosti formuvannia «narodnykh» kul'tiv chudot-vornnykh sviatyn' (na prykladi ikony Sviatytelia Mykolaia v s. Lazorky Pyriatyns'koi protopopii)? in I. Skochylas & M. Yaremenko (ed.). *V orbiti khrystyians'koi kul'tury (Materialy naukovoi konferentsii do 1030-richchia khreschennia Rusi. Kyiv, 25–26 zhovtnia)*. *Nauk. zb.*, 77–105. L'viv: vydavnytstvo UKU. (Serii: «Kyivs'ke khrysty-tyanstvo», t. 21). [in Ukrainian].

Romanova, A.A. (2016). *Pochitanie svyatykh i chudotvornnykh ikon v Rossii v kontse XVI — nachale XVIII v.: religioznaya praktika i gosudarstvennaya politika*. *Disser. ... d-ra istor. nauk.* (Doctor's thesis). Sankt-Peterburg [in Russian].

Rychka, V. (2005). «Kyiv — druhyj Yerusalym» (z istorii politychnoi dumky ta ideolohii seredn'ovichnoi Rusi). Kyiv: IIU NANU. [in Ukrainian].

Rychka, V. (2012). Volodymyr Sviatij v istorychnij pam'iaty. Kyiv: vydavnychyj dim «Skif». [in Ukrainian].

Samoilova, T. E. (2003). K ystorry voznyknovenia tradytsyy napysanyia merynykh ykon (About the origins of the tradition of «Measure icons»), in *Drevnerusskoe iskusstvo. Russkoe iskusstvo pozdnego srednevekov'ya: XVI vek*, 360–365. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Sergij, Arkhiep. (1901). *Polnyj mŕs'yatseslov Vostoka. Vol. II. Svyatoj Vostok / D.B. arkhiepiskopa Sergiya*. (2th ed.). Vladimir. [in Russian].

Shul'ha, Ya.M. (2015). *Palomnytstvo do kyivs'kykh pravoslavnykh sviatyn' u XVIII st.: sotsioantropolohichnyj vymir*. *Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata istorychnykh nauk*. Kyiv. [in Ukrainian].

Snessoreva, S. [Foreword, ed], (2012). *Zemnaya zhizn' Presvyatoj Bogoroditsy s opisaniem Ee ikon* (2nd ed.). Kiev: Tipografiya Kievo-Pecherskoj Lavry. [in Russian].

Sorokaty, V. (2003). The church building and the icinistasis' in Novgorod from the middle to the end of the 16th century *Drevnerusskoe iskusstvo. Russkoe iskustvo pozdnego srednevekov'ya: XVI vek*, 237–267. Sankt-Peterburg, 2003. [in Russian].

Spasskij, F. G. (2008). K proiskhozhdeniyu ikony i prazdnika Pokrova. in F. G. Spasskij. *Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo*, 357–371. Moskva. (seriya «Liturgicheskaya biblioteka»). [in Russian].

Spasskij, F. G. (2008). Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo. In F. G. Spasskij, *Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo*, 1–315. (2nd ed). Moskva. (seriya «Liturgicheskaya biblioteka»). [in Russian].

Svyatye, koim Gospod' daroval osobuyu blagodat' istelyat' bolezni i podavat' pomoshh' v drugikh nuzhdakh. Kakomu svyatomu v kakikh sluchayakh molit'sya (2011). Moskva: Bratstvo svyatogo apostola Ioanna Bogoslova (2nd ed.). [in Russian].

Tolochko, O. P. (1991). Vlaherns'ka lehenda u Kyievo-Pechers'komu pateryku i Klovs'kyj Stefanych monastyr. *Arkheolohiia* (2) 58–69. [in Ukrainian].

Umanov, I. I., svyashh. (1859). *Drevnee skazanie o yavlenii chudotvornoj ikony Bogomateri Kaplunovskiya, pis'meni predannoe ot svidetel'stva svyashh. Ioanna Umanova*. KHark'kov. [in Russian].

Usenko, P. H. (2003). Vijna 1812 r. In *Entsyklopediia istorii Ukrainy* (Vol. 1, pp. 688). Kyiv: Naukova dumka, from: http://www.history.org.ua/?termin=Vijna_1812 [in Ukrainian].

Uspenskij, B.A. (1996). Raskol i kul'turnyj konflikt XVII veka, in B. A. Uspenskij. *Izbrannye trudy. T. I. Semiotika istorii i semiotika kul'tury*, 477–519. Moskva. [in Russian].

Yakovenko, N. (2002). Symvol «Bohokhranymoho hrada» u pamiatkakh kyivs'koho kola (1620–1640-ti roky), in N. Yakovenko. *Papralel'nyj svit. Doslidzhennia z istorii uiavlen' ta idej v Ukraini XVI–XVII st.*, 296–332. Kyiv. [in Ukrainian].

Yakovenko, N. (2018). Tvorennia lokal'nykh «prostoriv viry»: topohrafiia i sotsial'na stratyhrafiia palomnytstva v Ukraini XVIII stolittia (za knyhamy chud Pochaivs'koi ta Okhtyrs'koi bohorodychnykh ikon). *Zapysky Naukovoho tovarystva imkni Tarasa Shevchenka*, 271, 209–230. L'viv. [in Ukrainian].

Yakovenko, N. (2020). Okhtyrs'ka chudotvorna ikona: prostir i semiotyka relihijnoho dosvidu. In I. Skochylias, & M. Yaremenko (ed). *V orbiti khrystyians'koi kul'tury (Materialy naukovoi konferentsii do 1030-richchia khreschennia Rusi. Kyiv, 25–26 zhovtnia)*. *Nauk. zb.*, 46–57. L'viv. (Serii: «Kyivs'ke khrystyianstvo», t. 21). [in Ukrainian].

Yaremenko, M. (2017). *Pered vyklykamy unifikatsii ta dystsyplinuvannia: Kyivs'ka pravoslavna mytropoliiia u XVIII stolitti*. L'viv, 2017. (Serii «Kyivs'ke khrystyianstvo», t. 4). [in Ukrainian].

Zapasko, Ya. & Isaievych Ya. (1981). *Kataloh starodrukiv, vydanykh na Ukraini. Kn. I (1574–1700) [Pamiatky knyzhkovoho mystetstva]*. L'viv: «Vyscha shkola». [in Ukrainian].

Zapasko, Ya. & Isaievych Ya. (1984). *Kataloh starodrukiv, vydanykh na Ukraini. Kn. 2, ч. 1 (1701–1764)*. L'viv: «Vyscha shkola». [in Ukrainian].

Zatyliuk, Ya. (2016). «Vynajdennia» mohylians'koi sviatyni: najdavnishni vido-mosti pro Kyievo-Brats'ku ikonu Bohorodytsi ta ikhni konteksty, in N. Yakovenko

(ed.). *Shliakh u chotyry stolittia. Materialy mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «AD FONTES — DO DZhEREL» do 400-i richnytsi zasnuvannia Kyievo-Mohylians'koi akademii*, 82–95. Kyiv: Natsional'nyj universytet Kyievo-Mohylians'ka akademiia. [in Ukrainian].

ZHurova L. (2015). Skazaniya o chudotvornykh ikonakh v strukture litseвого letopisnogo svoda. *Quaestio Rossica*·(3), 179–199. Ekaterinburg: Ural Federal University. [in Russian].

Antonov, V. (svyashh.) (ed., per. z pol'sk.), (1893). *CHudesa, sovershivshesya v Kyievo-Pecherskoj lavre, po svidetel'stvu ieromonakha onoj, Afanasiya Kal'nofojskago, izlozhenne v knige «Teraturgim'», im'-zhe sostavlennoj i napechatannoj v' topografii Kyievo-Pecherskoj Lavre v 1638 godu*. Kyev. [in Russian].

SHHennikova, L. A. (2002). *Akhtyrskaya ikona Bozhiej Materi*, in *Pravoslavnyaya ehntsiklopediya*. (Vol. IV), 217–218. Moskva: TSerkovno-nauchnyj tsentr «Pravoslavnyaya ehntsiklopediya» from: <https://www.pravenc.ru/text/77220.html> [in Russian].

SHHennikova, L. A. (2020). «Blagoveshhenie Ustyuzhskoe», ikona Bozhiej Materi, in *Pravoslavnyaya ehntsiklopediya pod redaktsiej Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirila* (Vol. 5) from: <https://www.pravenc.ru/text/149271.html> [in Russian].

EHTingof, O.E. (2000). Agiosoritissa, in *Pravoslavnyaya ehntsiklopediya*, (Vol. 1), 254. Moskva. from: <https://www.pravenc.ru/text/63308.html>. [in Russian].

EHTingof, O.E. (2000). *Obraz Bohomateri. Ocherky vyzantyskoj ykonohrafyy XI–XIII vv.* Moskva, «Prohress-Tradytysia». [in Russian].

Oxana Romanova

Candidate of Historical Sciences, senior research worker,
Institute of History of Ukraine NASU
(Ukraine, Kyiv)
e-mail: oxana20rom@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5340-7064>

PHENOMENON OF THE OKHTYRSKA ICON OF THE HOLY VIRGIN AND RUSSIAN IMPERIALISM

The cult of the Okhtyrka icon of the Holy Virgin was developed on Slobozhanshchyna from the mid of XVIII. It was the only cult of the Ukrainian icons that was officially approved by Synod as a miracle-making icon. The commemorating of the icon was included into Syvatsi (the Orthodox ordo of Julian calendar) in the beginning of XIX. This action was a result of the personal favour of Russian Empress Elizaveta to the icon and the «thaw of the Elizaveta's epoch» in the relation of the Russian state toward the miracle-making icons. The question is why the Okhtyrka icon of the Blessed Virgin was chosen for official canonization among other Ukrainian icons which could be proclaimed officially to be the miracle-making. Not Elizaveta alone, but a number of other Russian Emperors also endorsed this icon cult. So the problem is far beyond the personal preference of the Russian Empress.

Comparative analyses of such parameters of the icon cult as the described miracles of the icon, and the areal of its venerators' pilgrimage and their social features prove these parameters don't differ the parameters of other Ukrainian people icon cults. The pilgrims regarded this icon as ordinary icon cult, without idea of its uncial supernatural features. In contrary, the study of the narratives connected with this cult (skazannya about icon) attests this narrative includes all the components of the narratives of classical miracle icon cults. Hence the authors compiled this narrative were familiar with the canon of the genre of the miracle literature and intentionally made the narrative and its topics within this canon. The Okhtyrka icon cult is an intentional amalgam of such Orthodox cults as Protection of the Holy Virgin (Pokrova), the adoration of Maphorion in Blachernae, cult of The Most Holly Mother of God as Patroness (Zastupnytsya, ἡ Ἀγιοσωτήρισα), cults of saint Zachariah and saint Elizabeth (patrons of Empress Elizaveta). All these cults were of great importance for legalization of Russian Empire. The cult of Okhtyrka icon of the Holy Virgin shares the common characteristics with these classical cults of the miracle icons in Orthodoxy, hence this icon had a special ideological value in the program of sacral legitimization of Russian imperial power in the region. It became the symbol of submission of the region, its inclusion in the realm of the Moscow Christianity.

Keywords: *Okhtyrka icon of the Holy Virgin, miracle-making icon, narrative about icon (skazannay pro ikonu), popular religion cult, official religion, commemoration of icon (praznuvannay ikoni), ideology, Russian empire, Orthodox ordo (svyatsi).*