

Особливості одержимости Дияволом та екзорцизму



Упродовж XVI–XVII сторіч у Західній Європі, особливо у Франції і Священній Римській імперії, спостерігаємо не лише загострення переслідувань відьом, а й спорадичні спалахи одержимости Дияволом. Саме в цей період зафіксовано найвідоміші випадки одержимости й екзорцизму²⁰¹. Час від часу з одержимістю пов'язують також злочин відьомства, але це два зовсім різні явища, і хоча народна свідомість іноді ототожнює їх, для того немає жодних підстав. Навпаки, відьомство й одержимість – це ніби причина й наслідок.

За останні десятиріччя справи про одержимість нарешті докладно описані й проаналізовані дослідниками, відтак можна окреслити їхні головні риси. Отже, згідно з народними уявленнями, одержимість була наслідком відьомського зачарування, тому коли з'являлися ознаки одержимости, це найчастіше пояснювали втручанням злої відьомської волі²⁰². Таке тлумачення природи одержимости зовсім не збігалось з офіційним богословським поясненням цього явища. Богослови вважали, що одержимість первісно божественного походження, котре може проявитися і як Божя кара для грішників, і як випробовування віри праведників. Тому жертви

²⁰¹ Пригадаймо хоча б гучну справу 30-х років XVII століття про одержимість черниць із Лудена.

²⁰² R. Briggs, *Witches and Neighbours*, p. 67.

одержимости – це ще необов'язково безневинні страждальці. Розповіді про такі випадки Божого покарання грішників взяли на озброєння європейські проповідники XVI–XVII сторіч, котрі «вважали, що серед їхніх парафіян повно спокушених, епікурейців та інших самовдоволених грішників, які відмовляються визнати існування світу духовного»²⁰³.

В добу Реформації, коли протестанти почали наступ на католицькі «забобони», екзорцизм спершу потрапив до числа заборонених марновірств. Католики скористалися цим у власних інтересах: якийсь час тільки вони мали ексклюзивне право здійснювати обряд екзорцизму, тобто один на один протистояти Дияволі. Відтак право на екзорцизм стало вагомим аргументом у суперництві католиків і протестантів. Кінець кінцем, протестанти зрозуміли, що припустилися помилки. З часом вони теж почали виганяти бісів із тих, хто вважав себе одержимим, аби в такий спосіб утримати людей у своїй конфесії і не допустити переходу їх у католицизм. Хоча протестанти й повернулися до практики екзорцизму, тут вони все-таки поступалися католицьким священикам, котрі зуміли виробити особливий ритуал, перетворивши обряд на справжнє видовище, яке привертало увагу глядачів.

Ясна річ, одним із завдань масового екзорцизму була пропаганда, зокрема власної конфесії. Але був у цих видовищних дійствах і негативний момент. Завжди існувала небезпека, що публіка набере смаку до участі в таких шоу, адже одержимі Дияволом на якийсь час опинялися в самісінькому центрі загальної уваги і декому це могло сподобатися. Ось як описав цю ситуацію Робін Бригс:

Періодично демона виганяли з великою помпою тільки для того, щоб його місце посів інший демон або щоб тієї ж таки ночі самому проникнути назад. Подекуди єдиним виходом було ізолювати одержиму особу, щоб перекрыти кисень тій публічності, яка підтримувала вогонь.²⁰⁴

²⁰³ E. H. C. Midelfort, *The Devil and the German People*, у виданні: *The Witchcraft Reader*, ed. D. Oldridge (London, 2002), p. 247.

²⁰⁴ R. Briggs, *Witches and Neighbours*, p. 337.

Нарешті, гендерний аналіз біснுவатих показав суттєве переважання жінок над чоловіками. Випадки групової одержимості майже завжди пов'язані з жіночими монастирями. Як гадають, одержимість була «засобом, який допомагав молодим жінкам висловити їхні релігійні переживання»²⁰⁵. Діти й підлітки становили другу велику групу схильних до одержимості. Це давало їм змогу привернути увагу дорослих, висловити почуття й думки, які за звичних умов були забороненими, порушувати дисципліну і при цьому здебільшого залишатися безкарними.

Сплески одержимості Дияволом не були суто західно-європейським явищем. Добре досліджені справи про одержимість, або ж клікушество у Росії²⁰⁶. Протягом XVIII–XIX сторіч у Російській імперії такі «епідемії» одержимості не були рідкісним явищем. Вони навіть привернули увагу імператорів, котрі періодично видавали укази, оголошуючи клікуш шахраями, а священників зобов'язуючи доповідати про випадки клікушества у їхніх парафіях. До речі, зменшення кількості справ про чари у Росії XVIII століття пов'язують саме з цими указами, бо відтепер заборонено було зважати на звинувачення, що їх вигукували одержимі клікуші.

Українська історіографія тему одержимості досі мовчки обходила. Це можна було б пояснити відсутністю подібних випадків на українських землях або ж відсутністю інтересу до цього явища в освічених колах у ранньомодерний період. Але ні перше, ні друге припущення не справджуються: є зафіксовані випадки одержимості, їх активно обговорювали у проповідях і трактатах.

Біблійна історія про зустріч Христа з біснуватими – один із найпопулярніших сюжетів, навколо якого будувалися проповіді в Україні в XVII сторіччі. Проповідники намагалися з'ясувати природу і призначення одержимості, ілюструючи свій виклад великою кількістю яскравих і повчальних прикладів.

²⁰⁵ M. Sluhovsky, A Divine Apparition or Demonic Possession?, у виданні: *The Witchcraft Reader*, ed. D. Oldridge (London, 2002), p. 261.

²⁰⁶ Див. наприклад: С. D. Worobec, *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*, (DeKalb, Ill., 2001); А. С. Лавров, *Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг.* (М., 2000).

Антоній Радивилівський і Дмитрій Ростовський залишили найдокладніше теоретичне обґрунтування одержимості. «Господь Бог з непонятних нам своїх судеб Божих, допускает войти бісам»²⁰⁷, – стверджує Антоній Радивилівський на початку проповіді про одержимість. Але пізніше і сам Антоній Радивилівський, і Дмитрій Ростовський спробували все-таки пояснити ці «незрозумілі нам» причини. Насамперед вони з'ясовують, яка роль Бога і Диявола в одержимості людини. Відомо, що Бог іноді карає людей за їхні гріхи вже на цьому світі: за його згоди «злі ангели або біси» входять у тіло людини і починають її мучити. Звичайно, одержимість – це не одинокий спосіб покарати, доступний злим ангелам, вони можуть також викликати різні хвороби, голод та інші лиха²⁰⁸. Однак порівняно з іншими карами одержимість вважається найсуворішою. «Исправити Господь человека хотя, многие на него наводитъ казни. Между иными неменьшая казнь егда кому попустит мучену быти от діавола», – пише Дмитрій Ростовський і заспокоює тих, хто боїться необмеженої влади Диявола над людьми: «відати треба, что діавол над человекомъ неимат власти ни единой, донеже недано ему будете свыше. Егда ему повелитъ Бог, тогда он приемлет власть и мучить»²⁰⁹.

Демони, які захоплюють тіло людини, не просто слухняно виконують Божу волю; за словами проповідників, від життя у тілі грішника вони отримують задоволення й відраду. Сам Диявол нібито казав: «Роскошь и оутіха моя жити с грішники»²¹⁰. Дмитрій Ростовський теж наголошував особливу привабливість грішників для бісів. Він писав: люди страждають на одержимість тому, що «гді бо тако дух нечистый жити любит яко во оуднех блудничных»²¹¹.

З'ясувавши міру причетності Бога і бісів до одержимості, проповідники мали пояснити пастві, чому Господь дозволяє бісам вселятися в людей. Тут кожен наводив різні

²⁰⁷ Антоній Радивилівський, *Венец Христов*, арк. 138.

²⁰⁸ Там само, арк. 181.

²⁰⁹ *Руно орошенное*, арк. 56–56зв.

²¹⁰ Антоній Радивилівський, *Венец Христов*, арк. 297зв.

²¹¹ *Руно орошенное*, арк. 46.

мотиви, але й серед них можна вивести чимало спільного. Дмитрій Ростовський, наприклад, указує дві причини, чому Бог допускає одержимість: даючи бісам владу над тілом людини, він у такий спосіб випробовує її відданість і терплячість або, навпаки, «за гріхи казняще і к исправлению приводяще»²¹².

Антоній Радивилівський нарахував уже чотири причини одержимости бісами. Перша з них – «гордость и непослушество, що власне угодним есть мешканем діаволом гордим»²¹³. По-друге, Бог ласкавий і насилає одержимість як застереження: Всевишній не одразу карає грішників, а спершу попереджає винуватців у дрібних гріхах, аби вони схаменулися і не терпіли кару в потойбічному житті за більші гріхи. Третя причина – змусити Диявола проклинати і лаяти себе самого. Нарешті, остання причина – повчальна: спостерігаючи муки біснுவатого грішника, люди повинні розуміти, що те саме буде й з ними, якщо вони вестимуть неправедне життя²¹⁴.

Усе сказане Антонієм Радивилівським і Дмитрієм Ростовським про одержимість безперечно відповідало загальноприйнятій християнській доктрині, а відтак перегукувалося з твердженнями західних теологів і проповідників. Головне тут те, що біснуватість не можуть викликати чиїсь прокльони. Але так було лише в теорії, коли ж доходило до прикладів, які нерідко перекидали попередні пояснення догори ногами, проповіді суттєво втрачали на послідовності. Скажімо, в Антонія Радивилівського є розповідь про чоловіка, який розсердився на дружину і крикнув їй «Йди в имя діавола» – в ту саму мить Диявол увійшов у неї²¹⁵.

Тут Радивилівський ілюструє популярну думку про силу прокльонів, що іноді діяли навіть проти людини, яка їх вимовляла. Так було з дівчиною, котра не хотіла їсти, а мати її примушувала, врешті-решт, вона сказала: «Буду їсть в имя діавола», – й одразу стала одержимою²¹⁶.

²¹² *Руно орошенное*, арк. 56зв.

²¹³ Антоній Радивилівський, *Венец Христов*, арк. 472зв.

²¹⁴ Там само, арк. 472зв.–473.

²¹⁵ Там само, арк. 473.

²¹⁶ Там само.

На відміну від Антонія Радивилівського, який у своїх проповідях часто використовував відомі сюжети з інших творів, Петро Могила, Йоаникій Галятовський та Дмитрій Ростовський переказують оригінальні історії про одержимість, подеколи навіть нібито записані зі слів очевидців. На основі цих розповідей спробуємо виділити головні риси одержимости й екзорцизму, як їх представляла українська православна традиція.

Майже в усіх випадках обряд екзорцизму проводять біля відомих святинь, за допомоги чудотворних ікон і мощей. Існував прямий зв'язок між святинею і біснуватим, крім того, наголошується, що від бісів звільняє святиня, а не священник, – і в цьому полягає відмінність української православної традиції екзорцизму від західноєвропейської. Вважалося, що тільки Христос і християнські святі (або їхні мощі й іпостасі) мають силу протидіяти демонам і зціляти біснуватих. Хоча Антоній Радивилівський у своїх проповідях називає два дієві методи лікування від одержимости – молитву й піст²¹⁷.

Усі випадки екзорцизму, що про них пишуть Йоаникій Галятовський та Дмитрій Ростовський, мали місце у двох чернігівських монастирях, де автори свого часу були настоятелями, – Єлецькому й Іллінському відповідно. Переказую-



13. Невідомий художник.
Портрет Митрополита
Дмитрія Ростовського
(Дмитра Тупала).
Кінець XVIII століття
(Український портрет XVI–XVIII
століть. Київ: НХМУ, с. 157)

²¹⁷ Антоній Радивилівський, *Венец Христов*, арк. 179зв.

чи про чуда, які сталися в їхніх обителях, проповідники ширили славу про ці монастирі²¹⁸.

Перед митрополитом Петром Могилою, який писав свої «сказання» майже на півстоліття раніше, коли все ще тривали міжконфесійні суперечки, стояли складніші завдання. Його тексти виразно перейняті духом полеміки: майже всі вони декларують могутність і славу Православної Церкви, протиставляючи її католикам, уніатам та протестантам. Тому й підібрані ним матеріали походять не з одного якогось місця, а з усього православного світу²¹⁹.

В історіях про біснுவатих Йоаникія Галятовського, Дмитрія Ростовського й Петра Могилы чимало спільного. Скажімо, описи доволі лаконічні, і це зрозуміло, адже головне було позитивний результат лікування, а не симптоми одержимості Дияволом чи обряд екзорцизму. Проповідники використовували «історії з життя» для ілюстрації тези про те, що біснуватість – це кара за гріх або святотатство. Наприклад, Петро Могила описав чудесне зцілення, яке бачив на власні очі. Якось один чоловік «латинської віри» зайшов до православної церкви, де зберігалися мощі великомученика Йоана, і почав голосно сміятися та глузувати з молільників біля раки, кажучи, що всі вони горітимуть у пеклі. Тієї ж миті «дух нечистий вийде в не и вельми взопив, якоже всім устрашитись, и поврг его на земли, люто мучаше»²²⁰. Тільки коли біснуватого підвели до раки святого і той пробачив йому, біс покинув тіло святотатця. В кінці історії Петро Могила не забув додати, що вдячний за зцілення чоловік навернувся у православну віру²²¹. Ще один випадок демонічної одержимості зафіксовано у тій самій церкві Сочавської митрополії. Якийсь чернець викрав із раки гроші й заховав їх у келії. Після цього вчинку «вийде в он сатана и поврже его на землю пред ракою святого и піны тіща»²²².

²¹⁸ Йоанікій Галятовський, Скарбница потребная, а також *Руно орошенное*.

²¹⁹ Сказання Петра Могилы.

²²⁰ Там само, с. 79.

²²¹ Там само, с. 80.

²²² Там само, с. 78.

Йоанікій Галятовський описав схожий випадок, який стався у Єлецькій церкві в Чернігові. Один чоловік схоронив скарб під стінами церкви, а коли хтось викрав заховані гроші, він розлютився на Богородицю, яка, на його думку, мала оберігати скарб, і вдарив ікону. Кара прийшла одразу – чоловік став одержимим Дияволом²²³.

В окремих проповідях мотив конфесійної конкуренції дуже виразний і промовистий, як, приміром, у переказі Петра Могилы про чоловіка з села Зарубинець, котрий тривалий час страждав від одержимості (причина в даному разі настільки неважлива, що про неї й не згадано). Спочатку хворий звернувся по допомогу до католицького священника, який переконав його перейти у латинську віру і сповідатися за всіма правилами. Але католицькі методи лікувати одержимість виявилися недієвими, і демон так і не покинув тіло чоловіка. Мало того, стверджує Петро Могила, страждання тільки побільшилися. Тоді на Першу Пречисту – Успіння Богородиці – біснуватий прийшов до Печерського монастиря. Під час служби «взопи велім гласом біс из него: «Маріе, не мучи мя, уже бо исхожду от него» – и изийде»²²⁴. Безперечно, центральний момент у цій історії – безпорадність католицької церкви в тому, що стосується лікування одержимості.

У творі Дмитрія Ростовського теж відлуняють мотиви суперництва за впливи, але цього разу між двома чернігівськими православними храмами. Напевне, в ситуації, коли успіх екзорцизму залежав радше від святости місця (підкріпленої мощами і святими образами), а не від досвіду і здібностей окремого екзорциста, хоча б мінімальна конкуренція між святими місцями була неминучою. Дмитрій Ростовський, наприклад, розповідає про біснуватого чоловіка на ім'я Дем'ян, якого повели в Іллінський монастир, щоб там вигнати з нього біса. Дорогою процесія проходила повз Єлецьку церкву (щоправда, у цей час при ній ніхто не жив), аж тут «начать его біс люті мучати, по землі валяти, піны тіща»²²⁵. Дем'янові

²²³ Йоанікій Галятовський, Скарбница потребная, с. 356.

²²⁴ Сказання Петра Могилы, с. 89.

²²⁵ *Руно орошенное*, арк. 49зв.



14. Святоїллінська церква у Чернівці.
Сучасне фото

страждання закінчилися тільки в Іллінському монастирі, де його зцілили.

В усіх згаданих творах подибуємо схожі описи симптомів демонічної одержимості. Біснுவатий падає або ж якась сила валить його на землю, він кричить і вищить жахливим нелюдським голосом, із рота йде піна. Рідше згадується, що у біснуватих з'являється надзвичайна, просто неймовірна сила. Скажімо, біснуватий на ім'я Єрмола став таким сильним, аж довелося його зв'язати;²²⁶ в іншій історії одержимого Пархома під час нападу хвороби навіть четверо чоловіків не могли втримати, а він «изимался от рук их с зілным кричанієм»²²⁷.

Є історії й про те, як біснуваті впадають у депресію, меланхолію, намагаються накласти на себе руки. Йоанікій Галятовський розповів, що один такий блукав голим і зби-

²²⁶ *Руно орошенное*, арк. 40–40зв.

²²⁷ Там само, арк. 58.

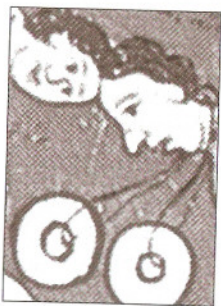
рався вбити себе. Ченці спробували йому допомогти – одягнули й забрали до монастиря, та опинившись у замкнутому просторі, чоловік почав битися головою у двері, раничи себе, і ченцям довелося його зв'язати. Тоді чоловік почав кричати страшним демонічним голосом і кричав цілий день, аж його чути було далеко за межами монастиря²²⁸. Димитрій Ростовський переказує схожу історію про біснуватого Хому, котрий так страшно мучився, що хотів заподіяти собі смерть. Він пішов до річки, щоб стрибнути з моста, але люди втримали його; їм це ледве вдалося – таким дужим чоловіком був біснуватий²²⁹.

На основі фрагментарних історій про випадки одержимості важко судити про гендерний склад біснуватих. Хоча заважмо, що в більшості аналізованих творів фігурують чоловіки. Наприкінці «Руна орошеного» Димитрій Ростовський наводить перелік осіб, зцілених у церкві Св. Іллі, згрупувавши їх за хворобами. З п'ятнадцяти людей, що їх вилікувано від демонічної одержимості, лише три жінки, решта ж чоловіки, серед них навіть один хлопчик. Отже, цілком імовірно (хоча припущення на такій малій кількості прикладів може бути помилковим), що гендерний «візерунок» одержимості на українських землях відрізнявся і від західноєвропейського, і від російського варіантів.

²²⁸ Йоанікій Галятовський, *Скарбница потребная*, с. 363.

²²⁹ *Руно орошенное*, арк. 92–92зв.

Угода з Дияволом



Микола Гоголь у повісті «Вій» вивів безсмертний образ київського студента філософа Хоми Брута, якому судилося надто близько зазнайомитися з чортами, відьмою й іншою неприємною нечистю. Такий сюжет не новий: згідно з поширеною в Європі до середини XVI сторіччя традицією, студентів і ченців часто пов'язували з усілякою чортівнею. Зокрема, надзвичайно популярними були легенди про Теофілуса і доктора Фавста, освічених чоловіків, які нібито склали умову з Дияволом. У XVI сторіччі цю традицію – приписувати договір із Дияволом освіченим чоловікам – змінює новий стереотип. Зі сфер високої магії угода з нечистим переноситься на рівень низької магії, відтак асоціюється з відьомством і чарами. Угода відьми з Дияволом стала невіддільною частиною європейської відьомської мітології. На кінець XVII століття концепція договору, ретельно розроблена демонологами, постає вже цілком довершеною і передбачає такі елементи, як відмова від хрещення, отримання нового «хрещення» від Диявола, обіцянка служити новому господареві злими справами і приносити в жертву нехрещених дітей, таврування відьми «диявольською міткою» тощо²³⁰. Лише склавши таку умову, жінка

²³⁰ Свого часу до формування концепції угоди з Дияволом долучилися такі визначні демонологи, як Йоганес Нідер, Яків Шпренгер і Генріх Інститорис, Петер Бінсфельд, Мартин Антуан дель Ріо, Франческо Марія Гваццо та ін.

ставала відьмою і відтоді могла шкодити людям. З іншого боку, якраз через угоду з Дияволом відьомство ставало тяжким злочином, що за нього карали на смерть. Відмова від Бога і служіння Сатані – ось головні злодіяння, які робили відьом не просто злочинцями, а еретиками й віровідступниками.

Щоб засудити відьму, треба було примусити її зізнатися в договорі з нечистим. Багато судових матеріалів містять розповіді обвинувачених у відьомстві жінок про таку угоду. Вони відрізняються в деталях, але загальна їх схема універсальна, хоча й не зовсім відповідає виробленій демонологами. Звичайно Диявол з'являвся перед жінкою, коли вона була в розпачі або гнівалася на когось за образу. Князь п'їтьми був добрий до неї, заспокоював, пропонував допомогу, обіцяв дати владу для помсти, відтак пропонував «узаконити» їхню домовленість. На відміну від угод зі студентами й ченцями, характерних для попереднього періоду, угоди з відьмами не могли бути писаними, тому в пригоді стала «диявольська мітка» – специфічна, нечутлива до болю позначка на тілі відьми. Кінець кінцем, угода завершувалася згвалтуванням²³¹.

Виняток становили англійські відьомські справи. В Англії відьмам не інкримінували угоди з Дияволом, лише звинувачували у заподіянні шкоди людям, а для цього їм не обов'язково було встановлювати контакти з нечистим. Натомість в Англії побутувала віра в домашніх духів відьми – familiars, які їй допомагають, вимагаючи за це догляду й піклування. Домашні духи мітили також «своїх» відьом своєрідними «сосками», з яких потім годувалися їхньою кров'ю.

Православна традиція не пов'язувала між собою чаклунство й угоду з Дияволом: відьми автоматично ставали слугами Диявола без жодних умов. Відьомство було великим гріхом, відтак відьми яко грішниці вважалися диявольськими слугами²³². Тут не йшлося ні про особисту зраду Богові, ні про ересь. Однак ідея угоди з Дияволом була відома в Укра-

²³¹ Докладно описані приклади див.: R. Briggs, *Witches and Neighbours*; V. P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*; R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology* (New York, 1959).

²³² Див.: Антоній Радивиловський, *Венец Христов*, арк. 355; *Руно орошенное*, арк. 65; Антоній Радивиловський, *Легенди, анекдоти, фацеції*, с. 261–262.

їні – це впливає і з проповідей XVII сторіччя, і з судових матеріалів. Позаяк із відьмами це не асоціювалося, популярними стали історії фавстівського типу, де героєм виступав освічений чоловік, котрий складав умову з Сатаною і підписував її власною кров'ю. Більшість таких історій закінчуються щасливо, схоже, вони мали на меті запевнити у божій ласці, а не у всесильності й підступності Диявола. Наприклад, Антоній Радивилівський розкажує про угоду між нечистим і секретарем якогось сенатора. Диявол примусив того зректися віри у Христа, хрещення і власною кров'ю підписати угоду про перехід під його владу. Сатана аргументував це тим, що йому потрібні гарантії, адже щойно люди отримують від нього сподіване й бажане, вони тікають і повертаються назад до Христа. Секретар хоч і підписав угоду і навіть отримав, що хотів, зрештою розкався і звернувся до святого Василя по допомогу. Коли ж настав час і Сатана прийшов по його душу, молитви святого подіяли й угода зникла. Диявол поскаржився, що його вкотре вже обдурили²³³. У творах Дмитрія Ростовського є історія на ту саму тему з не таким щасливим, але повчальним кінцем. Чоловік склав умову з Дияволом про те, що той дасть йому багатство в обмін на його власну душу і душу його дружини, доброї християнки. У результаті угоду знову було порушено: хоча сам запроданець нечистому таки опинився в пеклі, душу його дружини врятувало заступництво Богоматері²³⁴.

Угода з Дияволом фігурує не лише у проповідях, а й у судових матеріалах. Жодна з таких справ не пов'язана з відьомством, і головними дійовими особами в них усіх виступають молоді, переважно освічені чоловіки. У листопаді 1749 року до Київської консисторії надійшла промеморія від глухівського козака Федора Рудковського. Він писав, що в канцеляриста Генеральної військової канцелярії Івана Роботи знайдено «картію демонам підписану» його власною кров'ю²³⁵. У «картії» йшлося про те, що «он Іван Робота темнорозрачному адських пропастій начальнику і учителем его

²³³ Антоній Радивилівський, *Легенди, анекдоти, фацеції*, с. 227.

²³⁴ *Руно орошенное*, арк. 27–28.

²³⁵ ЦДІАК України, ф. 51, оп. 3, спр. 9500, арк. 6.

демонам вручає душу і тело своє ежели по его Івана Роботи требованію чинит ему Роботе споможеніє будут»²³⁶.

Двадцятидворічний молодик Іван Робота свого часу вивчав риторичку й латину в Києво-Могилянській академії, про угоду з Дияволом він міг і почути де-небудь, і прочитати. Сподіваючись на «споможеніє» до отримуваної платні, Робота склав умову з нечистим і, судячи з усього, відніс її в поле. Папір знайшли і виявили на ньому Іванів підпис, зроблений кров'ю. Молодика спочатку допитали у Глухові і відправили далі до Київської духовної консисторії. У Києві Іван Робота заявив, що у Глухові він свідчив під тиском, бо його дуже били. Крім того, Робота стверджував, що угоду писав не він, хоч там і зазначено його ім'я. Духовна консисторія наказала зібрати спеціальну комісію, яка встановила, що підпис на папері належить-таки глухівському канцеляристові. Після цього Івана Роботу відіслали назад до Глухова, а звідти його на рік відправили у дальній монастир на покаяння під наглядом ченців²³⁷.

Схожа історія трапилася у вересні 1757 року з Грицьком Сердюковським. Цей шістнадцятирічний молодий послушник із Києва, хильнувши зайвого, вирішив написати листа Люциперові. Горопашний Грицько просив нечистого про 50 рублів, а навзамін обіцяв йому свою душу. Лист традиційно було підписано кров'ю, яку хлопець видобув, порізавши бритвою мізинець²³⁸. Протверезівши, Грицько злякався свого вчинку й листа нікуди не відправив, а тримав його при собі, нікому не показуючи. Зрештою, він вирішив звіритися своєму духовному напутникові отцю Алімпію. Справу розглядали не так довго, як попередню. Спеціальна комісія оголосила: позаяк Грицько Сердюковський своїми діями нікому не нашкодив і нікого не зачарував (зазначено, що в такому разі його слід було б спалити), карати його треба тільки за віру в забобони; присудили йому публічно покаятися²³⁹.

²³⁶ ЦДІАК України, ф. 51, оп. 3, спр. 9500, арк. 6.

²³⁷ Цей випадок описано у статті Олександра Кістяківського, див.: А. Ф. Кістяковский, *К истории верования о продаже души черту*, *КС* № 7 (1882): 180–186.

²³⁸ ЦДІАК України, ф. 59, оп. 1, спр. 3088, арк. 1–8.

²³⁹ Там само.



15. Студенти.
Гравюра XVIII
століття
(Історія української
культури у 5 томах.
Том 3. Київ:
Наукова думка,
2003, с. 462)

Ці випадки дуже схожі, і на їхньому тлі геть осібно виглядає справа бернардинця Войцеха (Альберта) Вироземського, який продав душу Дияволу, що її розглядали у Львові століття перед тим²⁴⁰. Але так здається тільки на перший погляд. 1641 року чернець львівського бенедиктинського монастиря Войцех Вироземський власною кров'ю написав угоду з Дияволом. На той момент Войцех сидів у в'язниці: будучи послушником, він викрав і підробив документ, що дозволяв йому правити церковні обряди (шлюби, хрещення тощо), як уже висвяченому попу. Коли лжепастиря нарешті спіймали й арештували, постало питання, як його судити – церковним чи світським судом. Різниця була критичною, адже в першому випадку покарання було б набагато легшим, натомість у другому випадку злочинцеві загрожував смертний вирок. Наляканий, хапаючись за останню соломинку, Войцех удався до крайніх заходів, щоб зберегти життя. Пізніше він розповідав, як до нього в камеру явився біс в образі привабливого юнака – пройшов прямо крізь стіну, що цілком характерно для демонів у західноєвропейських оповіданнях. Назвавшись Вегликом Борutoю, демон усіляко спокушав Войцеха: спочатку пропонував йому відмовитися від обвинувачень, а потім накласти на себе руки. Зрештою, він

²⁴⁰ Див. докладно про цю справу у кн.: А. Козицький, С. Білостоцький, *Кримінальний світ старого Львова* (Львів, 2001).

переконав бідолашного в'язня скласти з ним угоду. Войцех розрізав палець і на стіні камери написав такий текст:

Я своєю кров'ю ставлю підпис і піддаюся під владу Князя Люцифера. Взамін за це прошу двадцять років життя, після чого він має право взяти мене з душею і тілом. Згідно з цим контрактом, зрікаюся Бога і Матері Божої. Цей контракт підписую з Вегликом, який винесе мене з в'язниці. На підтвердження підписуюся власною рукою і віддаюся під владу усім Дияволам, зобов'язуюся їм служити та їх прославляти. Вони повинні мені давати все, що потребу. Я їм буду служити, передаю за цим контрактом душу Вегликові Боруті й усім іншим, за що прошу звільнити мене з в'язниці цієї ночі²⁴¹.

Спочатку вирішили, що Диявол спеціально накреслив текст на стіні, щоб дискредитувати Войцеха. Та коли його обстежили, виявили рану на пальці, тож його провина була доведена. У результаті Войцеха Вироземського спалили.

Чому ця справа про угоду з Дияволом, на відміну від двох попередніх, завершилася стратою обвинуваченого? По-перше, цілком імовірно, що у XVIII сторіччі віру в можливість скласти умову з нечистим сприймали радше як забобон, а не як небезпечний злочин, як це було ще у XVII сторіччі. Друге можливе пояснення – конфесійна різниця: наприклад, у православній традиції до таких справ ставилися поблажливіше, ніж у католицькій. Проте, найвірогідніше, вирішальну роль тут зіграла та обставина, що Войцехові Вироземському в кожному разі загрожувала смертна кара за скоєний переступ, а угода з Дияволом тільки ускладнила й погіршила його становище.

Попри відмінності між трьома справами, бачимо в них і чимало спільного. У всіх трьох випадках обвинувачені – молоді освічені чоловіки, принаймні вони знали історії про угоду з Дияволом. З іншого боку, вони чинили як невігласи, намагаючись застосувати свої умоглядні знання на практиці. В момент складання угоди всі троє молодиків були у відчай –

²⁴¹ Цит. за: А. Козицький, С. Білостоцький, *Кримінальний світ старого Львова*, с. 127.

з фінансових чи й серйозніших причин, як-от загроза для життя. І всі як один вимагали серед іншого вволити їхні матеріальні бажання. Навіть в останньому випадку, коли ситуація була геть критичною, Войцех Вироземський не забув попросити демонів задовольняти всі його потреби на додаток до врятування життя. Тема угоди з Дияволом на українських матеріялах, безперечно, чекає свого уважного й ретельного дослідника, адже серйозніші висновки можна формулювати, лише докладно проаналізувавши більшу вибірку прикладів.

Демонізація сусідів, опонентів і ворогів



Європейській християнській культурі властиво було приписувати ворогам демонічні риси. Це не дивно, бо Диявола і бісів уважали небезпечними істотами, які штовхають людство до загибелі. Причини демонізації «інших» не такі очевидні, але певний зв'язок між «іншим» і демонічним усе-таки простежується. Демонізацію «інших» яскраво демонструє популярна асоціація

Сатани й чортів з іноземцями. Окремі образи нечистого як «іншого» безсумнівно прийшли до нас з інших культур, як-от Диявол у подібі мурина, запозичений із візантійської традиції. Зі зрозумілих причин образ цей не поширився – не так часто траплялися чорношкірі в цих широтах.

У регіонах Центральної і Східної Європи були свої, придатніші для демонізації герої. Однією з найпопулярніших репрезентацій чорта тут був «німець»: у польських і білоруських землях Речі Посполитої та в Естонії Диявол часто виступає в подібі німецького шляхтича²⁴². Цей образ був відомий і на українських теренах, але популярності не здобув. У «Книзі чуд» Жировицького монастиря є історія про чоловіка з Волині, який кілька днів блукав у лісі й не міг вийти. Він на власні очі бачив, як із болота вилізли двоє

²⁴² Див., наприклад: U. Valk, *The Black Gentleman: Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion* (Helsinki, 2001), p. 28–33; B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce*, s. 156.

чортів: один зелений, а другий сірий, – чоловік одразу зрозумів, що то німці²⁴³.

Водночас у народів-сусідів спостерігаємо інші тенденції. Наприклад, у Московії в XVI–XVII століттях демони були «ляхами» й «литвинами»²⁴⁴. А в польській поемі «Sejm piekielny – satyra obuczajowa» (1622) подибуємо біса, який говорить руською мовою, а його брат тримає під контролем усю Московію і заодно Поділля.

Як бачимо, «інший» необов'язково був іноземцем або ворогом – сусід так само міг прибрати демонічних рис. Це добре ілюструють польсько-руські стосунки XVI – середини XVII сторіччя: русин і поляк, живучи поряд, не втрачали своєї «інакшости», сприймали опонента-сусіда як істоту не зовсім зрозумілу і тому небезпечну. Таке ставлення відчитуємо в поемі Себастьяна Фабіяна Кльоновича «Роксоланія» (1584). Тут цілий розділ присвячено «руським чарам» і надзвичайним здібностям місцевих відьом:

Зілля росте чудодійне повсюди на землях русинів,
Різних отам чарівниць стрінеш у кожному селі.
Бачив і я тих старих чарівниць, як вночі вилітали
І, ніби вихор, неслись швидко на крилах своїх.
Часто вони чудодійним закляттям із ясного неба
Нам посилають дощі, – сам я те видів, клянусь!
Вітром розбурхують ріки, наповнюють хмари громами,
Градом толочать хліба, – ось яка сила тих слів!
Сам я був свідком, як кров із шнурка вони білу пускали,
Вим'я корови ніяк стільки не дасть молока.
Чарами часто дівчатам, що розум втрачають з кохання,
Милих вертали назад, хоч би й за море втекли²⁴⁵.

Ставлення до сусідів стало ще підозріливішим у часи загостреної релігійної полеміки на початку XVII сторіччя. З одного боку, релігійних опонентів можна було звинуватити у використанні чарів, з іншого – у надмірному марновірстві й забобонах. Дедалі більше подій пояснювали дією чар і

²⁴³ ЛБ НАНУ ВР, ф. Бібліотека Василян у Львові. МВ-393.

²⁴⁴ Ф. А. Рязановский, *Демонология в древне-русской литературе*, с. 51.

²⁴⁵ Себастьян Фабіан Кльонович, *Роксоланія*, у виданні: *Українська поезія XVI ст.* (К., 1987), с. 160–161.

відьомства. У так званому «Острозькому літописці» під 1633 роком описано дивну подію: однієї ночі над церковною банею спалахнули три величезні свічки, які можна було бачити впродовж трьох годин. Забобонні поляки, спостерігаючи незвичайне явище, вирішили, що тут не обійшлося без «руських чарів»²⁴⁶. Того ж таки року сталася ще одна чудасія. Цього разу під атаку чарів потрапив палац княгині Анни Алоїзи Острозької у Звягелі. Чернець із Сокаля попередив її: «Єстесь очарована і замок твой, і дияволи за тобою явно ходять»²⁴⁷. На доказ своїх слів чернець розрізав подушку й дістав із неї сушені жаб'ячі лапки. Їх віднесли до костюлу і там переконалися в присутності нечистого, який змусив княгининих служниць прямо в храмі задерти спідниці й погнатися в танець. Звичайно, у викладі православного автора всі ці диявольські події недаремно відбуваються саме з княгинею-католичкою і в католицькому костюлі, де цілком міг «завестися» Диявол. Як уже сказано, релігійним опонентам нерідко закидали марновірство й довіру до магії. Наприклад, уніятський єпископ Афанасій, «улюблений» переступник із нотаток Петра Могили, нібито не цурався користуватися послугами чародійників для досягнення своїх злих цілей²⁴⁸.

Взаємна демонізація сягнула апогею в часи воєн середини XVII сторіччя. Вчорашні союзники-козаки опинилися по той бік шанців, відтепер їхні успіхи нерідко пояснювано втручанням диявольських сил²⁴⁹. Уважалось, що козаки активно користуються підтримкою відьом, самі ворожать і практикують чари²⁵⁰. Казали, наприклад, що вони вміють за

²⁴⁶ С кройники Бельського речі потребний вибрани (Острозький літописець), у виданні: О. А. Бевзо. *Львівський літопис і Острозький літописець* (К., 1971), с. 139.

²⁴⁷ Там само, с. 139.

²⁴⁸ Сказання Петра Могили, с. 115.

²⁴⁹ На жаль, майже немає текстів, які представляли б протилежну позицію – уявлення козаків про застосування ворогами чарів.

²⁵⁰ Багато матеріалів, зокрема про використання магії козаками (переважно поетичних згадок), зібрав Іван Франко. Див. його працю «Хмельниччина 1648–1649 років у сучасних віршах» у виданні: І. Франко. *Зібрання творів у 50 томах*. Т. 31: 188–253 (К., 1981).

допомоги чарів знаходити сховані під землею скарби²⁵¹. Нібито козаки радяться з відьмами і покладаються на їхню допомогу під час битв і облог. З такими уявленнями не дивно, що поляки пояснювали свої поразки чарами: битву під Пилявцями (вересень 1648 року) вони програли, бо Хмельницький скликав відьом залякати їх²⁵²; у битві під Збаражем (липень 1649 року) козаки теж скористалися чарами, про це був навіть знак – блискавка вдарила у польський табір і розколола держалко у корогви²⁵³.

Успіхи відомих людей у цей період так само пов'язували з магією і відьомством. Про київського воєводу Адама Киселя, чий вдала кар'єра, «інакшість» (він був русином) і дипломатичні здібності породжували чимало пліток, подекували серед іншого, що його мати була відьмою²⁵⁴. Та головним героєм таких переказів був, безперечно, Богдан Хмельницький. Саме він, як стверджували тогочасні польські автори, найчастіше користався відьомськими послугами. У нього було навіть кілька «особистих відьом», із якими він неодмінно радився перед кожною битвою, а відьма на ім'я Маруся передбачила його поразку під час облоги Замостя (листопад 1648 року)²⁵⁵.

Найвідоміший у зв'язку з відьомством епізод війни – битва під Заславом (травень 1649 року). Сестру козацького ватажка Донця, який обороняв захоплений козаками Заслав, сучасники вважали відьмою. Щоразу перед боєм вона ворожила й провіщала козакам майбутнє. Самуель Твардовський описує, як перед Заславською битвою, коли вже наближалось коронне військо, сестра Донця попередила його, щоб козаки відступали, бо їх чекає невдача. Але цього разу брат її не послухав, прийняв битву і програв. За словами Твардовського, відьму-сестру арештували, а разом з нею ще одну відьму на ім'я Солоха. Буцімто Солоха колись була особистою відьмою Хмельницького, захи-

²⁵¹ І. Франко. *Зібрання творів у 50 томах*. Т. 31, с. 232.

²⁵² Там само, с. 232.

²⁵³ Там само, с. 233.

²⁵⁴ Там само, с. 229.

²⁵⁵ Там само, с. 232.

щала його від зурочення і зачарування. Обох відьом страшили, відрубавши голови²⁵⁶.

У Мартина Кучваревича своя версія подій. Він potwierджує, що сестра Донця була відьмою, а далі розповідає так: щоразу перед битвою вона виїжджала на герць і те, як завершувався її поєдинок, передвіщало кінець цілої битви. Перед Заславською битвою вона теж стала до герцю, але зазнала поразки і тому кричала братові, щоб тікав. Після цього й сама вона загинула. Козаки, справді, програли битву і покинули Заслав, прихопивши іншу відьму. Коли ж до міста ввійшло коронне військо, виявилось, що там залишилася ще одна відьма – згадана Твардовським Солоха, особиста відьма Хмельницького. У версії Кучваревича вона була не тільки помічницею гетьмана, а й коханкою, допомагала йому під Пилявцями. Відьму спочатку катували, під час тортур вона нібито весь час засинала, а потім спалили²⁵⁷.

Як бачимо, демонічні риси приписували будь-кому з «інших», «чужих», але рівень демонізації залежав від «інакшости»: ворога демонізували куди інтенсивніше, ніж сусіда.

* * *

На відміну від потужної і помітної традиції західнохристиянської демонології, православна демонологія була маргінальним явищем. Ні Диявол, ані його віддані слуги так і не стали вартим *per se* предметом зображення в релігійному мистецтві й літературі. Демонічні істоти не здобули виразного портрету в іконографії: образи їхні були стандартизовані, варіантів зображення майже не існувало. Зазвичай вони виступали як додаток до зображення святого, порівняно з яким мали виглядати жалюгідно.

У проповідях та іншій українській релігійній літературі XVII сторіччя Диявол і його слуги згадуються часто, але творів, повністю їм присвячених, дуже мало. Дехто з авторів

²⁵⁶ S. Twardowski, *Woyna domowa z Kozaki i Tatry, Moskwa, potym Szwedami, i z Węgry, przez lat dwadziescie, za parowania najjasniejszego Jana Kazimierza, krola Polskiego tocząca się* (Kalisz, 1681), s. 49.

²⁵⁷ Цит. за виданням: І. Франко, *Хмельниччина 1648–1649 років у сучасних віршах*, с. 251–252.

уважав, що злодіяння Сатани особливо помітні у XVII столітті через війни, епідемії й загальну деморалізацію суспільства. Проповідники використовували історії про Диявола, демонів і відьом як риторичний засіб, особливо коли йшлося про релігійних опонентів, яким закидали зносини з демонічною силою та надмірну віру у відьомство. Опоненти, зі свого боку, вживали тих самих обвинувачень, як-от поляки під час воєн у середині XVII століття приписували русинам (головно козакам) ті ж таки злочини.

Та головним об'єктом атаки проповідників були гріхи і грішники. Диявола нерідко асоціювали з гріхом, тому, засуджуючи його, проповідники водночас засуджували гріх. Усіх грішників оголошували слугами Сатани, зокрема відьом і чаклунів, хоча цих особливо не виокремлювали. Відьми, так само як решта грішників, ставали слугами нечистого автоматично – просто використовуючи відьомські практики, тобто через гріх. Відтак не було потреби розробляти концепцію угоди з Дияволом чи таємних нічних зібрань на шабаші, адже вважалося, що відьми разом з іншими грішниками вшановують свого пана Сатану лихими справами. Попри відсутність такої концепції у православній традиції, джерела свідчать, що частина освіченої публіки знала її західний варіант, причому дехто навіть намагався скористатися цим знанням на практиці. В окремих текстах подибуємо згадки про те, що між Дияволом і відьмами/чаклунами існували специфічні взаємини. Скажімо, що відьми регулярно контактували з демонами і ті наділяли їх особливими здібностями навіювати ілюзії й передбачати майбутнє. Є свідчення, що чаклуни відігравали роль посередників між людьми і Дияволом.

Уявлення про демонічну одержимість побутувало скрізь у християнстві. Пояснення природи одержимості у православних авторів практично не відрізняється від західнохристиянської традиції. Відмінною була практика екзорцизму: якщо в Західній Європі успіх екзорцизму залежав від досвіду й харизми священика, то в українських землях його пов'язували з силою і святістю місця, де здійснювався обряд.

Нарешті, подекуди у судових матеріалах відьомство фігурує як практика «противна Богові» або «заборонена Бо-

гом». Навряд чи такі формулювання свідчать про обізнаність членів суду з усіма тонкощами демонологічного дискурсу, швидше за все, уявлення про відьомство як гріховну практику було загальновідомою істиною. Крім того, саме такі усталені вислови вживалися у судових інструкціях, тож вільне оперування ними виказує знання суддями радше норм права, а не релігійних концепцій. Упадає у вічі абсолютна байдужість православних авторів до судів у справах про чари. На відміну від німецьких чи французьких, в українських демонологічних творах майже немає прикладів із судової практики, хіба за винятком історії про відьму-кухарку у Петра Могили.

У православній традиції так і не було вироблено ідею про небезпеку, яку відьми становлять для суспільства. Відьмам обіцяли суворе покарання у потойбічному світі, але ніде не згадували про необхідність переслідувати їх на цьому світі. Порівняно поблажливе ставлення до відьомства з боку православної церкви могло впливати на загальний характер судів про чари: на протигагу своїм німецьким, французьким, швейцарським і англійським колегам, українські богослови не цікавилися відьомством у правовому контексті, не схильні були втручатися у судові справи про чари, а головне – не заохочували і не підбурювали паству до жодних активних дій проти відьом.

Тема православної демонології чекає на ґрунтовне дослідження, адже в цій книжці проаналізовано порівняно небагато джерел. Водночас залучення ширшого кола текстів і документів побільшить число прикладів, але навряд чи породить якісь карколомні історичні концепції, особливо що стосується відьом і чарів.