

УДК: 248.159;291.4+281.1(477)“17-19”

Оксана Романова

кандидат історичних наук, науковий співробітник
Інституту історії України НАН України
(Україна, Київ, oxana20rom@gmail.com)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5340-7064>

ЕВОЛЮЦІЯ УЯВЛЕНЬ ПРО ВОТИВНІ ПРИВІСИ ЯК СПОСІБ „СПІАКУВАННЯ” ВІРУЮЧИХ ЗІ СВЯТИНЕЮ В НАДДНІПРЯНСЬКІЙ І СЛОБІДСЬКІЙ УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ XVII – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XIX ст.

Анотація. Робота присвячена дослідженню появи та розвитку практики принесення до чудотворних святинь срібних привісів анатомічної форми, що було відображенням змін у світогляді віруючих Православної Церкви на українських землях. На основі аналізу реєстрів чудес низки українських православних чудотворних святинь та списків принесених до них дарів за період від кінця XVII до першої половини XIX ст. були виявлені основні значення, які вкладали дарителі у ці привіси. Показано, що попри одночасне співіснування різноманітних тлумачень обряду принесення вотивів до святині в межах одного культу, простежується існування одного значення, яке переважало у певний історичний період. Відбувалися поступові зміни у семантиці цього обряду. Запозичена наприкінці XVII та на початку XVIII ст. із Західної Європи практика увіковічнення пам'яті про здійснене чудо символічними восковими привісами, що нагадували б про суть чуда, на українських теренах породила звичай приносити до святині в дар саме срібні привіси анатомічної форми. Спочатку ці привіси розумілися як подяка за здійснене чудо, згодом виробилася практика „домовлятися” із святинею про бажане чудо в обмін на обіцянку зробити їй відповідний дарунок. Ця традиція еволюціонувала в бік принесення срібного привісу до святині як свого роду магічну передумову для бажаного зцілення. І доволі швидко семантичне навантаження анатомічних привісів видозмінилось із привісу-прохання про зцілення від конкретної хвороби у символічне зображення особи, за яку приносили молитовне прохання про здоров'я в широкому сенсі цього слова, нерідко, за всю родину одразу.

З поширенням практики розпродажу вотивних привісів нівелюється їхня основна мета – наблизити особу дарителя до святині. Як наслідок, можна зауважити дві основні лінії в еволюції досліджуваного звичаю: 1) зростає число речових дарів на церкву, зокрема, поношених речей як символічних заміників особи дарителя; 2) поширюється практика купівлі привісів та інших речей, що були в контакті зі святинею і розумілися як „християнські амулети”. В такий спосіб віруючі намагалися „наблизити” святиню до себе.

Ключові слова: „привіси”, вотивні дари, семантика звичаю, релігійні практики, святиня, чудо, молитовне прохання, православна церква.

„Спілкування” людини із чудотворною святинею, попри незмінність віри в чудо, впродовж віків зазнавало певних змін як в деталях обряду, так і в його тлумаченні¹. Дослідники зауважили низку принципових змін у сприйнятті чуда православними віруючими в залежності від історичної епохи, а саме – переорієнтацію чудес із загальнодержавних та суспільно значущих на приватні², від чудес, якими обдаровувалися окремі подвижники чи державні мужі, до чудес, що їх удостоювалися прості смертні³, від чудес-нагород/покарань за певні надзвичайні вчинки до відгуку на повсякденні прохання віруючих⁴.

За народними віруваннями, чудо потребує певного місця, часу та умови⁵. Окрім палкої віри у всемогутність та милість Спасителя, Богородиці та святих угодників, до яких люди в час скрути зверталися в молитовному проханні, мав бути і надійніший спосіб отримання чудесних благ (назвемо його „алгоритм чуда”). Він полягав у виконанні певних обрядодій, а також звертанні до надійного посередника між людиною-прохачем та власне подателем чудесних благ. Найчастіше таким посередником виступав чудотворний образ, який нерідко набував рис самодостатнього подателя чудес⁶. У розумінні вірян XVIII ст. „чудо” потрібно було заслужити не лише в очах Всевишнього, а й перед конкретним образом, до якого було звернене молитовне прохання.

Спілкування людини із божеством на рівні взаємних послуг і торгів характерне для магічного мислення. Використання певних дарів, що нагадують про особу дарителя, з метою „примусити” чи „спонукати” *sacrum* виконати конкретне прохання, відоме в багатьох дохристиянських народів⁷. Попри своє язичницьке походження, ця практика укорінилася у християнстві.

¹ Про варіативність тлумачень одного обряду див.: Богатирьов П.Г. *Магические действия, обряды и верования Закарпатья*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, 166-296; Живов В.М. *Двоеверие и особый характер русской культурной традиции*. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2002, 306-316; Успенский Б.А. *„Хождение посослонь” и структура сакрального пространства в Московской Руси*. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Ред. А.М. Лидов. М., 2006, 534-555.

² Levin E. *False miracle and unattested dead bodies: Investigations into popular cults in early modern Russia*. Religion and the early modern state: Views from China, Russia, and the West. Ed. James D. Tracy, Marguerite Ragnow. Cambridge, 2004, 257.

³ Яковенко Н. *У пошуках нового неба. Життя і тексти Йоанікія Галатовського*. К., 2017, 244-248.

⁴ Романова А. *Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI – начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика*. Дисс. ... д-ра истор. наук.: 07.00.02. Санкт-Петербург, 2016, 313.

⁵ Никитина С. О. „чуде” в устных народных религиозных текстах. Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. Вып. 7. Москва, 2001, 72; Ранкур-Лаферьер Д. *Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика*. Пер. с англ. А. Георгиева. Москва, 2005, 57.

⁶ Смилянская Е. *Волишебники. Богохульники. Еретики*. Москва, 2003, 218; „Ікона святого була не менш чудотворною, як сам святий. Як і людину, ікону можна було перекопати або навіть настрахати” (Берк П. *Популярна культура в ранньомодерній Європі*. Пер. з англ. К., 2001, 186).

⁷ Бельтинг Х. *Образ и культ. История образа до эпохи искусства*. Пер. с нем. К.А. Пиганович. Москва, 2002, 105; Witkowska A. *Sancti Miracula Peregrinationes: wybor teksow z lat 1974-2008*. Lublin, 2009, 257. Б. Малиновский. *Магия. Наука. Религия*. К., Москва, 1998, 87; Демидчик А. *Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии*. Санкт-Петербург, 2005, 87, 98.

Ганс Бельтінг простежив історію зародження в західному християнстві практики вшанування вотивних ікон, виготовлених на замовлення та щедро прикрашених замовниками золотими деталями (губи, руки, сережки на вухах, тощо), від її початку⁸. Оклад на іконі міг розцінюватись як подарунок зображеному на ній образові після обітницї⁹. Уважалося, що зображений на іконі святий має молитися за спасіння тих, хто просив його покровительства, а заступництво святого розцінювалося як його послуга дарителєві за побожність¹⁰.

На сьогодні немає робіт, які б узагальнювали практику „спілкування” вірян зі святинею у Православній церкві на східно-слов'янських теренах з часів поширення тут християнства. Тож лишається відкритим питання, чи є засвідчена документами поява вотивних привісів анатомічної форми в Україні XVII ст. на Правобережжі¹¹ та масова їх поява на Лівобережжі від середини XVIII ст. справді пережитком язичницької свідомості, а чи магічною практикою¹², привнесеною християнством?

⁵ Никитина С. О., *„чуде” в устных народных религиозных текстах*. Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. Вып. 7. Москва, 2001, 72; Ранкур-Лаферьер Д. *Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика*. Пер. с англ. А. Георгиева. Москва, 2005, 57.

⁶ Смилянская Е. *Волишебники. Богохульники. Еретики*. Москва, 2003, 218; „Ікона святого була не менш чудотворною, як сам святий. Як і людину, ікону можна було перекопати або навіть настрахати” (Берк П. *Популярна культура в ранньомодерній Європі*. Пер. з англ. К., 2001, 186).

⁷ Бельтінг Х. *Образ и культ. История образа до эпохи искусства*. Пер. с нем. К.А. Пиганович. Москва, 2002, 105; Witkowska A. *Sancti Miracula Peregrinationes: wybor teksow z lat 1974-2008*. Lublin, 2009, 257. Б. Малиновский. *Магия. Наука. Религия*. К., Москва, 1998, 87; Демидчик А. *Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии*. Санкт-Петербург, 2005, 87, 98.

⁸ Бельтінг Х. Указ. соч., 105, 139.

⁹ Там же, 275.

¹⁰ Там же, 105, 213.

¹¹ Sophia Senyk S. *Marian cult in the Kievan Metropolitanate XVII–XVIII cent.* Intrepido pastori. Наук. зб. на честь блаженнішого патріарха Йосифа в 40-ліття вступлення на Галицький престіл. 1 XI 1944. Український католицький університет св. Климента папи. Науковий збірник. Т. LXII. Рим, 1984, 264. Чи не вперше на власне українських теренах привіси у формі зцілених частин людського тіла, виліті з воску, згадуються в „Парергоні” (Denisowicz H. *Parergon cudów świętych obraza Przemyskiej Bogorodzice w monasteru Kupiackim ...* Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. IV: Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery. Harvard, 1987, 315 (2), 316 (4), 318 (7), та в „Небі новому” при описі чудес від Куп'ятницької ікони (Галятівський Іоаникій. Небо новое... / *Галятівський Іоаникій. Ключ розуміння*. Підгот. І. П. Чепіга. К., 1985, 327-331 (№ 11, 14)). Воскові привіси, нарівні із срібними, були поширеною формою подяки в міракулах середньовічного Кракова (Witkowska A. Op. cit., 252-254).

¹² Під терміном „магічні практики” в даній роботі розуміємо не лише магію у вузькому значенні слова, яка передбачає стосунки з нечистими, а й магію в широкому значенні слова, як спосіб досягти бажаного результату через виконання певних обрядодій. За визначенням Б. Малиновського, „Магія – це практичне мистецтво в сфері сакрального, що складається із дій, які являються лише засобами досягнення мети, що очікується як їхній наслідок” (Малиновский Б. Указ. соч., 87); у цьому контексті можна говорити і про магію в християнстві. Див.: Гуревич А. *Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства*. Москва, 1990, 287-290, 306; Witkowska A. Op. cit., 359).

Способи „спілкування” православних віруючих із чудотворними святинями і є об’єктом цього дослідження. Увага буде зосереджена на звичаї пошанування чудотворної реліквії через принесення вотивних привісів до неї, та зміни в розумінні вірянами семантики цього обряду.

Поява вотивних привісів анатомічної форми в українській православній традиції

Звичай робити вотивні привіси до чудотворних ікон у формі зцілених частин людського тіла у християнстві виводиться дослідниками від часів Іоана Дамаскіна (VIII ст.), коли він на знак вдячності за чудесне зцілення своєї відрубаної руки виготовив срібну руку і привісив її до Богородичної ікони, перед якою молився¹³. Як стверджує В. Лепакін, із Візантії традиція давати обітницю зробити цінний дарунок до ікони (намиста, персні чи вилиті із срібла привіски) з метою зцілення прийшла і в руську церкву¹⁴, зокрема в Київську митрополію, разом із християнством.

Вшанування Іоана Дамаскіна, судячи із давніх Міней та Місяцесловів, у православній церкві взагалі, і в Київській митрополії зокрема, поступалась перед образом великомучениці Варвари, оскільки день пам’яті обох святих збігався (4 XII). Пам’ять св. Іоана Дамаскіна в усіх поширених у православ’ї на українських землях редакціях Святців та Міней стоїть на другому місці, а то й далі, завжди поступаючись першістю Вмц. Варварі, моці якої зберігались у Києві в Михайлівському Золотоверхому монастирі. Прологи та Міней, що були в ужитку священнослужителів кін. XVII–XIX ст., зазвичай згадують про життя Іоана Дамаскіна досить скупо, переважно епізод з „усеченієм десныя руки” під час іконоборства¹⁵. Інколи йшлося про чудесне зцілення відрубаної руки після молитви перед Богородичною іконою, яка уві сні з’явилась Іоанові та звеліла прославляти її велич, не покладаючи тростини писця. Але жодного разу не говориться про привіс до ікони срібної руки на згадку про чудесне зцілення. Натомість зауважується, що Іоанн Дамаскін склав ще один гімн як найбільшу подяку за це чудо¹⁶. В українських виданнях, починаючи з Книги житій святих Дмитрія Ростовського, є згадка про те, що святий до кінця своїх днів носив на голові в знак пам’яті про чудо хустинку, якою обмотував відрубану руку¹⁷.

¹³ Цеханская К. *Икона в жизни русского народа*. Москва, 1998, 67; Снегорева С. *Земная жизнь Пресвятой Богородицы с описанием ее икон*. К., 2012, 243-246.

¹⁴ Лепакін В. *Икона и иконопочитание глазами русских и иностранцев*. Москва, 2005, 52.

¹⁵ *Часослов*. Львів, 1642, 59 зв.; *Полуустав*. Киев, 1691, 307 зв.; Канонік. Киев, 1749, 281; *Минія. Мѣсяц декабрь*. Киев, 1750, 10 зв.; *Мінея общая*. Киев, 1796, 127; *Полный христианский месяцеслов всех святых празднуемых православною грековосточною тцерковью...* Москва, тип. Синода, 1818, 187.

¹⁶ Великія миней четьи собранныя всероссійским митрополитом Макарієм. Декабрь. дни ā-ē (1-5). *Памятники славяно-русской письменности*. Издание археографической комиссии. Вып. 10. Москва, 1901, 122-124; *Пролог*. Декабрь-Февраль. Москва, 1642, 451 зв.; *Пролог*. Москва, 1675, 348; *Полный христианский месяцеслов с присовокуплением разных статей к российской истории и киевской иерархии относящихся*. Киев, 1845, 314-315.

¹⁷ *Книга житій святих* (Дмитрія Ростовського). Декабрь-февраль. Киев, 1695, 35 зв.); *Полуустав*. Киев, 1682, 240; *Часослов з місяцесловом*. Почаїв, 1760, 247 зв.

Тож традиція віддячувати святині за отримане чудо срібним привісом у формі зціленої частини тіла не мала теоретичного підґрунтя в східнослов'янській писемності та проповіді, і аж ніяк не пов'язувалася з ім'ям Іоана Дамаскіна. Навіть ікона „Троєручиця” тут набула нової манери письма: на іконі не зображали привішену до неї срібну руку, а тлумачили все буквально – Богородиця була із трьома руками¹⁸. Ба більше, існували навіть зображення Спасителя із трьома руками¹⁹, що аж ніяк не можна пояснити наслідуванням запропонованої Іоаном Дамаскіним форми увіковічення чуда.

На думку Л. Успенського, в православній церкві спілкування зі святинею було більш духовним, а зміщення акцентів із духовного плану на зовнішні прояви, що виявлялося у зростанні уваги до прикрас на реліквіях, сталося у XVII ст. під впливом Заходу²⁰. Софія Сеник також пов'язує появу в Київській митрополії XVII ст. вотивних привісів анатомічної форми із впливом західного християнства²¹.

Наразі немає достатньої інформації для того, щоб визначити, коли саме в Київській православній митрополії поширилась традиція робити вотивні привіси до святині з метою отримати зцілення, і яким шляхом вона до нас потрапила – безпосередньо з Візантії чи в XVII ст. через посередництво західного християнства.

Існує дискусія, коли саме робилися ці привіси – до зцілення, щоб його отримати²² чи вже після скоєння чуда як подяка за нього²³. А. Вітковська, проаналізувавши практику воскових привісів до чудотворних святинь середньовічної Польщі, приходить до висновку про різне семантичне навантаження цих дарів: вотиви найчастіше розумілися дарителями як подяка або прохання. Якщо був відсутній меркантильний інтерес, то дар *ex devotione* (відданості) у той час ставав публічною демонстрацією релігійних переживань²⁴.

Привіси до ікон у формі срібних табличок, монет, прикрас здавна згадуються у православній традиції. Зокрема, в Києво-Печерському патерикі йдеться про обітницю дати на образ Пресвятої Богородиці дві золоті гривні та зробити вінець на ньому²⁵. Срібні таблички як прикраса на намісній чудотворній іконі Богородиці, що в Ільїнському монастирі, згадуються у 1662 р. як давня традиційна прикраса: „сребренными табличками яко *ест* обычай окрашена”²⁶. В іншому місці, серед подарованих до Ільїнської ікони прикрас Дмитрій Ростовський згадує також

¹⁸ Снессорева виводить легенду про появу образу ікони Троєручиці із трьома людськими руками від легенди, відомої на Афонській горі в монастирі Хіландар в XVII ст. (Снессорева С. Указ. соч., 245).

¹⁹ *Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания* (далі – ПСПР). Т. II: 1722 р. СПб., 1872, 466 (№777).

²⁰ Успенский Л. *Богословие иконы Православной Церкви*. Изд-во Западно-Европейского экзархата Московский патриархат. Париж, Москва, 1989, 354.

²¹ Senyk S. OSBM. Op. cit. – P. 264.

²² Лавров А. *Колдовство и религия в России. 1700-1740 гг.* Москва, 2000, 410.

²³ Цеханская К. Указ. соч., 67.

²⁴ Witkowska A. Op. cit., 257.

²⁵ Абрамович Д. *Києво-печерський патерик*. К., 1930, 53 (ч. 32); Косов С. *Патерик*. К., 2007, 41.

²⁶ Ростовський Д. *Руно орошеное*. Чернігів, 1702, 6.

„монисто кораловое зъ седми крестиками срѣбрными, а табличок двѣ срѣбрных” (чудо 20, 1676 р.)²⁷, та срібну табличку з позолотою (чудо 18, 1676 р.)²⁸. А от що було зображено на цих табличках – образки святих, декоративні прикраси чи частини людського тіла – не уточнено.

Вотиви анатомічної форми не згадані в жодному із відомих нам літературних трактатів про українські чудотворні ікони, окрім, як зазначалося, трьох воскових привісів із „Парергону чудес Купятинської Богородиці” Іларіона Денисевича²⁹ (та про них же у Галятовського). Лише в одному з випадків (чудо 7) зазначалося, що то була саме рука із воску із вліпленим у нього волоссям ошчасливленого святиною дарителя. У двох попередніх випадках йшлося лише про „воскову фігуру” без уточнень, яку саме. І якщо про форму привісу із чуда № 4, де йшлося про зілнення поламаних ніг пана Плаксовича, можна легко здогадатися, то воскова фігура у випадку з Марією Мигаловою, що отримала чудесну допомогу в тяжких пологах, породжує питання. Щоправда, відповідь на нього знаходимо у „Небі новому” І. Галятовського, де при описі цього чуда згадується, що пані Марія Мегалова після благополучних пологів на знак вдячності прийшла пішки до Купятич і „крестик восковий уписала”³⁰. Також І. Галятовський згадав про восковий привіс у формі руки, зроблений Павлом Дзевалтовським³¹, а от про чудо із паном Плаксовичем у „Небі новому” не згадано.

Тож із 14 приватних чудес біля образу Купятинської Богородиці, лише в трьох випадках люди віддячували святині вотивним привісом. Причому документально підтверджено, що лише одна із трьох воскових фігур, принесених до цієї реліквії, відтворює зілнену частину людського тіла. Хоча з певною ймовірністю можна припустити, що пан Плаксович також зробив привіс у формі ноги. Така практика, схоже, не була дуже поширеною, а тому й потрапила до реєстру чудес (радше як виняток, аніж загальна традиція)³².

Всі привіси до Купятинського образу робилися із воску вже після отриманого блага на пам'ять про чудо. Тож на перше місце виступає значення привісу як форми подяки, де увага акцентується на суті чуда, натомість цінність дару неважлива

²⁷ Ростовский Д. *Чуда Пресвятой и Преблагословенной Девы Марии* / Подгот. текста, вступ. статья, комент. М.А. Федотовой. *Чернігівські Афіни*. Чернігів, 2013. – С. 62. Його ж. *Руно Орошенное*, 80.

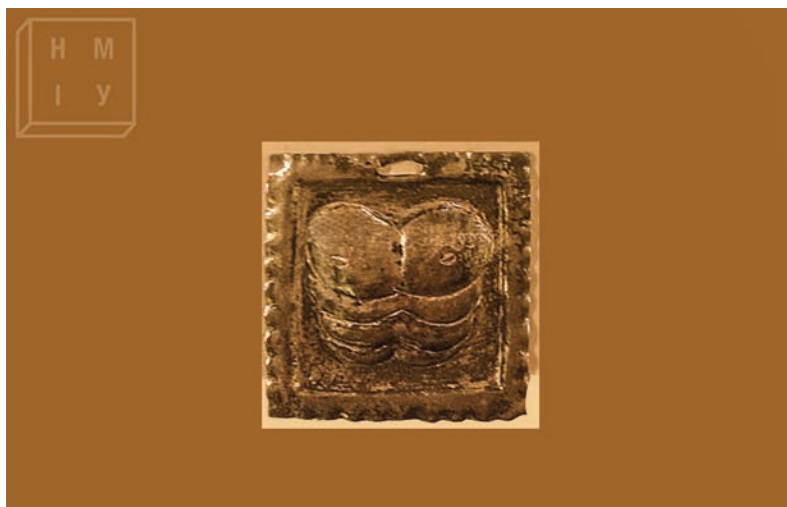
²⁸ Ростовский Д. *Чуда...*, 60.

²⁹ „Tudzież y znak woskowy ná pámiatte tego cudá w cerkwi zostáwiła” (R. IX, cud. 2), „y znak woskowy ná pámiáte tego w potomny czas zostáwil” (R. IX, cud. 4), „rękę z wosku ulepioną przyniosł...” (R. IX, cud. 7) (Denisowicz H. Op. cit., 315, 316, 318.

³⁰ Галятовський І. *Небо нове...*, 330 (Чудо 11).

³¹ Там само, 330 (Чудо 14).

³² Також із 22 чудес, описаних у трактаті „Чуда Пресвятой и Преблагословенной Девы Марии...” (Новгород-Сіверський, 1677), що сталися в Ільїнському монастирі біля Богородичного образу, лише в двох випадках згадуються вотивні привіси (№ 18, 20) (Ростовський Д. *Чуда...*, 60, 62). А от уже в „Руно орошенное”, складеному на основі „Чуда Богородиці...”, Ростовський, описуючи чудо 18-ге про привіси взагалі не згадав, залишивши єдину згадку в трактаті про цінні форми подяки святині – ту, що була вмонтованою в опис самого чуда (№ 20) (Ростовський Д. *Руно Орошенное*, 74 зв., 80).



Вотив. Зображення грудей. З колекції НМІУ

(ситуація докорінно зміниться з появою срібних привісів у XVIII ст.). Прикметно, що пан Дзевалтовський до воску додав навіть відрізане дома волосся, що підкреслює розуміння привісу не лише як „увіковічення” чуда, а й як символічний зв’язок із дарителем. Можна вказати на аналогічну, відому в середньовічній Європі, практику задля зцілення принесення до церкви свічі розміром/вагою з тіло хворого, а також певні дари (зерно, олію), вага яких дорівнювала вазі хворого³³. Як видається, доречним буде згадати і давню православну традицію: відрізане при хрещенні волосся, змішане з воском, вліплювати у віттарну стіну³⁴. Як відомо, волосся в народі вважалося вмістилищем душі та заміщувальним об’єктом людини. Ритуальне обрізання/розплітання волосся є складовою багатьох найважливіших обрядодій у житті людини, а після смерті волосся покійного вкладали до гробу. Восковий привіс із волоссям мав стати символічним двійником, покликаним „нагадувати” святині про особу дарителя.

Зазвичай у давнину вдячність святині виражалася у формі поклону, молебну чи відробітку на користь братії того монастиря, де перебуває реліквія. Автори сказань про чудеса не акцентують увагу читача на формах подяки за отримане благо. Самі реєстри чудес від місцевих святинь, а тим паче їх друковані літературні обробки, взагалі не згадують про привіси чи будь-які матеріальні форми подяки як спосіб спілкування вірних із чудотворною святиною. Для укладачів цих творів важлива пам’ять про суть самого чуда, а тому дата або цілком ігнорується, або вказується лише рік. В описах подяк зустрічаються лаконічні формулювання про те, що вдячний вірянин „возблагодарил” образ, однак немає згадок ані про вдячний молебінь, ані про якісь матеріальні дари.

³³ Гуревич А. *Средневековый мир...*, 300; Witkowska A. *Op. cit.*, 252.

³⁴ Традиція змішувати відрізане при хрещенні дитини волосся з воском і вліплювати у віттарну стіну відома у старих московській (дониконівській) та українській домогилянській редакціях чину хрещення (Острог, 1606; Львів, 1645), і хоч була відкинута Требником Могили (Київ, 1646), відродилась у ряді пізніших українських видань (Київ, 1652, 1681, 1708, Львів, 1697 та 1720).



Вотивні зображення. З колекції НМІУ

Сам факт ігнорування в реєстрах чудес описів дарів взагалі, а особливо таких семантично забарвлених, як привіс у формі частини людського тіла, побічно свідчить про те, що на момент їх укладання подібні привіски чи обітниця зробити такі після доконаного чуда, ще не стали „стрижнем” чи передумовою самого чуда. Основні ритуали, пов’язані із чудом – піший поклон, найняті молебні, вживання святої води від омиття ікони, маніпуляції з елеєм, що горів у лампадці перед реліквією, практика покладання спати в церкві з метою зцілення чи навіть замикання/приковування біснுவатих на ніч біля святині – всі ці ритуали, які виконувались з надією на отримання чудесних благ, зазвичай фіксувалися джерелами. Тож брак згадок про привіси у формі хворої/зціленої частини тіла, гадаю, може бути потрактований як відсутність такої практики, особливо в масових її проявах. Поодинокі ж згадки про дари від богомольців свідчать радше про поширену практику або прикрашати святиню (намиста, срібні корони, бляшки тощо), або ж робити воскові привіси (відомі лише на теренах Правобережжя³⁵) з метою увіковічнити суть чуда³⁶. Наразі нам невідомо жодної згадки про срібні вотивні привіси анатомічної форми, зроблені до

³⁵ Єдиною відомою нам згадкою про восковий привіс до ікони в межах православної церкви в Україні є рапорт до Київської духовної консисторії Васильківського духовного правління у грудні 1838 р., (у недавньому минулому територія унійної церкви). Ішлося про те, що благочинний священик Михайло Капитинський, прибувши до православного шляхтича Ільницького в м-ко Веприк, у будинку якого нібито оновилася ікона святителя Василя Великого, побачив біля ікони принос: „воск, свѣчи, **воскову ногу привѣшену** и двѣ занавѣски” (Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІАУК). Ф. 127, оп. 1023, спр. 28, арк. 1).

³⁶ Для порівняння: за спостереженнями Вітківської, в Польщі XV–XVI ст. переважно домінували вотиви із воску: 185 воскові фігури і лише 2 срібні знаки (Witkowska A. Op. cit., 252), що, гадаю, яскраво засвідчує про семантику цих привісів саме як пам’яток про доконане чудо або про прохання з надією про нього, але зовсім не як дар святині як такий.

чудотворних реліквій на українських православних теренах за XVII ст. Показово також, що український матеріал взагалі не фіксує характерну для середньовічної Європи практику „прикрашати” святиню специфічними символами чуда, що не становили жодної матеріальної цінності, такими як милиці, пов'язки сліпців, кайдани, тощо³⁷. Тож звичай дякувати за чудо символічними привісами, що нагадували б про суть чудесного, до початку нового часу, схоже, не набув тут популярності.

Відомі матеріали візитацій українських унійних церков кінця XVII – початку XVIII ст. також демонструють лише одиничні згадки вотивних срібних привісів у формі частин людського тіла³⁸. Ми не знаємо, хто, коли (до чи після чуда) і з якою метою їх чіпляв. Варто зауважити відносно масовість згадок про цінні привіси до різних ікон, як правило намісних, і не обов'язково чудотворних (принаймні на цьому не наголошували візитатори). Наприклад, у візитації Зимнівського монастиря зазначено, що срібні привіси та прикраси, окрім чудотворної ікони Богородиці, були також на образі Спасителя та на другому образі Богородиці, розташованому над чудотворним образом Найсвятішої Панни³⁹. Тож звичай робити цінні привіси/прикраси до святинь, схоже, поширювався не лише на чудотворні, а й на інші шановані, найчастіше намісні, ікони. Рідко яка з намісних ікон навіть у найбідніших церквах не мала бодай однієї чи двох прикрас.

Варто зауважити порівняно скромний перелік асортименту цих привісів і звичай незначну їх кількість біля однієї святині. Серед згадуваних у візитаціях (1696–1703) привісів домінують „koronky”, „podgarla z tabliczkami”, срібні таблички, хрестики, прикраси (намиста, ланцюжки, персні, гудзики), привісні монети та срібні гривні⁴⁰. І лише в поодиноких випадках згадуються срібні частини людського тіла (сердечка⁴¹, ноги⁴², руки⁴³). Привіси анатомічної форми, в теорії, можуть критись за збірним поняттям „sztuczka”. Хоча срібна/позолочена „sztuczka” чітко відокремлюється у візитаціях від згадок про привішені до ікони срібні ніжки та серця⁴⁴. Тож говорити про масовість подібної практики не доводиться. Впадає в око незначна кількість цінних дарів до однієї святині впродовж року – одна–дві прикраси, нерідко придбані на церковний кошт⁴⁵.

³⁷ Гуревич А. *Культура и общество средневековой Европы*. Москва, 1989, 161-182; Witkowska A. *Op. cit.*, 256.

³⁸ *Генеральні візитації церков і монастирів Володимирської унійної єпархії кінця XVII – початку XVIII ст.*: книга протоколів та інші описи. Ред. А. Гіль, І. Скочиляс. Львів, Люблін, 2012.

³⁹ Там само, 51.

⁴⁰ Там само, 19, 22, 24; Александрович В. *Инвентар Степанського Михайлівського монастиря 1627 р.* Український археографічний щорічник. Т. 13/14. К., 2006, 441.

⁴¹ Генеральні візитації..., 10, 51, 53, 62, 89, 98, 99. Слід наголосити, що серце в католицькій традиції було символом Євхаристійної Чаші, тож привіс у формі серця далеко не завжди є згадкою про чудесне зцілення хворого серця.

⁴² Наразі вдалось віднайти одну згадку про три привіси у формі ноги в Зимнівському монастирі біля чудотворної ікони (Там само, 51).

⁴³ Там само, 104. Це єдина згадка подібного дару, до того ж не зовсім зрозуміло, йшлося про дві срібні руки безпосередньо на образі Богородиці, чи привісні?

⁴⁴ Там само, 51.

⁴⁵ Там само, 10, 63.

На прикладі візитації луцького Хрестовоздвиженського монастиря 1752 та 1763 рр.⁴⁶, доходимо висновку, що в унійній церкві навіть у середині XVIII ст. не були особливо поширеними привіси анатомічної форми. Серед прикрас на монастирських святинях, зокрема на чудотворній іконі, взагалі не згадуються ці вотиви, окрім єдиного „сердушка” на новому образі Св. Варвари⁴⁷. Занотовані серед привісів до ікони срібні „таблички” (бл. 20) неможливо розглядати однозначно як вотиви анатомічної форми, оскільки невідомо, що саме на них було зображено. Зокрема, візитація 1763 р. окрім інших неозначених „вотов” виділяє „вотум св. Антонія и Феодосія”⁴⁸, що вказує на практику робити привіси із зображенням святих із одного боку, та на винятковість цього „воту” в низці аналогічних і більш зрозумілих для візитаторів (бл. 10 штук).

На межі XVII–XVIII ст., судячи зі спорадичності згадок про привіси анатомічної форми, практика робити до чудотворних ікон срібні привіси у формі частин людського тіла, чи на знак вдячності за отримане чудо, чи в надії на нього, ще не набула значної популярності навіть у церквах Київської унійної митрополії, яка тісно контактувала із західним християнством.

Прикметно, що в реєстрі чудес від Зозівської ікони (Вінничина) середини XVIII ст. немає жодної згадки про цінні привіси чи інші дари до святині, окрім одного – чудо 33, в якому розповідається про те, що жителька с. Зозів Анна, захворівши, дала обітницю поклонитись сільській святині і „вотѣмъ ис працѣ рѣкъ своихъ ѿтдаты”⁴⁹. Пригадуємо, що в минулі віки найпоширенішою формою подяки за отримане благо був відробіток на користь монастиря, де перебувала реліквія. Тож наголос на „вотум з праці рук своїх” напевне є подякою-відробітком, а не способом увіковічнити пам’ять про чудо.

Окрім срібного окладу, не згадані цінні прикраси на Зозівській іконі і в описі Л. Похилевича, хоча дослідник не пропускав нагоди зауважити про такі, якщо мав про них інформацію⁵⁰. Важко судити про справжню причину „мовчання” джерел щодо вотивних привісів на цій іконі, хоча, здається, у нас є всі підстави думати, що їх там просто не було.

Згадки про вотивні привіси анатомічної форми відсутні також як в обох реєстрах чудес від двох чудотворних ікон Володимирської Богородиці, що послідовно проявились „в Полской области” у монаха-втікача з Києво-Межигірського монастиря Савватія (1757–1759)⁵¹. Немає їх і в реєстрі зібраних біля ікони прибутків, до якого з ретельністю були вписані всі наявні дари, навіть недопалки свіч⁵². І це впадає

⁴⁶ Александрович В. *Протоколи візитацій луцького Хрестовоздвиженського (Братського) монастиря 1752 та 1763 років*. Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. Львів, 2007, (5), 335-383.

⁴⁷ Там само, 356.

⁴⁸ Там само, 380.

⁴⁹ Інститут Рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далі – НБУВ ІР). Ф. 307, спр. 541п/1761, арк. 5 зв.

⁵⁰ *Сказания о населенных местностях Киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся* / собр. Л. Похилевич. Біла-Церква, 2007, 247.

⁵¹ ЦДАУК. Ф. 127, оп. 1020, спр. 3736, арк. 30 зв.-33, 55 зв.-56.

⁵² Там само. – Арк. 71 зв.

в око, адже обидві ікони чудотворили в середині XVIII ст. у „Польській області” в межах унійної митрополії, яка через тісніші контакти із західною церквою мала би швидше запозичити католицьку практику прикрашання вотивними привісами чудотворних святинь.

Натомість реєстри чудес, які сталися від новоявлених святинь на теренах Лівобережжя та Слобожанщини із середини XVIII ст., вже масово згадують про вотивні привіси анатомічної форми. І це особливо дивно з огляду на синодальні заборони (указ 1722 р.) робити будь-які привіси до ікон. Тож якщо в 1722 р. вже виникла потреба законодавчої заборони, то, очевидно, до того часу цей звичай уже був досить поширеним. Щоправда, в указі йшлося про привіси загалом, із наголоsum на ювелірні прикраси та іноземні монети, адже „на монетахъ иностранныхъ таковыя лица выбиты бывають, которымъ при иконахъ святыхъ не подобаетъ быти; а отъ серегъ и прочихъ таковыхъ привѣсовъ иконамъ чинится безобразіе, а отъ иностранныхъ укоризна и прирекание на Святую Церковь”⁵³. Про привіси анатомічної форми в указі взагалі не згадано⁵⁴. Схоже, що на час появи указу в російській православної церкві та в Київській митрополії зокрема набула поширення візантійська практика спілкування зі святиною, приносячи цінні прикраси до чудотворного образу – намисто, персні, монети тощо. Але ще не було „моди” увіковічнювати пам’ять про чудо будь-якими дарами, що нагадували б про його суть, – чи цінними (срібні привіси у формі частин людського тіла), чи просто символічними (воскові фігурки чи інші предмети) втіленнями особи дарителя чи його подоланої хвороби.

Поодинокі вотивні привіси у формі частин людського тіла згадуються серед приносів до Каплунівської ікони (30-ті рр. XVIII ст.)⁵⁵. Здебільшого, це срібні сердечка (6 із 16 привісів) і частини людського тіла (ніжки (3 шт.) та по одному зображенню ручки, ока, коронки (як символ голови)), а також 4 „таблички” – на одній із них було зображене око (IX 1734), на другій – Богородиця (VI 1734), а малюнок на двох інших невідомий.

Також невідомо, коли саме і з якою метою їх привішували – в пам’ять про чудо, в надії на нього чи як прояв любові до святині, що можна допустити у випадку „табличок” із зображенням Богородиці та, можливо, святих, „коронки”, а також вотивів у формі „сердечка”. Як відомо, в католицькій традиції саме сердечко стало символом Євхаристійної Чаші та й просто символом вияву любові. Зважаючи на значне домінування серед дарів до Каплунівської ікони привісів у формі ювелірних прикрас (намиста, персні – всього 10 штук) та схожих матеріальних дарів (церковна символіка, платки, парча, ризи – 19 штук), а також дорогих монет крупних номіналів (301 привіс), таке пояснення цілком переконливе. До того ж у червні 1734 р. до ікони було привішено „сердушко сребраное из изображениемъ Прѣстыя Бдцы”,

⁵³ ПСПР. Т. II: 1722 г. Санкт-Петербург, 1872, 19 (№ 364).

⁵⁴ Показово, що І. Стерлінгова пишучи про убір чудотворної ікони в Росії, також не згадує вотиви анатомічної форми (Стерлигова И. *О значении драгоценного убора в почитании святых икон*. Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. Ред. А.М. Лидов. Москва, 1996, 123-131).

⁵⁵ В переліку приносів до Каплуновської ікони за 1733-734 рр. зустрічаємо: „Сердушокъ серебряныхъ два;... Серебряное око, рука, сердѣшко;... Табличка серебряная одна; ... Три таблички серебряные;... Два сердѣшка, обдѣланы серебром; ... Сердѣшко серебряное; ... Ножка серебряная ; ... Коронка серебряная позлоченая;... Ножка голень ножная серебряная” (ЦДІАУК. Ф. 2009, оп. 1, спр. 72, арк. 29, 30).

а в травні того ж року „каменные два сердушка вмѣстѣ сребром обдѣланы”, що аж ніяк не можна витлумачити як символ саме зціленого серця. Схожі привіси, зокрема, „serce srebrne, na nim obrazek wybit panny Najś[więtszej] rozłocisty”, зустрічаємо і в описах прикрас на іконах в Київській унійній митрополії⁵⁶.

Як бачимо, серед приносів до Каплунівської ікони, як і у матеріалах візитацій Київської унійної митрополії межі XVII–XVIII ст., фіксується значне переважаювання срібних та позолочених прикрас, що мали значну цінність, а також церковної символіки (хрестики, образки, панагії), але зовсім не привісів анатомічної форми, які згадуються швидше як виняток, аніж норма.

Натомість у культурі ікони Св. Миколая в с. Лазірки Пирятинської протопопії обітниця зробити срібний привіс анатомічної форми стає чи не головною передумовою чуда. Про чудеса від цієї ікони та форми „спілкування” з нею віруючих дізнаємось із „Книги чудес”, що велася при церкві сільським ієреєм Григорієм (1705–1763)⁵⁷, а також із матеріалів освідчення чудес цієї ікони, яке розпочалось 1764 р. і тривало до 1770 р. (далі відомості відсутні). Всього в „Книзі чудес”, листах візіонерів та в матеріалах справи знаходимо згадки про 32 чудеса. Із них 3 чудеса – це чудеса чуттєвого контакту із святиною (№ 5, 6, 11), ще 2 чудеса – виконання іконою певного прохання (№ 13–1 – повернення краденого срібла, № 16–2 – вдале сватання). Решта 27 чудес – це зцілення від хвороб. Із них у 18 (67%) описах чудес згадується обітниця зробити до ікони срібний привіс у формі хворої частини тіла.

Вотиви анатомічної форми посіли вагоме місце в культурі чудотворного образу „Троєручиця” у м. Вороніж Ніжинської протопопії (Гадяцького полку, нині Сумська обл.), яка за дивним збігом обставин „дублює” тезку із російського м. Вороніж із більш щасливою долею⁵⁸. В нашому розпорядженні є перелік чудес від цієї ікони за 1754–1756 рр. із паралельними свідченнями візіонерів та близьких до них осіб, зроблені в процесі перевірки достовірності чудес у 1757 р. (копія другої половини XVIII ст.)⁵⁹.

Із 28 записів чудес від ікони „Троєручиці” в м. Вороніж в 11 випадках щасливі віряни після отримання бажаного дякували іконі срібним привісом у формі зціленої частини тіла та ще в трьох – срібною короною, червінцем і трьома разками червоного намиста (№ 5, 7, 14). Питання молебнів ми не розглядаємо.

Той факт, що в дар Воронізькій іконі люди приносили не лише символічні образи зцілених частин тіла (79% із усіх матеріальних дарів), а й інші цінності (бл. 21%), може бути свідченням тривалості уявлень вірян про важливість будь-якої щирої подяки за зцілення Привіс-символ хоч і набув на середину XVIII ст. значної популярності (4/5 усіх дарів), але не став обов’язковим.

⁵⁶ *Генеральні візитації...*, 51.

⁵⁷ ЦДДАУК. Ф. 127, оп. 1020, спр. 3661, арк. 130-142 зв.

⁵⁸ Ікона „Троєручиця” в російському м. Вороніж (в Акатовому Алексєєвому монастирі, відома з XVI ст.) була офіційно пошановуваною і внесена до всіх православних реєстрів чудотворних святинь, тоді як про українську „Троєручицю” згадки в довідниках годі й шукати (Снегирева С. Указ. соч., 297).

⁵⁹ „Виписка из дела повета Нѣжинского 1753 года под. №111 о чудесах от иконы Пресв. Богородицы Троєручицы в Успенской церкви местечка Воронежа, оконченного 1757 года” (НБУВ ІР. Ф. 312, оп. 1, спр. 499, арк. 317-340). Далі при посиланні на це джерело, позначаємо скорочено: Врж, № чуда та аркуш.

Із середини XVIII ст. привіси у формі саме частин людського тіла як самостійні злитки або як відбитки на срібних пластинах стали нормою для релігійних практик жителів Київської митрополії і звичним атрибутом чудотворних святинь. Наявність привісів при Богородичній іконі в с. Бобровинці Зінківської протопопії послужила сигналом для ревізуючих майно новозбудованої церкви ієреїв запідозрити цю ікону в пошануванні народом за чудотворну (в рапорті не вказана кількість і форма привісів, оскільки, як зазначалося, їх детальний опис подавався у реєстрі, що не зберігся)⁶⁰. Привіси у формі частин людського тіла (понад 20 штук) при іконі Богородиці, що в Лубенській церкві (70-ті роки XVIII ст.), також послужили сигналом про розслідування факту очудотворення народом несвідченої ікони⁶¹.

Більше того, у доповіді слідчих у справі освідчення новоявленої Охтирської ікони з пропозицією офіційного її визнання за чудотворну одним із аргументів на користь такого висновку служив факт, що більшість осіб, які внесли інформацію до реєстру чудес, підтвердили своє зцілення біля ікони та на знак вдячності зробили до неї привіси у формі частин тіла: „в знамені свого чувствительно полученнаго исцѣленія, изображеніи челоуѣческія 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...”⁶². Отже, сам факт вотивних привісів слідчі використали як додатковий аргумент на користь чудотворної сили ікони і не зробили жодного натяку на офіційне невизнання таких форм пошанування святині. Тож православна церква в другій половині XVIII ст. теж *de facto* визнала законною таку практику.

Показово, що після указу імператриці Єлизавети (21 II 1753) про використання всіх прибутків, зібраних при Охтирській іконі від дарителів, на потреби будівництва нової церкви, ктиторам рекомендувалося складати поденні реєстри таких дарів⁶³. Тож після детального опису церковного майна і вже наявних на момент укладення реєстру привісів, першим записом фіксується дар від проповідника єпископа Білгородського ієромонаха Леоніда Ладинського. Він „при чудотворной божие Матере Иконѣ в привесѣхъ сребраную рукѣ поднесѣхъ, в ней весѣ *десять* лотов и один золотник с половиною”⁶⁴. Принесена річ, як бачимо, доволі масивна та коштовна, мала служити прикладом для наступних паломників.

Для порівняння: слідчі, що освідчували чудотворну силу мощей Св. Димитрія Ростовського пропонували їх визнати за чудотворні зокрема й тому, що багато чудес підтвердилися (у 1757 р. чудотворність мощей була визнана офіційно). Вони зазначали, що цього цілком досить, адже подальше розслідування може призвести до великого скупчення народу в місті та підвищення цін⁶⁵. Але про наявність привісів як способу увіковічнити чудо не згадано, хоча, безумовно, це можна пояснити жанровою особливістю джерела.

⁶⁰ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1024, спр. 1713, 1766 р, арк. 1.

⁶¹ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1020, спр. 4234, арк. 10.

⁶² ПСПР. Т. 3: 1746-1752 гг. Санкт-Петербург, 1912, 376 (№ 1229 – 31.05.51 г.).

⁶³ ЦДІАУК. Ф. 2016, оп. 1, спр. 40, арк. 1–4.

⁶⁴ Там само. Арк. 73.

⁶⁵ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшаго Правительствующаго Синода (далі – ОДДС). Т. 32: 1752 р. Петроград, 1915, 587, 589 (№ 222/28).

Обітниця зробити цінний привіс як угода із святинею

Отож на прикладі Каплунівської ікони можна сказати, що на початку XVIII ст. більшість вірян свою шану святині виражали через молебні та принесення до неї цінних дарів – монет, ювелірних прикрас, християнської символіки при майже повній відсутності привісів анатомічної форми. Сукупна вартість монетних привісів до цієї реліквії вдвічі менша від суми „молебних” зборів за відповідний проміжок часу (101:211 руб. в 1733 р., та 194:354 руб. в 1734 р.). Врахуймо, що вартість одного привісу (рублі, червінці) зазвичай була суттєво більшою від 10-50-ти копійчаного вкладу на молебень (саме така сума становить 70% від усіх подач на молебень) (див. Табл. 1.). А це свідчить про те, що віряни воліли „спілкуватися” зі святинею за допомогою відносно дешевих молебнів, натомість порівняно дорогі „привіси” робилися, схоже, у виняткових випадках переважно заможними візійонерами. Поодинокі привіси до ікони 5-ти та 10-ти копійчані монет, гадаю, слід розуміти як дар за отримане благо від найбільш паломників.

Таблиця 1.

Середній розмір одноразового грошового приносу до Каплунівської ікони Богородиці (1733–1734)

	Всього одиниць грошових приносів	Менше 10 коп.	Від 10 до 50 коп. всіх номіналів разом	50 коп.	від 50 коп. до 1 руб.	1 руб.	2 руб. і більше
Привіси в 1733 р.	96	16	23	15	3	26	13
Молебні в 1733 р.	211	9	153	16	11	19	3
Разом в 1733 р.	307	25	176	31	14	45	16
Привіси в 1734 р.	159	12	72	27	7	32	30
Молебні в 1734 р.	348	16	248	30	22	27	5
Разом в 1734 р.	507	28	320	57	29	59	35
Всіх привісів	255 (100%)	28 (10,98%)	74 (29,02%)	42 (16,47%)	10 (3,92%)	58 (22,75%)	43 (16,86%)
Всіх молебених	559 (100%)	25 (4,47%)	401 (71,74%)	46 (8,23%)	33 (5,90%)	46 (8,23%)	8 (1,43%)

Дещо інше розуміння суті „спілкування” зі святинею спостерігаємо на прикладі чудотворної ікони Св. Миколая в с. Лазірки Пирятинської протопопії. Як уже зазначалося, обітниця зробити вотивний привіс анатомічної форми тут стала ледве не обов’язковою передумовою чуда. Показово, що перша згадка про привіс до Лазірської ікони срібної „ручки” з метою зцілення хворої руки дарителя належить місцевому ієрею Григорію (чудо 3)⁶⁶, який тим самим „прописав” майбутню модель

„спілкування” зі святиною. Важливим у цьому контексті є дослівне твердження ієрея Григорія: „дошло вище писанному ієрею на мисль, же обѣщался Стытелю Христову Николаю рѣкѣ правую сребром зделать до ікони его... зделавши рѣку сребранную правую, **прибилъ** по томъ своемъ обѣщанію до образа его... *отделалъ* и лѣвую рѣку сребранную, и **прибил до образа** [тут і далі в цитатах виділення наше. – *Авт.*]”⁶⁷. В цих свідченнях виділимо слово „прибил”, а не „привісив”. Тож не зовсім зрозуміло, чи справді мався на увазі привіс срібної руки як символу суті прохання, чи це відгомін візантійської практики прикрашати сріблом частини самого образу⁶⁸. Наступний вотивний дар до ікони зробив також отець Григорій, „прибивши” до ікони вже ліву срібну ручку (чудо 4) та срібні очі заради зцілення своєї дочки Домнікії (чудо №7). Ще два хронологічно послідовні привіси – срібна табличка та срібне серце – були зроблені духовними особами, повстинською попадею Пелагеєю (№8) та Агафією, дружиною отця Прокопія Петрова (чудо 9).

Судячи з матеріалів справи, переважна більшість дарів (тих, щодо яких є дані про час їх принесення) були привішені до ікони вже після фактичного зцілення, яке наступало зазвичай зразу після обітници зробити такий привіс. За період із початку чудотворення Лазірської ікони і до моменту вивезення її в Мгарський монастир на зберігання до неї було принесено понад 47 привісів анатомічної форми (про 19 привісок знаємо з книги чуд, а 28 було в наявності⁶⁹), іще частина (загальною вагою один фунт) була переплавлена на оклад іконі⁷⁰. У переважній більшості привіси представляли різні частини людського тіла. Найчастіше – очі (23 штуки) та ноги (6 штук), решта – по 1-2-х зображеннях інших частин людського тіла, серед них „тварь человеческая” одна. Показовою є обітница бунчукового товариша Івана Александровича, який просив про повернення вкраденого у нього служницями срібла, зробити до Лазірської ікони срібну табличку вагою, що дорівнювала вкраденому (чудо 13)⁷¹. Така обіцянка перегукується із вже згадуваною середньовічною практикою подавати дари на церкву вагою хворого просителя чудесних благ.

Тож підсумуємо: біля Лазірської ікони домінують саме привіси-подяки за зцілення від конкретних хвороб або виконання прохань, що наступили після обітници зробити до ікони срібний привіс, який би формою нагадував про суть чуда. Єдиний виняток не анатомічної форми, якщо не брати до уваги просто дари на церкву, – це срібна іконка „Св. Равноапостольного Аверкія”. Св. рівноапостольний Аверкій, архієпископ Іерапольський, прославився тим, що зціляв бісоодержимих, тож цей

⁶⁶ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшаго Правительствующаго Синода (далі – ОДДС). Т. 32: 1752 р. Петроград, 1915, 587, 589 (№ 222/28). Арк. 131.

⁶⁷ Там само. Арк. 131 зв.

⁶⁸ Бельтинг Х. Указ. соч., 139. Аналогічна, не зовсім зрозуміла згадка про дві срібні ручки на іконі Богородиці в Святомихайлівській церкві передмістя м. Сокаль („u Najświętszej Panny ręce srebrne dwie” (*Генеральні візитації...*, 104)) – із тексту випливає, що мова йшла не про привіс, а про срібні ручки на самому образі. Якщо це так, то виходить, що практика робити срібні вотиви анатомічної форми розвинулась із традиції прикрашати сріблом відповідні частини самого образу.

⁶⁹ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1020, спр. 3661, арк. 57.

⁷⁰ Там само. Арк. 32 зв, 34, 55 зв.

⁷¹ Там само. Арк.136.

вотив цілком може бути символом чудесного зцілення від демонів. Немає жодної згадки про привіси дорогих монет та ювелірних прикрас, як було в унійній церкві або при Каплунівській іконі. Повністю відсутні також привіси-символи чуда, які не мають цінності. Показово, що Яків Брусилович після чудесного зцілення хворої ноги при Лазірській іконі (чудо 2) залишив свою тепер уже не потрібну милицю на місці ночівлі у отця Григорія, але не передав її в церкву на згадку про чудо⁷². Не згадуються як подяки і власноручно зроблені дари або просто обітниця потрудитись на благо церкви, де перебуває святиня. Як альтернатива до пам'ятних привісів анатомічної форми на знак подяки за отримані від ікони блага, окрім молебнів, згадуються традиційні дари на церкву, скажімо, Євангеліє, тканина, завіса на ікону, рубль (але не в привісі!). Слід зауважити, що більшість зцілених в Лазірках осіб – заможні люди, до того ж майже всі вони були пов'язані між собою родинними зв'язками. Саме цим фактом, гадаю, можна до певної міри пояснити і повторюваність схеми чудес із залученням срібного привісу чітко окресленої форми, що було родинною традицією.

Ще одна риса народної побожності⁷³ простежується в матеріалах справи про чудеса від Лазірської ікони: даючи обітницю зробити привіс, люди наголошували, що дар буде зроблено вже після чуда: „положила обѣтъ, **какъ получитъ избавленіе, здѣлатьъ** сребрянную главу къ привѣсѣ при иконѣ чудодѣйствуемой Стытеля Николая” (чудо 26)⁷⁴, „с такимъ обѣщаніемъ, что **егда бѣдетъ дарованіе отъ Бѣга** го Бгоугодными молитвами дочери моеи глаза, ... **в знакъ того чуда обѣщаль** же на блящѣ сребреной до той икони **отковать** глаза”⁷⁵. Тож „спілкування” зі святинею виходить на дещо новий рівень. Обітниця щось подарувати/зробити для ікони супроводжується ледве не ультимативною вимогою: обіцянка буде виконана за умови бажаного полегшення, тобто стосунки вибудовуються за принципом „ти – мені, я – тобі”. У святині вже не випрошують милість, з нею торгуються, вимагаючи авансом бажані блага. Це вже елемент магічної свідомості, що актуалізувалася завдяки раціональності, яку вносить у віру епоха просвітлення.

Тож на прикладі Лазірської ікони ми спостерігаємо утвердження в розумінні віруючих, принаймні апологетів цієї святині, потреби увіковічнити пам'ять про отримане ними чудо у формі цінного привісу-подяки, який мав своєю формою нагадувати про суть чуда. Але акцент переміщується на його цінність – всі привіси були срібними. Слід зазначити, що люди зазвичай просто давали обітницю зробити вотивний привіс, не уточнюючи час його виконання – до чи після отриманих благ. Хоча всі дари до Лазірської ікони приносились уже після скоєння чуда, отже, розумілися як подяка. Тож, попри відсутність в обітницях інформації, коли ж саме прохач планує виконати обіцянку, можна стверджувати – дар розумівся як подяка.

⁷² „оставилъ милицю свою, на которой ходил, ѿ вышереченного попа, и *от* того часѣ сталъ безъ милицъ ходитъ, и нанялъ ѿтро рано молебень *отпѣтъ* благодарственный в церквѣ, *от* того время зосталъ здравъ” (Там само. Арк. 131).

⁷³ Під терміном *народна побожність* у даній роботі маються на увазі прояви релігійних практик та їх тлумачення віруючими із різних соціальних станів, які не є знавцями-теоретиками богословської думки, тобто *віра* мирян в широкому сенсі цього слова. В такому розумінні народна побожність є складовою *популярної культури* в значенні, яке надавав цьому терміну Пітер Берк (Берк П. Вказ. праця).

⁷⁴ ЦДАУК. Ф. 127, оп. 1020, спр. 3661, арк. 139.

⁷⁵ Там само. Арк. 138, 142 зв.

Отже, тут характерна поява „торгу” із святинею як способу „примусити” її виконати волю дарителя. Тож можна говорити, що магічна складова у практиках „спілкування” із святинею в середині XVIII ст. посилилась.

Подібні тенденції простежуються і на прикладі образу „Троєручиця” в м. Воронезі Ніжинської протопопії. Із 11 вотивних привісів анатомічної форми, зроблених до цієї ікони, в 4-х випадках говориться про обітницю хворого поклонитися святині та зробити відповідний привіс в разі одужання (привіс-подяка). Люди вірили у своє чудесне зцілення, про що свідчить виготовлення таких вотивів ще до отримання бажаного блага, яке, зазвичай, наступало одразу по обітниці ще до відвідин реліквії. Але жоден прохач не висловив наміру зробити подібний дар до моменту чудесного зцілення – як дар-прохання або нагадування про свою потребу. Прикметно також, що у 25 випадках чудо сталося одразу по обітниці відвідати святиню, причому в 11 випадках зцілені прямо наголошували, що мали намір поклонитися іконі вже після отриманих благ – „положилъ въ себѣ **намѣреніе оздравѣвши** тоєй сѣй іконѣ поклонитись” (*Врж, № 4, 321*), „обѣщаніе положила сказую таковое: «Матерь Бжія Троєрѣчная, покажи на мнѣ великое свое чудо и милость, **свободи мене от сей болезни обѣщаюсь поехать и благодарить** тебѣ»” (*Врж, № 1, 319 зв.*), “когда толко **обѣщалась оздравѣвши** оной іконѣ поклонитись” (*Врж, № 7, 322 зв.*) і т. д. Тут бачимо своєрідну угоду зі святинею на зразок: ти мені – здоров’я, а я тобі – поклон і привіс-подяку. Люди не йшли до ікони по зцілення, вони випрошували його вдома в обмін на обітницю вшанувати святиню у певний спосіб. Щось схоже ми бачили і в с. Лазірки. При цьому цінний привіс, що нагадував своєю формою суть прохання, розумівся виключно як подяка-прославлення святині, хоча й вмонтовувався у саме молитовне прохання-торг із іконою.

Дуже показовим у цьому контексті є чудо 26, що сталося у родині грунського сотника Семена Милорадовича. Агафія Степанівна Родзянкіна, дружина Семена Милорадовича, мати дворічної дівчинки-каліки, почувши від своєї сестри Анастасії (1756), що проживала у м. Вороніж, про чудотворну ікону, „съ надеждою такое свое обѣщаніе полагала **велѣла заразъ отковать сребрандію ножкѣ с тимъ намѣреніем, что оную если дочь еи полдчить исцѣленіе отвезтъ и привесить къ упомянутой іконѣ** в знаменіе такового исцѣленія” (*Врж, 337 зв.*). Вже готову срібну ніжку мати приклала до хворої ніжки своєї дитини, після чого та почала швидко одужувати. І лише після повного одужання доньки Агафія Степанівна передала через сестру обіцяний привіс до ікони, а вже згодом відвідала святиню з дочкою особисто (*Вож, № 26, 337-338 зв.*).

На цьому прикладі простежується ще одна грань народного розуміння способів спілкування із святинею: срібну ніжку, призначену в дар іконі, попередньо приклали до хворої ніжки дитини. Чи у цьому разі могло йтися про перебирання потенційним привісом на себе хвороби? Гадаю, не зайвим буде згадати відому в народі практику „вигонити” чи „виманювати” хворобу на певні предмети, а потім їх викидати геть чи знищувати⁷⁶. Але привісили цю „ніжку” до святині все-таки вже після чуда.

Із цих та низки інших свідчень дізнаємося, що срібні привіси до ікони виготовлялися на замовлення („и за толикое исцѣленіе в знакъ благодаренія ним судією

⁷⁶ Коваленко Г. *О народной медицине в переяславском уезде. Этнографическое обозрение.* (IX) 1891. № 2, 147.

Родзянкою **отлить серебряной глазь...**” (*Врж*, № 4, арк. 321)), а не купувалися при церкві або в золотарів у готовому вигляді, які, очевидно, на той час ще не налагодили відповідного промислу.

Прикметно, що в одному випадку (№ 17) бунчуковий товариш Петро Миклашевський у письмових свідченнях про чудесні блага від Воронізької ікони його дружині та доньці наголошував: хвора дружина в грудні 1755 р. дала обітницю привісити до ікони срібне око, і „толко что тоє намѣреніє возимѣла и **око серебряное велѣла дѣлать**, то в скорости *от* той болѣзни начала освобождатся и третого дни совершенно освободилась” (*Врж*, № 17, 331). Тож привіс хоч і був замовлений ще до одужання, принесли його до ікони вже після отриманого блага. Натомість, коли захворіла рука у їхньої дочки Анастасії „в сем 1757 годѣ”, батьки привезли хвору до святині, де та зцілилася, „за что по обѣщанію въ благодареніє Матерѣ Бжїей **имѣеть быть здѣланная уже серебрянная рѣчка принесенна**” (*Врж*, 331). Петро Миклашевський наперед оголосив про майбутній привіс як неодмінну складову подяки святині за отримане благо.

У цьому свідченні чуда зауважимо цікавий для нас момент. Перше чудо описується алгоритмом: обітниця зробити привіс після зцілення (і його одразу замовили відлити!) – зцілення – вдячний візит до святині з оголошенням чуда та принесенням привісу. Натомість друге чудо відбувалося по іншій схемі: поклон до ікони хворої дочки Миклашевського – зцілення – оголошення про чудо і наголос на обіцянці зробити привіс, як тільки-но він буде виготовлений. Тож не зовсім зрозуміло, коли Миклашевський склав обітницю подарувати до Воронізької ікони в привіс срібну ручку та замовив її виготовлення – до поклону іконі, після якого настало зцілення його дочки Анастасії, чи після? Чому в його розповіді не згадується про обітницю зробити привіс до чуда? Такої обітниці не було, через що й виникла затримка із виготовленням привісу, а чи він не вважав за потрібне на цьому наголошувати, бо для нього звичною є практика робити подібні дари вже після зцілення, незалежно від даної обітниці? Зважаючи на розмаїття таких деталей при описі чудес у складеному протопопом Іоною Пясецьким реєстрі та свідченнях опитуваних слідчими осіб, можна зробити висновок, що ці деталі не цікавили ані слідчих, ані самих візіонерів. Тож Петро Миклашевський, очевидно, не вважав за потрібне на цьому акцентувати увагу – все одно дар робився вже після чуда.

Серед описів релігійних практик біля Воронізької ікони „Троєручиці” зустрічаємо принципово нову, як для таких описів, практику заочних молебнів про здоров’я, що логічно доповнювало обітницю поклонитись святині вже після зцілення (*Врж*, № 7, 322 зв., № 10, 325, № 13, 372 зв., № 23, 335 зв.). Зустрічаємо тут також типову для більшості чудотворних ікон практику роздачі додому хворим з лікувальною метою води від омиття ікони та елею від лампадки, що горіла перед святинею. Причому елей і свята вода використовуються одночасно як взаємодоповнюючі складові одного ритуалу. Тож до ікони „Троєручиці” у Воронежі більшість хворих ішли не просити здоров’я, а вже дякувати за нього.

Показово, що всі чудеса біля цієї ікони були виключно чудами-зціленнями від звичайних хвороб. Жодного зцілення біснуватого, жодного екстраординарного чуда чи навіть чуда-покарання, окрім чуда № 14, де за невиконання обітниці дружина Івана Поповича (!) Мотрона була покарана повторною хворобою, яка також раптово минула після поновлення обітниці (*Врж*, 328).

Привіс-подяка і привіс-прохання: зміна семантики звичаю

Як уже зазначалося, наша інформація про практику дарування привісів чудотворним іконам значною мірою обмежується жанром джерела, з яким працює дослідник. До реєстру чудес не завжди вносилися згадки про форму подяки, зокрема про привіси; зазвичай не фіксували також час та мету такого привісу. Найповніша інформація представлена у тому випадку, якщо за один хронологічний період знаходимо і списки чудес і реєстри принесів, або протоколи свідчень самих зцілених про час і мету привісів. Такою щасливою знахідкою для мене стали документи щодо культу Охтирської ікони Богородиці, яка перебувала у Покровській церкві на передмісті Охтирки (Білгородська єпархія). Як відомо, ця ікона була чудесним чином знайдена в траві місцевим парохом ієреєм Даниїлом у 1739 р., який забрав її додому, де вона перебувала і не виявляла особливої сили упродовж 4 років. У 1743 р. ікона „проявила” свою незвичну силу чудотворіння⁷⁷. Відтоді ієрей Даниїл записував по 70–100 чудес на рік упродовж 1743–1744 рр., щоправда, не всі вони підтвердилися під час слідства⁷⁸. У 1751 р. Охтирська ікона Богородиці була офіційно визнана Синодом як чудотворна⁷⁹.

Про особливості культу Охтирської ікони Богородиці ми дізнаємося із трьох незалежних одна від одної редакцій списків чудес. Це так звана Синодальна редакція, яка, по суті, представляла окремі рапорти до Синоду на виконання указу від 1751 р. про щорічні чудеса Охтирської ікони. Вона містить записи за 1748–1759 та 1774 рр. (всього 178 чудес)⁸⁰. Наступна Софіївська редакція – це реєстр Охтирських чудес, вміщений до рукописного збірника другої половини XVIII ст. (не раніше 1765 р.), що належав бібліотеці Києво-Софіївського собору⁸¹. Ця редакція нараховує рівно 300 записів, зокрема 6 принципово нових порівняно з іншими редакціями, і охоплює період з 1743 по 1755 р. Ще одна, Музейна редакція – рукопис початку XIX ст., однак сам текст складений не раніше 70-х років XVIII ст. (зберігається в краєзнавчому музеї м. Охтирки⁸²). Він нараховує 324 чуда за період з 1743 по 1774 рр. і в основному перебиває обидва попередні списки, хоча й містить значні пропуски порівняно із двома попередніми редакціями; натомість має низку оригінальних записів. Не вдаючися у детальний аналіз кожної з редакцій, зауважимо, що всі три реєстри є вторинними стосовно першоджерела, і, схоже, незалежними один від одного, оскільки відсутні прямі текстологічні збіги. Кожна з цих редакцій складалася самостійно на основі первісної книги чудес, що велась при

⁷⁷ ЦДІАУК. Ф. 1975, оп. 1, спр. 3, 1743 р.; ПСПР. Т. 2: 1744-1745. СПб., 1907, 274 (№ 774).

⁷⁸ ПСПР. Т. III: 1746-1752 гг., 375-376 (№ 1229).

⁷⁹ Там само.

⁸⁰ ОДДС. Т. XXXII (1752). Пг., 1915, 482; Прил. XXII, 931-962. Надалі для зручності при посиланні на це джерело будемо вказувати номер чуда та, через дефіс рік, яким воно датовано в реєстрі, з поміткою Синод.

⁸¹ НБУВ ІР. Ф. 312, оп. 1, спр. 499, арк. 292-316. Надалі в посиланнях на це джерело будемо вказувати лише номер чуда з приміткою Соф.

⁸² Цей рукопис був віднайдений та скопійований В. Маслійчуком на прохання Н. Яковенко, яка і ввела його до наукового обігу. При нагоді висловлюю вдячність Наталі Миколаївні за надану можливість скористатись фотокопіями цього рукопису. Надалі при посиланні на це джерело вказується номер чуда з приміткою Муз.

Охтирському Покровському храмі за перших років явлення ікони (Муз. і Соф.), та подальших щорічних записів чудес і матеріалів їх освідчення, чим і пояснюються певні різночитання в деталях.

Збереглися також поденні реєстри приносів до Охтирського образу (почали складатися з березня 1753 р.). Три із них дають інформацію про дари до святині за ті самі роки, в які були записані чудеса (1753, 1757, та 1758 рр.)⁸³, що дозволяє співставити інформацію про кількість отримувачів чудес та способи подяки за них, а також час принесення дару до святині – до чи після чуда.

Слід зауважити, що навіть при фіксації описів того ж самого чуда у трьох редакціях не завжди згадується про привіс до ікони. Наприклад, при описі чудес № 79, 106 (Муз.=Соф.), а також чуда № 174 Муз. (=№168 Соф.) привіси згадані лише в Музейній редакції. В Синодальній версії ці чудеса взагалі відсутні. Ще чотири згадки про чудеса із залученням привісів є лише в одній редакції – (№ 295 Соф. і № 296 Соф., та № 10–1758 р. Синод. і № 20–1755 р. Синод.).

Всього в трьох редакціях списку чудес занотовано 391 чудо, із них лише 15 записів включали згадку про привіси. В 10 випадках це були срібні зображення хворих частин тіла, в одному випадку „образ человека” був привішений з метою зцілення від „горячки” (№ 308 Муз., 1756 р.), що логічно вписується в семантику всіх охтирських привісів (символ подоланої хвороби). Один привіс (№ 138 Муз., або № 135 Соф.) – це срібний хрестик на знак вдячності за зцілення від бісоодержимості, що також є своєрідним символом отриманого зцілення. Ще три записи про привіс не уточнювали, що саме він зображав, але судячи із характеру захворювання – очі (№ 296 Соф.), а також „лом в теле” та очі (№ 277 Соф., № 280 Муз.) – можемо припустити, що це теж були привіси анатомічної форми. Принаймні в реєстрі приносів до Охтирської ікони за 1753 р. знаходимо запис (9 IX 1753) про те, що дружина осавула Сумського полку Олександра Парафієвського Марія „положила в привес Богоматери лоб и очи” (№ 305–1753). Саме про чудесне зцілення в родині Парафієвських, що сталося по обітниці поклонитись Охтирській іконі, йшлося в чуді № 277 Соф. / № 280 Муз., яке було оголошено 5 жовтня того ж року.

Схоже семантичне навантаження, очевидно, вкладав у свій дар до ікони обозний охтирського полку Михайло Іванович Боярський, який, згідно з реєстром приносів (13 VIII 1753) „дал в привес Богоматери завѣсу флоревѣ блакитную” (№ 258 – 1753). А вже 11 вересня в Музейному рукописі записано про чудесне зцілення після тяжких пологів його дружини Марії, яке трапилось ще 2 червня. Як відомо, народна медицина при тяжких пологах рекомендує розв’язувати всі вузли, відкривати всі завіси, а також просити священника відкрити в церкві царські врата. Завіса в магічній свідомості виконує функцію перегородки в інший світ. Тож завіса, як символ перегородки між двома світами, очевидно, приносилася в дар до ікони саме як символ щасливих пологів.

Порівнявши час виготовлення привісу (до чи після чуда) із частотою згадок про них в хронологічній послідовності, можна простежити певну закономірність.

⁸³ ЦДІАУК. Ф. 2016, оп. 1, спр. 40, арк. 68–104; спр. 3, арк. 76–106 зв.; спр. 4, арк. 88–120; спр. 12, арк. 215–243. Надалі для зручності будемо називати лише номер запису та через дефіс рік, за який брався реєстр (№ 73–1753). При посиланні на чудеса в синодальній редакції при такому ж шифруванні робиться примітка *Синод.*

За даними щодо Охтирської ікони Богородиці привіс робився після чуда в 7-ми початкових записах: № 79 Муз. (1743), № 106 Муз. (1744), № 138 Муз. (1744), № 174 Муз. (1744), № 249 Муз./№ 248 Соф. (1751)⁸⁴, № 277 Соф. /№ 280 Муз (1753, 2 привіси). Потім 5 чудес сталися одразу після обітничі зробити привіс за умови одужання (№ 203 Соф. (1747), № 214 Соф. (1749), № 295 Соф. (1754), № 296 Соф. (1754). З другої половини 50-х років зустрічаються записи про виготовлення привісів анатомічної форми до ікони ще до отриманого чуда – з надією на нього, після чого наступало раптове одужання (№ 303 Муз. (1755), № 308 Муз. (1756), № 10–1758 р. Синод.). В останньому записі № 10, 1758 р. Синод. (в Соф. і Муз. редакціях це чудо не згадано) – зцілення сталось дома після передачі до ікони в привіс срібної ніжки, навіть без візиту до святині.

Порівнюючи згадки чудес, де згадуються привіси, із реєстрами дарів до Охтирської ікони, бачимо наступну картину (Табл. 2). У 1753 р. було зареєстровано 21 чудо, в якому лише 1 запис згадує про два привіси пані Парафієвської за себе і дочку після чуда (№ 280 Муз. /№ 177 Соф.), і 149 матеріальних привісів, де відомі імена дарителів. Із них в 12 випадках імена дарителів збіглися з отримувачами чудес (всього 13 привісів, бо Марія Парафієвська принесла одразу два привіси – за себе і за дочку). Із цих 13 привісів у 4-х випадках дар робився після чуда з різницею від одного року (чудо „расслаблен” датоване 21 III 1752 (№ 253 Муз.), а привіс („голова”) був зроблений 11 V 1753 (№ 78 – 1753)) до одного дня (чудо № 273 Муз. / привіс № 99 – 1753). 7 разів (8 привісів) подарунки робилися ще до чуда з різницею від двох днів (чудо № 282 Муз. / привіс № 306 – 1753) до 7-ми місяців (чудо 19 III 1754 (№ 40 – 1754 Синод.) / привіс 18 VIII 1753 (№ 268 – 1753)). З 4-х привісів, зроблених після чуда, у двох випадках вони безпосередньо вказували на захворювання (діагноз „расслаблен” (№ 253 Муз.) – привіс „голова срібна” (№ 78 – 1753); діагноз „параліч” (№ 273 Муз.) – привіс „голова” (№ 99 – 1753)), а два були просто дарами: обруч (№ 197 – 753) за зцілення очей (№ 274 Муз.) і обручка (№ 417 – 1753) за зцілення горла (№ 282 Муз.). Натомість із 8-ми дарів, зроблених із надією на чудо – 6 вказували на характер захворювання та 2 представляли просто дари на церкву (ложка та нараквиці). В одному випадку (13 III 1753) щаслива візіонерка віддячила іконі за отримане зцілення (не володіла руками і ногами (№ 266 Муз.)) срібним із позолотою хрестиком у день зцілення (№ 6), не виключено, що своїм.

Привіси, зроблені в день чуда, гадаю, також слід розглядати як привіс-прохання, який людина принесла в церкву з метою вимолити собі чи рідним здоров’я. Її молитви одразу ж були почутими. Інакше тяжко пояснити, як людина могла так швидко замовити/придбати відповідний привіс-символ. Це не поширюється на привіси, зроблені в день чуда, як прикраси чи хрестик (№ 73 – 1753), адже вони могли бути власними речами зціленого, на радощах пожертвованими святині. До того ж хрестики завжди можна придбати в церкві.

Згадані в реєстрах дарів привіси-символи хворої/зціленої частини тіла, що значно перебільшують кількість задокументованих чудес за відповідний проміжок часу, очевидно, також слід розуміти як привіси-прохання, які так і залишилися не почутими. Наприклад, 8 лютого 1758 р. привіс у формі „младенця” зробила до

⁸⁴ У Софіївській редакції цього чуда навіть уточнюється, що привіс було замовлено вже після зцілення (№ 248 Соф.).

ікони дружина ієрея Охтирської Покровської церкви Федора Казаревича Анна (№ 36). Жодного чуда в цій родині не згадується, хоча можна припустити, що якби таке трапилося, про це, зважаючи на місце служби чоловіка дарительки, мали б оголосити.

Таблиця 2.

**Співвідношення дарів-подяк і дарів-прохань,
принесених до Охтирської ікони Богородиці в різні роки**

Роки	Згадка привісів в реєстрі чудес				Привіси зроблені після чуда к-ть дарителів (штуки привісів)	Привіси зроблені до чуда к-ть дарителів (штуки привісів)	Привіси зроблені в день чуда к-ть дарителів (штуки привісів)	Зцілення по обітниці зробити привіс к-ть дарителів (штуки привісів)	Всіх дарів									
	Загальна кількість чудес	до чуда	обітниця зробити і зцілення	після чуда														
Загальна кількість дарителів (привісів) чи імена згадані в реєстрі чудес					всіх дарителів (дарів)	символ чуда	без символіки	всіх дарителів (дарів)	символи чуда анатомічної форми	дари	всіх дарителів (дарів)	символи	дари	всіх дарителів (дарів)	символи	дари		
1753	21	-	1 (2 привіси)	-	12 (але 13 дарів)	4	2	2	6	4	2	1	-	1 (хрест)	1	2	-	149
1757	15		1	-	7 (9)	6 (8)	7	1	1 ⁸⁵ ?	-	1	-	-	-	1	1	-	83
1758	15	1	-	-	7 (8)	5	4	1	1	1	-	-	2 ⁸⁶	-	-	-	-	78
Всього	51	1	2 (3)	-	26 (30)	15	13	4	8	5	3	1	2	1	2	3	-	310

Дуже показовим є приклад порутчика Луки Веніамінова (№ 313 Муз. / № 4–1757 Синод.). 20 травня 1757 р. він розповів про чудесне прозріння своєї дружини Марфи по обітниці піти на поклін до Охтирської ікони, що сталося ще 1756 р. А в реєстрі прибутків зазначено, що Лука приніс в дар срібне око 24 травня 1757 р. (№ 136), тобто, через чотири дні після оголошення чуда. В обох описах чудес про привіс не згадано. Тож різницю в даті оголошення чуда 20 травня (так в обох списках) та даті привісу 24 травня можна трактувати так: Лука Веніамінов, даючи обітницю привезти хвору дружину на поклін в Охтирку, просто не знав про практику

⁸⁵ Невідомо, чи дар двох срібних ложок від Якова Вербицького в 1757 р. слід пов'язувати із дворічною хворобою сина Олексія, чи це просто вияв любові до святині. А чудесне зцілення сина було пов'язане виключно із привісом срібної ноги, зробленої, схоже, вже після доконаного чуда, або одночасно з ним (№ 10 – 1758 Синод. / привіси № 102 – 1758, № 138 – 1757).

⁸⁶ Зцілення сталось після „поклону святині”, але дати як самого чуда, так і оголошення про нього немає – лише рік (№ 3 1758 Синод., № 6 1758 Синод.)

„віддячувати” святині привісом-символом. Дізнавшись про це вже на місці паломництва, він одразу оголосив про чудо та поспішив замовити/придбати відповідний дар, який і приніс до церкви через чотири дні після фактичного оголошення чуда.

Слід звернути увагу на опис релігійних практик (опис чуда та привіса) Софії Яковлевої (*№ 308 Муз.*) (варіант – Іванової (*№ 1 – 1757 Синод.*)), дружини бунчукового товариша Миргородського полку Данила Васильовича Капніста. Згідно з обома редакціями, 10 квітня 1757 р. ця пані записала про своє чудесне зцілення від гарячки після обітниць зробити привіс у вигляді людського обличчя, після чого відчула полегшення та приїхала до святині. Але в реєстрі привісів за 1757 р. запису про обіцяні від неї дари не знаходимо. Натомість 9 квітня того ж року є запис, що пані бригадирша „Софья Андреева [...] положила в привес ланцюжок золотой” (*№ 70*).

Софія Андріївна Дунін-Борковська була другою дружиною Василя Петровича Капніста, якого в 1751 р. пожалували в бригадири над слобідськими полками⁸⁷. Отже, вона доводилася свекрухою-мачухою для Софії Іванівни, дружини Данила Васильовича Капніста. Тяжко сказати, чи тут маємо приклад банальної помилки авторів цих реєстрів, де просто сплутали невістку та свекруху з однаковими іменами. Тоді в око впадає різниця в обітницях зробити привіс у вигляді людського обличчя і фактично принесеним золотим ланцюжком. Можливо, тут справді мова йде про дві різні особи, які, невідомо, чи то разом прибули на поклін і одна приносила дар за іншу, а чи це були два незалежні один від одного візити до святині. Тоді постає питання, чому Софія Іванівна, попри обітницю зробити привіс у вигляді людської голови, про що оголосила при записі чуда (10 IV 1757), не виконала обіцяного. Можливо, він був зроблений, але не задокументований (що сумнівно), чи візит до святині після обітниць і відповідний привіс були зроблені раніше, а оголосила вона про чудо вже з наступним приїздом.

Звертає на себе увагу також історія Стефаниди Бахтіної (*№ 311 Муз., № 3–1757 Синод.*), яка 6 травня 1757 р. разом із матір'ю приїхала із Брянська на вдячний поклін в Охтирку. Вона була тяжко хвора на лихоманку, але місцевий ієрей відслужив у її домі перед Охтирським образом молебень і жінка одужала. В записі цього чуда в обох редакціях жодних привісів не згадано – зазначено лише, що вона найняла вдячний молебень. Натомість в реєстрі приносів до ікони 5 травня того ж року записано, що вона привісила „серце и бок серебряные” (*№ 108*)⁸⁸. Схоже, що ці привіси робилися не стільки в знак вдячності за отримане благо (для вдячності достатньо молебня), скільки в надії позитивної відповіді на її прохання у майбутньому.

Схожий випадок був у Антона Генбаря. 4 жовтня 1758 р. він оголосив про зцілення ще вдома своєї хворої ноги після обітниць поклонитися Охтирській іконі (*№ 12–1758 Синод.*). Того дня він привісив до ікони одразу два дари – срібну ногу (символ зцілення) та срібний палець (*№ 310*), про який в описі чуда, як і про обітницю робити якісь привіси взагалі, не згадано. Напевно, цей срібний палець мав символізувати молитву про ще одну милість від ікони на майбутнє.

⁸⁷ Модзольский В. *Малороссийский родословник*. Т. 2. К., 1910, 283.

⁸⁸ Тут не зовсім зрозуміло, чому подякою за зцілення від лихоманки стали саме „серце и бок”.

Так само жителька слободи Михайлівки Євдокія, дочка Івана Семенова Зоннікова, 15 червня 1757 р. оголосила про своє чудесне зцілення після обітниць відвідати Охтирську ікону від „жестокой болезни”, в якій ні руками, ні ногами не володіла (*№ 317 Муз., № 8 – 1757 Синод.*). Про якісь привіси в обох редакціях чуда не згадано. Натомість у реєстрі прибутків того ж дня (*№ 183*) зазначено, що „слободки Михайловки жителка Марина Звонникова подложила в привес ножку и груди сребные...”. Збіг дати, місця проживання, прізвища не дає підстав сумніватися, що мова йде якщо не про одну особу (різночитання в іменах може бути помилкою), то принаймні про близьких осіб (наприклад, дочка і мати). Показовим у цьому випадку є привіс – ніжка та груди – які однозначно є символами хворої частини тіла, але пов’язати їх із діагнозом дарительки досить складно. Якщо привішена „ніжка” ще вказує на суть захворювання, то „груди” виглядають нелогічно – мали би бути „руки” або „корпус”. Схоже, що в цьому випадку, як і в ситуації Стефаніди Бахтіної, принаймні один із привісів (можливо й обидва) був зроблений в надії на чудо.

Із цих прикладів ми бачимо, що привіси-символи хворої частини тіла часто були не стільки символами чуда, що сталося, скільки покликані були нагадувати святині про молитовні прохання дарителів на майбутнє. Кількість таких дарів із роками зростає, тож уже на початку ХІХ ст. така практика стає основною формою спілкування вірян із чудотворною святинею. Наприклад, згідно з реєстром приносів до мощей великомучениці Варвари (1807–1808)⁸⁹, де збереглися розписи із зазначенням мети привісу (Табл. 3), лише третина привісів були виготовлені в пам’ять про скоєне чудо. Решта – прохання про зцілення, про здоров’я в широкому значенні та за упокій рідних.

Таблиця 3

Мета привісів до мощів Великомучениці Варвари в Михайлівському Золотоверхому монастирі в Києві

Роки	“за исцеление”	“о исцелении”	“за здравие”	“о упокоении”	не уточнено / по обітницьі	всього
1807	103	176	—	—	67	346
%	29,77	50,86	0	0	19,36	100
1808	122	193	3	3	115	435
%	28,04	44,27	0,69	0,69	26,44	100
1809	6	20	4	1	8	39 ⁹⁰
%	15,38	51,28	10,26	2,56	20,51	100

⁸⁹ НБУВ ІР. Ф. 312, спр. 14/370 с, арк. 43–69. Надалі при посиланні на це джерело вказується скорочення Врв., аркуш та дата приносу (в дужках).

⁹⁰ Є інформація про мету привісів лише за перші три місяці (січень–березень). За подальші місяці збереглися лише дані про загальну кількість дарів, в одиноких випадках вказано мету.

Серед приносів до святинь Києво-Софіївського собору впродовж 1806–1808 рр.⁹¹ взагалі відсутні привіси-подяки. Із 59 дарів різного асортименту в 27 випадках мета дару не зазначена взагалі, або окреслена розмитим „по обету”, що може бути потрактовано і як подяка за чудо, що сталося по обітниці принести дар, і як його передумова. Один хрестик був принесений „за здравице” (КСС, № 10, 4), що також може бути прочитано як подяка; один привіс мав напис „о исцелении Домникии” (КСС, № 17, 5 (15 VI 1806)), а решта 30 привісів – напис „О здравии”.

Із збільшенням дарів-прохань зміщується акцент із молитви про зцілення від певної хвороби на молитву про здоров’я для певної особи як таке. Діагноз відступає на другий план, про нього не згадують ні у записах про мету дару, ні в написах на самих привісах, які все частіше набирають вигляду символічних зображень людини як такої („персона”, „корпус”, „младенец у сповитку”, „голова”), що часто доповнювалися написами імен на них.

Спочатку привіси-корпуси, схоже, символізували подяку/молитву про одужання від певних хвороб „внутренніх”, як зазначено у джерелі. Принаймні ці дари поєднувалися із привісами, де зображалися окремі частини тіла, про зцілення яких просив даритель. Наприклад, 20 липня 1807 р. купець з м. Єлисаветград приніс до мощей Вмц. Варвари „корпус, серце и ручку правую для исцеления” (Врв., 50). Часто згадуються привіси, які приносила одна особа: „корпус и ухо” (Врв., 46 зв. (25 V 1807); 51 (11 VIII 1807)), „корпус и ножку” (Врв., 50 зв. (8 VIII 1807), 49 (15 VI 1807), 59 (9 VIII 1808, 10 VIII 1808), 60 (6 IX 1808)), „корпус и глаза” (Врв., 56 зв. (3 VI 1808)) тощо.

Від молитви про зцілення недуги до молитви про здоров’я взагалі

Поступово семантичне навантаження подібних привісів-корпусів розширилося. Тож тепер привіс-корпусок вже символізував не прохання/подяку про зцілення від конкретної хвороби, а молитву про здоров’я для зображеної на привісі особи незалежно від діагнозу. За підрахунками Н. Сінкевич, в описі Києво-Софіївського собору за 1789 р. серед привісок до ікони Св. Миколая переважали органи людського тіла – обличчя (123 привіски), очі (48), груди (16), серця (10)⁹². У цьому випадку зображення обличчя, гадаю, слід розуміти не стільки як прохання про зцілення голови чи якоїсь її частини, а як символічний замітник людини. В реєстрі дарів до Києво-Софіївського собору (1806–1808) картина повторилась: у 22 випадках із 60 привіси являли собою „персону” в повен зріст, „напівкорпус”, та зображення „младенца”. Ще 9 привісів – це зображення голови та обличчя, які семантично можуть бути пов’язані із зображеннями особи дарителя як такого (що впливає із написів на них), а не хворої частини тіла⁹³. В трьох випадках (але 4 привіси (№ 27 (2 штуки), 11 VI 1807, 7 X 1807)) зображення не уточнене, але судячи із характеру запису⁹⁴

⁹¹ ЦДДАУК. Ф. 127, оп. 202, спр. 10, арк. 2-11. Далі при посиланні на це джерело вказується скорочення КСК, № запису (якщо є), аркуш та дата приносу (в дужках).

⁹² Сінкевич Н. *Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської*. К., 2011, 52.

⁹³ Наприклад, 26 VI 1807 житель Чернігівської губ. Іван Борсуков зробив 3 привіси до мощів Вмц Варвари: „за тіотушку свою Анастасію головку, за сына Василия корпус, и за дочь Ефросинію корпус по обѣщанію своему” (Врв., 49 зв.). Як бачимо на цьому прикладі, „голівка” є рівнозначним символом тітоньки дарителя, в той час, як „корпуси” мали символізувати його дітей. Різниця лише в значимості цих персон для дарителя, і, очевидно, у матеріальній ціні самого дару.

⁹⁴ „Подана сребраная привѣска С. Ныколаю со изображеніем и с надпис. о здравіи Евдокии” (КСС, арк. 11).

можемо зробити висновок, що то також були зображення особи. В 11 випадках привіси повторювали частини тіла, зокрема один раз серце, подароване в парі з іншим привісом „в пол человѣка” (*КСК, № 1, 3*). Двічі на привісках були зображені святі – св. Веремія (*КСС, 9 зв. (8 VIII 1807)*) та Григорій Ніський (*КСС, 10 (11 VIII 1807)*). Прикметно, що серед осіб, про здоров'я яких прохали дарителі, не згадано ні Веремії, ні Григорія, тож вибір таких привісів лишається незрозумілим. Тричі як дар приносили хрестик (*КСС, 4, № 10 (один за двох осіб!), № 21 та 26 VII 1807*), один раз – нова (1804) рубльова монета на стрічці (*КСС, № 23*)⁹⁵, а також 8 разів богомольці жертвували до реліквій хустки та завіси. Тож співвідношення частки дарів, що символізували особу, за яку приносився дар, до частки привісів-символів хворої/зціленої частини тіла сильно зросло і становило 3:1. Хоч незначне, але поступове переважання привісів-символів особи над привісами-символами хворих/зцілених частин тіла простежується на прикладі дарів до мощів Вмці Варвари за 1807–1809 рр.⁹⁶ (Табл. 4).

Свосвідною перехідною формою між цими двома групами вотивів є подарована до мощей Вмц. Варвари (27 X 1808) жителькою с. Салтанівки Київської губернії Анастасією, дружиною Даміяна Лисенка, привіска зі срібла, що зображала голівку: „головку с грудями, по обѣщ. за исц. больных своих грудей” (*Врв., 60 зв.*). Тож цей приклад показує, як акцент із дару-символу зціленої частини тіла переносився на особу дарителя, яку символізувала срібна голівка.

Таблиця 4

Приноси до Великомучениці Варвари. Співвідношення дарів символів хворої/зціленої частини тіла та символів особи

Роки	Всього привісів	Всіх символів зцілення від конкретної хвороби ⁹⁷	Частини тіла	Серце	Голова	Корпус	Обруч	Табличка чиста	Всіх символів особи ⁹⁸	Ювеліріні прикраси	Церковна символіка	Дари на церкву
1807	346	177	154	16	13	157	7	1	170	2	–	25
1808	435	233	185	13	52	211	35	–	263	3	–	2
1809	39 ⁹⁹	14	13	1	2	15	–	–	17	–	2	5

⁹⁵ Одиначний привіс монети на стрічці на початку XIX ст. різко контрастує із масовістю подібних привісів при Каплунівській іконі на початку XVIII ст.

⁹⁶ НБУВ ІР. Ф. 312, спр. 14/370 с, арк. 43-69.

⁹⁷ У цю колонку умовно об'єднано привіси, що можуть бути потрактовані як символи подоланої хвороби: частини тіла, серце (хоч може бути символом любові – все залежить від конкретного випадку), та обруч, який, зазвичай приносився в знак/задля зцілення голови.

⁹⁸ У цю колонку умовно об'єднано привіси, які найчастіше виступають символами особи дарителя як такого – власне корпус (варіант: немовля у сповитку) та голова й обличчя, хоча остання група може символізувати як особу, так і безпосередньо подяку/прохання про зцілення голови.

⁹⁹ Є інформація про мету привісів лише за перші три місяці (січень-березень). За подальші місяці наявні дані про загальну кількість дарів, і тільки в одиноких випадках вказано мету.

Вотивні дари початку XIX ст. починають супроводжуватися написами на них імен тих, за кого приносилась молитва, та суті прохання. Серед Охтирських дарів такі „підписані” привіси ще не фіксуються, тоді як біля мощей Вмц. Варвари вони вже масові з 1809 р., принаймні, на цьому починають наголошувати реєстратори¹⁰⁰. Показово, що з поширенням на початку 1809 р. біля мощей Вмц. Варвари привісів із написами реєстратори вже у квітні того ж року перестали вписувати ці привіси та імена дарителів до реєстру. Відтепер фіксувалися лише імена осіб, що приносили дари на церкву (матерії, покрови тощо), а в кінці щомісячного розпису пожертв сухо зазначалася загальна кількість зібраних упродовж місяця срібних привісів та їхня сумарна вага (*Врв.*, 61 зв. (*вперше*)).

Серед привісів до святинь Києво-Софіївського собору 1806–1808 рр. більшість вотивів уже супроводжувались зазначенням імені, за кого приносився дар „О здравии *имрек*”, а факт відсутності імені фіксувався у реєстрі поруч із записом змісту прохання. Є навіть розширені написи „о здравіи раба Божія Григорія” (привіска „со изображением глаз”) (*КСС*, 4 зв., № 12), „младенец повитой [...] о здравіи младенца Константина” (*КСС*, 6, № 24), або „привѣска серебряная [...] со изображением на ней младенца Иоанна” (*КСС*, 6 зв., № 25). Інколи описи цих привісів навіть спантеличують – чи можна говорити про портретне зображення, а чи це були схематичні „персоні” із зазначеним іменем. Наприклад: „июля 2 дня принесена привѣска чудотворцу Николаю со изображением и надписю (!) о зд. Варвари стоящая персона мѣщанки Варвари Карповой” (*КСС*, 8), „привѣска серебряная [...] со изображением на оной отрока Николая” (*КСС*, 4, № 8), тощо.

На прикладі приносів до Великомучениці Варвари ми можемо простежити швидкість поширення нових релігійних практик. Зокрема, у реєстрі за 1807 р. можна виокремити три основні групи дарів відповідно до мети їх принесення: „за исцеление”, „для исцеления”, та „по обету”. В чому суть „обету” – зробити привіс вже після зцілення чи заради такого – невідомо. До останньої групи ми віднесли і дари, де не прописана мета їх принесення.

Уже в реєстрі за 1808 р. під 18 червня вперше фіксується принесення подружжям з Харківської губ. „укладу гренитуру вишневаго 3 аршина за здравие их” (*Врв.*, 57 зв.). Того ж дня купчиха з м. Елисавета (!) Херсонської губ., вдова Февронія Петренева, принесла „за здравіе внуков ея Анастасіи, младенцев Иоанна и Татіаны, сер. корпус. 1” (*Врв.*, 57 зв.). В даному випадку мова йде вже не про зцілення від конкретної хвороби, а про молитву за здоров’я в широкому сенсі цього слова. Починаючи з цього часу, приноси „за здравіе” стають все частішими. А 21 серпня 1808 р. купець із Єкатеринославської губернії приніс „за себе и за жену свою Агріпину со чады на одной бляшкѣ сер. 2 корпуса о душевном здравіи” (*Врв.*, 59 зв.).

11 червня 1808 р. зафіксовано ще одне нововведення в темі вотивних привісів. Цим днем датується, здається, перша задокументована джерелами згадка про виготовлення привісу до святині у вигляді „корпусу” „за упокій” (*Врв.*, 56 зв.). Згодом було ще кілька срібних вотивів „за упокій” рідних (*Врв.*, 58). Особливо вражаючим у цьому контексті виглядає привіс, зроблений 30 липня 1808 р. міщанкою з м. Старооскола Курської губ. вдовою Кореневою, яка принесла до мощів св. Варвари „на

¹⁰⁰ Вперше занотовано 12 I 1809 „подала корпус за болящего сына своего Никиту, с надписью, весом...” (*Врв.*, 61). Або 16 II 1809 „за себя прислала серебр. груди без надписи” (*Врв.*, 61).

1^й сер. бляшкѣ два корпуса о здравіи Андрея и за упокой Данила” (*Врв.*, 58 зв.). Молитви про життя і посмертне спасіння переплелися тут воедино.

Практика робити привіси однією срібною бляшкою, на якій зображено одразу по кілька осіб, за яких молилися, була доволі поширеною на початку XIX ст. Розвинулася вона зі зміною семантики вотивних привісів: вони почали символізувати не лише подяку за чудо (в цей період привіси зазвичай одиничні і символізують собою саме зцілену частину тіла), а саме прохання про здоров'я для зображеної на вотиві особи. Нагадаємо, що ієрей с. Лазірки Григорій двічі привішував до ікони св. Миколая у своїй церкві срібні ручки, але з певною різницею у часі – кожен одразу після чудесного зцілення однієї руки.

Згодом поширилася практика, коли одна особа дарувала одразу по два і більше привісів, скажімо, дві ніжки, або дві різні частини тіла, кожна з яких символізувала зцілену частину. Наприклад, „серебрених двѣ ножки для исцѣленія своих больных ног”, або „серебрених 2 ножки, правую и лѣвую, за исцѣленіе” (*Врв.*, 44 (5 II 1807), 46 (18 VIII 1807)). Серед дарів до Охтирської ікони зустрічаємо „серце и бок” (№ 105 – 1768), „ребра и сердце” (№ 166 – 1758), „ногу и палец” (№ 310 – 1758), „две ноги и сердце сребные” (№ 86 – 1757) тощо. Тут кожен привіс чітко вказував конкретну зцілену частину тіла. Тому серед дарів зустрічаються ручки, ніжки (з означенням права чи ліва), очі, вуха, голова, горло, язик, серце, ніс, зуби, груди (дар від чоловіка), „живот”, лоб, „бок”, ребра, „соцы”, „груди младенца”, „груди женские”, пальці. У середині XVIII ст. „подвійні” дари зустрічалися дуже рідко і приносились зазвичай від приїжджих здалеку осіб, що відтермінували подяку за перше чудо, об'єднавши її з наступним.

Вотиви могли робитися за себе з молитвою про зцілення від різних хвороб, характер яких зображався на привісах, або за кількох осіб одразу. Наприклад, 11 січня 1808 р. купець з Чернігівщини Лев Шведов приніс до мощей Вмц. Варвари зразу два привіси – „ручку правую и ножку правую для исцеления” (*Врв.*, 54). 3 березня до мощів цієї ж святої дружина штаб-лікаря (!) Михайла Серафимовича Олена принесла дві привіски – „за себя головку и за дочь свю Ефросинию корпус для исцеления” (*Врв.*, 54 зв.). Міщанка з Чернігівської губернії Анастасія, дружина Евфима Байдиченкова, 22 черня зробила до Вмц. Варвари одразу три привіси – срібне серце за свою матір Тетяну „для исцеления”, очі за свого чоловіка та „ручку правую” за себе – „по обету” (*Врв.*, 57 зв.).

Кількість разових дарів могла доходити до 5–7 одиниць. Наприклад, житель Вороніжської губернії циган Антон Петрович приніс в дар до Охтирської ікони одразу п'ять привісів „ножку, вѣнец, зображений мужеских двоє и сердца сребние” (№ 253 – 1757). 15 червня 1807 р. поміщик з Херсону прислав також п'ять привісів до мощей Вмц. Варави: „за себя серебряную ножку и головку, за жену свою Анну зубы, за дочь свою Ефросинию головку и корпус, по обещанію” (*Врв.*, 49). Ще один поміщик з Чернігівської губернії, капітан Григорій Силич, 6 червня 1808 р. прислав до мощей Вмц. Варвари стільки ж привісів: „корпус, ручек три, и сердце, за исц.” (*Врв.*, 56 зв.). А управитель ніжинського полковника Іван Жилий 1757 р. до Охтирської ікони привіз одразу 7 привісів: „положил в привес вѣнцов два, ѡчей двоє, рук двѣ, живот адин, сердец три, ножок двѣ” (№ 180). Як бачимо, приїжджі здалеку передавали символічні прохання-молитви про зцілення одразу за кількох осіб. Схоже, що люди, позбавлені можливості особисто поклонитися святині, намагалися передати через інших свої дари.

Зустрічаються такі випадки привісів, коли на одній срібній бляшці зображали одразу дві чи більше частини тіла. Наприклад, 23 серпня 1808 р. до мощей Вмц. Варвари було принесено „на 1 бляшкѣ ручку, ножку и сердце для исцѣленія” (*Врв.*, 59 зв.). Очевидно, ці бляшки були проханнями/подяками за здоров’я для однієї особи, про що зазвичай і вказувалося у записі. Хоча бували й винятки. Наприклад, серед дарів до Охтирської ікони зустрічаємо „бляшку сребную, три глаза” (№ 163 – 1757).

Як вже відмічалось, зі зміною семантики вотиву із “пам’ятника чуду” на “пам’ятку” про особу, за яку молились, частішають випадки принесення до святині одієї таблички із зображеними на ній кількома „персонами”, за яких молились. Переходом від звичаю робити кілька привісів-символів своїх рідних з молитвою за них до одного привісу із зображенням кількох осіб на ньому можуть розглядатися „корпус с младенцем на руках [...] за здравіє” (*Врв.*, 44 зв. (21 III 1807)) та „корпус с двумя младенцами” (*Врв.*, 47 зв. (14 VI 1807)), згадані в реєстрі дарів до Вмц. Варвари. Ці „корпуси с младенцем” поєднали в собі як ідею єдиного дару, так і молитву за кількох зображених на ньому осіб – свого роду синонім таблички з кількома зображеннями, але складніший в технічному виконанні та, мабуть, і з мистецької точки зору.

Простежується тенденція до поступового зростання „подвійних” привісів. Так, в 1753 р. на 149 випадків задокументованих привісів до Охтирської ікони припало лише 9 „подвійних” (6,04%), у 1757 р. їх вже було 13 на 79 дарителів (14,4%), у 1758 р. 8 із 78 (10,2%), а в 1768 р. – 4 із 29 (13,7%) (Табл. 5).

Таблиця 5

Асортимент привісів до Охтирської ікони Богородиці в різні роки

Роки	Загальна кількість дарів	Дари на церкву	завіса	хрест	Ювелірні прикраси	Корона, вінець	Намісто	ланцюжок	Вироби із золота чи з позолотою	Таблички із зображенням			Вотиви у формі			Подвійні вотиви	Вотив + дар	червінці			
										Богородиці та святих	Людської персони	Частин тіла	Частин тіла	Людської персони	Пробиті			Непробиті	Пробиті	Непробиті	
																					іно-земні
1753	149	16	4	12	19	1	9	1	10	–	4	2	65	–	9	7	5	39	–	1	
%	100	10,74	2,68	8,05	12,75	0,67	6,04	0,67	6,71	–	2,68	1,34	43,62	–	6,04	4,69					
1757	79	7	2	1	–	8	3	2	1	2	1	5	50	–	13	5	20	11	–	6	
%	100	8,86	2,53	1,25	–	10,12	3,79	2,53	1,25	2,53	1,25	6,33	63,29	–	14,46	6,33					
1758	78	12	3	–	1	6	3	1	3	1	8	1	44	3	8	2	17	18	–	8	
%	100	15,38	3,85	–	1,28	7,69	3,85	1,28	3,85	1,28	10,25	1,28	56,41	3,85	10,25	2,56					
1768	29	11	–	–	1	1	–	–	1	1	6	–	11	–	4	1	11	4	–	–	
%	100	37,93	–	–	3,45	3,45	–	–	3,45	3,45	20,69	–	37,93	–	13,79	3,45					

Серед дарів до мощей Вмц. Варвари на початку XIX ст. „подвійні” привіси та семантично споріднені із ними бляшки, на яких зображувались кілька частин тіла або й людських „персон”, вже становили близько 11–13% від усіх річних дарів до святині (Табл. 6). Показово, що кількість „подвійних” привісів, принесених за кількох осіб одразу, майже вдвічі перевершує кількість „подвійних дарів”, принесених за одну особу. Причому, в 1808 р. ця різниця разючіша (34:16), ніж в 1807 р. (21:26). Гадаю, таке зростання „подвійних” привісів за кількох осіб одразу є свідченням поширення практики приносити привіси не в разі нагальної потреби, а по можливості за всіх рідних з молитвою про здоров’я (аналог сучасної практики замовляти сорокоусти за здоров’я своє та рідних).

Таблиця 6

Частота „подвійних” привісів та зображень на одній бляшці в числі принесів до мощей Вмц. Варвари

Роки	Всіх привісів	Всіх „подвійних” привісів та бляшок	Кількість випадків принесення однією особою за раз кількох окремих привісів			Кількість принесених срібних бляшок, з кількома зображеннями			Всіх „подвійних” дарів і бляшок, принесених за 1 особу	Всіх „подвійних” дарів і бляшок, принесених за різних осіб	Один дар за кількох осіб
			Загальна кількість	за одну особу	за кількох осіб	всіх табличок з „подвійним” зображенням	зображено різні частини тіла (дар за одну особу)	зображено „корпуси” (за кількох осіб)			
1807	346 (100%)	47 (13,58%) <100%>	22 (6,36%)	10	12	25 (7,23%)	11	14	21 <44,68%>	26 <55,32%>	2
1808	435 (100%)	50 (11,49%) <100%>	27 (6,21%)	10	17	23 (5,29%)	6	17	16 <32,0%>	34 <68,0%>	3
разом	781 (100%)	97 (12,41%) <100%>	49 (6,26%)	20	29	48 (6,27%)	17	31	37 <38,14%>	60 <61,86%>	5

Ця думка підтверджується аналізом кількості подвійних привісів та бляшок з подвійним зображенням, зроблених до Вмц. Варвари з метою зцілення (37:35% відповідно) та в знак вдячності за нього (18:27%) (Табл. 7).

В реєстрі принесів до КСС за 1806–1808 р. зафіксовано лише два випадки принесення одним дарителем одразу двох привісів (28 I 1806) – корпус та серце, очевидно, за себе (КСС, 3), (20 XI 1806) 2 привіси за 2-х осіб (КСС, 6 зв.). Є також два випадки, коли на одній срібній бляшці зображено кілька символів. Так, 14 червня 1806 р. була подарована бляшка із зображенням двох ніг, що по суті прирівнюється до одного прохання (КСС, 5), а 27 червня 1807 р. принесли срібну табличку із зображенням на ній одразу трьох „лиць” – з молитвою „о здравии” трьох осіб (КСС, 9).

Таблиця 7

Мета приносу „подвійних” привісів та бляшок до мощей Вмц. Варвари

Мета дару	„подвійні” привіси						бляшки з подвійним зображенням							
	всіх „подвійних” привісів	за одну особу			за кількох осіб			за 1 особу			за кількох осіб			всіх „подвійних” бляшок
		всіх	1807	1808	всіх	1807	1808	всіх	1807	1808	всіх	1807	1808	
всіх	49 (100%)	20	10	10	29	12	17	17	11	6	31	14	17	48 (100%)
“за исцеление”	9 (18,36%)	3	2	1	6	5	1	5	2	3	8	4	4	13 (27,08%)
“для исцеления”	18 (36,73%)	10	5	5	8	3	5	11	8	3	6	3	3	17 (35,42%)
“по обету”	12 (24,49%)	4	3	1	8	2	6	-	-	-	12	5	7	12 (25,0%)
“за здоровіє”	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	1	3	4 (8,33%)
не означено	10 (20,41%)	3	-	3	7	2	5	1	1	-	1	1	-	2 (4,16%)

Своєрідним переходом від конкретних привісів-символів до ширшого розуміння привісу як традиційного дару є вотив, зроблений 2 червня 1808 р. козаком із м. Комишна Михайлом Литвиненком, який приніс до Вмц. Варвари „на 1^і бляшке 2 сребреных корпуса, за себе, за жену Христину, и за сына Иоанна по обѣщанію” (*Врв.*, 56 зв.). На цьому прикладі бачимо, як семантика привісу-нагадування починає розвиватися. Молитовне прохання стосувалось трьох осіб, тоді як привіс, що мав про нього нагадувати, зображав тільки двох осіб. Тож у розумінні дарителя, мабуть, уже не було чіткої прив’язки між символікою дару та суттю прохання.

Звідси вже виводиться відносно нова, судячи із її поодиноких згадок в реєстрах 1806–1809 рр., практика робити один привіс (зазвичай корпус), але за кількох осіб одразу. Біля мощей Вмц. Варвари за два роки згадано 6 таких привісів (5 разів по 1 „корпусу” та 1 раз „обруч” за двох осіб кожен (*Врв.*, 46, 56, 57 зв., 60, 60 зв. (16 V і 21 V 1807; 20 V, 18 VI, 15 IX 2 X 1808)). Серед приносів до святинь Києво-Софіївського собору такі привіси зустрічаються тричі: (4 VI 1806) привіска без опису зображення за 2-х осіб (*КСС*, 5); (27 VI 1807) „привѣска со изображеніем трех лиц в человѣческий рост о здоровіи Павла, Параскевіи, Ольги” (*КСС*, 8 зв.), та „сребреная привѣска св. Веремія въ человѣческій возраст о здоровіи Трофима, Ирины младенца Ефима и всѣх сродников Иванова” (8 VII 1807, *КСС*, 9–9 зв.). Як бачимо, формулювання „и всѣх сродников”, або як варіант „со чады” (*Врв.*, 59 зв.) сто-сується загальної молитви про благо роду як такого.

Тож акцент із символіки дару як суті прохання (вотив у формі частини тіла), а потім як символічне зображення особи дарителя (привіс-корпусу), поступово зміщується на саму ідею цінного дару як такого. В реєстрах приносів до Вмц. Варвари за 1809–1820 рр. зростає кількість дорогих дарів, виробів із золота, церковної символіки (хрестики, іконки). (Табл. 8). Кілька разів зустрічалися навіть золоті привіси – корпуси (*Врв.*, 67 (1812), 50 (8 VIII 1807)), голівка („о здравии своем”) (*Врв.*, 64 (22 VIII 1810)), „золотое сердечко о здравии” (*Врв.*, 62 зв. (25 VI 1809)). Дуже показовим є пожертва до мощей Вмц. Варвари (28 VI 1810) купцем із Санкт-Петербурга Симеоном Александровичем, який „подав в уклад перстень золотой с камушками и с портретом” (*Врвю*, 64). Виглядає, що це вже була „удосконалена” форма вотивного привісу, що мав нагадувати про особу дарителя. Для порівняння: у наш час можна бачити чудотворні образи, „обліплені” маленькими фотографіями шанувальників.

Таблиця 8

**Асортимент приносів до мощів Вмц. Варвари
в Михайлівському Золотверхому соборі в різні роки**

Роки	Привіси срібні	Всіх золотих речей ¹⁰¹	Прикраси ювелірні ¹⁰²	Церковна символіка ¹⁰³	Богослужбові речі	Покрови	Матерії (відрізи)	Предмети для декору церкви ¹⁰⁴	Предмети „особистого” вжитку ¹⁰⁵	„холста”
1807	363	2	1	–	3	12	7	3	–	–
1808	453	1	4			8	10	2	–	–
1809	341	1	1	1	5	16	22	–	1	2 куски
1810	361	3	4	–	13	8	12	7	266	384 арш.
1811	350	4	4	1	4	15	9	16	246	547 арш.
1812	231	9	6	2	6	4	13	29	122	233 арш.
1813	302	11	10	2	5	11	10	13	79	118 арш.
1814	430	12	12	1	8	24	13	20	231	468 арш.
1815	471	20	27	2	4	15	21	29	261	597 арш.
1816	416	27	25	5	2	9	18	39	315	642 арш.
1817	376	3	3		4	4	>10	19	379	928 арш.
1818	279	2			10	12	> 5	11	321	588 арш.
1819	362	2.	2		13	11	> 5	24	274	529 арш.
1820	327	2	5	–	8	8	13	17	391	654 арш.
1821	277	–	–	–	15	8	3	25	232	795 арш.
1822	314	–	–	–	25	6	> 8	13	391	976 арш.

¹⁰¹ У т.ч. анатомічної форми та ювелірні прикраси.

¹⁰² У т.ч. золоті.

¹⁰³ Іконки, хрести, у т.ч. золоті.

¹⁰⁴ Хустки, занавіси, килими, скатертини, тощо.

¹⁰⁵ Утиральники, „платочки холстяні”, шалі, намітки та ін. предмети одягу.

Доволі складне семантичне навантаженням мають дари до Охтирської ікони жителя Сумського полку Антона Василенка, який подарував „ногу и сердце серебряные, на оном сердце глаза” (*№ 143-1753*), та дружини білгородського купця Івана Лозового Пелагеї до тієї ж ікони – „серце серебряное маленькое, на нем вибито глаза” (*№ 191-1753*). Оригінально виглядає привішений до мощей Вмц. Варвари капітаном Миколаєм Шкляревичем з Полтавщини (25 II 1808) „корпус на кресте за исцеление” (*Врв., 54 зв.*). Здається, на цих прикладах можна спостерігати переросання в свідомості дарителів значення привісу-символу зцілення/прохання про таке у привіс-символ любові до святині (чи Бога та християнства в широкому сенсі слова).

Принести дар до святині чи придбати собі амулет?

При описі охтирських чудес зустрічаємо принципово новий момент у спілкуванні вірян зі святинею за посередництвом срібних привісів. Як дізнаємося із чуда (*№ 267 Муз. = №263 Соф.*¹⁰⁶, 29 III 1753), полковий писар Кардашевський задля зцілення від головного болю узяв срібну коронку та два хрестики від ікони¹⁰⁷ собі додому на ніч, а зранку, вже цілком здоровий, повернув їх назад. Незабаром, в кінці квітня того ж року один з цих хрестиків, кедровий, таки був проданий за 50 коп.¹⁰⁸ Це єдина згадка за 1753 р. про відчуження від ікони принесеного дару.

В реєстрі приносів до Охтирської ікони за 1757 р. вже зустрічаємо кілька записів про відчуження привісів від ікони (30 VI 1757) „за промену серебряной бляшки со изображением Богоматери 2 руб. 25 коп.” (*№ 207*). Ймовірно, що цю бляшку із зображенням Богородиці можна ототожнити з привісом (вагою 8 золотників), зробленим до ікони (6.VI.1757, *№ 156-1757*), принаймні, це єдиний подібний дар, задокументований впродовж року до моменту продажу. Зазвичай усі продані дари, про які ми знаємо, відчужувалися в короткий час від моменту принесення. Згадуваний „крест кедровий” був проданий за місяць (30 IV 1753 р.) з часу пожертви (24 III 1753, *№ 16 – 1753, № 57 – 1753*). Ще разючіший приклад: 2 серпня 1757 р. Марія Бистрицька подарувала до Ікони золотий ланцюжок (*№ 247*), який того ж таки дня був „отдан в промену от церкви” за 26 руб. 50 коп. (*№ 248*). Семантика дару як прикраси до реліквії, покликаної нагадувати святині про дарителя та отримане/бажане ним благо, в цьому випадку була цілком знівльована.

У 1757 р. зустрічаємо також згадки про продаж „сребраних восьми штук” загальною масою 67 золотників за 13 руб. 50 коп. в серпні (*№ 257*) та „сребраних двух штук” у вересні того ж року (*№ 313*). Невідомо, чи ці привіси продали на

¹⁰⁶ В синодальній редакції це чудо описане доволі сухо і без згадки про „цілющу силу” знятих з ікони привісів (*№ 1- 1753 Синод.*).

¹⁰⁷ Один із цих хрестиків – кедровий оправлений в золото – був принесений до ікони за кілька днів до того (24 III 1753) без назви причини дару (*№ 16 – 1753*). Тож Кардашевський задля зцілення хоч і брав кілька привісів від ікони, але, схоже, не надто переймався давністю їх перебування біля святині – самого факту контакту було досить задля набуття річчю магічної сили.

¹⁰⁸ ЦДДАУК. Ф. 2016, оп. 1, спр. 40, арк. 76 зв.

амулетів, а чи на переробку золотарям. У 1768 р. продаж привісів став ще масштабнішим. 9 червня „отдано в промену князю Григорію Вяземському сребраних привесов с наданых в церков Покровскую 23 штуки” на вагу (*№ 107*), очевидно, як цінний метал. Через день ще 12 привісів продали на вагу „сребренику Петру Суку” (*№ 111*). А через тиждень той же Петро Сук придбав ще 14 привісів (*№ 123*). Всього в реєстрі прибутків Покровської церкви за 1768 р. зустрічаємо 6 записів про продаж вотивних привісів. І якщо попередні три записи однозначно можна розуміти як купівлю дорогоцінного металу, то наступні три поштучні „обміни” цілком можуть бути потрактовані як амулети, придбані для власного вжитку: 11 червня „червонець иностранной адиной” був виміняний невідомою особою за 2 руб. 50 коп. (*№ 111*); 12 серпня дружина значкового товариша з м. Опішня Анна Тимченкова виміняла собі „сребраную одну штуку, в ней весу 14 золотников” (*№ 194*); 10 вересня жителька м. Лохвиця виміняла „сребную одну штуку, в ней весу 6 золотников” (*№ 233*).

Ці описи показують наступну закономірність. Приватні особи поспішали купити привіси як амулети, що мали певну цінність (золоті речі, ювелірні прикраси, зображення християнської символіки – хрестики, іконки). Натомість вотивні привіси анатомічної форми, принесені іншими особами на згадку про своє одужання від хвороб, схоже, не виглядали привабливими амулетами-оберегами в очах віруючих. Як відомо, магічна практика передбачає вигнання хвороби на річ, підібрати яку означає перебрати на себе цю хворобу. Тож такі привіси, ймовірно, почали масово продавати ювелірам на переробку. В будь-якому випадку, вотиви, схоже, подовгу не затримувалися при реліквії. Їх продавали протягом 1-2 місяців, а то і в день пожертви.

Показова термінологія в разі відчуження привісів. На відміну від продажу будівельного матеріалу, свіч, ладану, оливи, де чітко зазначалося – „продано по цене”, передачу привісів фіксували як „отдано в промену”: подароване святині продавати вважалося гріхом, а от вимінювати на потрібніші речі (гроші для завершення будівництва) – цілком прийнятно.

Зрозуміло, що практика продажу з церкви дарів, які б мали нагадувати святині про особу дарителя, спричинила певні зміни в алгоритмі спілкування людини зі святинею. Спочатку даритель намагався зробити привіс, що мав би нагадувати про суть чуда (в разі подяки) чи прохання, ширше – про особу дарителя, тобто, наблизити таким чином себе до святині. Згодом віряни, купуючи собі амулети-привіси, що певний час перебували біля святині, особливо церковну символіку та маленькі „іконки”, які почали масово продаватись біля Охтирської ікони з кінця 50-х років XVIII ст.¹⁰⁹, тим самим намагалися „наблизити святиню до себе”.

У реєстрі прибутків до мощей Вмц. Варвари, починаючи з 1820 р., окрім приносів, фіксуються суми від продажу іконок, хрестиків та *колець*. У нашому розпорядженні є такі дані за 1820 та 1821 рр. (*Врв., 68 зв., 69*), тож є нагода порівняти „смаки” віруючих при виборі освячених на мощах святої амулетів (Табл. 9).

¹⁰⁹ „За продаваемия в народъ изображения чдотворния Божия Метере икони в прибели денегъ...” (ЦДІАУК. Ф. 2016, оп. 1, спр. 3, арк. 106; там само. Спр. 12, арк. 242; там само. Спр. 4, арк. 120 зв.).

Таблиця 9

**Розміри продаж символів-оберегів біля мощей Вмц. Варвари
в Київському Золотоверхо-Михайлівському монастирі**

Роки	Асортимент проданих речей	Золоті кольца	Золоті хрестики	Срібні кольца	Срібні хрестики	Іконки
1820	кількість проданих речей (штук)	1 987	326	13 950	5 441	74
	на суму	4 967 руб. 50 коп.	1 630 руб.	5 580 руб.	3 264 руб. 60 коп.	128 руб. 50 коп.
	ціна за одиницю ¹¹⁰	2 руб. 50 коп.	5 руб.	40 коп.	60 коп.	1 руб. 74 коп.
1821	кількість проданих речей	1 165	362	10 602	4 135	68
	на суму	5 825 руб.	1 810 руб.	4 240 руб.	2 481 руб.	102 руб.
	ціна за одиницю ¹²⁷	5 руб.	5 руб.	40 коп.	60 коп.	1 руб. 50 коп.

Порівнюючи наведені в таблиці дані, неважко помітити, що віряни віддавали перевагу при купівлі сувенірів-оберегів саме *кольцям*, особливо срібним, з огляду на їхню доступність в ціні (більше 10 тисяч одиниць за рік). Срібні хрестики, попри незначну різницю в ціні із *кольцями* – 60 коп., а отже, відносну доступність, купувалися втричі рідше за них. Показово, що золоті *кольца* також купувалися віруючими втричі частіше порівняно із золотими хрестиками. Для 1820 р. переважання в реєстрі продажів золотих *колець* над золотими хрестиками цілком можна пояснити різницею в ціні (золотий хрестик коштував 5 руб., тоді як золоте кільце вдвічі дешевше – 2 руб. 50 коп.). Але вже у 1821 р. кільце подорожчало вдвічі – до 5 руб. Цього року кількість проданих золотих кілець скоротилася на третину (1 165 шт.), порівнюючи з 1820 р. (1 987 шт.), але все одно втричі перевершувала кількість проданих того року золотих хрестиків (362 шт.). Тож, як бачимо, справа була не лише в ціні, а, як можна здогадуватися, у зручності використання саме кілець як амулетів-оберегів, що можуть завжди бути при людині.

Найменшою популярністю користувалися іконки святої – 74 одиниці в 1820 р., при відносній доступності в ціні – 1 руб. 74 коп. Показово, що в 1821 р., незважаючи на зниження ціни до 1 руб. 50 коп., кількість проданих іконок не лише не зросла, а навіть дещо зменшилась – 68 шт. проти минулорічних 74.

Гадаю, така незацікавленість в іконках святої пов'язана зі значенням, яке надавалося віруючими придбаним біля мощей Вмц. Варвари речам. Вони мали бути оберегами, які завжди супроводжували людину, тоді як іконки були непридатними для постійного тримання їх поруч із собою, а мали залишатися вдома.

¹¹⁰ Пораховано авторкою.

Отже, віряни спочатку намагалися „наблизити” себе до святині через відповідні привіси-символи, а згодом, зрозумівши, що ці дари нетривалі (їх продають), почали „наближувати” святиню до себе, купуючи прикраси, що були біля реліквії і таким чином освячувались нею. Згодом віряни стали спеціально прикладати на певний час до святині куплені в храмі персні, хрестики та іконки, що практикується й донині.

Вже в кінці XIX ст., як дізнаємося із путівника І. П. Хрущова, при вшануванні мощей св. Вмц. Варвари, що зберігалися на той час у Золотоверхо-Михайлівському соборі Києва, традиція робити вотивні привіси до святині набула нового значення: „У ворот монастыря богомольцы покупают крестики, образки и перстни, и, положив их на некоторое время на мощи Великомученицы, уносят с собою на благословение, в дар родным и землякам”¹¹¹.

Цінний дар чи поношена річ?

Проте люди не відмовилися від практики принесення дарів до святині. Зменшення вотивних привісів анатомічної форми біля однієї святині супроводжується зростанням дарів на церкву, де вона перебувала, у вигляді речей богослужбового вжитку більш заможними особами, очевидно в надії, що такий дар залишиться там надовго. Простолюд спростив цю практику до принесення різної вартості тканин, хусток та носовичків. Кількість подібних дарів зростає обернено пропорційно до зменшення кількості привісів анатомічної форми біля кожної святині.

Вже з 1810 р. серед приносів „за здоров’я” до мощей Вмц. Варвари згадуються хустки (26 VI 1810 вперше, Київська губ., Богуславський повіт (*Врв.*, 64)) та покрови (14 VII 1810): жителі Катеринослава принесли „покров на раку [...] о здравии сына их болящего Иоана” (*Врв.*, 64). Зустрічаються також записи (9 VII 1808 вперше, *Врв.*, 58) про принесення певних дарів (але не привісів) „болящими”, без зазначення причини дару, хоча, здається, вона очевидна. Вперше зафіксовано принесення „за умершаго мужа” відрізу тканини (21 VI 1809, *Врв.*, 62).

Дуже показовими на фоні цінних дарів (золото, дорогі матерії) виглядають згадки серед приносів до мощей Вмц. Варвари *поношених речей* – „платок обношенный”, „поношенный”, „притертый” (7 раз), „утиральников 3 притертых”, „черного атласу спорок”¹¹² поношенный 1”, які від 1809 р. і далі все частіше фіксуються у реєстрі. За період 1809–1811 рр.¹¹³ нараховується 14 таких дарів (*Врв.*, 62, 19 VI 1809), (62 зв., 13 VII 1809), (63, 25 XII 1809), (63 зв., 29 V 1810), (64, 13 VI і 21 VI 1810), (64 зв., 17 VIII 1810), (65, 22 IX 1810), 3 шт. утиральників, IX 1810), (65 зв., 22 IV і 16 V 1811), (66 зв., 7 IX 1811).

Принесення вживаних речей (вдова солдатка, *Врв.*, 13 VI і 22 IX 1810), („крестьянка” вдова, *Варвара*, 21 VI 1810) можна пояснити тим, що бідні особи віддавали останнє в надії на зцілення. Однак таке пояснення непереконливе щодо осіб, які

¹¹¹ Хрущов І. *Богомольцы у святинь Києва. Старый Киев*. Издание учрежденной по высочайшему повелению Постоянной комиссии народных чтений. Изд. 4-е. Санкт-Петербург, 1898, 6.

¹¹² Спорок – споротий верх поношеного верхнього одягу (*Словник української мови*: в 11 т. Т. 9, 1978, 575).

¹¹³ До 1809 р. подібні згадки не зустрічались, а після 1812 р. реєстр привісів вівся не поштучно, а наводилась лише сумарна кількість без опису деталей.

не належали до низів; скажімо, в 3-х із 8-ми випадків, де відомі імена дарителів, це були представники купецьких родин – (Врв., 13 VII 1809; 29 V i 17 VIII 1810), один раз – дружина вахмістра (Врв., 25 XII 1809). Показово, що в одному випадку (Врв., 17 VIII 1810) „платок” подарував чоловік, а не жінка, як було в 6-ти інших випадках такого чисто „жіночого” дару.

Також важко пояснити принесення в дар упродовж одного місяця одразу трьох „утиральников притертых” (Врв., IX 1810). Примітним видається той факт, що всі ці поношені „платки” та „спорок”, судячи з їхнього опису, були із дорогих тканин.

Ще важче пояснити бідністю дарителів частково зіпсовані золоті приноси. 20 червня 1809 р. до Вмці Варвари було привішено *испорченный* золотий хрестик: „Губ. Чернигов. пов. Мглинского с. Буди титуляр. совѣтница Агафія Михайловская подала золотой с 18^ю красными рубинами, и 2-мя зелеными изумрудами *испорченный* крестик о своем здравіи” (Врв., 62). 7 вересня 1811 р. дворянка з Курської губернії Анна Безобразова подала „о здравіи своем золотой с камушками перстень, из коего один камушек выпал” (Врв., 66 зв.).

Золотий привіс – це річ коштовна, і зробити його могла людина далеко не бідна, яка, при бажанні, могла б подарувати іншу, нову річ, скажімо, куплену в обмін на той же „испорченный” хрестик чи перстень без „камушка”. Однак у дар до святині приносили саме цю, „зіпсовану” річ.

Більше того, дарування поношених речей, певно, було свідомим. Наприклад, 13 липня 1809 р. дружина харківського купця Пантелеймона Москова Олена „подала насыпной фіолетовой притертой платок, по обѣщанію” (Врв., 62 зв.). Чому по обітниці приноситься вживана річ? Також привертає до себе увагу принесений 22 квітня 1811 р. жителями Тамбовської губернії Мартином Кожуховим з дружиною „покровец с ветхого платка на столик (?) посредине крест мишурный карунчатый и таковым же обложен” (Врв., 65 зв.). Не зовсім зрозуміло, навіщо було робити призначену в дар реліквію річ із „ветхого платка”, обшиваючи його прикрасами? Зрозуміло, що це не спонтанний дар і не ознака бідності дарителів, які таки знайшли можливість його прикрасити і особисто привезти аж із Тамбовської губернії.

Схоже, що тут ми бачимо яскравий приклад *принесення в дар саме своїх речей*, коли їхня собівартість відступає на другий план у порівнянні із моментом їх попереднього контакту із власником. Ймовірність того, що „платок поношений” буде продано, мінімальна. Таким чином, жертвуючи святині „свою” річ, людина намагалася наблизити себе до неї. Тож поношені речі, гадаю, можуть розглядатися як речовий аналог срібних привісів-символів особи чи воскових привісів із вліпленням в них волоссям дарителя. Саме така логіка, очевидно, спонукала людей приносити до святині такі абсолютно непотрібні в церкві речі, як намітки, шалі, пояси, „спорки” та інші предмети суто приватного вжитку.

У підсумку можна побачити, як змінюється семантика вотивного привісу: від срібного привісу-подяки за отримане чудо цей звичай поступово еволюціонував у обітницю зробити такий привіс після зцілення, що розумілось як своєрідна передумова чуда. Наступним кроком став привіс-прохання про бажане чудо, або про здоров’я/благо взагалі. Згодом практика вішати привіси змінилася на практику викуповувати собі речі, які були в прямому контакті зі святинею і розумілися віруючими як амулети-обереги. А, з іншого боку, відмічається переорієнтація від дарів-

символів частини тіла чи дарителя як такого, які могли бути продані, на речі богослужбового вжитку, що мали назавжди залишитись при реліквії.

Соціальне коріння звичаю приносити вотивні дари до святині

Народні культу, що сформувалися поза офіційною церквою, а також початкові стадії пошанування майбутніх визнаних святинь, демонструють релігійні практики простолюду як основних їх пошановувачів. У низці випадків вони відрізняються від офіційних культів добре знаних і офіційно прославлених реліквій, значний відсоток пошановувачів яких становили духовенство та знатні/заможні особи (представники елітарної культури різного рівня). Чи не найголовніша між ними відмінність – те, що в народних культурах взагалі не згадуються срібні привіси або воскові фігурки анатомічної форми, як і подаровані до реліквії будь-які цінні прикраси. Якщо відсутність срібних вотивів зрозуміла з огляду на їх вартість, то воскові привіси були цілком доступними. Поширення такої практики мало би бути задокументоване, враховуючи ретельність авторів, які фіксували ці культу, особливо їх матеріальну частину, включаючи до реєстрів дарів навіть переліки свічних недопалків¹¹⁴. Наприклад, при описі культу несвідченої ікони св. Миколая на Корбіїному хуторі біля чудотворної криниці (Києвоподільська протопопія, 1745 р.) взагалі не згадують про будь-які матеріальні дари, окрім свіч та скромних грошових зборів¹¹⁵. Хоча слідчі доволі детально описали як зовнішній вигляд ікони, так і основні обрядодії вірян біля цієї святині¹¹⁶. Зафіксований ще один опис суто народного культу чудотворної Хорольської криниці неподалік м-ка Яреськи (Полтавщина). Віряни, прийшовши поклонитися цій святині, приносили воск для свічок і ладан, які тут же використовували, вживали „святую воду” з криниці та землю з неї з лікувальною метою. Жодних інших дарів тут не задокументовано, хоча слідчі ретельно описали всі деталі обряду¹¹⁷.

Як уже зазначалося, привіси не згадані серед численних грошових дарів, зібраних монахом Саватієм Кринецьким як пожертви до явлених у нього двох чудотворних ікон Володимирської Богородиці. Нагадаємо, що кожна із цих ікон (з моменту „проявлення” до відібрання в сільську унійну церкву першої та синодальної заборони пошановувати другу) чудотворила менше року. Основними їх пошановувачами були нижчі прошарки суспільства. Хоча зібрані Саватієм грошові пожертви до ікони були значними¹¹⁸.

¹¹⁴ ЦДДАУК. Ф. 127, оп. 1020, спр. 3736, арк. 71 зв.

¹¹⁵ „... при оней же иконѣ были привешены ручникъ маленький и платочокъ да занавѣска полотняніе з заполочю и кошеліокъ, в которомъ было денегъ три денежки, и свѣчь малыхъ, да недогарковъ пять, да в собранїи вышеписаннимъ Яковомъ Базарненкомъ явилось приносимыхъ к той іконѣ свѣчь нарочно дѣланыхъ большихъ 2, меншихъ нарочно дѣланыхъ же 3, копеекъ 3, да малыхъ разною мѣрою и недогарковъ 15, ладану с полфунта и денегъ 19 копѣекъ, полушка одна и двенадцать шеляжковъ” (Там само. Оп. 1024, спр. 504, 1745 р., арк. 2 зв.–3 зв.).

¹¹⁶ Там само. Спр. 411, 1745 р., арк. 17.

¹¹⁷ Там само. Спр. 983, 1756 р., арк. 4–4 зв.

¹¹⁸ За півроку впродовж зимових місяців (X 1767 – III 1768), було зібрано 1,5 тис. руб. (Там само. Оп. 1020, спр. 3736, арк. 30 зв.–33, 55 зв.–56., 71 зв.). Детальніше про ці ікони: Романова О. *Очікування „чуда” як основа народної пoboжності (Київська митрополія XVIII ст.)*, Український історичний журнал, 2010, № 1, 84–106.

Навіть при описі чудес Охтирської ікони за початковий період (до 1751 р.) привіси майже відсутні. Перший задокументований джерелами вотивний привіс у формі срібних очей до цієї ікони згадується 1 серпня 1743 р. Зробив його „білгородський секретар” Іван Васильєв Градин (*№ 79 Муз.*, в *№ 79 Соф.* при описі чуда привіс не згадано), особа освічена. Наступними дарителями срібних привісів до Охтирської ікони стали заможні або духовні особи¹¹⁹. Згодом соціальна структура дарителів до Охтирської ікони дещо розширилася за рахунок збільшення серед них простолюду – 36,9% у 1753 р. і 55,17% у 1767 р. (Табл. 10).

Таблиця 10

Зміни в соціальній структурі дарителів до Охтирської ікони

Роки	Всього відомо імена дарителів	Не уточнено		Духовні		Знаць		Військові нижчі чини		Різночинці		Простолюди (жителі)	
		К-ть	%	К-ть	%	К-ть	%	К-ть	%	К-ть	%	К-ть	%
1753	149	6	4,02	11	7,38	33	22,15	21	14,09	22	14,77	55	36,91
1757	83	2	2,41	7	8,43	23	27,71	6	7,23	2	2,41	39	46,99
1758	78	3	3,84	9	11,53	27	34,62	-	0	8	10,26	31	39,74
1767	29	-	0	2	6,90	8	27,59	-	0	3	10,34	16	55,17
Разом	349	11	3,15	29	8,31	91	26,07	27	7,74	35	10,03	146	41,83

Показово, що кількість простолюду серед отримувачів чудес від цієї ікони з роками зменшувалася (Табл. 11). Гадаю, це свідчить про те, що поширення практики робити вотивні привіси до чудотворних святинь на знак вдячності за почуті молитви чи в надії на чудо в українському православному соціумі йшло від еліти до простолюду.

При описах народних „стихійних” культів, як зазначалося вище, таких привісів не фіксували. Серед перших дарителів (Охтирська та Лазірська ікони) переважали заможні особи та представники духовенства, що цілком логічно з огляду на високу ціну цієї практики. Проте серед дарителів до мощей Вмц. Варвари ми вже зустрічаємо слуг, наймитів, сиріт, кріпаків, солдатських вдів тощо. Тож люди повірили у дієвість вотивних привісів та у разі надзвичайної потреби намагалися знайти можливість зробити і свій.

¹¹⁹ А саме: дружина сумського полкового ротмістра Георгія Дмитрієвича Татяна (11 II 1744, *№ 106 Муз.*, в *№ 106 Соф.* про привіс не згадано); дочка жительки м-ка Краснополськ Шучехіної Анни Марія, яка подарувала срібний хрест з позолотою, схоже, людина не бідна, до того ж вони мали служницю (16 VI 1744, *№ 138 Муз.*, *№ 135 Соф.* – тут дочка служниці); Олена, дружина Полтавського жителя Левенець Івана, ймовірно, представника козацького старшинського роду (26 X 1744, *№ 174 Муз.*, *№ 168 Соф.* без згадки про привіс); диякон м. Сорочинці Токаревський Іван (4 VIII 1747, *№ 202 Муз.*, *№ 203 Соф.*); дружина священника с. Капустинець Стефана Онофрієва Анастасія (28 VI 1749, *№ 217 Муз.*, *214 Соф.*, *№ 8 – 1749 Синод.*), мати гадацького полковника Петра Галецького Ірина Лоренцова (10 IX 1751, *№ 249 Муз.*, *248 Соф.*, *№ 9 – 1751 Синод.*).

Таблиця 11

Соціальна структура осіб, що зазнали чудес від Охтирської ікони

Роки	Всього чудес К-ть ¹²⁰ (100%)	Духовні		Знаць		Військові нижчі чини		Різничинці		Простолюди	
		К-ть	%	К-ть	%	К-ть	%	К-ть	%	К-ть	%
1743	103	7	6,79	1	0,97	3	2,91	–	0	92	89,32
1744	71	5	7,04	3	4,23	3	4,23	–	0	60	84,51
1745	11	2	18,18	3	27,27	–	0	–	0	6	54,55
1746	15	6	40,00	3	20,00	2	13,33	1	6,67	3	20,00
1747	13	2	15,38	6+(1)	46,15	–	0	–	0	3+1 свідчив знаць	30,76
1748	8	2	25,00	3	37,50	2	25,00	–	0	1	12,50
1749	10	4	40,00	2	20,00	1	10,00	–	0	3	30,00
1750	20	–	0	9	45,00	3	15,00	1	5,00	7	35,00
1751	18	3	16,67	6+(1)	33,33	1	5,56	–	0	6+1 свідчить знаць	38,89
1752	12	1	8,33	4	33,33	–		1	8,33	6	50,00
1753	22 (23)¹²¹	1	4,55	6	27,27	4	18,18	2	9,09	9	40,91
1754	20	2	10,00	7	35,00	2	10,00	–	0	9	45,00
1755 ¹²²	28	5	17,85	3	10,71	4	14,29	1	3,57	15	53,57
1756	15	–	0	5	33,33	–	–	1	6,67	9	60
1757	17	3	17,65	4	23,53	2	11,76	2	11,76	6	35,29
1758	15	3	20	7	46,67	1	6,67	–	0	4	26,67
1759	1	–		–		–		–		1	100
1774	1	–		–		–		–		1	100
разом	395 (100%)	46	11,64 %	69	17,47 %	28	7,09 %	9	2,28 %	226	57,22 %

¹²⁰ Відсоток у вертикальному стовпчику вказує на частку відповідної соціальної групи в загальному числі паломників цього року.

¹²¹ Одне чудо екстраординарне до підрахунків не беремо.

¹²² В музейній редакції відмічається неузгодженість в датуванні чудес за 1755–1757 рр. у порівнянні з Синодальною та Софіївською редакціями, тож притримуємось датування до синодальної редакції, яку вважаємо більш точною, оскільки це були щорічні звіти до Синоду.

Судячи із прикладу Охтирської ікони, на початкових етапах культу основними пошановувачами новоявленої святині був простолюд, який задля отримання чудесного зцілення вважав достатнім сам факт паломництва до реліквії. Віряни лишались по кілька днів біля святині, а свою вдячність за отримані блага виражали через свічі, ладан, молебні. Коли ж культ поширювався і до нього приєднувалися поважніші та заможніші особи, тоді розміри дарів починали зростати. Стають популярними срібні привіси, що нагадують про суть чуда (якщо це був привіс-подяка), або особу прохача, якщо це був привіс-прохання. Показово, що значний відсоток осіб, які робили привіси анатомічної форми, були духовні особи. Саме заможні особи та духовенство, обізнані із релігійними практиками сусідів, стали трансляторами відповідних вірувань на православні терени. Нижчі верстви суспільства не мали можливості для далеких подорожей, а, отже, і для запозичення релігійних практик із вшанування далеких святинь. Тим більше у них не було матеріальних можливостей для відтворення цієї обрядової практики. Хоча саме відсутність воскових (дешевих) привісів у православній традиції можна вважати доказом того, що звичай робити до чудотворної ікони привіси анатомічної форми поширився в українській православній церкві завдяки заможним особам, які мали можливості як для подорожі до різних далеких святинь, так і для відтворення запозиченої у сусідів традиції у власній молитовній практиці.

Нижчі верстви суспільства охоче відгукнулися на запропоновану заможними практику „домовлятися” зі святинею про бажані блага в обмін на принесення певних дарів-символів. Як тільки віра у дієвість вотивів похитнулася, ставлення до вотивів спростилося – замість срібних привісів-символів починають використовувати доступніші ювелірні прикраси та хусточки, намітки, різні тканини, що були у вжитку дарителів. Заможні ж верстви суспільства продовжували дарувати привіси, подеколи навіть анатомічної форми, але все частіше із золота, сподіваючися, що чим дорожчий дар, тим більше шансів заслужити милість у святині.

Тож можемо зробити висновок, що „мода” на вотивні привіси на українських православних землях, яка поширилася в середині XVIII ст., була радше „культурою заможних”, запозиченою від сусідів та в результаті далеких мандрів/паломництв. Тоді як нижчі верстви у пошуках чудес обмежувалися класичними для православ'я способами задля зцілення – маніпуляціями зі святою водою від омиття ікони та єлеєм із лампадки, що горіла перед нею. Достатньою подякою за прихильність святого чи ікони вважали свічі та молебні. Ця думка підтверджується реєстрами приносів до Каплунівської та Охтирської ікон, а також переважанням срібних привісів в основі культу при Лазірській іконі, де основними пошановувачами реліквії і дарителями привісів були заможні пов'язані між собою особи. На відміну від них, сторонні та менш заможні паломники свою побожність виражали скромнішими дарами – збір на свічку, гроші та дари на церкву, молебні.

До кінця XVIII ст. звичай робити срібні привіси анатомічної форми, схоже, став добре зною складовою популярної культури, а його прихильниками були як носії елітарної культури, так і народ. Серед дарителів до Вмц. Варвари згадані наймити, слуги, кріпаки, вдови. Ця „мода” на вотивні привіси до реліквій, досягнувши апогею на межі століть, поступово йшла на спад. Втрачаючи своє першо-

початкове значення, звичай еволюціонував до зрозуміліших і прийнятніших для суспільства форм. Причиною зміни звичаю стали як невинуваті надії дарителів, так і політика церкви – продаж приносів та, очевидно, проповідь.

Дуже показовим у цьому плані є різночитання в описі видінь ієромонаха Харківського Преображенського монастиря Нафанаїла, якого задля зцілення від „помрачення ума” зв’язаного залишили на ніч біля Охтирської ікони (30 V 1747, № 194 Соф. = № 196 Муз.). Вночі йому явилася Богородиця, зцілила його і, окрім іншого, заповідала проповідувати серед людей, аби дякували їй за милість добрими справами, а не матеріальними дарами: „да не тшатся благодарствовать сребромъ и златомъ или *иними привѣси*, та мнѣ не сѣтъ пріятна, но исправивши развращенное житіє да благоугождають добрими дѣли и пекѣтса о спасеніи души” (Соф., 306). В кінці запису цього чуда в Софіївській редакції знаходимо приписку: „на подлинном подписался ієродіакон Нафанаїл”, тож документ, схоже, був скопійований з оригіналу протоколу свідчень візонера. Натомість у Музейній редакції згадка про привіси як дар за чудо переправлена на загальніше „другими драгоценности”: „да тшатся сіє творити найболѣе не сребромъ или златомъ или *другими драгоценностями*, но исправленіємъ развратнаго житія...” (Муз., 41 зв.). Гадаю, що ці зміни свідчать про відживання на момент укладення цієї редакції звичаю робити класичні привіси-символи до ікони.

Щоправда, в реєстрі чудес Горбаневської ікони за 1835–1877 рр. згадано 33 вотивні приноси зі скупю приміткою „внесла сребряную привѣску за исцѣленіє...”¹²³. Як бачимо, частота срібних привісів (у середньому 1 за рік, без уточнення форми) різко контрастує із кількістю таких біля Вмц. Варвари (бл. 300 за рік). Але записи чудес Горбаневської ікони на два десятки років пізніші порівняно із реєстром дарів до Вмц. Варвари. У культурі святої Варвари на цей період вже домінувала інша форма вшанування реліквії – купівля освячених на мощах святої ювелірних прикрас. Це зайвий раз свідчить про те, що в народній свідомості паралельно уживалися різні способи вшанування святині, а поява нової релігійної практики не означала цілковитого витіснення попередніх звичаїв. Значною мірою такої палітри вірувань сприяла усталена форма пошанування конкретної святині, під яку „підлаштовували” свої релігійні практики паломники.

REFERENCES

Aleksandrovych, V. (2006). Inventar Stepans'koho Mykhajlivs'koho monastyria 1627 r. *Ukrains'kyj arkhеohrafichnyj schorichnyk*. (vol. 13/14) Kyiv [in Ukrainian].

Aleksandrovych, V. (2007). Protokoly vizytatsij luts'koho Khrestovozdvizhens'koho (Brats'koho) monastyria 1752 ta 1763 rokiv. *Kovcheh. Naukovyj zbirnyk iz tserkovnoi istorii*. – *Kovcheh*. Gudziak, B., Skochylyas, I. & Turij, O. (eds.). (Vol. 5). Lviv: “Missioner” Publishing Enterprise 2007, 335–383 [in Ukrainian].

Belting, H. (2002). *Obraz i kul't. Istorija obraza do ehpokhi iskusstva* [Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der kunst] (Trans. s. nem. K.A. Pyhanovych, München, M., 2002). Moscva: Progress-tradycia [in Russian].

¹²³ Мазанов П. *Сказаніе о явленной чудотворной Горбаневской иконѣ Божія Матери*. Полтава, 1879, 12-15.

Bogatir'ov, P.G. (1971). *Magicheskie dejstviya, obryady i verovaniya Zakarpat'ya*. In Bogatir'ov P.G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*. Moscow, 166–296 [in Russian].

Burke, P. (2001). *Populiarna kul'tura v rann'omodernij Yevropi / pereklad z anhlis'koi*. Kyiv: UTsKD [in Ukrainian].

Gil, A. & Skoczyła, I. (eds.) (2012). *Wizytacje Generalnej Cerkwi i Monasterów Unickiej Eparhii Włodzimierskiej końca XVII – początku XVIII w.: księga protokołów oraz inne opisy*. Lwów, Lublin [in Ukrainian].

Kosov, S. (2007) *Pateryk / Mytsyk, Y. (Comp.)*. Serii: “Pamiatky ukrains'koi pravoslavnoi bohoslovs'koi dumky XVII st.” Kyiv [in Ukrainian]

Kryvosheia, V.V., Kryvosheia, I.I. & Kryvosheia, O.V. (2008). *Ukrains'ka kozats'ka starshyna. Ch. III. Kn. 1: Znachne vjjs'kove tovarystvo. Bunchukove tovarystvo*. Kyiv: Stylos [in Ukrainian].

Lavrov, A.S. (2000). *Koldovstvo i religiya v Rossii. 1700–1740 gg*. Moscow: Drevlekhrarylsche [in Russian].

Lepakhin, V. (2005). *Ikona i ikonopochitanie glazami russkikh i inostrantsev*. Moscow: Palomnyk [in Russian].

Levin, E. (2004). False miracle and unattested dead bodies: Investigations into popular cults in early modern Russia. In James D. Tracy & Marguerite Ragnow (eds.) *Religion and the early modern state: Views from China, Russia, and the West*. Cambridge, 253–283 [in English].

Malinovskij B. (1998). *Magiya. Nauka. Religiya*. Kiev, Moskva: Refl-buk [in Russian].

Nikitina, S. (2001). O “chude” v ustnykh narodnykh religioznykh tekstakh. *Kontsept chuda v slavyanskoj i evrejskoj kul'turnoj traditsii*. Sb. st. (7) Moskva, 59–73 [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, A.A. (2016). *Pochitanie svyatykh i chudotvornykh ikon v Rossii v kontse XVI – nachale XVIII v.: religioznaya praktika i gosudarstvennaya politika*. Dissert. ... d-ra istor. nauk. Sankt-Peterburg [in Russian].

Romanova, O. (2010). Ochikuvannia “chuda” iak osnova narodnoi pobozhnosti (Kyivs'ka mytropolii, XVIII st.). *Ukrains'kyj istorychnyj zhurnal*.(1), 840–106. Kyiv. [in Ukrainian]

Sinkevych, N.O. (2011). *Relikvii ta chudotvorni ikony Sofii Kyivs'koi*. Kyiv: Lohos [in Ukrainian].

Smilyanskaya, E.B. (2003). *Volshebnyki. Bogokhul'niki. Eretiki*. Moskva: Yndryk [in Russian].

Snessoreva, S. (2012). *Zemnaya zhizn' Presvyatoj Bogoroditsi s opisanim ee ikon*. Kiev: tip. Kyievo-Pechers'koi Lavry [in Ukrainian]. [in Russian].

Uspenskij, B.A. (2006). “Khozhdenie pososlon” i struktura sakral'nogo prostranstva v Moskovskoj Rusi. In Lidov, A.M. (ed.). *Ierotopiya. Sozdanie sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevnej Rusi* Moskva: Yndryk, 534–555 [in Russian].

Yakovenko, N. (2017). *U poshukakh novoho neba. Zhyttia i teksty Joanykiia Haliatovs'koho* Kyiv: Larus, Krytyka [in Ukrainian].

Zhivov V.M. (2002). Dvoeverie i osobyj kharakter russkoj kul'turnoj traditsii. In Zhivov V.M. *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury*. Moscow, 306–316 [in Russian].

Oxana Romanova

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

DEVELOPMENT OF THE NOTION OF VOTIVE GIFTS AS A WAY OF BELIEVERS' ‘ CONVERSATION’ WITH THE SACRED

The present article discusses emerging and development of the Orthodox Church believers' perception of the religious practice to offer the silver anatomic shaped votive gifts (“*pryvisy*”) at the territory of Ukraine.

On the basis of the study of a number of the miracles registers from the Ukrainian Orthodox thaumaturgic sacred things during the period from the end of XVII till the early XIX, the main meaning of these gifts (“*pryvisy*”) from the point of view of their offerers was discovered. It was demonstrated, that despite existence of the variety of shades of meanings in the interpretations of the rite of votive gifts to the sacred place, the presence of the main meaning is attested; this meaning dominated during the concrete historical period. The semantics of the rite were in the process of changes. The practice to memorize the accomplished act of God with the symbolic wax votive gifts of anatomic shape (reminding of the meaning of the miracle), that was appropriated from the West Europe at the turn of XVIII-th century, at the Ukrainian ground produced a rite to offer the silver votive gifts of anatomic shape. From the beginning these gifts (“*pryvisy*”) were regarded as gratitude for the accomplished act of God. Later the practice of an ‘agreement’ with the shrine was established, a prayer made arrangements about his desirable act of God in exchange for promise to make a special votive gift (“*pryvisy*”) for the shrine. This tradition developed to the practice to offer a silver anatomic shaped votive gift as a magic background for desirable healing. And before long, the semantics of the anatomic shaped gifts changed from the votive-gift-petition about healing from certain illness (the anatomic shape of the gift) toward the symbolic image of a certain person, about whose health the prayer was made. This prayer was made broadly; it was often made for all family at once.

With extending of the practice of the votive gifts sails, the main target of the votive gifts – to make a prayer to be closer to a shrine - became invalidated. As a result, two outcomes of the considered rite are attested: 1) the number of the material gifts to church were increasing, including the worn cloth as a symbolic substitute of a person of an offerer; 2) the practice of purchase of the votive gifts and other objects contacted with a shrine became common; such objects were regarded as ‘Christian amulets’. In such way the believers tried to ‘bring’ a shrine nearer to them.

Key words: ‘*pryvisy*’, votive gifts, semantics of rite, religious practices, shrine, miracle, prayer, Orthodox Church.