

## Дискурс описів одержимості в українській міракулістиці сімнадцятого–вісімнадцятого століть (між традицією, освіченістю і новою політикою Церкви)\*

Наталя Яковенко

Явище психічних розладів, нібито спричинених демонами (одержимість, лат. *possessio daemonum*), є частиною релігійної культури—в тому сенсі цього поняття, який запропонувала 1982 р. Наталі Земон Девіс як певну альтернативу поняттю «народна релігія» для позначення сукупності вірувань і практик, котрі на локальному рівні взаємно переплітаються без огляду на конфесію<sup>1</sup> (Лавров, солідаризуючись із акцентом на локальності й надконфесійності, називає сукупність таких вірувань і практик «місцевими конфігураціями релігійного життя»)<sup>2</sup>. Цей концепт, як видається, ідеально придатний для домодерної України, де щільно сусідили три ортодоксальні християнські конфесії—православна, греко-католицька й римо-католицька, і де певну локальну святиню однаково шанували всі віряни. Проте смислові рамки, а відтак і дослідницькі інструменти, які би дозволили проблематизувати обговорення феномену

\* Дякую анонімному рецензентові за влучні зауваження до тексту, які допомогли уточнити статтю.

<sup>1</sup> Natalie Zemon Davis, "From 'popular religion' to 'religious culture'", у: *Reformation Europe: A guide to research*, ред. Steven Ozment (St Louis: Center for Reformation Research, 1982), 321–41.

<sup>2</sup> А. С. Лавров, *Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг.* (Москва: Древлехранилище, 2000), 40.

одержимості, суттєво обмежено наявними джерелами (що ж до історіографічного вивчення проблеми на українському матеріалі, то його можна назвати хіба початковим).<sup>3</sup>

Найпридатнішим джерелом для вивчення описів одержимості є т. зв. книги чуд (*Libri miraculorum*), що їх провадили у православних, унійних та католицьких санктуаріях, де зберігалися чудотворні, здебільшого богородичні, ікони. На жаль, до нашого часу дійшли тільки їхні поодинокі автентичні версії. На зміну ставлення до запису чуд вплинув, з одного боку, просвітницький раціоналізм у політиці Церкви вісімнадцятого століття, коли і російське синодальне православ'я, починаючи від Духовного регламенту 1721 року, і синхронні ухвали унійного Замойського синоду 1720 року рішуче вступили на стежку боротьби з «марновірством», до якого потрапляли і «ложные чудеса» Духовного регламенту, і «якісь вигадані чуда» замойських ухвал.<sup>4</sup> З другого боку, не менш обережно ставилася до чудодіянь Церква дев'ятнадцятого століття, тож старі записи просто не зберігали, а відтак, раз за разом натрапляємо на згадки про те, що книга чуд існувала, але вона або згоріла, або її «з'їли миші».

Утім, аналіз навіть збережених, рукописних чи друківаних, книг чуд насуває неабиякі труднощі. Дослідження не буде складним, коли йтиметься про «видимі», соціорелігійні та соціокультурні, прояви явища одержимості, приміром, часову динаміку, просторові параметри і соціальний, гендерний та

<sup>3</sup> Катерина Диса, *Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII століття* (Київ: Критика, 2008); Наталія Сінкевич, *Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської* (Київ: Логос, 2011); Roman Holyk, "The Miracle as Sign and Proof: 'Miraculous Semiotics' in the Medieval and Early Modern Ukrainian Mentality", у: *Letters from Heaven. Popular Religion in Russia and Ukraine*, ред. John-Paul Himka, Andriy Zayarnyuk (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 76–89; Наталія Яковенко, *У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоанікія Галатовського* (Київ: Критика-Лаврус, 2016), 440–456.

<sup>4</sup> Лавров, *Колдовство*, 408–23; "Synod prowincjalny ruski w miescie Zamoysciu roku 1720 odprawiony", у: *Księga wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego w roku 1773*, ред. Józef Maroszek, Waldemar J. Wilczewski (Białystok: Białostockie Towarzystwo Naukowe, 1996), 169.

конфесійний склад хворих. Набагато більше відкритих питань, натомість, залишає інтерпретація містичних видінь зцілених, а тим часом власне вони оприявнюють персональну релігійність, ба більше: суміщають у собі два образи трансцендентного світу—церковний і властивий «простакам». На заваді дослідникові тут стоїть передусім «нерівна комунікація» між хворим та духовною особою, що записала його розповідь до книги чуд. Адже і текстову рекомбінацію почутого, і, тим більш, його дидактичне тлумачення визначає не так «реальність», що її людина побачила у маренні, як усталена сітка значень і топоси релігійної риторики. Під цим кутом зору записи про чуда постають як свого роду цитатний монтаж, у якому тяжко відокремити пережиту людиною «реальність» від тексту-взірця чи агіографічного прообразу. За найближчу паралель до таких записів можуть слугувати проповідницькі *exempla*, добре відомі в гомілетичних практиках ще від «Діалогів» Григорія Великого.<sup>5</sup> Адже записам про чуда притаманна така сама специфіка, що її Джон Лайонз, аналізуючи приклади, окреслив як дихотомію між внутрішньою і зовнішньою стороною дискурсу: з одного боку, приклад надається на «внутрішню» інтерпретацію читачем/слухачем, а з другого—він завжди є частиною «зовнішнього», ієрархічно вищого тексту.<sup>6</sup>

Метою цієї статті є стисло представити такі розбіжності у записах про зцілення одержимих у різних санктуаріях та в різний час, а також прокоментувати можливі причини відмінностей у цих записах. Обсяг статті, на жаль, не дозволяє зосередитись на співвідношенні епізодів за участі чоловіків і жінок, адже гендерний аспект явища є окремою проблемою, яка вимагає детальнішого обговорення. Коли ж характеризувати ситуацію загалом, то в унійних осередках більшій небезпеці «диявольського нападу» підлягали жінки,

<sup>5</sup> Див. зведену інформацію про *exempla*: Frederic C. Tubach, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1981).

<sup>6</sup> John D. Lyons, *Exemplum: The Rhetoric of Exemple in Early Modern France and Italy* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 3, 24–29.

а в православних—чоловіки. Утім, матеріал, що уможливорює такі зіставлення, хронологічно нерівномірний, і це ускладнює спостереження (адже більшість православних записів чуд походить із сімнадцятого століття, а унійні, за винятком Холма, зроблено у вісімнадцятому столітті, тобто за дещо інакшого клімату релігійної культури). У цілому ж за основу викладених далі спостережень слугувало дев'ять книг чуд унійних та православних санктуаріїв із більш-менш представницькою кількістю записів, а саме (див. таблицю на с. 46–47).

Почати варто з того, що жоден із проаналізованих записів не було виконано рукою самого зціленого від одержимості, хоч у випадках решти благодіянь, отриманих за допомоги чудотворної ікони, письменною особою часто робила такий запис власноруч. Це опосередковано свідчить про те, що священники «цензували» розповідь хворого. Ба навіть його марення, а їх вочевидь хворий, одужавши, мав оповідати, в абсолютній більшості випадків зведено до стандартних формул «страждав від бісівського мучительства», потерпав «від сил диявольських», бачив бісів «у страшних постатях», його мучили «бісівські страшилища».

Важко з певністю сказати, чи на таку лапідарність впливала осторога перед сумнівними з погляду Церкви фантазіями «простаків», чи йшлося про освітній рівень духовних осіб, які редагували оповідки про видіння, коли готували ту чи іншу книгу чуд до друку. На користь другого свідчить цілковита «стерильність» під цим кутом зору книги чуд Холмської ікони Матері Божої першої половини сімнадцятого століття, що її уперше видав друком Якуб Суша, та, для порівняння, опублікована Левом Кишкою книга чуд Борунської ікони в Білорусі, що містить опис чуд за 1692–1712 рр.<sup>7</sup> Суша, згодом холмський унійний єпископ (1652–

<sup>7</sup> [Leon Kiszka], *"Morze łask y szczodroblowości Boskich w Puszczy Borunskiej płynące to jest cuda Naysw. Panny Borunskiej w Borunach doznane. . ."*, у: Ks. Lucjan Dąbrowski SDB, *Matka Boża Borunska Pocieszycielka Strapionych* (Гродна: Гродзенская дьяцезія Рымска-каталіцкага Касцёла ў Рэспубліцы Беларусь, 2009), 1–154.

1687), був вихованцем Браунсберзької та Оломоуцької єзуїтських колегій, а Кишка, згодом унійний митрополит (1714–1728), навчався у Римській єзуїтській колегії.<sup>8</sup> Жодних барвистих оповідок ми в обох цих книгах не знайдемо, а сам запис представлено за однотипною лапідарною схемою: ім'я, соціальний статус і місце проживання хворого; констатація одержимості (терпів/терпіла «від бісівського нападу»); зцілення. На те, що обидва автори (редактори?) цілеспрямовано оминали тільки видіння нечистої сили, вказує доволі густий та детальний опис ними явлень ангелів, Христа й Діви Марії особам, які одужали дякуючи зверненню до ікони чи зазнали від неї якогось іншого благодіяння.<sup>9</sup> Найімовірніше, за взірць такої «стриманості» у представленні демонських підступів і для Суші, і для Кишки слугувала тогочасна католицька міракулістика. Для прикладу, в книзі чуд знаменитого Лоретського санктуарія Діви Марії в Італії, що її уклав тамтешній сповідник паломників, єзуїт Ораціо Торселіні, описи зцілень, хоч і перевантажені побожними пасажами, теж не містять жодних деталей хворобливих марень, а найбільше, що собі «дозволяє» освічений єзуїт, — це згадати про *horribiles facies* [жахливі обличчя] демонів, які мучили хворих.<sup>10</sup>

Натомість в освітньо «простіших» українських середовищах вряди-годи натрапляємо на репліки, що передають, бодай частково, пряму розповідь одержимих. Приміром, жінці, зціленій у Зарваниці, демон привидівся у подобі «птаха, схожого на орла, що дряпався до неї у вікно»;<sup>11</sup> зцілене в Києво-Печерській лаврі циганча бачило, як із нього

<sup>8</sup> Dmytro Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576–1983)* (Rome: PP. Basiliani, 1984), 55, 117, 121.

<sup>9</sup> Susza, *Phoenix Redivivus*, 39–40, 42–43, 46–47 і т. д.

<sup>10</sup> Horatii Tursellini Romani e Societate Iesu, *Lauretanae historiae libri V* (Rotomagi: Apud Thomam Dore, 1616), 143–47, 317–27, 354–57.

<sup>11</sup> Лазорак, “Там би тя Бог простив . . .” 413.

Санктуарій із чудотворною іконою	Конфесійна належність санктуарія	Роки записів та їх загальна кількість	Кількість записів, де психічний розлад кваліфіковано як одержимість	Кількість записів, де психічний розлад кваліфіковано як хворобу
Загорів (Волинь) <sup>i</sup>	Унійний василянський монастир	1752–1783, 1812 (36 записів)	2 (6%)	Немає
Зарваця (Львівщина) <sup>ii</sup>	Унійний василянський монастир	1728–1742 (54 записи)	1 (2%)	8 (15%)
Киево-Печерська лавра <sup>iii</sup>	Православний монастир	1594–1637 (67 записів)	15 (21%)	Немає
Львів (Вірменський собор) <sup>iv</sup>	Унійний кафедральний собор	1744–1774 (48 записів)	3 (6%)	Немає
Охтирка (Слобожанщина) <sup>v</sup>	Православний собор	1743–1774 (395 записів)	24 (6%)	10 (3%)
Почаїв (Волинь) <sup>vi</sup>	Православний, з-перед 1695 р. унійний василянський монастир	1607–1827 (379 записів)	13 (3%)	5 (1%)
Холм (Холмщина) <sup>vii</sup>	Унійний собор	Бл. 1416–1645 (98 записів)	1 (1%)	4 (4%)
Чернігів: Селецький монастир <sup>viii</sup>	Православний монастир	б/д–1678 (32 записи)	4 (13%)	3 (9%)
Чернігів: Троїцький монастир <sup>ix</sup>	Православний монастир	1662–1696 (40 записів)	14 (35%)	1 (2%)

- i Рукопис *Liber miraculorum* [польською]. Харківська державна наукова бібліотека ім. В. Г. Короленка, відділ книгознавства, колекції, рідкісних видань і рукописів, № 819024.
- ii За переказом чул. у статті: Богдан Лазорак, "Там би тя Бог простив . . . : розгадка походження давньої чудотворної ікони Розп'яття Христового в Зараниці та інквізиційні протоколи опитування свідків щодо злілення мирян (1728, 1742 pp.)", *Дрогобицький краєзнавчий збірник* 19–20 (2017): 404–22.
- iii [Athanasius Kalnofoyski], "Тєратовурѣнѣа lubo Cuda, kotre bytu tak w samym swiętoscudotwornym Monastyrу Pieczeskim kiowskiм, iako u w obudwu swiętych pieczarach. . .", у: *Seventeenth-Century on the Kievan Capes Monastery*, ред. Paulina Lewin (Cambridge, Mass.: Harvard University Research Institute of Harvard University, 1987), 119–298
- iv Рукопис *Liber miraculorum* [польською]. Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаника, відділ рукописів, ф. 5, оп. 1, спр. 1721.
- v Рукопис *Книга чуд* [церковнослов'янською]. Охирський краєзнавчий музей, н/н. Доповнено за версією, що була надіслана до Сипіоу: *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*, т. 32 (1752 г.) (Петроград, 1915), 481–483, 931–962.
- vi Рукопис *Liber miraculorum* [польською]. Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, zesprót "Ławta Roszajowska," грс. 393. Доповнено за виданнями рукопису в Почаївській монастирській друкарні під заголовком "Гора Почаевская" [у перекладі церковнослов'янською] "Преславная Гора Почаевская" (Почаев: 1742, 1757, 1773, 1803).
- vii [Jakub Susza], *Phoenix Redivivus albo Obraz starożytny chełmski Panny у Matki Przenaswietszey, stawą sudow swoich ożyty* [Zamość: W druk. Akad. Zam., 1646].
- viii [Йоаннікій Галатовський], "Скарбила потрібная и пожитечная всему світу Преславная Богородица Єлецкая з великими скарбами з чудами своїми . . .", у: Іоаннікій Галатовський, *Ключ розуміння*, ред. І. П. Чепіга (Київ: Наукова думка, 1985), 344–71.
- ix [Димитрій Тутталол], *Руно прощеніє* [церковнослов'янською], ред. Олександр Тарасенко, *Сіврянський Літопис* 1 (2009): 30–50; 2–3 (2009): 206–27; 4 (2009): 151–73.

вилетів «чорний крук»;<sup>12</sup> певний вірянин зауважив, як із рота хворої під час її екзорцизмування у Почаєві вилетів демон у подібні жаби чи рака;<sup>13</sup> хворого чернігівського городянина Андрія Прокоповича підштовхнули до агресивної поведінки «два невідомих мужа», які буцімто невідступно стояли біля нього;<sup>14</sup> хвора львівська вірменка Катерина Плєсницька бачила, як посеред храму «увивається лисий», себто чорт;<sup>15</sup> зціленому в Охтирці ніжинському канцеляристові Микиті Ширяєву біси ввижалися у подібні «темнообразных маловозрастных мальчиков».<sup>16</sup> Прообрази таких видінь прозорі—це житійні епізоди, що їх зачитували з мінея прихожанам на празники відповідних святих, де знаходимо десятки прикладів мімікрії диявола, здатного уподібнюватися до хижого птаха/звіра, гадів, антропоморфних потвор,<sup>17</sup> людини, або й цілої групи людей—як щойно згадані «темнообразные мальчики», що надокучали ніжинському канцеляристові. Для прикладу, в прообразі цього видіння лежало побачене св. Макарієм Александрійським: йому привиділося, як «по всій церкві скачуть і, ніби на крилах, перелітають з одного місця на інше якісь наче недоростки етіопи»<sup>18</sup> (схоже, на хворобливі фантазії прочитаного канцеляриста вплинув не патерик, а *Magnum speculum exemplorum* єзуїта Жана

<sup>12</sup> Kalnofoyski, "Γερατουρημα", 263.

<sup>13</sup> "Гора Почаевская", 24.

<sup>14</sup> Галятовський, "Скарбница потребная", 370.

<sup>15</sup> Львівська наукова бібліотека, № 1721. На довге тривання евфемічного позначення чорта словом «лисий» вказує, серед іншого, його побутова семантика, зафіксована ще й на початку двадцятого століття у словнику Бориса Грінченка, див.: Борис Грінченко, *Словарь української мови*, т. 2 (Київ, 1908), 361.

<sup>16</sup> Рукопис Книга чуд [церковнослов'янською], 107.

<sup>17</sup> Особливо виразно пересічне уявлення про диявола як антропоморфну потвору передавали присутні чи не в кожній церкві фрески або ікони із зображенням Страшного Суду, див. каталог: *The World To Come. Ukrainian Images of the Last Judgment*, ред. Liliya Berezhnaya та John-Paul Himka (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).

<sup>18</sup> Руфин Прєсвітер, *Життя пустинних Отців*, ред. і перекл. Оксана Криницька (Львів: Місіонер, 2007), 145.



Майора, де це саме видіння передано точніше: “Et ecce vidit per totam ecclesiam quasi parvulos quosdam pueros aethiopes nigros” [І ось бачить по всій церкві немовби якихось маленьких чорних хлопчиків-ефіопів]<sup>19</sup>).

Стриманість священика, який записував до книги чуд оповідки одержимих, зрозуміла: всеохопну мімікрію диявола не випадало «популяризувати». Що ж до зображального арсеналу описів поведінки хворого, то священики не відчували складнощів. Адже цей сюжет, починаючи від ранньохристиянської патристики й до ранньомодерних збірок *exempla*, обріс величезною кількістю праць, що змальовували як прояви впливу на людину диявола та його «воїнства» — дрібних демонів, так і подоби, що їх може набувати «нематеріальне тіло» нечистої сили.<sup>20</sup> Принагідно згадаю лише одну з найдокладніших праць такого змісту — трактат нідерландського медика Йоганнеса Війера, який ґрунтовно класифікував варіанти з’яви та мімікрії диявола, способи й наслідки його проникнення в тіло людини, а в додатку до праці, названому *Pseudomonarchia daemonum*, ще й поіменно (!) перерахував «воїнство Сатани» — імена його слуг у рангах королів, князів, маркграфів та графів, описав візуальні подоби кожного, «функції» та число підлеглих кожному з них дрібних бісів загальною кількістю 6.666 леґіонів.<sup>21</sup> Отож прояви диявольського впливу на хворого були впізнаваними: неймовірна фізична сила, конвульсії, «вивертання» очей, піна з рота, гарчання, зривання із себе одягу, втеча на пустоші й болота, блюзнірства на адресу ікон і храмів, загалом неадекватна поведінка тощо. Повний набір таких

<sup>19</sup> [Joannes Maior], *Magnum Speculum Exemplorum ex plusquam octoginta autoribus pietate, doctrina et antiquitate venerandis, variisque historiis, tractatibus et libellis excerptum . . .* (Duaci: Ex officina Baltazaris Belleri, 1611, quarta et novissima editio), 241.

<sup>20</sup> Пор. А. Е. Махов, *Сад демонов—Hortus Daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения* (Москва: Интрада, 2007).

<sup>21</sup> Ioannis Wieri, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex* (Basileae: Ex officina Oporiniana, 1577, editio quinta), 913–31.

прикмет, хоч і в різних комбінаціях, демонструють українські описи поведінки одержимих до зцілення.

Натомість цієї стереотипної мальовничості немає у записах чуд, зретагованих для друку двома вже згаданими освіченими уніатами — Якубом Сушею (Холмська ікона) і Левом Кишкою (Борунська ікона). Автентичні книги обох санктуаріїв не збереглися, тож невідомо, чи таких пасажів там первісно не було. Зате в друкованому варіанті лапідарна стилістика наративу Суші й Кишки, як щойно згадувалося, дуже подібна, ба більш, упадає в око послідовне розмежування обома авторами (редакторами?) одержимості від психічного розладу, де хворобу кваліфіковано як «помішання ума», «заворот голови», «манія» тощо. Схоже відокремлення психічних недуг від одержимості бачимо й у книжці православного вченого монаха Йоаникія Галятовського, що записував випадки зцілення у чернігівському Єлецькому монастирі упродовж 1670-х років як очевидець, а також у книзі чуд унійного періоду Почаївського монастиря та в Зарваницькому василіянському монастирі.

Прояви «раціоналізму» в книгах чуд унійних санктуаріїв та в тексті радикально відкритого на Захід Галятовського,<sup>22</sup> поза сумнівом, перегукувалися із позицією інтелектуальної верхівки Католицької Церкви. Так, уже в ухвалі 22-ї сесії Тридентського собору (1562 р.) про обов'язки екзорциста недужих названо не одержимими, а «хворими» (*infirmi*),<sup>23</sup> а оновлений службеник (*Rituale Romanum*) 1614 р. прямо закликав відрізняти одержимих від душевнохворих.<sup>24</sup> Показовою є «оперативність», з якою ці новації упроваджувалися до практики запису чуд у польських католицьких санктуаріях. Приміром, пріор Ясногурського монастиря в Ченстохові, монах-павлин Миколай із Вільковецька,

<sup>22</sup> На багатьох прикладах це простежено в праці: Яковенко, *У пошуках Нового неба*.

<sup>23</sup> *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łacinski i polski*, т. 4: 1511–1870 [латинською й польською], ред. ks. Arkadiusz Baron, ks. Henryk Pietras SJ (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005), 672.

<sup>24</sup> Жорж Минуа, *Дьявол*, ред. и пер. Н. Лебедева (Москва: АСТ Астрель, 2004), 29–30.

у надрукованому ним 1568 р. перекладі з латини на польську давнішого видання (1523 р.) тутешньої книги чуд одне з них, сумнівне щодо кваліфікації (*seu demonis arte seu melancholia*), пропускає, а замість нього додає нове — з «коректним» діагнозом «заворот голови».<sup>25</sup>

З огляду на католицьке походження цих раціональних ініціатив певним парадоксом є неочікувано велика кількість «коректних діагнозів» (аж десять проти двадцяти чотирьох одержимостей) у книзі чуд Охтирської ікони на Слобожанщині, де про вплив католицьких настанов говорити не випадає. Проте, узявши до уваги пізніе чудотворіння цієї ікони, започатковане щойно від 1740-х років, причину «раціональності» тутешніх священиків пояснити нескладно. Їїню позицію вочевидь корегувала затята боротьба з «марновірствами», що її започаткували церковні реформи Петра I та згадувана вище політика створеного ним у 1721 році Синоду. Суголосно з цією політикою, описи чуд подвійно цензурувалися для уникнення «марновірств». Спершу зроблені в санктуарії записи належало передавати на ревізію церковному начальству — тут Білгородській консисторії, а вже з Білгорода звіт про чуда надсилали до Синоду. Оскільки записи, виконані безпосередньо в Охтирській церкві, дійшли тільки в пізній копії середини — другої половини 1820-х років, випадки свідомої «селекції» надісланого в консисторію, а тим більш того, що звідти мандрувало до Синоду, простежити важко. З певністю це можна підозрювати лише стосовно детального (на 7 сторінках!) опису хвороби підпрапорного Охтирського полку Павла Новосельського.<sup>26</sup> В синодальній версії охтирських чуд цього епізоду немає, бо він вочевидь не витримав апробації консисторії, і то не лише тому, що

<sup>25</sup> Mikołaj z Wilkowiecka, "Historija o obrazie w Częstochowie Panny Maryje i o cudach rozmaitych tej wielebnej tablice", у: Henryk Kowalewicz, Monika Kowalewiczowa, Zofia Rozanow, *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi: XV i XVI wiek* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1983), 179, 217.

<sup>26</sup> Рукопис *Книга чуд* [церковнослов'янською], 116–22.

Новосельський надто барвисто змальовує нечисту силу, яка його лякала, а й тому, що у його видіннях зцілення сталося за участі Христа й Матері Божої, з якими він «розмовляв». <sup>27</sup> Поза тим, консисторську редакцію можна зауважити й у кількох перекваліфікаціях одержимості («бесовського мучительства») на епілепсію («падучую болезнь»), бо саме так автентичний запис книги чуд було змінено для синодальної версії. <sup>28</sup>

На тлі «раціоналізації» діагнозу одержимості, який бачимо в унійних санктуріях та в підлеглий Синодові православній Охтирці, різко виділяються давніші, «досинодальні», чуда Києво-Печерської ікони першої третини сімнадцятого століття, описані Афанасієм Кальнофойським: тут усі без винятку п'ятнадцять випадків нервового розладу кваліфіковано як одержимість. Майже те саме бачимо і в переказі чуд Іллінської ікони чернігівського Троїцько-Іллінського монастиря пера Димитрія Туптала: до чотирнадцяти епізодів одержимості він додав лише один «раціональний діагноз» — про чернігівського городянина Лавріна Опанасенка, який «одышол от розуму». <sup>29</sup> Про Кальнофойського відомо небагато: вихідець із дрібної шляхти Перемишльської землі, згодом права рука Петра Могили в утвердженні пріоритетності чудотворіння київських святинь порівняно із чудотворінням ікони унійного монастиря в білоруських Жировичах. <sup>30</sup> Не викликає сумніву й «латинська» основа теологічної освіти Кальнофойського, який підкріплює

<sup>27</sup> Про «розмови» вірян з Христом і Богородицею як нове для української побожності явище, започатковане у сімнадцятому столітті під впливом католицької міракулістики, див.: Наталя Яковенко, «Описи чуд як непоціноване джерело XVII століття», *Записки Наукового Товариства імені Шевченка* 268 (2015): 294–310.

<sup>28</sup> Пор. версії рукописної книги чуд з описом, що був надісланий до Синоду: *Описание документов и дел Синода*, 32, 932, 937.

<sup>29</sup> Туптало, *Руно орошенное*, 41–42.

<sup>30</sup> Пор. Наталя Яковенко, «Битва за душі: Конкуренція богородичних чуд між уніатами та православними у 17 ст. (від Теодозія Боровика до Йоаникія Галятовського)», *Harvard Ukrainian Studies* 32–33, ч. 2 (2011–2014): 807–25.

свої богословські пасажі посиленнями на Августина, Тому Аквінського, Лаврентія Сурія, Чезаре Бароніо та ін. Більш того, він (єдиний!) називає «імена» демонів, що шкодили одержимим,<sup>31</sup> і це теж відсилає або до обізнаності із західними трактатами, або, принаймні, до знання католицької процедури допиту осіб, звинувачених у відьомстві (однією з перших вимог було назвати ім'я демона, який навчив «мистецтву чарування»)<sup>32</sup>. Разом з тим, наратив Кальнофойського позначено виразним «православним консерватизмом» не лише в тотальному поясненні будь-якого нервового розладу демонськими підступами, а й в описах лікування одержимих не за допомоги екзорцизму, як у католиків чи уніатів, а шляхом прив'язування наніч до стовпа у печері біля мощів Антонія Печерського. Дивне суміщення у тексті Кальнофойського доброї західної освіти із відданістю дикурсові православної (візантійської) старовини, за браком аналітичної біографії цієї талановитої людини, можна пояснити хіба гіпотетично—як своєрідну «перехідну» модель київської релігійності в добу церковних реформ Петра Могили.

Запізненою реплікою цієї «перехідної моделі» є і творчість Димитрія Туптала. На часи його учнівства (він вступив до Києво-Могилянського колегіуму в 1662 р.) припало більш помітне «озахіднення» київської богословської думки, серед іншого—й у тлумаченні феномену одержимості. Так, один із найавторитетніших тутешніх богословів, архимандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Гізель пояснював у 1669 р. психічні розлади вже «напівраціонально»: за його дефініцією, демонський напад «може в людині збудити рух пар меланхолічних, через які думка може стерятися і до сум'яття й остраху недоречного прийти».<sup>33</sup> Творчість Туптала

<sup>31</sup> Kalnofoyski, "Τερατολογημα", 287–88.

<sup>32</sup> *Młot na czarownicy. Postępek zwierchowny w czarach a także sposob uchronienia się ich i lekarstwo na nie w dwóch częścicach замыкаjący . . .*, ред. Joanna Paprocka (Wrocław: Wydawnictwo XXL, 2008), 11.

<sup>33</sup> Інокентій Гізель, *Мир з Богом чоловіку*, пер. Роман Кисельов, у: Інокентій Гізель, *Вибрані твори*, ред. Лариса Довга, т. 1, ч. 1 (Львів: Свічадо, 2012), 428.

у химерний спосіб поєднувала його «латинську» (києво-могилянську) освіту з дотриманням шаблонів православного дискурсу одержимості. Наприклад, в його описах зцілення одержимих чернігівською Іллінською іконою, як і в книжці Кальнофойського, хворих «лікують» шляхом заковування наніч ланцюгами в печері св. Антонія. Разом з тим, сам опис терпінь хворого подеколи містить деталі католицького походження, приміром, ознаки переміщення демона в тілі людини<sup>34</sup> (так, хлопчик Яків із с. Городище відчував у собі демона «ходяща внутрь» — іноді в руці, іноді в носі, іноді «в утробі»)<sup>35</sup>.

Прикметно, що таку саму ухильну половинчатість Дмитрій Туптало демонструє при укладанні своїх знаменитих Четьх Міней. За спостереженням Александра Державіна, який докладно звірив джерела Четьх Міней, Туптало, аби уникнути осуду московських очільників Церкви, підкреслював, що його твір спирається на візантійський менологій Симеона Метафраста, хоч насправді переказував візантійського класика не за слов'янськими списками, а за латинськомовним виданням кельнського монаха-картузіанця Лаврентія Сурія (Кельн, 1570–75),<sup>36</sup> причому у бібліотеці Туптала був не лише повний комплект цього агіографічного зводу в шести томах, а й *libellus parvus*, тобто скорочена однотомова вибірка, надрукована вже після смерті німецького агіографа (Антверпен, 1590).<sup>37</sup> Те саме бачимо і в позиції Туптала щодо культу Непорочного Зачаття Діви Марії, який відкидала Московська Церква. Як і решта київських богословів, він був палким адептом цього культу, і саме так описував «непорочно зачату» в першому виданні

<sup>34</sup> Зокрема, у “Молоті на відьом” (Кельн, 1468) місцям «розміщення» демона в тілі людини присвячено цілий розділ, пор.: *Młot na czarownicę*, 85–91.

<sup>35</sup> Туптало, *Руно орошенное*, 3, 168.

<sup>36</sup> Прот. А. Державин, “Четьи Минеи святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковный источник и литературный памятник”, *Богословские труды* 16 (1977): 46–141.

<sup>37</sup> И. А. Шляпкин, *Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.)* (Санкт-Петербург: Типография А. Граншель, 1891), дод. V, 54, 56.

Четьїх Міней 1689 р., однак не заперечив проти усунення цієї «еретичної» згадки з наступних видань на вимогу Московського патріарха Йоакима.<sup>38</sup>

Завершуючи, констатую, що містичні образи видінь і «простаків», уражених психічним розладом, і священиків Православної та Унійної Церков, які записували розповіді про ці видіння, однаковою мірою відтворювали прообрази з житій чи міракулістики. Проте на дослівно зафіксовану у книгах чуд «реальність», що ввижалася хворому у видінні, можна натрапити вкрай рідко та, мабуть, лише тоді, коли оповідку записував наївний і простакуватий священик, бо в освіченіших середовищах деталі видінь зазвичай оминали— або щоб «не робити реклами» нечистій силі, або щоб не множити «марновіrstв». Ця специфіка записів притаманна як уніатським, так і православним санктуаріям, натомість відрізняє їх те, що в унійних осередках було швидше засвоєно католицьку тенденцію розрізнення одержимості від психічної недуги. Утім, страх перед підступами диявола від цього не меншав, а легенди такого змісту надовго пережили домодерну уяву. Ось показовий приклад: Микола Гоголь у повісті «Вій» переказує нібито українську «народну» байку про бурсака, який захищався від чортівської атаки, намалювавши довкола себе магічне коло. Хомі Бруту, як відомо, це не допомогло— на відміну від героя легенди-прообразу, німецького рицаря Генрика. Той благополучно пересидів напад у накресленому ним магічному колі, аж доки не заспівав півень, причому вийшов із цієї халепи сивим— як і Хома Брут. Залишається нагадати, що історію Генрикової лихої пригоди описав ще в середині тринадцятого століття німецький монах-цистерціанець Цезарій Гейстербахський.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Шляпкин, *Св. Димитрий Ростовский*, 180–90.

<sup>39</sup> Caesarii Heisterbacensis *Dialogus miraculorum*, ред. Josephus Strange, т. 1 (Coloniae: Sumptibus J. M. Herberle, 1851), 276–78.