

Володимир Чупира

## **Марновірста на Поділлі в ХІХ ст. за матеріалами православної Подільської духовної консисторії**

Складні відносини між різними конфесіями, між державою і Церквою, між віруючим та світським суспільством, значною мірою зумовлюються станом релігійності суспільства та проявляються у його характері. За визначенням І. Яблокова, стан релігійності є відносно стійкою системою релігійних властивостей індивіду або спільноти [48, с. 461]. На суспільному рівні стійкість релігійних властивостей пов'язана з умовами які сприяють або унеможливають їх збереження і відтворення в звичаях і обрядах, що передаються від покоління до покоління як важливий елемент традиційної системи цінностей. В умовах загострення боротьби ідеологій за панування традиційна релігійність: або придушувалась як неправильна – в період поширення та утвердження християнства, як ворожа – в радянські часи; або відроджувалась як основа справжньої духовності народу – в сьогоденні.

Однією з характерних особливостей традиційної української релігійності є комплекс рис притаманних християнству та язичництву. Вже в перші століття поширення християнства, серед руського народу, виникла синкретична релігійна система, що складалась з елементів язичництва та християнства. Зазвичай, її описують використовуючи термін "двовір'я" [30]. Останнім часом набуває поширення, запропонований Н. І. Толстим, погляд на традиційний характер релігійності населення Русі, що розпізнає його як "тривір'я" [41]. На думку Н. І. Толстого, середньовічна традиційна духовна культура слов'ян складалась із трьох компонент: християнства, слов'янського язичництва та неслов'янського язичництва або "ахристиянства" (анти християнства). Під ахристиянством розуміється комплекс релігійних вірувань, що були занесені разом з християнством, але йому протистояли. Адже до хрещення Русі, у візантійсько-римській християнських культурах склалось власне двовір'я з "християнством і антихристиянством або ахристиянством (тобто мирським, протиставленим християнству світосприйняттям, але таким, що уживалось з ним на побутовому, а інколи і на ідеологічному рівнях)" [41, с. 57-58]. Частіше за все ця компонента була також язичницьким субстратом, але неслов'янського походження, на тлі якого формувалось раннє християнство. Всі ці складові, у певній взаємодії, стали джерелами розвитку традиційної народної культури слов'янських народів, хоч і по-різному проявились в

ній, оскільки зазнали неоднакових впливів. Найбільших руйнувань зазнало автентичне слов'янське язичництво, хоч воно і стало "генетичною основою слов'янської народної культури і фольклору" [42, с. 33]. Християнство, з моменту його поширення на Русі, намагалось винищити традиційні вірування в різний спосіб: через винищення носіїв сакральних традицій – волхвів, через надання нового християнського змісту старим віруванням і обрядам, через інферналізацію тих духовних сутностей, яких не виходило вписати в християнську атрибутику. Ту частину традиційних вірувань яку не вдавалось пристосувати до потреб християнства визнали вірою неправильною – марною – такою, що не веде до спасіння душі. Але незважаючи на протистояння, ці духовні системи, взаємовпливали одна на одну. В системі народного світосприйняття традиційне язичництво і християнство поступово поділили сфери впливу – язичництво залишилось в межах природи (*людина-побут-природа*), а християнство – за межами природи – в людській і посмертній долі (*людина-спасіння*). Система взаємин *людина-природа* та *людина-доля*, стали цариною де формувались народні вірування, які можна називати "охристиянізованим язичництвом", або "оязичненим християнством". Такий стан релігійності сучасні дослідники визначають як "народну релігію", "народне православ'я" [37], або "народну побожність", звертаючи увагу на те, що ця релігійність не була тотожною ні давньослов'янському язичництву, ні канонічному християнству, хоч йому і не протистояла [49].

Але саме цей побутовий рівень вірувань та культових практик і став в очах православ'я джерелом "суєверій" – марновірств.

Традиційна релігійність, що і в XIX ст. була міцно вкоріненою в житті українського селянства, с частиною православних священників, особливо вихідців з інших регіонів, сприймалась як відверте протистояння православ'ю і викликала активні спроби її викорінення. Інколи це були просто заклики до заборони проведення традиційних селянських обрядових дійств, буз урахування їх сплетеності з традиційним селянським побутом і господарським календарем. Тому такі заборони, тільки віддаляли деяких парафіяльних священників від селянських громад. Для забезпечення перемоги офіційного православ'я в українському селі, необхідно було докладніше вивчити явище народного світогляду та узагальнити досвід боротьби з пережитками язичницького світосприйняття.

З цією метою, Російським Географічним Товариством у 1848 році, було започатковано широку програму для зібрання етнографічних матеріалів, що складалась з 6 розділів, які охоплювали відомості про антропологію, мову, домашній та громадський побут, народні знання, мораль та фольклор [36]. В межах цієї програми, для «навчального

посібника для викорінення марновірств і забобонів», Петром Єфименком у 1866 році було створено "Програму для собирания сведений о народных суевериях и повериях в Южной России". Її було опубліковано в "Подольских Епархиальных Ведомостях" [39]. Програма складалась з трьох розділів: "Верования и суеверия", "Обряды", "Памятники народной словесности". Кожний з цих розділів мав підрозділи, що складались з питань, які, разом з примітками, повинні були конкретизувати та уточнити предмет дослідження. Така деталізація, аж до переліку запитань, була необхідною оскільки призначалась для осіб духовного звання, не завжди обізнаних з предметом. На це звернули увагу в Подільському статистичному комітеті, зауваживши, що з метою уникнення втрат і перекручувань етнографічного матеріалу від збирачів, треба більше приділити уваги народним переказам, легендам, і, в свою чергу, радили збирачам, щоб матеріали вони передавали "слово в слово" зберігаючи особливості народного мовлення [39, с. 180]. Загалом ці та інші програми виявились досить плідними, було зібрано значний етнографічний і фольклорний матеріал, що став основою для численних праць в царині народного світогляду та духовної культури слов'янських народів. Ціла низка публікацій, присвячених різним аспектам традиційної духовній культурі подолян, зокрема й щодо марновірств та забобонів, з'явились й і в ПЕВ. Не зникав інтерес до традиційних вірувань серед українських дослідників протягом II пол. XIX – поч. XX ст., і тільки у 20-70-х рр. XX ст. він поступився дослідженням соціально-побутових аспектів народного життя.

Деякі матеріали, що вміщують інформацію про деякі аспекти релігійності подільського селянства XIX ст., збереглись в справах Консistorії православної Подільської Єпархії [6]. Звичайно, відомості, що подані в цих документах несуть на собі відбиток конфесійного, досить часто стеріотипізованого погляду, передані специфічною канцелярською мовою тощо.

Із самого початку існування Подільської єпархії, стан релігійності народу був поставлений під пильний контроль Церкви. Подільська Духовна Консistorія (далі ПДК) наказала усім Духовним правлінням (далі ДП) "ежегодно рапортовать по дважды ... не делаются ли где в церквях какое суеверие, проявление ложных чудес, кликуш и прочих тому подобное" [7, арк. 2]. Одна зі справ ПДК за 1801 р. містить низку рапортів повітових ДП єпархії, в яких є звіти за перше півріччя [7]. У згаданій справі, жодне ДП не звітувало про наявність "кликуш и притворноюродствующих, босых и с колтунами, и прочае". Проте, навряд, все було так благополучно. Можна припустити, що деякі священники просто не доповідали про дрібні, з їх точки зору, прояви

марновірств, або про такі, що вже міцно вкорінені в селянській побут і жодне втручання зі заборонами не зарадять. Однак, в тих випадках, коли священник стикався з ними в перше і не знав їх, - писав "репорт" по інстанції. Так, наприклад, священник с. Яблунівки Летичівського повіту вимагав заборонити народні обряди на свято Івана Купали, в яких він почув наругу над християнським святим Іоаном Предтечею [10]. Інколи рапорти в ПДК виявляли певні упередження і забобони самих кліриків, що не були знайомі з місцевими народними традиціями, проявами культури і побуту неросійського населення Подільської єпархії. Новопризначений вінницький протоіерей у 1859 р. доповідав у ПДК: "Винницькие евреи при въездах и выездах города, вокруг оногo и на христианских переулках поставили столбы и протянули по оным железную проволоку. Христианское народонаселение выразило на это свое неудовольствие... При расправе я узнал, что эти столбы называемые "геревесами", обличают владычество евреев над христианами и что таковыe столбы когда-то лет 30 тому назад существовали, но по распоряжению начальства, были сломаны и доселе на возобновлялись..." [22, арк. 2]. Протоіерей скаржився, що вінницька міська влада йому відмовила, посилаючись на те, що не має відповідних наказів, і просив у ПДК "содействия сломать". На ці вимоги міська влада пояснила: "Евреи г. Винница устроили не геревесы, а шлабаумы с давнего времени на основании распоряжения губернского правления последовавших в 1824 и 1836 гг..." і запевнила, що "...существование таких ворот с собою никакого господства не выражает..." [22, арк. 9].

В нових для себе умовах – конкуренції з іновірними та інославними традиціями різних етноконфесійних груп населення Поділля, "греко-російська церква" змушена була слідкувати за будь-якими ситуаціями, що могли сприяти виникненню несанкціонованих об'єктів поклоніння або матеріальних зловживань притчу навколо них, існуючих або вигаданих. Так, у 1807 р. було покарано св. с. Лозова Могилівського повіту Тишкевича за те, що, всупереч забороні, дозволив поховати біля цієї церкви парафіянку, яка зробила на благоустрій церкви значні пожертви (90 червонців). Незважаючи на те, що слідство підтвердило як пожертву, так і її реєстрацію в церковних документах, священника було покарано "отсылкою в какой-либо по рассмотрению верховного начальства монастырь" [24, арк. 2 зв.]. Таке ж прискіпливе слідство стосовно можливого матеріального зловживання було призначено у відповідь на прохання міщанина Журавського поставити фігуру біля церкви "с устроением при том кресте кружки в пользу Крестовоздвиженской церкви" [20, арк. 2.]. Особливий інтерес церкви до матеріального аспекту простежується і в деяких справах пов'язаних з

можливими марновірствами.

Особливо пильно церква відслідковувала марновірства пов'язані з різноманітними уявленнями про "чудотворність" і "цілющість" ікон, колодязів, джерел тощо. Саме в них виявлялись ті марновірства, що породжувались у самій церкві та навколо церковному побутово-обрядовому житті, через неправильне розуміння християнства, перетлумачення його, невігластво. Подібні марновірства дожили і до сьогодні та, інколи, сприймаються деякими прихожанами як частина православного обряду або традиційної церковної культури [31].

Відносно часто, чутки про можливі дива виникали навколо ікон і колодязів або інших джерел води. Оскільки ікони були в постійному вжитку в кожній родині парафіян, то найчастіше саме від них і чекали чудесності. В матеріалах ПДК збереглось декілька справ, що виникли у зв'язку з необхідністю перевірки таких чуток. В травні 1803 р. було відкрито справу за рапортом ДП Гайсинського повіту, яке повідомляло що серед народу поширюється віра в чудотворну ікону. На писаній місцевим художником на простому полотні іконі, на якій зображено розп'яття Ісуса Христа, по ліву сторону від нього зображено постать св. Варвари, по праву – апостола Іоанна Богослова, за свідченням її власника селянина Павла Могили, з'явилися криваві краплі, які бачило багато свідків. Чутки про те, що ікона дає "...от разных одержимых болезней облегчение..." спричинили слідство з метою встановлення їх достовірності. Опитування свідків під присягою, підтвердили твердження про криваві краплі та випадки одужання. У лютому 1805 р. ікона була передана на збереження в кам'янецький кафедральний собор [14].

В жовтні того ж 1803 р. було відкрито, за доносом місцевого дячка, справу проти священника с. Браїлівки Ушицького повіту Федора Сумневича за внесення в церкву ікони як чудотворної (в священницькому облаченні, при "стечении народа", з молебнем) без проведення попереднього слідства [8]. Організоване слідство з'ясувало, що Сумневич не знав про чутки щодо чудотворності ікони і приймав її в церкву без народу, без молебну, і "не в священнической одежде, а в приличном" [8, арк. 2 ]. Тож вини його не знайшли, а дячка за неправильний донос було покарано. Було проведено слідство також і щодо чудотворності ікони великомучениці Варвари. У відповідності до процедури, з підписом "клятвенного обещания", було опитано колишнього власника ікони селянина Євстафія Слободянюка та свідків. За розповіддю Слободянюка, яку підтвердили свідки, 27 червня 1803 р. на іконі св. Варвари з'явилась вода (схожа на сльози як горошини), яку бачили він з дружиною та сусіди, коли дружина чистим рушником обтерла ікону, рідина виступила знову. Тоді її віднесли до місцевого поміщика Дівова, а вже за його

порадою, до сільської церкви. Оскільки свідоцтва підтвердились, то на підставі указу Синоду від 21 лютого 1722 р. ікону було передано до Кафедрального собору в Кам'янці-Подільському [8, арк. 14].

В ПДК досить обережно ставились до ікон, що народом визнавалися "чудотворними", але і місцеві священники, з різних міркувань, намагались відкрити справу для "закриття ікони". Так вчинив священник села Торчина, коли побачив, що його парафіяни ходять на поклоніння до сусіднього села. Внаслідок його скарги ікону закрили, але після його смерті, поклоніння їй парафіянами сусідніх сіл відновилось [19]. А в червні 1852 р., з ініціативи літинського ДП, було відкрито справу для "переуверення" – отримання свідоцтва на користь її відкриття. Такі свідчення дав старий селянин "имеющему от роду более 100 лет", мешканець с. Митинці Тимофій Коведа, який повідомив про те, що років за 70 тому, ця ікона старого письма належала місцевому священнику Рибаківському. І хоч на ній з'явилися сльози, він нікому її не показував, але "бывшие у него домашние заметили слезы и разнесли весть жителям села". Свідки бачили не тільки сльози на іконі, але й сяйво, що підтвердили під присягою [19, арк. 3].

У селі Залужжя Гайсинського повіту, в грудні 1824 р. на іконі зі зображенням розп'яття Спасителя, святителя Миколая і Матері Божої, що належала місцевому селянину, з'явилися "сльози". Після відповідних опитувань, рішенням благочинного, ікону "без церемоній" було внесено на збереження у місцеву Миколаївську церкву [17].

Джерелами марновірств, "ложных чудес" та "скверноприбыточестия" могли бути колодязі та джерела, а також "неосведетельственные телеса", що можуть шануватись як моці святих [7, арк. 25]. Потреба в чудесах і чудесних зціленнях в народі у важких соціальних умовах не зникала, а природних і штучних джерел на Поділлі не бракувало. Тому єпархіальне начальство намагалось якнайшвидше закрити несанкціоновані церквою об'єкти поклоніння. Для цього активно залучалась світська влада на підставі ст. 39, 14 тому "Свода Законов Российской империи", в якій йшлося про необхідність боротьби зі злочинами проти віри: "Приходские священники должны отвращать крестьян своих от всяких суеверий, а местное полицейское начальство стараться не допускать к совершению суеверных обрядов" [18, арк. 30]. В першу чергу закривались ті об'єкти, що вже набули серед народу слави чудотворних та цілющих за часів польського панування ("за унії"). У 1807 р. було закрито колодязь, що був розташований за версту від с. Юзефівки Балтського повіту, який селяни навколишніх сіл, уже більше десяти років, уважали цілющим. Спроби місцевого священника та благочинного відвернути селян нічого не дали. Проведене слідство з'ясувало, що за ці роки ніяких зцілень ні від яких

хвороб ну було, і на цій підставі Земський суд наказав соцькому колодязь засипати. Проте, невдовзі, селяни знову його відновили, аж поки не було наказано знищити його так, щоб "не міг бути відновленим" [9, арк. 2-5]. Навколо деяких джерел і колодязів існували легенди і перекази, тому, звичайно, одними постановами суду відвернути людей від шанування традиційних місць, було не легко. Інколи народна пам'ять, при потребі, відновлювала вже втрачені місця з якими пов'язувались народні вірування. Така історія була зафіксована у справі про закриття колодязя в с. Джуринці Гайсинського повіту початої у 1822 р. З народних переказів випливало, що 70 років тому, біля села був цілющий колодязь, над ним капличка, а при капличці старець. Але уніати засипали колодязь, розібрали капличку, а старця посадили у в'язницю, де той і помер. І ось під час посухи, серед селян почали поширюватись чутки – якщо відновити цей колодязь, то піде дощ. Селяни знайшли якийсь колодязь, розчистили його і визнали за чудотворний. А дві невідомо чиї могили, що знаходились поблизу, обнесли ровом, встановили браму і хрест і перетворили на об'єкт поклоніння. Після втручання єпархіального начальства та відповідного рішення земського суду все було знищено [16, арк. 2-5]. Так само було закрито криницю в с. Росоші Проскурівського повіту, чутки про цілющість якої, що відкрилась йому в сні, розпустив селянин римсько-католицького віросповідання [11, арк. 29].

Поштовхом для чуток про чудотворність джерел могло стати їх незвичне походження. Так у Гайсинському повіті, під час землетрусу (очевидно - зсуву ґрунту) в 1835 р., "опустилась гора" і на тому місці відкрилось джерело. "Народ стал стекаться на поклонение посчитав это естественное происшествие необыкновенным чудом..." [12, арк. 2]. У цьому випадку, слідство більше цікавилось тим, "не отправлял ли кто при помянутой криничке водоосвящения" [12, арк. 2 зв.]. Зразок опитувальника для проведення слідства для припинення "открывшегося суеверия" зустрічається в справі, що відкрилась Ольгопільським ДП для закриття колодязя в с. Любомирці. Він являє собою аркуш поділений навпіл: у лівій колонці запитання якого, в правій – відповіді свідків. Загалом слідство мало з'ясувати: "Когда начали называть чудотворным, и по какому поводу? В каком количестве стекаются люди, и если при стечении бывают денежные приношения то сколько таковых собрано и где хранятся?" [18, арк. 2]. На підставі зібраних свідчень з'ясувалось марновірство і приймалось рішення. "Из изыскания видно... что колодязь объявлен был целительным из одних только суеверных предрассудков тамошних крестьян... что из того колодца напившись вод, а прежде помолившись бросить грош, что будет здоровье..." [18, арк. 30]. Гроші

збирав староста і заносив до церкви (всього зібрано було три з половиною рублі) [18, арк. 30].

Вірування пов'язані з водою міцно вкорінені в традиційну селянську релігійність, хоч і мали спільнослов'янську (або індоєвропейську) основу, вже мали християнську оболонку. Магічно-обрядові дії уже, певним чином, пов'язувались з церквою, супроводжувались християнською молитвою, наслідували православну обрядовість. Так селянка що, за її словами, випадково розлила воду з пляшки перед аналоєм, була запідозреною в здійсненні марновірного обряду, оскільки використання води з магічними цілями було поширено серед населення Поділля [38, с. 352]. Проведене слідство хоч і не довело здійснення "марновірного обряду", але з'ясувало, що селянка справді набрала воду в колодязі біля церкви на Благівіщення, з метою використати цю воду для лікування хвороби очей, бо "так порадили люди" [23, арк. 2-11].

Притаманна селянам магічна свідомість найбільше проявлялась у різноманітних традиційних обрядах та ритуалах, що супроводжували господарський рік. Найчастіше ці обряди мали язичницьке походження, християнське тлумачення та символічний характер. Однак, екстремальні господарські й побутові потреби вимагали використання прадавніх магічних практик, як радикальних заходів. Ці практики використовувались селянами, хоч і усвідомлювались, і народом, і церквою як такі, що суперечать християнству.

Сліди використання язичницьких магічних практик у XIX ст. на території Поділля зберігаються в матеріалах православної Подільської Духовної Консисторії. Найчастіше вони стосуються обрядів "виклику дощу".

Обряди виклику дощу (плювіальні обряди) практикуються у всіх традиційних землеробських культурах. Витоки таких обрядів слов'ян відносяться до перших землеробських культур неоліту та енеоліту.

Первісні уявлення про зв'язок води, річок та дощу з першолюдиною існували у багатьох міфологіях різних народів світу. Ці уявлення відбилися у обрядах виклику дощу, пов'язаних з водінням людини, яка уособлює міфологічний персонаж навколо джерела, обливанням його водою. Наприклад, в Поліссі таким персонажем був міфологічний потопельник Макарка. Часто такі обряди проводили біля колодязів та водоймищ і супроводжувались обливанням водою учасників обряду [43; 44]. На Буковині та в Бесарабії, серед румунів та молдован, збереглися обряди відомі як "Папаруда". Під час засухи, від хати до хати, водили дівчинки яку обливали водою і називали "Папарудою". Іншим обрядом викликання дощу на Буковині був обряд відомий як "Калоян", під час якого носили ляльку, що персоніфікувала міфологічного



персонажа, а потім влаштовували її символічні похорони. Подібні обряди були відомі у гагаузів, у болгарів та сербів, де ляльку називали "Германчо", або "Герман". В українській традиційній обрядовості подібну роль могли відгравати обряди "похорону Ярили" [34; 35].

Важливу роль у здійсненні обрядів виклику дощу відігравали жінки, і особлива роль відводилась вдовам [32] та сиротам [47]. Серед українців, як і в південних слов'ян та романомовного населення Балкан були поширені повір'я, що пов'язували засуху зі створеними припонами дощу внаслідок "черепичної магії". Вважалось, що черепичники, цегельники і гончарі – усі, що обпалюють глину – затримують дощ. Для зняття "черепичної магії" потрібно було вкрасти їх вироби, знаряддя праці та кинути все те в воду (колодязь, річку) [45]. Дощові хмари у слов'ян ототожнювались з коровами, а дощ з молоком. Атмосферні явища стійко пов'язувались з діями відьом та упирів і впливом душ мерців, що померли не своєю смертю, особливо, самогубців [2]. Традиційною ознакою проявлення відьомства в українців була крадіжка молока. У відьомських процесах, на теренах України, часто, відьом звинувачували не стільки за зв'язок з нечистою силою, скільки за нанесену матеріальну шкоду [33]. Ця здатність і схильність до шкідництва коровам і пов'язувала відьом з відсутністю дощу – крадіжкою молока небесних корів.

Згідно поширеним на Балканах, в Карпатах, Україні та Польщі уявленнях, "нечисті" душі, особливо, повішаних, потопельників, самогубців, грішників та нехрещених дітей, перебувають у хмарах [46, с. 88-89]. Таких мерців у етнографічних дослідженнях називають "заложними". Цей термін, введений Д. Зелениним, широко використовується і в українській етнографічній літературі, хоч він, на думку В. Дашкевича, не був притаманний українським землям [27, с. 528]. Д. Зеленин пов'язував його зі звичаєм поховання таких мерців способом "заложення" – їх не хоронили, а ховали в ярах і закладали гіллям [29, с. 92]. Українці таких мерців називали "ходячими мерцями" і вірили, що вони можуть наносити шкоду живим. Потопельники і повішані, за народними повір'ями, могли ходити по землі сім років [5, с. 401-406].

Повір'я згідно з якими мерців поділяли на таких, що вмерли своєю смертю, і на тих що загинули дочасно, самогубців, або тих, які ще за життя знали з "нечистою силою", отже були "нечистими", в народі були присутні, від прадавніх часів до ХХ ст. Виходячи з цих уявлень і складались обряди викликання і зупинення дощу в українців та їх сусідів.

Отже, обряди викликання дощу на Поділлі, в своїй основі, мали уявлення про зв'язок небесних явищ та "чарів" відьом, упирів та

"заложних мерців". Тому дійства, що повинні були викликати дощ, були спрямовані, або на пошук відьом, з подальшим знищенням через них різних перепон дощу, або на усунення впливу мерців на погоду.

Пошук відьом, судячи зі справ ПДК, був досить традиційним – це було "купання відьом", яке практикувалось здавна і не тільки на Поділлі. Такі "слідчі експерименти" у середньовіччі проводились по всій Європі, а в деяких її частинах траплялись і в II пол. XVIII ст. В. Антонович у своєму дослідженні "Колдовство: Документы – процессы – исследования" наводив чимало випадків відьомських процесів, що траплялись на території України XVIII ст. і методи розпізнавання відьом. Вважалося, що "чиста вода" виштовхує нечисту відьму, тому жінок запідозрених у відьомстві випробовували утопленням, попередньо зв'язавши її "навхрест" – великий палець правої руки прив'язували до великого пальця лівої ноги і навпаки, а під зв'язані, в такий спосіб, руки та ноги протягали мотузку і так опускали у воду. Якщо тіло спливало – жінку визнавали за відьму [1 с. 52.].

На Поділлі випадки пошуку відьом з метою усунення перешкод для дощу траплялись і в XIX ст. І пов'язані вони були з спробами виклику дощу під час посухи. Перша справа, відкрита консисторією для розслідування випадку обряду виклику дощу стосується подій кінця квітня 1798 р. в с. Глибоча Гайсинського повіту. Справу було відкрито за донесенням св. Андрія Гуревича, який повідомив, що економ поміщика Іпполіта Ярошинського Мисевич зібрав близько ста жінок і велів їх "утоплять в воду", а потім змусив жінок волочити двоє волових саней, навантажених трьома полудіжками за дві версти в поле і там розливати [13, арк. 2]. Зі справи не зрозуміло, чи було визначено відьом, чи має значення вивезення води на поле на санях, чи немає тут зв'язку з давнім слов'янським поховальним звичаєм, чи був це експромт розлюченого економа, чи це були усталені дії в умовах посухи. Проте ці події викликали досить гостру реакцію з боку нової церковної влади. Економом зайнявся Земський суд, а Подільське єпархіальне начальство розіслало укази всім повітовим Духовним правлінням з вимогою не допускати законопротивного дійства. Проте заходи на попередження марновіств і забобонів, широкий розголос через духовні правління про покарання за протизаконні дії, не переважили побоювання наслідків посухи. Новий випадок, що залишив сліди у архівах ПДК трапився в 1805 р. в селі Лисиця Ушицького повіту. У серпні того року ушицьке духовне правління доповіло архієпископу Іоанікію про те, що селяни на чолі з прикажчиком Студзинським топили жінок в місцевому ставку для розпізнавання відьом, "вздымая оных на шлеях с прицеплением железа". Після того як сім таких відьом було визначено, їх закували з вимогою

щоб був дощ, якщо ж не буде дощу, то будуть покарані та понесуть осиковий хрест на "границю" [15, арк. 2]. Консисторія ініціювала слідство з метою покарати марно вірників передавши справу в нижній Земський суд. Цікаво, що за декілька років слідства і бюрократичної переписки, що подію в суді стали представляти як безневинну місцеву забаву. Ось як це описується в листуванні нижнього Земського суду з ПДК: "...летнею порою в июле месяце женщины и мужчины припомяная случавшееся прежде сего ..., собравшись почти все общество села лица, купали женщин в ставку состоящем близ экономического двора, и пускали в воду на шлейках с осторожностью однакоже, что делали для забавы семейной и чтобы был дождь, а при сем раз одной крестьянке Прасковии Гусачихе на колена было положено плуговый лемеш, который втащил было ея в воду по шею, но за сим выйдя она с воды пошла домой, и все сие происходило без всякого оскорбления женщин и названия которой либо чем неприлично, економ же Студзинский никому из женщин при том случае никаких угроз в относимости показания их за то, ежели дождя не будет не делал, а об осиковом же кресте никто не споминал..." [15, арк 9]. Важко сказати напевно, чи були це справді народні забави – ігрища заради виклику дощу, коли "молодые сами на то настаивали, а престарелых к тому призывали", як про це говорили свідки під час слідства [15, арк. 17], чи економу Студзинському та його прихильникам під час слідства вдалось так залякати селян, що вони погодились, під присягою, визнати це все забавою. Проте, деталі цієї забави, що згадуються в справі досить значущі у традиційній магичній обрядовості. Про боронування води і орання плугами висохлих річищ згадує у своєму дослідженні обрядів викликання дощу в Поліссі М. І. та С. М. Толстие [43; 44]. А використання саней в поховальних обрядах та ритуалах відоме на теренах України з трипільських часів [3, с. 314.] і до ХІХ ст. включно [4]. Проте, можна припустити і те, що селянська громадська думка вимагала від свідків не давати правдиву інформацію, усвідомлюючи осудність магичної практики, з одного боку, а з іншого, - життєво необхідну потребу дощу. На цю думку наштовхують свідчення притчу, що пояснювали в подібних обставинах, чому вони не доповіли про використання селянами магичних обрядів: "...на донесение не решились бы, дороже спокойствие, в противном случае должны испытывать возможные притеснения, как от управляющего, так и от крестьян" [21, арк. 3].

Під час стихійного лиха, що загрожувало селянам серйозними наслідками, виникала ситуація загальної нервозності, яка могла переростати і в масову істерію. В таких умовах, навіть, безневинні жарти могли спричинити неконтрольовані дії людей. Так, під час посухи 1892 р.

в ольгопільському повіті, селянки вдерлись у маєток, схопили ключницю і кинули її в ставок, що знаходився поруч. Про причини такої поведінки селянок повідомляється в справі, що була відкрита для розслідування цього випадку: "дворянка Анна Шепельская, служащая ключницей у арендного владельца Кашинского, посылая сторожа за экономом Стефановским, чтобы позвать его обедать, и зная, что эконом в виду наступившей небольшой тучи, от которой ожидался дождь, торопился кончить молотьбу, имела неосторожность шутя выразиться, что если он, Стефанович, скоро не придет, то дождя не будет. Дождя действительно в этот день не было и шутка это была передана дворней женщинами в селе с разными прибавлениями: что будто бы у Шепельской по ночам и днем постоянно горят свечи, что она колдунья, знакома с ведьмами и через нее нет дождя" [26, арк. 2 зв. – 3].

Ішим способом, що використовувався селянами Поділля для виклику дощу, був пов'язаний з уявленнями про т.з. "заложних" мерців.

Якщо справи ПДК, що відкривались для розслідування випадків здійснення марновірних обрядів "виклику дощу" в першій половині XIX ст. були пов'язані з пошуком відьом і випробовування їх водою, то з другої половини XIX ст. з'являються такі, що пов'язані з пошуком заложних мерців. Проте, очевидно, що такі випадки траплялись і раніше. У 1859 р. у своєму рапорті благочинний Ямпольського повіту Кондрацький повідомляє, "по существующем в народе суеверном предрассудке издавна вошло в обычай на случай засухи откапывать из могил тела обвесившихся... " [21, арк. 2]. З матеріалів цієї справи дізнаємось, що селяни потерпаючи від посухи, звернулись до управителя маєтком в с. Яблонці за дозволом викопати з могил двох самогубців, що були поховані в лісі маєтку. Такий дозвіл вони отримали. "Селяне собрались и пошли в Яблонецкий лес, где был похоронен обвесившийся яблонецкий фельдшер... и выкопав его из могилы, побили ему голову и обливали водою, обратно закопали, но пришедшие вновь женщины с детьми разного пола и возраста, во второй раз требовали выкопать его, которые тоже по примеру первых обливали водою и разбивали над ним кувшины, оттуда все вместе, где подле приходского кладбища похоронен другой обвешанный ... его тоже выкопали и поливали водою .... На каждую церемонию собрались женщины и дети весьма много и производили бесчиние горше первого..." [21, арк. 2 зв.].

Уявлення про самогубців, що спричиняють посуху, призводило до того, що під час тривалої відсутності дощів, селяни шукали поховання самогубців і намагались перепоховати їх в іншому місці, подалі від села. Це призводило до того, що тіло самогубці могло бути перенесено декілька раз. Інколи для такого тіла, селяни не могли знайти місця

поховання, оскільки вважалось, що там де поховано тіло, там не буде дощу. Так сталося з тілом хлопчика із села Летава, спочатку його поховали в полі поблизу села Мар'янівки, потім в лісі с. Жабинець. Але місцеві селяни викопували тіло і відвозили в дім, де хлопчик повісився, аж поки, тіло його не опинилось у ставку ("Кулаевецком пруде") [25, арк. 3]. Так само вчинили з тілом дівчини, що повісилась і була похованою в лісі – її тіло викопали, віднесли в інше місце і "кинули в ров" [26, арк. 2]. Селяни села Мокре Балтського повіту, для перепоховання тіла самогубці, знайшли найбільш "зручне місце", його перенесли на "границю" – межу між селами Крони та Жури прямо в ставку на глибині в один аршин (71,12 [см](#)) [26, арк. 3].

Обряд виклику дощу через "напування покійника" хоч і використовувалось відносно часто, проте уже майже не зберігав прадавньої магічної метеорологічної обрядовості, що була виявом міфологічного світогляду. Часто це вже були забобони, що на основі непевної пам'яті про традиційні обряди, перетлумачували події, вишукуючи зв'язки їх з бажаними наслідками. Таким перетлумаченням причин і наслідків виглядає випадок, що трапився в с. Дубовій Кам'янецького повіту. Під час посухи 1872 року, селянка Зинівія Омелькова почала переконувати сельчан, що причиною посухи є померлий нещодавно односельчанин, який отримав рану "нечаяно наколов шийся на нож ..., что он умер не случайною смертию от раны, а от жажды к воде и то что если вылить на него воду, то пойдет дождь" [25, арк. 2-3]. Можливо важка агонія, що супроводжувалась сильною спрагою помираючого і спричинила таке тлумачення. В наслідок цього пояснення причини смерті й пам'ятаючи про повір'я, що пов'язували заложних мерців з посухою, селяни розкопали на кладовищі могилу до гроба і облили його водою. Якщо в більш ранніх справах, припинення дощу селяни пов'язували з тілами самогубців похованих за межами села, то в другій половині століття, обливати стали і покійників похованих на кладовищах, найчастіше тих, чия смерть, так чи інакше була пов'язана з водою. Так, в с. Кузьминцях гайсинського повіту, було розкопано могилу чоловіка, що втопився у колодязі й вилито на гроб 16 відер води [26, арк. 2]. В Ямпольському повіті водою обливали розриту могилу на кладовищі, в якій був похований потопельник [26, арк. 2].

Однак, навіть, та кількість справ, що збереглась в матеріалах ПДК, дозволяє припустити існування стійкого марновірства серед подолян, що змушувало їх і в кінці XIX ст. здійснювати осудні дії і тривожити покійників на кладовищах з метою здійснення окультних обрядів виклику дощу. В таких обрядах приймали участь, і масово –

значною частиною населення села або містечка, і невеликими групами представників різних віросповідань – і православних, і католиків. В окремих випадках, якщо судити з прізвищ зазначених у відповідних справах ПДК, учасниками таких обрядів були і родичі померлих, могили яких розривали і поливали водою. Так, могилу потопельника Волошенюка, серед інших, розривала і обливала водою Волошенюкова (можливо йдеться про дружину) [26, арк. 3]. Очевидно з метою вберегти односельчан від переслідувань за вчинений злочин проти віри, обряд поливання здійснювали люди похилого віку. Наприклад, в с. Глубочці Гайсинського повіту, розрили і вилили чотири відра води на гроб старики у віці 78 і 75 років [26, арк. 3 зв.]. Робили це зазвичай таємно, вночі. Необхідно відмітити, що значна частина справ про обряди виклику дощу, які зберігаються в матеріалах ПДК, відкриті за інформацією не священників, а поліції. В травні 1872 р. Подільський губернатор звертався до архієпископа з проханням "отклонения крестьян от укоренившегося в них суеверия" [25, арк. 3]. Виглядає так, що священники уникали донесення про наявність таких забобонів серед селян і, якщо обряди робились таємно, без подальшого розголосу, то і не доносили про це марновірство начальству. Повідомлення про ці злочини, згідно ст. 39, XIV т. "О предупреждении и пресечении преступлений против веры" до консисторії часто надходили з губернського правління. Під час важкої засухи 1891-1892 рр. від подільського губернатора надійшов лист, в якому повідомлялось про марновірства щодо виклику дощу і порушення могил. Він повідомляє, що з початку весни до липня 1892 р. такі випадки трапились у містечку Ориніні та селі Тукляях Камянецького повіту, у м. Сатанові Проскурівського повіту, в с. Великій Русаві Ямпільського повіту, в Гайсинському повіті – в селах Кузьминці та Глубочка, в Балтському повіті в с. Мокрому, а в Ольгопільському повіті трапився випадок "пошуку відьми" [26, арк. 2-3].

В поле зору церковної та світської влад потрапляли не всі випадки, що могли бути визначені як марновірства, проте, ті, що залишили сліди в справах ПДК дозволяють краще уявити особливості традиційної релігійності подільського селянства. Незважаючи на тривалий процес боротьби християнства з проявами язичництва, в народній релігійності, навіть, наприкінці XIX ст.. присутні ознаки вірувань, коріння яких у міфологічно-магічному світосприйнятті. Як слушно зазначав Б. Рибаків, "...в історії релігії, очевидно, слід шукати не зміну вірувань, не повне витіснення старого новим, а нашарування нового на всю суму більш ранніх уявлень, створення амальгами різночасових і різностадіальних елементів" [40, с. 31]. Тому православній церкві на

Поділлі доводилось пильно слідкувати за тим, щоб народна побожність не проявлялась поза її контролем як марновірства.

Однак, навіть, та кількість справ, що збереглась в матеріалах ПДК, дозволяє припустити існування стійкого марновірства серед подолян, що змушувало їх і в кінці XIX ст. здійснювати осудні дії і тривожити покійників на кладовищах з метою здійснення окультних обрядів виклику дощу. В матеріалах консисторії не збереглось детальних описів обрядових дійств, однак, пошук відьом, використання лемеша, розбивання голови покійника (відділення голови), розбивання глечиків, обливання водою тіла, перепоховання тіл самогубців за межами території села, тощо, засвідчують зв'язок подільських обрядів з давньослов'янськими та наявність залишків язичницьких повір'їв і практик наприкінці XIX століття.

---

1. Антонович В. Чари на Україні // Літературно-Наукова Бібліотека. Ч. 114. - Львів, 1905. - 78 с.

2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х т. – Т. 3. – М.: Индрик, 1994. – 840 с.

3. Бурдо Н. Б., Вдейко М. Ю. Трипільська культура. Спогади про золотий вік. — Харків: Фоліо, 2008. — 415 с.

4. Вовк Х. К. Сані в похоронному ритуалі на Україні // Студії з української етнографії та антропології. — К.: Мистецтво, 1995. — С. 324-335.

5. Гнатюк Б.М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К: Либідь, 1991 – С. 387-406.

6. Державний архів Хмельницької області (далі ДАХО) - Ф. 315.

7. ДАХО. – Ф. 315. – Оп.1. – Спр. 35.

8. Там само. – Спр. 49.

9. Там само. – Спр. 76.

10. Там само. – Спр. 205.

11. Там само. – Спр. 208.

12. Там само. – Спр. 233.

13. Там само. – Спр. 1091.

14. Там само. – Спр. 1113

15. Там само. – Спр. 1121.

16. Там само. – Спр. 1145.

17. Там само. – Спр. 1147

18. Там само. – Спр. 1365.
19. Там само. – Спр. 1385.
20. Там само. – Спр. 1457.
21. Там само. – Спр. 1489.
22. Там само. – Спр. 1492.
23. Там само. – Спр. 1514.
24. Там само. – Спр. 5112.
25. Там само. – Спр. 9715.
26. Там само. – Спр. 9794.
27. Дашкевич В. Я. До питання про заложних тварин в ув'язненнях українського народу // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991 – С. 527-540.
28. Діса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воеводствах Речі Посполитої XVII– XVIII століття. – К.: Критика, 2008. – 302 с.
29. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. – Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1916. – Вып.1. – 311 с.
30. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. – К.: Укр. центр духовної культури, 1996 – 1998. Т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства. – 384 с.
31. Ієрей Александр Пикалев, Церковные суевєрия // Православие. Ru <http://www.pravoslavie.ru/polemika/5749.htm>
32. Кісь О. Особливості ставлення до вдови в українців (у XIX – на поч. XX ст.) // "І". Незалежний культурологічний часопис. - № 17, 2000. <http://www.ji.lviv.ua/n17texts/17-zmist.htm>
33. Кісь О. Украинская ведьма (эскиз социального портрета) // Гендерные Исследования. – ХЦГИ, 2000. - №5, - С.274-285.
34. Мойсей А. Комплекс обрядів викликання та зупинення дощу у румунів Буковини // Нар. творчість та етнографія. - 2005. - N 4. - С. 45-52.
35. Мойсей А. Обряд "Калоян" у румуномовного населення Буковини // Нар. творчість та етнографія. - 2006. – N 3. - С. 42-52.
36. Научный архив // Русское Географическое Общество <http://www.rgo.org.ru/Nauh-Arhiv.htm>
37. Панченко А. А. "Народное православие": к вопросу о предмете и методах исследования // Первые Димитриевские чтения. Материалы научной конференции 21-24 апреля 1996 г. - СПб., 1996. – С. 158-169.
38. Поділля. – Видавництво НКЦ "Доля". – 1994. – 504 с.



39. Программа для собирания сведений о народных суевериях и поверьях в Южной России // Подольские Епархиальные ведомости – № 14, 1867. – С. 179.

40. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1981. – 608 с.

41. Толстой Н. И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. - С. 41-63.

42. Толстой Н. И. Роль язычества в славянской культурной традиции // Славянские культуры и мировой культурный процесс: Материалы Международной научной конференции ЮНЕСКО. - Минск, 1985. - С. 33

43. Толстой Н. И., Толстая С. М. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Поэтика русского фольклора. - Л., 1981. Т. XXI. - С. 87-98.

44. Толстой Н. И., Толстая С. М. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. - М., 1978. - С. 95-130;

45. Толстая С. М. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. - М., 1986. - С. 18-22

46. Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. – С. 52-95

47. Трофимов А. А. Сирота в славянском фольклоре, обрядах и верованиях

[http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/TROFIM1.htm#\\_ftnref100](http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/TROFIM1.htm#_ftnref100)

48. Яблоков И. И. Религиоведение. – М., 1998. – 536 с.

49. Яременко В. Народна побожність XIX ст. в Україні і шевченкова перцепція цього явища: (постановка проблеми) // Історія релігії в Україні. Науковий щорічник – Львів "Логос", 2008. – С. 387-394.