



Проф. Наталія Яковенко та проф. Лариса Довга
під час панельної дискусії на конференції
«В орбіті християнської культури». м. Київ, 25 жовтня 2018 р.

ОХТИРСЬКА ЧУДОТВОРНА ІКОНА: ПРОСТІР І СЕМІОТИКА РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ

Запит на допоміжну чи каральну дію вищої сили в повсякденному бутті, а відтак і оповіді про незвичні явища, приписувані їй, супроводжують людину відтоді, відколи вона навчилася розрізняти буденне від «дивного». Натомість у християнському світобаченні, й то відразу після зародження християнства, деякі з таких явищ отримали назву чуда (гр. *thauma*, лат. *miraculum*), через яке оприявнюється Божий промисел над оречевленим світом. Богословське розуміння чуда як об'явлення волі Бога вперше сформулював бл. Августин, а пізніша схоластична теологія в особі Альберта Великого († 1280) запровадила й дефініції на відрізнєння «істинних» чуд, що сталися волею Бога (*miraculum*), від «дивовиж», спричинених Сатаною чи його посланцями (*mirum, mirabilium*); урешті, струнку теологічну інтерпретацію чуда запропонував Тома Аквінський: за його вченням, воно є знаком постійної присутності Бога у світі й даром, який допроваджує людину до особистого контакту з Богом¹.

Смислові рамки, котрі дали би змогу проблематизувати обговорення релігійного світовідчуття, зокрема сприйняття ікони як знака, через який виражається божественна благодать, неможливо коректно «виставити» без емпіричного матеріалу – оповідей про конкретний досвід індивіда, отриманий у персональних і групових практиках, через взаємоперегук індивідуального й колективного. Адже чудо за визначенням не було «власністю» облагодіяного індивіда, воно впливало на уявлення людей, які про нього дізнавалися, ставало частиною їхньої «колективної історії», а відтак, по-своєму об'єднувало локальну спільноту². Фіксація чудотворінь за усталеною формулою (коли – хто – звідки – чого просив від святині – що отримав) залишалася, по суті, незмінною ще від ранньохристиянських описів

¹ M. Rusiecki, ks. *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin 1995, s. 125–140.

² Див. огляд на прикладі чудодіянь богородичних ікон періоду Смути в Московії: G. Marker. Narrating Mary's Miracles and the Politics of Location in Late 17th-Century East Slavic Orthodoxy // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 15/4 (2014) 701–702.

чуд³. Звичай «документування» чуд сягає найдавніших патериків, де вказували ім'я особи, яка це бачила/розповіла⁴. Пізніше імена свідків, що забезпечували «ефект присутності», фіксуються і в щойно згаданих «Діалогах» Григорія Великого, і в ранніх зізнаннях паломників, облагодіяних при поклонінні реліквіям чи святим зображенням.

За схожим взірцем у середньовіччі утвердилася практика провадити т. зв. книги чуд (*Libri miraculorum*) у санктуаріях з чудотворними іконами вже не у формі прямої розповіді, а в «зредагованій» версії, складеній клириком, який упроваджував до запису дидактичні мотиви та певні риторичні техніки⁵. Згодом саме ці, редаговані, записи стали основою численних збірок чуд, що їх видавали друком упродовж XVI–XVIII ст. Годі нагадувати, що інформаційний потенціал книг чуд без перебільшення неозорий, адже тут натрапляємо і на свідчення про участь у паломництвах різних соціальних та конфесійних груп, і на вказівки про географічний обшир культу та його просторову типологію – локальну, регіональну, понадрегіональну, і на опис хвороб, і, нарешті, на опис містичних видінь, а тим часом власне вони оприявнюють персональну релігійність, ба більше, суміщають у собі два образи трансцендентного світу – церковний і народний.

Серед таких книг українського походження одне з чільних місць належить книзі чуд Охтирської Богородиці – ікони Матері Божої в Покровському соборі м-ка Охтирка, центру Охтирського слобідського полку. Рукописну версію цієї книги під назвою «*Краткое историческое списание о явлении Ахтирскія чудотворныя богоматернія иконы, находящейся Харьковской губернии в уездном городе Ахтырке в соборном храме Покрова Пресвятыя Богородицы*», яка нині зберігається в Охтирському краєзнавчому музеї (без інвентарного номера)⁶, виконано регулярним почерком десь у середині – другій половині 1820-х рр. (є примітка, датована 1824 р.), текст на добру чверть згас, багато імен і топонімів, на жаль, не читаються. Рукопис містить такі розділи (залишилися сліди автентичної нумерації сторінок, але вона непослідовна, тому далі використовуємо архівну):

³ Пор. таку «класику жанру», що задала формат наступним фіксаціям, як знамениті «Діалоги» Григорія Великого початку VI ст.: *Sancti Gregorii Papae cognominato Magni Opera omnia*, т. 3: *Dialogorum libri quattuor de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum* [= *Patrologiae cursus copletus. Series Latina*, т. 77] / Accurante J.-P. Migne. Parisiis: Apud editorem in via dicta d' Ambroise 1849, col. 149–428.

⁴ H. Delehaye. *Les légendes hagiographiques*, 4-те вид. Bruxelles 1955, с. 66.

⁵ A. Witkowska, OSU. *Miracula średniowieczne. Funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego* // його ж. *Sancti. Miracula. Peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974–2008*. Lublin 2009, с. 196–198.

⁶ Щиро дякую Володимирові Маслійчуку, який виявив цей текст і люб'язно зробив для мене його фотокопію.

- I. Без назви: опис появи ікони та опитувального процесу перед визнанням її чудотворності Синодом (с. 1–18). Наведено інформацію про заснування, адміністративний статус і кількість мешканців Охтирки; вказано, що ікону «малованно» 1669 р. єреєм Олексієм Михайловським (с. 1) і що потім вона перебувала у спершу дерев'яному, пізніше мурованому Покровському храмі, після спорудження якого її перенесли туди 1732 р. (с. 2), а в 1742 р. образ самооновився і почав сяяти, про що додано автентичне свідчення 1743 р. тодішнього священника Данила Васильєва (с. 3–4). Про це явище в 1744 р. білгородський митрополит Антоній повідомив Синодові (с. 4), у 1745–1746 рр. проведено відповідне розслідування та опитування свідків (с. 4–13), а 22 червня 1751 р. синодальним указом ікону визнали чудотворною (текст документа: с. 13–17). У 1774 р. («за прибитієм» на Білгородську єпархію владики Агея) образ перестав чудотворити (с. 18). Це досить симптоматично, адже єпископ Агей скептично ставився до «чуд» – пригадаймо хоча б епізод, коли він «ограничил народное усердие» щодо поклоніння мощам св. Йоасафа (Горленка)⁷.
 - II. «О построении церкви» (с. 18–30): копії дозвільних і потвердних листів та пастирських послань, пов'язаних зі зведенням нового собору замість старої дерев'яної церкви; імена дарувальників на будівництво храму та церковне начиння й оздоблення ікони.
 - III. «Списание чудес» (с. 31–134): 324 записи за 1743–1774 рр., хоч чуд, як зазвичай було у таких книгах, трохи більше, бо облагодіяний міг зізнавати їх декілька; подано відомості за 1743–1757 рр., далі перерва аж до 1774 р., під яким нотується останнє чудо.
 - IV. «Чудо 293» (с. 139–141): написаний стилізованим півуставом девоційний вірш зціленого в Охтирці від захворювання очей священника церкви Св. Миколая в Ічні Леонтія Александровського, датований ним 11 червня 1755 р.: цей текст підшито наприкінці книги в автентичній версії. Насправді ж під цим номером у рукописі інше чудо, а в записах 1755–1757 рр. узагалі сплутано дати.
- Пропуск «нумерованого» чуда з о. Леонтієм, плутанина щодо років і завершення книги на 1757 р., хоча чудеса відбувалися й пізніше, дає змогу підозрювати втрату (або селекцію) частини записів під час упорядкування реєстру охтирських чуд у формі регулярної книги – можливо, для друку. На втрату, зокрема, вказує те, що в донесеннях Синодові зафіксовано низку епізодів за 1748–1756 рр. та всі епізоди за 1758–1759 рр., яких у рукописі немає, а на селекцію – підозрілий пропуск чуда з Іваном Рішечком 1764 р.:

⁷ Путешественные записки Василья Зуева от Санкт-Петербурга до Херсона 1781 и 1782 года. Санкт-Петербург 1782, с. 177.

коли той занедужав на «помраченіє ума», мати привезла хлопця до Охтирки, його прикували на ніч до дверей у притворі храму й він «освободився», проте пізніше спився і закінчив тим, що став убивцею⁸. Таке моральне падіння раніше зціленого могло підштовхнути упорядників «забути» про цей випадок.

Хоч у 1756 р. Синод наказав провадити офіційну книгу чуд, до якої письменні особи мусили власноруч вписувати інформацію про отримане благодіяння, у Покровському соборі, як видається, до такої «дисциплінованості» не дійшло. Загальна кількість чуд, засвідчених у рукописі, а головне, стилістика їхнього опису помітно відрізняється від того переліку, що його надсилали в Білгородську консисторію, а звідти до Синоду. Це означає, що рукопис регулярної книги чуд, укладеної в 1820-х рр., постав, найімовірніше, на основі зібраних у церкві карток або розрізаних аркушів із записом «наживо» поточних випадків чудотворення (так переважно було і в решті санктурій, причому згодом частина таких карток/аркушів губилася чи переплутувалася хронологічно). Доказом того, що Охтирську книгу змонтували з первісних автентичних записів, є й наявність у ній кількох химерних видінь, які детально й уважно занотовано зі слів облагодіяних, без огляду на їхній, аж надто далекий від стриманого ортодоксального благочестя, зміст. Характерно й те, що в упорядкованій версії рукописної книги лише раз зазначено традиційне (й обов'язкове!) для подібних фіксацій «уписав власноручно» (хоча серед облагодіяних іконою майже третину склали канцеляристи, козацька старшина й російські дворяни, тобто люди, поза сумнівом, письменні), тоді як у синодальній версії таких приміток більше. Втім, цю недбалість, як і часткову втрату записів, можна пояснити тим, що в церкві не було окремої особи, до чиїх обов'язків належало б їхнє провадження.

Збереглася друкована версія Охтирської книги, яка містить виклад чуд за щорічними «донесеннями» до Синоду. У розгляді справи про Охтирський образ у Синоді 31 серпня – 19 жовтня 1793 р. констатовано, що синодальний указ 21 червня 1751 р. зобов'язував білгородського єпископа щороку надсилати звіти про чуда ікони і що той регулярно це робив упродовж 1752–1760 рр.⁹, а в 1761–1793 рр. інформував, що чуд уже не було, крім одного, 1774 р. Надіслані Білгородською православною консисторією відомості опубліковано в «Приложеніи» до цього ж тому синодального видання під заголовками «Реестр кто имяны от Ахтырския чудотворныя Пресвятыя Богоматере иконы болезновавшия получили исцелении» за та-

⁸ В. Маслійчук. *Неповнолітні злочинці в Харківському намісництві, 1780–1796 рр.* Харків 2011, с. 112.

⁹ *ОДД*, т. 32: 1752 г. Петроград 1915, стп. 481–483.

кий-то рік¹⁰, причому публікація завершується не 1760 р., а 1759-м, та й то там лише один запис (якщо в 1760 р. виявив чудотворності ікони вже не спостерігалось, тоді яким був зміст тогорічного донесення чи звіт за 1760 р. просто загубився в Синоді?). Втім, ішлося радше про припинення формальної фіксації чуд, бо саме чудодіяння приваблювало прочан принаймні до початку ХІХ ст. Для прикладу, серед них принагідно згадано під 1793 р. якусь Мотрону зі сл. Білки Охтирського повіту, а під 1801 р. – Агафію зі сл. Ольшана Сумського повіту¹¹.

Разом в обох версіях – рукописній та синодальній – нараховується 395 чуд за 1743–1774 рр., у т. ч. лише в синодальному переліку – 70. Те, що про них не йдеться в рукописі, можемо логічно узасаднити тільки для 16 записів за 1758 р., бо, очевидно, картки за цей рік, останній у провадженні такого обліку, церква вже не зберігала, передавши укладений реєстр до консисторії. Натомість причиною втрати решти записів, котрі не потрапили в поле зору консисторії/Синоду, найвірогідніше, була елементарна недбалість у поводженні з картками, на яких нотували чуда, бо ці епізоди наведено впереміш з тими, що їх віднаходимо і в рукописі. Певною загадкою є й те, що в кодексі між 1749–1757 рр., тобто в період, відколи консисторія вже «налагодила звітність», бачимо 26 чуд, пропущених у синодальному перелікові, отож, слід гадати, про них не мовилося і в церковному звіті для консисторії. Це ще раз підтверджує не надто дбайливе ставлення до упорядкування карткових записів священниками Покровського храму, бо шойно згадані опущені епізоди uzдоровлень та зцілень цілком стандартні. Свідому «селекцію» тут варто підозрювати тільки в єдиному випадкові – зціленні від «помрачення ума» підпрапорного Охтирського полку Павла Новосельського 1756 р. Надзвичайно докладний (на 7 сторінках) опис його видінь навряд чи витримав би апробацію консисторії та Синоду: хворого спершу лякала колоритно змальована нечиста сила, далі його власноруч карав різкою сам розгніваний Христос, а Мати Божа, «бесідуючи» з Новосельським, то потішала, то ганила грішника, й далі молилася Синові про його прощення, як і сталося. Що ж до записів, які дублюються і в рукописному, і в синодальному реєстрах, то вони за змістом ідентичні, а декілька розбіжностей у відтворенні імен чи топонімів є, вочевидь, наслідком неточного прочитання петербурзьким копіїстом. Натомість місцеву «консисторську» редакцію помічаємо в кількох «раціональних» пере kwalіфікаціях одержимості («бесовеского мучительства») на епілепсію («паду-чюю болезнь»); у пропусках побутових деталей, що передували зціленню;

¹⁰ ОДД, т. 32: 1752 г. Петроград 1915, стп. 931–962.

¹¹ Див.: М. Сулима. *Гріхи розмаїті. Епітимійні справи ХVІІ–ХVІІІ ст.* Київ 2005, с. 80, 106–107.

врешті, у смислового переозначенні чуда 25 квітня 1753 р.: рукописна версія прив'язує його до празника явлення ікони, а «консистерська» – до офіційної процедури закладання нового мурованого храму.

Не викликає сумніву й те, що перед остаточним упорядкуванням звіту в Синод Білгородська консисторія мала посилати якісь запити до Охтирки. На це вказують уточнені в синодальному варіанті, порівняно з рукописним, дати цілої низки чуд, а також згадки про власноручне засвідчення отриманого благодіяння, чого в рукописі немає. Ще одне чудо, прозріння від сліпоти в 1768 р. вдови грецького купця Марії Дукліної, визнала «ложним» уже сама Білгородська консисторія, бо опитування свідків, монахинь Київського Флорівського монастиря, на яких Марія покликала, показало, що ті її не знали¹².

Привертає увагу те, що офіційна синодальна легенда Охтирської ікони священника-іконописця не згадує, образ начебто явлено в 1739 р. у траві, під час сінокосу, покровському попові Василю Данилову. Власне цю версію, вперше викладену в донесенні білгородського митрополита Антонія Синодові 1744 р.¹³, повторюють усі церковні довідники до сьогодні, а чим «не догодив» архипастиреві єрей-маляр, пояснити за браком свідчень важко. Можливо, в напруженій ситуації переслідувань за розголошення «ложных чудес», повторно активізованих 1737 р.¹⁴, митрополитові вдалося за безпечніше розповісти про «нерукотворне» походження образу – як нібито явленого у траві.

На жаль, верифікувати дату написання ікони сучасним мистецтвознавчим аналізом не вдасться, бо її оригінал утрачено 1903 р., коли його перевозили на реставрацію до Петербурга. Проте збережені списки кінця XVIII – початку XIX ст. (цілком імовірно, що модифіковані) репрезентують не вповні православну іконографію цього твору. На ньому поясну Матір Божу зображено без Немовляти, з молитовно складеними на грудях руками перед маленьким настольним розп'яттям. Аналог такого канону

¹² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 3901 (цю справу розглянуто у збірці Оксани Романової, що готується до друку; сердечно дякую упорядниці за можливість ознайомитися із рукописом).

¹³ ПСПР, т. 2: 1744–1745 гг.: Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны, 2-ге вид. Санкт-Петербург 1872, с. 274 (№ 774).

¹⁴ На 1737 р. припало чергове загострення боротьби з «ложными чудесами». Зокрема, 14 листопада оголошено синодальний указ, що зобов'язував духовенство рапортувати, «не делается ли где каких суеверий, не проявляет ли кто для скверноприбытства каких при иконах святых, при кладезях, при источниках ложных чудес»; такі зведені «донесення» єпархіяльні правління мали надсилати до Синоду двічі на рік на підставі звітів духовних правлінь і монастирів. Див.: ПСПР, т. 9: 1735–1737 гг., 2-ге вид. Санкт-Петербург 1905, с. 594–598 (№ 3158).

є в трансильванських іконах на склі кінця XVIII – XIX ст.¹⁵; на думку упорядника трансильванського каталогу, такі образи були реплікою католицької *Mater Dolorosa*, і їх часто перемальовували з паперових листівок друкарні Нямецького монастиря в Молдові¹⁶. На певний «балканський слід» у церковному житті Слобожанщини непрямо вказує й те, що першим очільником заснованої 1667 р. Білгородської митрополії, до якої належала Охтирка, був колишній сербський митрополит Пахомій¹⁷, пізніше митрополією управляли серб Петро (Смілич) та Антоній (1742–1748) «з молдаван», а вихідці з Балкан («волохи») тут почали масово селитися за дозволом Петра I після Прутського миру 1711 р.¹⁸

Питання про те, як здалеку люди ладні були йти за поміччю до чудотворної ікони, не тільки дає історикові «арифметичний інструмент» для з'ясування локальної, регіональної чи понадрегіональної популярності цієї сакральної реліквії, а й опосередковано відкриває доступ до ширшої проблеми – соціокультурного потенціалу чуда як чинника, що об'єднував певні групи людей у спільному просторі віри. Для ранньомодерної України такий ракурс видається особливо значущим з огляду на строкату конфесійну, етнічну й соціальну палітру мешканців, адже перетин їхніх життєвих колізій у «зовнішньому», подієвому вимірі джерела частіше фіксують в екстремальних ситуаціях. Цьому сприяє специфіка збережених джерел – здебільшого судових чи військових, де сам жанр за означенням передбачає конфлікт і насильство. Отож, коли беззастережно довіряти таким повідомленням, то Україна XVII–XVIII ст. постає достоту як суцільна арена змагань між «своїми» і «чужими» – або за соціальною, віросповідною та/чи клановою ознакою, або на засадах родової солідарності¹⁹. Тим часом свідчення про паломництва до чудотворних святинь пропонують ще одну опцію, в якій спільна довіра до рятівної сили чуда робить умовно «своїми» всіх, кому допомогла ця-от ікона в цьому-от місці.

Під таким кутом зору помітний виразний розподіл санктуаріїв на ті, де ікону вшановували суто локально, й ті, що мали регіональну, а то й надрегіональну славу. Дослідники виокремлюють ці три варіанти такої

¹⁵ D. Dancu. *Hinterglasmalerei in Rumänien // Aus dem Rumänischen überfragen von Juli-ana Dancu*. Bukarest 1998, с. 21 (№ 6 – XIX ст., Altland); с. 38 (№ 13 – кінець XVIII ст., Nicula); с. 53 (№ 28 – середина XIX ст., Raşinari) та ін.

¹⁶ Там само, с. 56–57, 96.

¹⁷ Д. І. Багалій. *Історія Слобідської України*. Харків 1993, с. 179.

¹⁸ Там само, с. 38.

¹⁹ Вичерпне дослідження сценаріїв та виявів «культури ворожості» на матеріалі волинського шляхетського соціуму дещо ранішого часу див.: Н. Старченко. *Чесць, кров і риторика. Конфлікт у шляхетському середовищі Волині. Друга половина XVI – XVII століття*. Київ 2014.

«(не)близькості» на підставі гаданих днів подорожі до святинь: у першому випадку – це одноденна проща (до 30 км відстані), у другому – від двох до чотирьох днів (десь між 30–120 км), у третьому – п'ятиденна або й довша (близько 120–200 км)²⁰. Пояснити відмінність у ступені запотребованості того чи того санктуарія неможливо ані «силою чудотворення» (бо репертуар чуд, типологічно усталений від євангельських чуд Христа і ранньохристиянських монахів-пустельників, був загалом скрізь однаковий), ані «стародавністю» ікони (адже, наприклад, і серед богородичних образів локального шанування були приписувані «пензлю ап. Луки»). Отож залишається, звісно гіпотетично, висновувати, що локальний пістет охоплював зони, комфортні з перспективи «пішої» досяжності й самодостатні для невеликого колективу «своїх», натомість далекі паломництва сигналізують про турбулентність більших за обширом територій, мешканці яких долали труднощі доїзду чи пішої мандрівки, аби поклонитися святині, що її вважали захисницею цілого регіону, і це сприяло формуванню своєрідних макроспільнот «своїх».

Охтирська ікона, поза сумнівом, належала до образів понадрегіонального шанування. Вона чудотворила в надзвичайно розлогому «просторі віри» (про це докладніше далі), хоча засоби пропагування її «слави» навіть віддалено не наближалися, для порівняння, до способів творення розголосу довкола Почаївської ікони – паралельної за часом чудодіяння унійної святині Правобережної України та, почасти, Галичини. Зокрема, не було мови про видання листівок з її зображенням, що його регулярно практикувала друкарня Почаївського монастиря, адже в російській Православній Церкві XVIII ст. «паперові образки» вважали неканонічними (у Київській митрополії така видавнича практика тривала й надалі²¹, але Охтирка підлягала не Києву, а російській Білгородській митрополії, тобто перебувала у прямому підпорядкуванні Синоду). Книга чуд Охтирської Матері Божої, на відміну від Почаївської, яка між 1742–1807 рр. була опублікована аж сім разів, друком не виходила²², і так само відсутні дані про можливу кількість списків образа, хоч у записках чуд декілька разів побіжно й оповідається,

²⁰ A. Witkowska, OSU. Księgi cudów – źródło do badań praktyk piątничzych na ziemiach polskich // її ж. *Sancti. Miracula. Peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974–2008*. Lublin 2009, с. 208.

²¹ Пор., серед іншого, збережену гравіювальну рамку унійної (!) чудотворної ікони «Боремельський Спас» з іконописної майстерні Києво-Печерської лаври XVIII ст. див.: *Атеней Київський. Мистецький Київ XVII–XVIII століть* / вступ. ст. і упоряд. В. Шевчук, упоряд. іл. Ю. Іванченко. Київ 2015, с. 622.

²² Охтирську книгу чуд опубліковано лише 1915 р., та й то не самостійно, а як «Приложение» до книги: *ОДД*, т. 32: 1752 г. Петроград 1915, стб. 931–962.

що хворий молився вдома перед таким списком (мальованим на приватне замовлення?).

Початок чудотворення Охтирської ікони припадає на січень 1743 р., коли герой її обрітання, єрей Покровської церкви Данило Васильєв, напоїв свою хвору дочку водою від освячення образа, і та, прокинувшись здоровою, розповіла, що бачила уві сні Матір Божу «в одянніи прекрасном разноцветном»²³. Того ж дня аналогічно зцілилася від гарячки донька охтирського мешканця Лозини, а також дочка іконописця з Охтирки Івана, якому священник передав святиню «для поправления», а той обмив її і напоїв та вмив цією водою хвору дитину²⁴. Потім, аж до 1 березня 1743 р., фіксується 10 схожих зцілень лише в самій Охтирці, проте вже з квітня 1743 р. «слава ікони» починає наростати лавиноподібно. Спершу до прочан додаються вихідці з сусідніх Гадяцького та Сумського полків²⁵; невдовзі, у тому ж 1743 р., їх число поповнюють паломники зі Стародубського та Полтавського полків²⁶; у середині літа 1743 р. до шанування приєднуються люди з Ніжинського та Харківського полків і прочани з міст та слобід різних «уїздів» Білгородської губернії²⁷, а восени 1743 р. до образу вже йдуть і мешканці Миргородського полку та містечок і сіл Путивльського повіту²⁸. Улітку 1744 р. до орбіти охтирського чудодіяння входять південні полки Гетьманату – Переяславський і Лубенський, а також найпівденніший із полків Слобожанщини Ізюмський²⁹. У такий спосіб локальний «простір віри», опромінений охтирським чудодіянням, склався, по суті, вже впродовж двох років перед офіційним донесенням Синодові про ікону білгородського митрополита Антонія 26 листопада 1744 р.³⁰ Протягом наступних двох десятиліть цей обшир зазнав лише кількох поодиноких доповнень – із південного Прилуцького полку, з м-ка Носівка Київського полку, ситуаційно – з Київської губернської канцелярії, врешті з найсхіднішого полку Слобожанщини – Острогозького.

Загалом топографію молитовних звернень до Охтирської Богородиці можна представити так (враховано 356 епізодів, тобто без чуд з генеральною козацькою старшиною та російськими дворянами – у цих записах місце проживання облагодіяного традиційно не зазначали):

²³ *Охтирська книга чуд*, с. 33.

²⁴ Там само.

²⁵ Там само, с. 36–37.

²⁶ Там само, с. 38.

²⁷ Там само, с. 40–45.

²⁸ Там само, с. 50.

²⁹ Там само, с. 53–59.

³⁰ *ПСРР*, т. 2, с. 274 (№ 774).

Слобідські полки	Полки Гетьманату	Суміжна російська територія	Область Війська Донського (станіці)
161 (45%)	146 (41%)	46 (13%)	3 (1%)

Коментуючи цю таблицю, необхідно насамперед додати, що пропорція паломництв зі слобідських полків була нерівномірною. На це впливала, безперечно, територіальна близькість до санктуарія. Тому очікуваною є найбільша репрезентованість Охтирського полку – «питомої» території ікони (102 епізоди – 63%), тоді як прочан із сусіднього Сумського втричі менше (30 епізодів – 19%), Харківського ще менше (19 епізодів – 12%), Ізюмського зовсім мало (9 епізодів – 6%), а з Острогозького, найсхіднішого й найвіддаленішого, – лише один епізод. Прикметно, що саме цей полк був етнічно найстрокатішим на Слобожанщині, бо від початку залюднення в середині XVII ст. український переселенський потік тут щільно зіткнувся з прикордонним російським населенням, донськими козаками, татарами й калмиками³¹.

Розкладка прочан із полків Гетьманату не настільки прозора. Представлено всі 11 полків у таких пропорціях (відсотки заокруглено): Гадяцький – 45 (31%), Ніжинський – 23 (16%), Миргородський – 19 (13%), Полтавський – 17 (12%), Лубенський – 16 (11%), Переяславський – 8 (5%), Прилуцький – 6 (4%), Чернігівський – 5 (3%), Стародубський – 4 (3%), Київський – 2 (1%). Чому найбільше з Гадяччини – зрозуміло, це сусідня місцевість. Однак це пояснення не спрацьовує стосовно теж відносно недалеких північних полків – Чернігівського і Стародубського. Можливо, мешканці Чернігівщини та Стародубщини не мали потреби ходити в Охтирку, бо в них були «свої» чудотворні ікони – в Чернігові та Стародубі. Урешті, впадає у вічі доволі значна представленість південних полків – Миргородського, Полтавського та Лубенського, звідки ходити/їздити неблизько. Такою гучною була слава ікони? Чи радше провідну роль грала «смежность и сходство земель и жителей» (як сказано в урядовому указі 1783 р.)³²

Число паломництв із населених пунктів російського прикордоння не надто велике (46 епізодів), але їхня географія вкрай строката. З одного боку, це суміжні з полковими територіями, котрі 1765 р., при створенні Слобідсько-Української губернії, приєднали до колишніх полків. Зокрема, про «задавлену» близькість свідчить найбільша кількість прощ (10 епізодів) зі сіл та слобід Хотмизької округи, хоча вона й була заселена переважно

³¹ В. Маслійчук. *Провінція на перехресті культур (дослідження з історії Слобідської України XVII–XIX ст.)*. Харків 2007, с. 50–51.

³² В. Маслійчук. *Неповнолітні злочинці*, с. 46.

росіянами³³. Що ж до інших теренів, які з 1780 р. ввійшли до складу новоствореного Харківського намісництва, то пропорції звернень до ікони звідти практично рівномірні – десь по 5–7 епізодів, якщо не враховувати, вочевидь ситуаційних, паломництв із Брянська чи навіть далекого Орла (по одному епізоду). Певною екзотикою є і три паломницькі візити зі станиць Облaсті Війська Донського: два персональні 1755 р. й одне цілої ватаги прочан з Дону в 1774 р. Вони, як і одиничні прощі з Брянська й Орла, вже самою своєю ексклюзивністю добре підтверджують «українськість» сакральної зони Охтирської ікони, що загалом і не дивно, адже на Слобожанщині етнічні українці станом на середину – другу половину XVIII ст. становили до 90 % мешканців³⁴.

За браком друкованих джерел інформація про чудотворну силу святині розходилася лише завдяки чуткам, причому, як було вже показано, з блискавичною швидкістю. Те, що паломники розповідали не тільки про спізнане чудо, а й про нетрадиційний вид образу, дізнаємося з унікального опису зображення Матері Божої в зізнанні 1747 р. зціленого від одержимості Василя Химиного із м-ка Хорошів Харківського полку. Хворому, що потерпав від «бісівських наважденій», привиділося «жестокое нѣсказанне бѣсовское страшилище, хотящее якобы его растерзать». Налякавшись, він упав на землю та став закликати на поміч Бога-Отця, Христа, Св. Духа, Трійцю, Богородицю й архистратига Михаїла, аж почув голос: «Аз архангел Михаил о спасеніи твоєм ходатайство испрашивал от Пречистой Божіей Матери, но ты еще и сам помолися усердно пред чудотворною Ахтырскою Ея иконою». Недужий доти в Охтирці не був та ікони, звісно, не бачив, але тут вона постала перед ним як «стоящая Божія Матере с спасительным распятіем изображеніе» (пригадаємо, що на перемальованих списках кінця XVIII ст. зображення не ростове, а поясне), а коли чоловік запитав архангела, «что сіе есть пред лицем моим», той мовив, що це власне і є Охтирська ікона. Відтак, прийшовши до Охтирки, Василь Химин «упізнав» побачене у видінні – те, про що йому, мабуть, уже розказували³⁵.

За соціальною належністю паломників шанування Охтирської Богородиці було практично тотожним шануванню Почаївської: до Почаєва прочан-простолодинів, селян та міщан, приходило сукупно майже дві третини (64 %), в Охтирці їх було стільки ж (65 %). Щоправда, чітко розрізнити охтирських молільників нереально, бо межа між селянами й міщанами в Слобідській Україні була, як відомо, досить умовною, оскільки міське право тут не діяло, а основний контингент населення склали козаки

³³ В. Маслійчук. *Неповнолітні злочинці*, с. 40.

³⁴ В. Кравченко. *Харьков // Харків: столица пограничья*. Вильнюс 2010, с. 58.

³⁵ *Охтирська книга чуд*, с. 84–85.

із містечок та сіл, ремісники, купці й т. зв. посполиті – здебільшого селяни³⁶. Їхнє переважання серед паломників логічно узасаднене, адже ікона чудотворила в «демократичному» соціальному просторі степового прикордоння (за висловом Володимира Кравченка, «границя створила цей регіон і надала його мешканцям особливий соціально-правовий статус в обмін на військову службу державі»³⁷).

Прикмети «пограничності», безперечно, не минули й релігійної культури слобідських полків, позаяк слобожанці, переселяючись сюди з Гетьманату, переносили церковні звичаї, ікони, богослужбові книги, начиння тощо. Загалом, «чистота православ'я» вірян Гетьманату / Київської митрополії викликала небезпідставні сумніви в очільників Московської Церкви, тож на Слобожанщині такі «відхилення», перенесені разом із київською традицією, мала подолати заснована 1667 р. Білгородська митрополія шляхом русифікації тутешнього церковного простору в обрядах, уживанні богослужбової літератури, іконописі та ін.³⁸ Проте певні нюанси релігійного життя, зокрема шанування святих католицького родоводу, викоринити таки не вдалося, і це опосередковано пояснює незрозумілу під іншим кутом зору «славу» Охтирської ікони, адже неканонічністю зображення Матері Божої не переймалися ані миряни, ані навіть священники.

Ще одним доказом не надто тріумфальної успішності зусиль очільників Білгородської митрополії, докладених для русифікації церковної ідентичності тутешнього пересічного клиру, може слугувати мова певного запису в Охтирській книзі чуд. Саму книгу, як і годилося, провадили церковнослов'янською, перекладаючи нею, очевидно, українськомовні зізнання облагодіяних, натомість девоційний вірш на честь ікони, складений зціленим 1755 р. від хвороби очей єреєм церкви Св. Миколая в Ічні Леонтієм Олександровським, написано доброю, майже розмовною українською (цей текст до синодальної публікації чуд, зрозуміло, не ввійшов, але його список, виконаний ретельним півуставом, зберегли і дбайливо підшили наприкінці рукописної книги чуд³⁹).

На завершення годиться підсумувати спільне й відмінне у «просторах віри», сформованих Почаївською та Охтирською іконами – двома чудотворними святинями, які за територіальним обширом чудодіяння на теренах православного Лівобережжя й унійного Правобережжя України збігалися. До спільного передусім належить репертуар чуд, що закономірно, оскільки він спирався на загальнохристиянські топоси. Поза тим, в обох

³⁶ Д. І. Багалій. *Історія Слобідської України*, с. 109–111.

³⁷ В. Кравченко. *Харьков*, с. 60.

³⁸ Там само, с. 52–55.

³⁹ *Охтирська книга чуд*, с. 139–141.

санктуаріях уживали церковнослов'янську мову для запису просторічних зізнань паломників, що теж видається вмотивованим, адже обидва санктуарії тим самим підкреслювали свою «грецькість», ототожнювану із церковнослов'янською. Відтак, саме її використовували у почаївських виданнях чуд і саме нею перекладали свідчення «простаків» в Охтирці, хоча тутешня персональна побожність, звісно, «розмовляла з Богом» по-українськи. Разом із тим локальний «простір віри», сформований Охтирською іконою, спирався на інакші внутрішні інтенції, ніж у Почаєві. Якщо там це було, найімовірніше, інспіровано солідарністю унійної спільноти перед наростанням у XVIII ст. соціополітичної та конфесійної дестабілізації Речі Посполитої, то охтирське чудотворення утверджувало буквально «на очах» новозароджену в Слобожанщині релігійну ідентичність, причому не як тотожну московській, до чого прагнув Синод, а як спільну з ідентичністю українського козацького Гетьманату, тобто латентно «опозиційну» наступові російської церковної культури. І хоча стартова позиція обох святинь була різною (Почаївський санктуарій, забезпечений книговидавництвом, шанували віддавна, а усна «слава» Охтирки наростала самопливом), рівновелике число «масових» паломництв простолюду до обох ікон доводить запотребованість власне такого, «свого» релігійного досвіду в кожному з українських макрорегіонів.