

СИМБІОЗ ПРОСТОНАРОДНОЇ ТА КНИЖНОЇ КУЛЬТУРИ В ПОВСЯКДЕННИХ ПРАКТИКАХ ЖИТЕЛІВ ГЕТЬМАНЩИНИ XVIII ст.

(«Дело Ільи Човпило, подписавшегося князю бесовскому
и всѣм бѣсом...»)

Проблема існування різних рівнів культури у певному суспільстві вже давно дебатуються в рамках історичної антропології (основні концептуальні підходи були проаналізовані Карлом Гінзбургом¹). Питання, яку з цих різнорівневих культур, елітарно-книжну чи фольклорно-простонародну, вважати домінантною, а яку — похідною від неї, лишається відкритим. Все частіше дослідники говорять про культурний взаємообмін між ними (запропонований Бахтінім²), та про неможливість розчленування на окремі блоки цілісної культури, в якій співіснують як давні народні, так і книжні знання³. Як доречно зауважив дослідник народної релігійності Олександр Страхов, «народна духовна культура — значно новіший і без сумніву складніший, аніж прийнято вважати, феномен, який увібрав елементи багатовікової постійної еволюції, що відштовхувалася переважно від культурного пласту. [...] У своїй основі це було християнство сільських пастирів, які здобували свою ерудицію зі служб, із Писання, з величезної кількості збірників «питань і відповідей», з «видінь», «ходінь», житійних чудес та інших доступних джерел, але й цього мало вистачити і вистачало з надлишком. Насправді, потрібно мати неабияку схильність до самообману, аби твердити, що народ залишався глухим до того, що як мінімум тисячу років чув і бачив у церкві, що обговорювалося, перебріхувалося, переінакшувалося і придумувалося сільськими грамотіями, паломниками, мандрівними ремісниками, вбогими і ченцями»⁴.

¹ Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000. С. 32.

² Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Изд. 2-е. М., 1990; Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008. С. 263 (зокрема с. 4, 8); Гинзбург К. Сыр и черви. С. 39–40.

³ Гинзбург К. Сыр и черви. С. 45.

⁴ Страхов А.Б. Ночь перед рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge-Massachusetts, 2003. С. 2.

Тож важливими для дослідження культурних явищ є не лише ті знання, які продукуються елітою і яким вчать народ, а й механізми, з допомогою яких ці знання засвоюються, а також — розуміння того, що саме засвоюється і на який спосіб, як далеко перезасвоєне знання відбігає від початкового тощо. З іншого боку, народні, фольклорні знання та вірування, врешті-решт смаки потенційних читачів так чи так визначають особливості книжної культури. Процес постійного взаємообміну між різними рівнями культури продукує нові форми і явища, подеколи невідомо змінюючи їх первісну сутність.

У даній роботі спробуємо простежити складний взаємозв'язок між народними віруваннями і певними літературними сюжетами, обравши за об'єкт дослідження магичні практики, а конкретніше — ритуали укладення договору людини з Дияволом.

Особливо цінними для дослідження магичних вірувань є матеріали судово-слідчих справ про чари та марновірство, де підозрювані та свідки описують характер ритуалів, їх місце у повсякденні, поєднання архаїчних вірувань із релігійними практиками, тим самим наближаючи нас до розуміння народної релігійності⁵. Показовою в цьому контексті є справа Іллі Човпила про продаж душі Дияволу, де в ході слідства виопуклювалися народні уявлення про магичне, запозичення з «книжної» культури та особливості релігійної свідомості православних Гетьманщини раннього нового часу.

У березні 1736 р. до Київської духовної консисторії (далі — КДК) з Генеральної військової канцелярії переслали справу «Ільи Човпило, подписавшегося князю бесовскому и всѣм бѣсом на тридцать лѣт з душею и тѣлом» як таку, що належить до духовного відомства⁶. Згідно з Духовним Регламентом, точніше додатком до нього від 12 квітня 1722 року (який розділяв юрисдикцію світських та духовних судів), до компетенції духовного суду над мирянами належали, окрім регламентації шлюбних відносин, злочини проти віри (богохульні, еретичні, розкольницькі та чародійні (пункти 1–4)⁷.

Нагадаю, що до запровадження Духовного регламенту, згідно з нормами чинного тоді на Україні магдебурзького права та Литовських статутів, справи про чари, поруч з іншими злочинами проти ближнього, належали до компетенції світських судів⁸.

⁵ Смилянская Е.Б. «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 76.

⁶ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 173, арк. 1.

⁷ Докладные пункты Св. Пр. Синода от 12 апр. 1722 г. // Бенешевич В.Н. Сборник памятников по истории церковного права. Вып. II. С. 239–240.

⁸ Права, по которым судится малороссійский народ. К., 1879. С. 16–18 (арт. 5); Статут Великого князьства Литовскаго 1588 г. / Новое издание Императорскаго Мос-

Воїнський артикул (1715 р.), норми якого були поширені далеко поза межами армії, став кодексом із низки питань (зокрема, в питаннях злочинів проти віри) і для світських судів⁹. Справи про чари в ньому прирівнювалися до Боговідступництва (як зносили з Дияволом), що передбачало досить суворі покарання для винуватців аж до спалення¹⁰. Однак до осіб, що в результаті своїх магічних практик не заподіяли нікому лиха, рекомендували застосовувати дещо м'якші кари та церковне публічне каяття. Втім, норми Воїнського артикулу, де вперше в російському законодавстві угоду з Дияволом виділили в окремий злочин (хоча ця норма була добре відома на українських землях завдяки магдебурзьким кодексам¹¹), дещо застаріли і далі в законодавчих кодексах Російської імперії не розвинулися¹². Феофан Прокопович у своєму трактаті *De Deo ad intra* заперечував існування «рукописань», даних людиною дияволу¹³.

ковського общества истории и древностей российских. Б.м, б.г. [19897]. С. 120 (Р. IV, арт. 30), 372 (Р. XIV, арт. 18).

⁹ Лавров Л.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 361.

¹⁰ «...Все идолопоклонство, чародейство (чернокнижество) накрепчайше запрещается, и таким образом, что никоторе из оных отнюдь ни в лагере и нигде ине не будет допущено и терпимо. И ежели кто из воинских людей найдется идолопоклонник, чернокнижник, ружья заговоритель, суеверный богохульный чародей: оный по состоянию дела в жестоком заключении, в железах, гоняем шпицрутен наказан или весьма сожжен имеет быть. Толкование. Наказание сожжения есть обыкновенная казнь чернокнижцам, ежели оный свои чародейством вред кому учинил, или действительно с диаволом обязательство имеет. А ежели ж он чародейством своим никому никакова вреда не учинил и обовязательства с сатаною никакова не имеет, то надлежит, по изобретению дела, того другими вышепомянутыми наказаниями, и при том церковным публичным покаянием» (Воинских артикулов гл. I: О страхе Божии. Арт. 1 // Памятники русского права. Вып. 8: Законодательные акты Петра I (первая четверть XVIII в.). М., 1961. С. 321–322); ПСЗ. Т. V. № 3006; ПСПР. Т. II. СПб., 1872. № 532.

¹¹ «Кто би, так мужеска как и женска пола, чародѣйствомъ и волшебствомъ упражнялся и заповеданныхъ наукъ учился, которыми бы злихъ духовъ призывалъ, иди дѣйствительное съ діаволомъ обязательство имѣлъ, и кому своимъ чародѣйствомъ вредъ учинилъ, такового, по обстоятельному изслѣдованію дѣла и по доказательствамъ, смертію казнить — живаго зжечь, понеже онъ чрезъ то правимъ богоотступникомъ себе быть являеть (Права Хелмского книги 5 роздѣлъ 62. Зерцало Саксонское: подъ словомъ каранье. № 6. Въ Порядки, части 4-й: о различной смерти различныхъ злодѣевъ, № 1)» (Права, по которымъ судится малороссійский народ. С. 16–17 (арт. 5)).

¹² У подальших (зокрема 1727–1728 рр.) рішеннях Синоду, осіб, звинувачених у написанні і зберіганні у себе «заговорных писем», безпосередня вина яких у стосунках із Дияволом не була доведена, попри посилення на воїнські артикули, передбачалось карати виключно церковним каяттям за умови доброго відгуку про засудженого духівника (ПСПР. Т. VI. (1727–1730 гг.). СПб., 1889. С. 241–245 (№ 2173)).

¹³ Лавров Л.С. Колдовство и религия в России. С. 361.

І вже указом Анни Іоанівни 20 травня 1731 р.¹⁴ заняття чарами, з одного боку, визнавалось шарлатанством, а, з іншого, — за їх практикування передбачались світські кари, зокрема й страти, та заохочувались доноси на чарівників як шарлатанів¹⁵.

У справі Човпила мова йшла не про заподіяну комусь шкоду, навіть не про поширення чуток про певні магічні вміння чи практики з метою збагатитися (за що як за шарлатанство передбачалася відповідна норма в законі 1731 р.), а про безпосередній пакт із Дияволом (було знайдено підписану кров'ю розписку про передачу йому душі¹⁶), тож справу як вкрай важливу із КДК переслали 10 липня 1736 р. на розгляд Синоду¹⁷. Щоправда, членів Синоду вона зацікавила мало. Принаймні, вони звернули на неї увагу лишень у січні 1741 року, та й то після звернення від КДК із запитом з приводу резолюції в справі Іллі Човпила¹⁸. Прикметно, що і запит КДК був спровокований відповідним запитом від Генеральної військової канцелярії. Проблема полягала в тому, що разом зі справою з Генеральної військової канцелярії до КДК прислали й оскарженого. Своєю чергою, КДК, переславши справу Іллі Човпила на розгляд Синоду, його самого, аби зняти з себе відповідальність, відіслала назад до Лубенської полкової канцелярії, де він як слуга лубенського полковника Петра Апостола і мав утримуватися під арештом до кінця слідства¹⁹. Зрозуміло, що багаторічне утримання та охорона арештанта були клопітною і досить дорогою справою.

¹⁴ ПСПР. Т. VII. СПб., 1890. С. 277–278 (№ 2451). Про етапи секуляризації законодавства про чари в Російській імперії див.: *Смилянская Е.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 187–200; *Смилянская Е.Б.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. С. 75; *Лавров Л.С.* Колдовство и религия в России. С. 347–375.

¹⁵ «...дабы впредь никто никаких мнимых волшебников в дома явно и тайно не приводили, и к ним в дома не ходили, и на пути о волшебствах разговоров с ними не имели, и никому душевредному их учению не обучались. А ежели впредь... станут волшебников к себе призывать, или к ним в дома для каких волшебных способов приходит, или на путях о волшебствах разговоры с ними иметь, и учению их последовать, или такие волшебники учнут собою на вред, или, мняще, яко бы на пользу кому волшебства чинить, и за то оные обманщики казнены будут смертью — сожжены; а тем, которые для мнимой себе душевредной пользы станут их требовать, учинено будет жестокое наказание — биты кнутом, а иные, по важности вин, и смертью казнены будут. А буде означенные обманщики такие богомерзкие дела за собою имеют, и вины свои в том объявить сами без доношения на них от других кого, и оные вины отпущены им будут без всякаго истязания» (НБУВ ІР. Ф. 232, № 15, арк. 2–2 зв.)

¹⁶ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 173, арк. 2.

¹⁷ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 12.

¹⁸ Там само.

¹⁹ Там само. Арк. 5, 37; оп. 1024, од. зб. 173, арк. 6 зв.

Отримавши запит із КДК, Синод, перш ніж узятися до самої справи, поцікавився (січень 1741 р.), чи не було якогось розпорядження в цьому питанні з боку київського архієрея, а також — про місцезнаходження самого Човпила. На разі, його рекомендували утримувати під вартою до завершення справи безпосередньо у КДК²⁰. На запит Синоду (січень 1741 р.) про долю Човпила, з Полкової лубенської канцелярії до КДК промеморією (березень 1741 р.) сповістили, що «помянутой Ілия Човпило з показанного 1736 года и поныне в секвестре полковом лубенском под караулом содержится и об нем никакова и по сию пори приказа и резолюции неотколь не было»²¹. Однак насправді ситуація виглядала інакше. Лубенський протопоп Іона Оріховський на виконання указу із КДК навів довідки про справжнє місце перебування Човпила для відпровадження його до Консисторії. На свій запит до тієї ж Лубенської полкової канцелярії він отримав іншу відповідь, аніж була надіслана до КДК: у ній повідомлялося, що Ілля Човпило вже давно випущений з-під варті (від 25.11.1738 р.) на поруки лубенського сотника Леонтія Міщенка та колишнього господаря Григорія Кулябки²² Терешка²³. Як дізнаємося з різних джерел, у 1739 р. Ілля Човпило разом зі своїм приятелем Федором прибув до Оржиці (Лубенський полк Горошинська сотня), де зупинився у дворі державці того містечка Славути Требинського, іркліївського сотника Переяславського полку. В Оржиці Човпило з Федором шинкували, а невдовзі наш герой був призначений з руки Требинського старостою містечка²⁴. Варто зауважити, що сам Човпило не мав там власного помешкання, і, отже, не вважався його жителем. Принаймні, саме з цієї причини місцеві священики Гавриїл та Антоній Саперовичі не вписували його до сповідного розпису своєї парафії²⁵, який був єдиною постійною формою реєстрації та перепису населення.

Щоправда, у своїх подальших «прошеніях» про помилування (осінь 1741 р.²⁶, 1745 р.²⁷) сам Човпило наголошував, що всі ці роки постійно

²⁰ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 16.

²¹ Там само. Арк. 37.

²² Григорій Федорович Кулябка — син «обывателя» лубенського Федора Івановича Кулябки, лубенський полковий писар (1710–1714 рр.), та полковий сотник (1715–1732 рр.), з 1732 р. — бунчуковий товариш у відставці, помер 1736 р. (*Модзолевский В. Малороссийский родословник*. Т. II. К., 1910. С. 611).

²³ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 35, 41.

²⁴ Там само. Арк. 36.

²⁵ Там само.

²⁶ «...мене недостойного помиловать, и чрез все года несообщающемуся Таин Божественных, кроме единой исповедѣ, повелеть раздрешить и решение крайніе вчинить» (Там само. Арк. 73).

перебував під арештом та без причастя, хоча регулярно сповідувався по кілька разів на рік. Насправді, як засвідчив священник оржицької Преображенської церкви Антоній Саперович, у Великий піст 1740 р. Ілля Човпило говорив і разом з іншими християнами сповідувався у нього та причащався, при цьому про свій основний гріх він духівникові ніколи не розповідав²⁸. Сам же Човпило в одному з ранніх листів до архієпископа Заборовського (весна 1741 р.) писав, що вперше отримав розрешення (відпущення гріхів та звільнення від церковної заборони) ще в кінці Великого посту 1738 року від лубенського намісника Симеона Петра-новського, після чого ще кілька разів сповідувався і причащався²⁹. Цей факт засвідчує, наскільки Човпило визначав міру свого гріха і пов'язану з нею можливість причаститись³⁰. А постійне наголошення в «прошеніях»

²⁷ «...посажен в тот же караул, в котором седѣл невиходно чрез шесть лет не принимая святых таин Божественных кроме единой исповеди ежегодно по три раза. В минувшем же 1743 годѣ має средних чисел... отдан у пекарню катедри вашей архипастырской, де и поныне остаюсь на послушание под неблагословением вашим архипастырским от вышепоказанного 1735 года ноября 21 и поныне не сообщавсь таин христовых, того ради... слезне прошу мене помиловать и подать благословение к сообщению таин Божественных» (Там само. Арк. 163).

²⁸ «и по обыкновению християнскому прошедшаго Великаго поста 1740 года он Човпило преугот овлял себе по обычаю християнскому к Божественным Таинам, ходя чрез целой тиждень к церкви Божественной, и по примеру других оржицких парохиян в пяток того Великого поста, а какой седмицы он, Антоний, не упомнит, он, Човпило, был в него, Антония, на духу и совесть свою как надлежит очищал, токмо о том своем преступлении (за что он под арестом содержался), как он, Антоний, ныне уведомился, он, Човпило, ему, Антонию, на духу не объявлял, и он, Антоний, такого грехопадения не раздрешал, а раздрешал он, Антоний, о том толико, чего тогда он, Човпило, споведался, под час Божественной Литургии с протчими прихожнпми сообщил его он, Антоний, Таин Божественных, в церкви Преображения Господня» (Там само. Арк. 36).

²⁹ «говел и исповедался ежегодно по три рази, токмо Таин Божественных не принимал... Минувшего же 1738 года марта остатних чисел давал я нижайший чрез наместника лубенского пречестного отца Симеона Петрановскаго Ясневелможному Преосвященству Вашему просителное разрешения доношение, по якому моему доношению получил я разрешение, и от него ж, отца наместника, Тайни Христови сподобился принять первый раз остатней седмици Святого поста, другой раз в Спасов пост. Последний же того ж года, ноября 25 дня. С под арешту за порукою отпущен я был на свободу, и чрез два года волю живучи такожде говел и Тайни Христови принимал по два раза на год. Настоящего же 1741 года марта от первого дня паки по указу Ясне в Богу Преосвященства Вашего взято под арешт и запрещение на мене положено, где содержаюся и поныне не имее резолюции» (Там само. Арк. 41).

³⁰ Нагадаю, що святоотецькі правила за відречення від Христа зобов'язують людину все життя каятись, і лише перед смертю дають дозвіл на причастя (Васил. Вел. 73)

на тому, що він буцімто всі ці роки перебував під арештом без причастя, та прохання помилувати його і розрішити, очевидно, додавались для підсилення опису страждань і каяття.

Залишимо осторонь усі деталі доволі заплутаної судово-бюрократичної тяганини, хоча вона могла б стати предметом окремої розвідки про стосунки між різними ланками світської та духовної влади. Зупинимось лише на найважливіших моментах цієї судової справи, яка тяглася близько 10 років (від листопада 1735 р., коли знайшли сумнозвісну розписку Іллі Човпила про пакт із Дияволом і до ухвалення КДК рішення у 1745 р.). Головну ж увагу зосередимо на магічних практиках нашого героя, адже під час слідства з'ясувалося, що знайдена на кухні лубенського полковника Петра Апостола розписка про союз із Дияволом була другою спробою Іллі заручитись підтримкою темних сил.

Народився Ілля Човпило в містечку Нові Млини Ніжинського полку в козацькій родині Михайла та Степаниди Човпил близько 1710 (1716)³¹ року (в 1743 р. йому було понад 30 років)³². Був письменний; навчався в «греческой школі» в Нових Млинах³³. Початки справи датуються приблизно 1730 р.³⁴. На той час Іллі, який жив у домі своєї матері, було близько 25 років. Мати, очевидно вдова, принаймні про батька упродовж справи не згадується, попросила своїх сусідів Якова Оробея та Федора Сольвенка викопати в саду яму для бджіл. Ті, копаючи яму, жартома зауважили, «чи не имѣется де здесь скарбу, колысь де челушек тут богатый жыл»³⁵. Жарт удався. Принаймні, стара Човпилиха поставилася до сусідських слів поважно, і, схоже, перейнялася проблемою видобування скарбу. Спочатку вона порадила зі своєю невісткою — Марією Єрофеевою, дружиною Федора Човпила, Степанидиного братанича³⁶. Марія була родом із села Псаровки Чернігівського полку Полудницької сотні³⁷. Швидше за все, саме вона порадила Степаніді звернутися за допомогою до псаровського знахаря — Семена Ворожбита. Принаймні, на неї як на особу, яка посишала його до ворожбита, вказував Ілля у своїх

(Книга правил святих апостолів, Вселенських і помісних соборів, і Святих Отців. К., 2008. С. 262.). Детальніше див. примітку 133.

³¹ А. Лавров, не надаючи жодних даних для подібних висновків, називає дату народження Іллі Човпили близько 1716 р. (*Лавров Л.С.* Колдовство и религия в России. С. 569).

³² ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 109.

³³ Там само. Арк. 111.

³⁴ Там само. Арк. 58.

³⁵ Там само. Арк. 133.

³⁶ Там само. Арк. 6.

³⁷ Там само. Арк. 42.

перших свідченнях³⁸. Семен також під час слідства заперечував, що знає будь-кого з Човпил, окрім Марії, батько якої свого часу був старостою в їхньому селі³⁹.

Взагалі Семен Трохименко на прізвисько Ворожбит, шестидесятилітній неграмотний бондар, упродовж усього слідства заперечував свою причетність до цієї справи, а також володіння надприродними здібностями. На допиті в КДК 31.04.1744 р. він переконував слідчих, що «никакого чародейства и ворожейства не ведаст»⁴⁰. А 8 серпня того ж 1744 р. додав, що «его никакая баба никогда ворожит хлебом и нѣкак иначе не наушала, и он, Семен, никогда ж ни о чем не так хлебом, как и нѣчем иным, и никак же не ворожил»⁴¹. Щоправда, на попередньому допиті у вересні 1736 р., заперечуючи сам факт своєї причетності до справи Іллі Човпила, Семен Трохименко зізнався, що «бывало людем в болезни и ранах зельем помошествовал, а теперь и того делать перестал»⁴². Тож прізвисько Ворожбит, як і той факт, що саме до нього за допомогою звернувся Човпило, схоже, були невинуватими⁴³.

Отже, Іллю послали до Ворожбита, який на запитання, чи справді у їхньому садку закопаний скарб і яким чином до нього дістатися, відповів ствердно, що таки «имеется в его саду в двоих местах скарб, с которога де единый головный и не можно его вынять, а другой в том же саду под яблунею, на который де когда натрафите, то можете вынять»⁴⁴. Повернувшись додому, Ілля з матір'ю почали копати у вказаному місці, проте скарбу так і не знайшли. Однак на допомогу скарбошукачам прийшла баба Марія Каленичка із хутора Осеч, що належав Батуринському монастиреві. Вона колись проживала в домі Човпил як годувальниця Іллі⁴⁵, а на той час заробляла продажем глечиків («гладущиків»)⁴⁶. Дізнавшись про невдачу в пошуках скарбу, стара заявила, що вона знає, як його можна дістати, та веліла на днях спеціально по неї приїхати⁴⁷.

³⁸ Там само. Арк. 1, 6, 7

³⁹ Там само. Арк. 42.

⁴⁰ Там само. Арк. 115.

⁴¹ Там само. Арк. 136.

⁴² Там само. Арк. 42 зв.

⁴³ За спостереженнями Е. Смілянської, професійні чарівники на суді зазвичай говорили, що лишень лікували травами або обманювали заради прибутку (*Смилянская Е.Б. «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. С. 86).*

⁴⁴ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 111.

⁴⁵ Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 173, арк. 4.

⁴⁶ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 134.

⁴⁷ Дослідники відзначали підкреслену повагу народу до чарівників (звернення по імені та по-батькові, низькі поклони, тощо), характерну для Росії (*Смилянская Е.Б.*

Проблеми зі скарбом були не єдиною неприємністю в житті молодого Ілля. Саме в цей час якась дівчиця Сльозковна вказала на нього як на батька своєї дитини («поклепан былъ дѣвкою о прижитии дитины»⁴⁸). Тож за кілька днів потому Ілля, узявши Каленичку з її хутора Осеч, дорогою додому поскаржився їй на свою печаль та попросив про допомогу⁴⁹. Та виявила обізнаність і в подібних справах. У своїх свідченнях Ілля розповів про «бабину науку»:

«Оная баба, йдучи с ним же дорогою, научивала его, чтоб он подписался бѣсу и сказывала, чтоб ночью пойти на распутіе і кликать бѣса, а яким именем кликать, не запомнил. Только ж он, Ілья, на распутіе не ходил, понеже боялся. И научаючи его того, казала ехать к пустому млину в ночь і объявляла, что в том млину можно точно познать, можно тот скарб вынайти или нѣ. К которому млину пріехавши, хотя оная баба его, Ілю, звала, чтоб он в тот пустый млин пошел с нею, только ж он, Ілья, в тот млин с оною бабою не ходил, понеже боялся, а стоял от того млина гаразда оподаль. А оная баба Каленичка сама в тот пустой млин ходила и бавилася там как бы с полчаса и болѣе, и что она там дѣйствовала, или к тому млину приговаривала, он не вѣдает, и никакого дѣйствия бабиного и бѣсовского не видѣл, только он учул, что трожди крикнула, а что она кричала, не учул. По возвращении от того млина в дом к маткѣ его, Ільи, объявляла оная баба что о своем чародѣяніи и отвѣтъ бѣсовском или о чем ином, того он, Ілья, не вѣдает, понеже зараз пошел спать. Только сказывала, чтоб изнову шукали скарбу неподаль от того местца, где и прежде копали. По каких ей, баби, словах, хотя он сам, Ілья, опосля того на том мѣстѣ и копал, однако никакова скарбу не нашел. А на другой раз отвезши он означенную бабу в футор, где она живет, в дому еи с еи слов и научения, и другого там никого не было, писал письмо **«предаюсь бесу с душою и телом...»** и протчие забобонные речи, кои она ему, Ілье, говорила для того, чтоб

«Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. С. 89; Чулков М. Абевера русских суеверий. М., 1786. С. 73; Максимов М. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995. С. 339–341). Для українського соціуму подібний пієтет (чи то страх) перед носієм магичних знань нетиповий. До знахаря йшли зазвичай з хлібом-сіллю і невеликим дарунком (хустина, рушник, тощо), щоправда вважалося, що знахар «від Бога» не повинен брати платні за свої «послуги». Спеціалісти ж із «чорної магії» свої таланти не поспішали рекламувати, тож і в побуті не користувались особливою повагою. В даному випадку спостерігаємо у старій знахарки вимогу особливої поваги до себе. Вона не стала того ж дня, коли похвалилася своїм знанням, говорити, як можна дістати скарб, а веліла спеціально по неї приїхати. Магічні практики уявлялися справою небуденною, тож усе, пов'язане з ними, мало супроводжуватися спеціальними ритуалами та особливою повагою.

⁴⁸ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 111, 126.

⁴⁹ «...просил тосей бабы, чтоб она, ежели зможет, от того поклепу его свободила и выщезоначенный скарб выняла» (Там само. Арк. 119 зв.).

свободиться от того наклепу и чтоб, как случится, пани милостивы были. А писал он по еи рѣчей и наученію такіе забобоны, а именно: **чтоб взять маку на долоню и отлечить тридевять зернати навпаки, а именно: не раз, не два, не три, й протчая, и тот мак носил бы в чоботях под устѣлкою, да писал такие слова: «солнце меж очима, мѣсяц за плечима, у соболях стою, як на солнцеѣ люде дивляться й на мѣсяцѣ, а соболѣ почитают, так бы на мене паны дивилися и почитали...»** й далее по еи словах он иные забобонные речи писал, а какие именно, позабыл. И там же в избе еи по еи наущенію, отлѣчивши маку, насыпал в чоботы, и тот мак чрезъ коликое он время носит, того не упомнит, а дѣйствия никакова от того ношенія не узнал»⁵⁰.

На закінчення свого свідчення Ілля додав, що він безпосередньо з Бісом ніколи не спілкувався: «Он же, Илья Човпило, как тогда первый раз к пустому млину ездили, так и никогда не отзывал он Бісу наявѣ»⁵¹. Щоправда, на першому допиті, ще в Лубенській полковій канцелярії, Човпило пояснював, що, написавши розписку, мав передати її Дияволу під час повторного візиту зі своєю всезнаючою бабою-наставницею до старого млина, але не встиг цього зробити, позаяк поїхав до Лубен шукати служби, де карту і знайшли⁵².

Звернімо увагу на окремі місця оповіді Іллі, зокрема, на ті, де йшлося про описи магічних практик, яким навчала свого підопічного стара Каленичка. Зіткнувшись із проблемами, люди (принаймні родина Човпил) поспішали вирішувати їх за допомогою чарів⁵³. Нестачі ж у фахівцях такого профілю (тобто людей, які зналися на магії або видавали себе за таких), схоже, не існувало. Наведені вище формули замовлянь та рецептів однозначно вказують, що баба Каленичка таки точно зналася на народній магії. В усякому разі, її рекомендації цілком відповідали магічним практикам та формулам, які відомі з інших судово-слідчих справ XVIII ст.⁵⁴ та

⁵⁰ Там само. Арк. 112–113.

⁵¹ Там само. Арк. 113 зв.

⁵² «и имѣл тоє писмо отдать бѣсу въ торе при томѣ же млинѣ и с тою ж бабою, толко ж баба тая у него оболше не бывала, и онѣ отехалѣ для проискания службы въ Лубнѣ» (ЦДІАК України. Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 173, арк. 6 зв.).

⁵³ Про поширеність подібної практики можемо судити з частих згадок про звернення до магічних практик у судових справах, розпочатих з іншого приводу (перелюб, подружня зрада, різні сварки, тощо) (Див., наприклад: Ф. 127, оп. 144, од. зб. 44, 28 арк.; оп. 1020, од. зб. 3806, 21 арк.; ф. 59, оп. 1, од. зб. 1539, 16 арк.; ф. 51, оп. 3, од. зб. 12670, 86 арк.; ф. 269, оп. 1, од. зб. 2144, арк. 21; ф. 269, оп. 1, од. зб. 533, арк. 3; од. зб. 2144, арк. 8 зв., 12 зв., та ін.

⁵⁴ Як похвалювався, за чутками, священник с. Калениковки Іван Шишченко, «когда же иду на суд, то доносителю или отвѣтчику своему так же сказую: «мѣнь тебѣ в очі, а слонце в плечѣ», то и против сих слов никто мнѣ ничего не дѣлает» (Ф. 127, оп. 1024,

етнографічних записів кінця XIX–XX століть⁵⁵. Той факт, що Семен Ворожбит цілював людей за допомогою зілля, також вказує на нього як на людину знаючу, адже народні цілителі зазвичай супроводжували приготування цілющих відварів магічними примовками. До того ж додаткові свідчення Семена, що він буцімто не вміє ворожити на хлібі, непрямо підтверджують його знайомство з подібними практиками. Тобто, ми напевно не знаємо, чи справді Семен ворожив подібним чином або чи всі описані магічні дії справді виконувалися, проте їхні описи є яскравими замальовками того, у що вірили і до яких магічних практик удавалися в подібних ситуаціях.

Цікавим для нас у цьому описі є сюжет про можливість укладення пакту із Дияволом в розумінні тогочасного простоліду. Як уважають дослідники української демонології, сюжет про пакт із Дияволом на зразок фаустівської історії був нетиповий для тогочасної народної свідомості⁵⁶. Поширені в етнографічній літературі згадки про народне

од. зб. 985, арк. 3); «Идет Мина Васильев, сонцом подъяпоясавши, месяцом обтыкавши, звездами осыпавши, зарею покрывши, как люди сонца ждали, так бы Алексей Иванович ждал тебе, Мину» (*Смилянская Е.Б. «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. С. 106 (№ 1719-2), див. також с. 111 (№ 1724-1), 112 (№ 1727-2), та ін.); «я сюда приѣхавъ чернымъ волом, чтобы тутa ставъ усемъ языкъ колом, у меня пречистая Мати межъ очима, а Христос межъ плечима» (ОДД. Т. XVIII (1738 г.). Пг., 1915. Ст. 701).*

⁵⁵ Пор.: «Иду меж мыр, мыром мырованная, а зорямы одягнення, мисяцем подперезанная, пречистая моя твар, щоб мене, народженной, хрещенной рабы Божой N, весь мыр рад. Я до вас иду з перцем та з паскою, а вы до мене з щырым сердцем та з ласкою, до народженной, молитвенной, хрещенной рабы Божой N, щоб вы не здумалы, не згадалы лыхого слова сказать и подумать» (*Чубинський П. Мудрість віків. Кн. I. К., 1995. С. 137; Ефименко П.С. Сборник малорусских заклинаний // Чтения Московскі. М., 1874. С. 25); «В дорогу вбіраюся, і з Господом Богом стрикаюся, місяцем окружуся, а зорою подпережуся. Я хрещена, народжена (ім'я рек) ні посмішки, ні пристріту, ні вроків не боюся» (Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння). К., 1991. С. 45); «Господь, благослови! Господи, поможи небесними силами народженному, молитвяному, хрещеному Семену-рабу союю кольку уничтожати не раз, не два, не три, не чотири, не п'ять, не шість, не сім, не вісім, не дев'ять» (Українські чари. / Упор. О.М. Таланчук. К., 1994. С. 71), або читання «Отчешашу» навпаки («Ни отче наш, ни іже еси ни на небесі, ни по землі...») (Ви, зорі-зориці... С. 57). Від напасті в Гадяцькому повіті у XIX ст. рекомендувалося змішати землю з маком-скакуном, і обсіпати глибокої ночі (в крайньому випадку як зовсім темно стане) тих людей і ті місця, звідки іде напасть, примовляючи: «Як сей скакун скаче, щоб я так попереду миру (людей) скакав» (Ви, зорі-зориці... С. 325).*

⁵⁶ Антонович В. Колдовство. Документы–процессы–изследование. СПб., 1877. С. 3–40; Штепа К. Про характер переслідування відьом в старій Україні // Первісне громадянство. 1928. № 2–3. С. 64–80 (зокрема с. 77–79). Ефименко П. Суд над ведьмами //

вірування у можливість укладення пакту з Дияволом через розписку кров'ю ґрунтуються лише на фольклорних записах кінця XIX–XX ст.⁵⁷, до того ж украй нечисленних.

У судових документах, наведених В. Антоновичем, існує лише три згадки про чорта на сто справ, та й вони були наслідком пустохвальства або непорозуміння⁵⁸; при цьому відсутній мотив укладення письмового договору з нечистим. Не зауважує його в актових книгах з Лівобережної України і К. Штепа⁵⁹. Нагадаю, що наведені В. Антоновичем матеріали походять із теренів Правобережної України XVII–XVIII ст., де католицьке вчення про можливість укладення людиною угоди з Дияволом (ця доктрина була добре знана в Європі вже з XIII ст.⁶⁰, а до XVII ст. вона набула остаточного оформлення у вигляді книжної легенди про доктора Фауста⁶¹) могло бути значно поширенішим, аніж на Лівобережжі, оскільки у вченні Православної Церкви цей мотив не був розвинений. У проповідях якщо і йшлося про зв'язок чарівників із Дияволом, то, швидше за все, малося на увазі, що вони служать йому не через безпосередні зносини, а по його «наущенню», піддавшись спокусі⁶², через гріховні дії, такі ж, як перелюб чи обжерство, тим самим приносячи

КС. 1883. Т. 7. № 11. С. 374–401 (378); *Левицкий О.* Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII ст. К., 1902. С. 270 (№ 53).

⁵⁷ *Селецкий А.* Колдовство в Юго-западной Руси в XVIII ст. // КС. 1886. Т. XV. № 6. С. 197.

⁵⁸ *Антонович В.* Колдовство. С. 411–412, 329.

⁵⁹ *Штепа К.* Про характер переслідування відьом в старій Україні. С. 67.

⁶⁰ «В XIII столітті сатана уже сам нав'язується людям зі своїми пропозиціями, і сучасникам Цезаря (автора трактату *Dialogus Miraculorum*. — *О.Р.*) цілком детально було відомо, які стосунки поміж сторонами складаються подібним договором: це точна копія з феодалного зв'язку між сеньйором та його васалом, при якій васал зобов'язувався відданістю сеньйору, а сеньйор брав його під свій високий захист» (*Сперанский Н.* *Ведьмы и ведовство*. М., 1906. С. 99–100).

⁶¹ Історію книжної легенди про Фауста та похідної від неї легенди про його учня Вагнера, які набули у Європі особливої популярності у другій половині XVI–XVII ст. див.: *Жмуринский В.М.* История легенды о Фаусте // *Легенда о докторе Фаусте* / подгот. В.М. Жмуринский. М., 1978. С. 257–362, особливо: С. 306–310.

⁶² Психологія гріха, детально описана у отців-аскетів. Зароджується гріх від недобрих помислів, навійних нечистим, які поступово переходять у гріховне спрямування. На цьому етапі воля людини не задіяна, тому помисл не підлягає «нравственному внушению». Наступний момент спокуси наступає, коли душа приймає цей помисл і починає ним милуватись. Тепер уже починаються коливання волі. На третьому етапі — «страсть» у значенні схиляння волі до гріха, хоча душа ще не дала згоди на здійснення його. На четвертому етапі відбувається внутрішня боротьба добра і зла, коли плоть «похотствует» на духа, а дух на плоть, що завершується п'ятим етапом — полоном, тобто визначенням себе до злого діла, після чого слідує і сам гріх (*Рязановский Ф.А.* *Демонология в древнерусской литературе*. М., 1915. С. 74).

радість Дияволу і гніваючи Бога⁶³. До того ж характерною рисою українських проповідей XVII ст. було наслідування польських та європейських взірців⁶⁴.

Щоправда, сучасна дослідниця Катерина Диса вважає, що «ідея угоди з Дияволом була відомою в Україні — це впливає і з проповідей XVII сторіччя, і з судових матеріалів. Позаяк із відьмами це не асоціювалося, популярними стали історії фаустівського типу, де героєм виступав освічений чоловік, котрий уклав угоду із Сатаною і підписався кров'ю»⁶⁵. Але на підтвердження тези про «популярність» подібних історій вона наводить лише три казуси з судових матеріалів XVII–XVIII ст. (справи канцеляриста ГВК Івана Роботи (1749 р.), київського послушника Грицька Сердюковського (1757 р.) та бернардинця Войцеха зі Львова (1641 р.)), а також два приклади з літературних джерел XVII ст.⁶⁶ Одна з них міститься у збірнику проповідей Антонія Радивіловського «Огородок Марії Богородиці»⁶⁷ (що по суті є скороченим переказом візантійської

⁶³ «Яко албо вѣмъ кто ся прилѣпляеть Гѣдви, единый дхъ етъ съ Гѣдемъ; такъ кто ся чрезъ грѣхъ прилѣпляеть дѣяволу, естъ единый духъ съ дѣяволомъ» (*Радивіловський А. Вѣнецъ Хвѣ зъ проповѣдій нѣделныхъ аки зъ цвѣтовъ рожаныхъ на оукрашеніе Православнокафолочіеской стой Восточнои церкви сплетенный, или казанія нѣдѣлніи на вѣнецъ всего лѣта, зъ Писма Сѣго, и зъ Розныхъ учителей, на ползу душевную православныхъ собраный... трудомъ іеромонаха Антонія Радивіловскаго... К., 1688. Арк. тїє*). На Русі проповідували, що при хрещенні людині дається добрий ангел-охоронець та лукавий ангел від сатани. Ці два ангели завжди супроводжують людину, змагаючись за її душу, світлий ангел навіюючи добрі помисли і застерігаючи від лиха, а ангел сатани — схилиючи до гріха. «Людина являє собою ніби іграшку в руках вищих сил, перетворена в механізм, що діє так чи інакше в залежності від того, яка із двох ворогуючих, впливаючих на нього сил візьме верх над його серцем. Людина тому позбавлена «нравственного вменения вся заслуга його лише в розумному усвідомленому ухилянні від зла. В результаті такого погляду, строго заборонялось засуджувати поступки інших» (*Рязановський Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. С. 76*). Для порівняння наведемо слова із української повісті про св. Василя і Євладія, в якій ідеться про добровільний продаж душі Дияволу заради певних земних благ. Фармагей говорить Василю, показуючи Євладієво рукописання: «О Василіє, Василіє! / Не твори мѣнѣ насиліє! / Не я Евладія шукал, / Але Евладій мене іскал!» (*Франко І. Із старих рукописів // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. Т. 29. К., 1981. С. 396*).

⁶⁴ *Марковский М.* Антоній Радивіловський, южно-русскій проповідник XVII в. К., 1894. С. 62, 93.

⁶⁵ *Диса К.* Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII століття. К., 2008. С. 105–106.

⁶⁶ *Диса К.* Історія з відьмами. С. 106–108.

⁶⁷ *Радивіловський А.* Огородок Марії Богородиці, розмаитими цвѣтами словѣс на праздника Гѣня, Богородичны и пр. стых.... През недостойнаго раба Божія и Мріи Бцы іеромонаха Антонія Радивіловскаго... насажденный... К., 1676. С. џѣѣ — ѣѣ (799-800); *Крекотень В.І.* Оповідання Антонія Радивіловського. К., 1983. С. 226–227.

легенди «Чуда св. Василия Великого о прельщенном отроке» (про неї далі)), інша — з книги «Руно орошеное» Дмитрія Ростовського⁶⁸, що, як вказує сам автор, також була запозичена з проповідей італійського монаха-домініканця XIII ст. Якова де Ворагіне⁶⁹. До речі, в обох наведених дослідницею легендах герой хоча й укладає угоду з Дияволом (у першому випадку дає рукописання на свою душу, а в другому, повівшись на диявольський обман, лише усно обіцяє привести до Диявола дружину), але не підписує розписок кров'ю. Як показала О. Журавель, у перекладних повістях, що побутували на теренах Гетьманщини та Російської імперії, де йдеться про пакт людини з Дияволом, згадується лише письмова угода, а сюжет про підписання її кров'ю з'являється в нових (власне російських) повістях XVIII ст.⁷⁰.

Звернімо увагу на те, що Катерина Диса наводить два книжні приклади з проповідей XVII — початку XVIII ст., які запозичували сюжети з європейської літератури⁷¹, та два судові казуси з теренів Гетьманщини середини XVIII ст., тобто, через півстоліття після видання проповідей. Тож часовий проміжок засвідчує можливість поширення запозичених вірувань, а приклад із XVII ст. львівського монаха-домініканця не можна розглядати як аргумент на користь популярності в українському соціумі подібних вірувань (принаймні, в межах православної громади).

У другій половині XVII — на початку XVIII ст. на Україні перекладаються європейські повісті та збірники релігійних легенд («Звізда пресвітла», «Велике зеркало», «Римські діяння» тощо)⁷². Поміж іншого, в

⁶⁸ *Ростовський Д.* Руно Орошенное, Пречистая и Преблагословенная Дева Мария, или Чудеса образа Пресвятыя Богородицы, бывшая в Монастыре Ильинском Черниговском с беседами и нравоучениями боговдохновенными, сочинения Димитрия Митрополита Ростовскаго. Чернигов, 1683. Арк. 27–28.

⁶⁹ *Ростовський Д.* Руно Орошенное... Арк. 27.

⁷⁰ «Отсутствие мотива подписи кровью в повестях о договоре с дьяволом трудно однозначно объяснить влиянием на них отечественной магической практики — в ней этот мотив был известен. Хотя, возможно, он распространился несколько позднее, преимущественно в XVIII веке, поскольку от этого времени (в основном с середины века) до нас дошло большинство «подписей кровью»» (*Журавель О.* Сюжет о договоре человека с Дияволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 94–95).

⁷¹ Про джерела оповідань Антонія Радивіловського: *Крекотень В.І.* Оповідання Антонія Радивіловського. С. 56–74.

⁷² *Деркач Б.А.* Перекладна українська повість XVII–XVIII століть. К., 1960. С. 5–6; *Гудзій Н.К.* К вопросу о переводах из «Великого зеркала» в Юго-Западной Руси // Чтения ИОНЛ. Т. 23. К., 1913. Вып. 2. С. 19–58; *Державина О.А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 4–5, 98. Згадки про знайомство на українських землях ще з XV ст. із цими збірниками в оригіналі, які прочитати могли лишень окремі «ерудити», навряд чи може служити підтвердженням тези про їх загальнонародне знання і, отже, засвоєння широким загалом подібних вірувань. Цю думку підтверджує й

цих збірниках з'являються і повісті, де одним із героїв виступає нечистий (повість про Феофіла-економа, повість про Карула, чудо про «прельщенного» отрока, тощо), образ якого поступово втрачає свій демонічно-відлякувальний характер. За твердженням Ф. Буслаєва, у XVII–XVIII ст. Диявол стає приземленішим, а його описи в літературі все частіше набувають іронічного забарвлення⁷³. Він також з'являється як нещасний герой анекдотів, фацецій, биличок⁷⁴. Демонологічні сюжети потрапляють і в тогочасну українську літературу. Зокрема, у XVIII ст. популярними стають гумористичні описи пекла і тамтешніх мешканців («Марко Пекельний»⁷⁵, «Енеїда» Котляревського⁷⁶, тощо). Проте серед переліку людських гріхів ні в цих творах, ні в українських редакціях «Ходіння Богородиці по муках»⁷⁷, ні в тогочасній проповідницькій літературі⁷⁸ ми

відсутність в українській тогочасній літературі та пізніших фольклорних джерелах місцевих обробок легенди про добровільний продаж душі Дияволу.

⁷³ «С XVII века злой дух начинает играть в русских сказаньях уже более развязную роль. Он еще не интересует собою и не смешит, но уже и не совестится предстать перед публикою в большем разнообразии своих качеств и проделок. ... Эта же эпоха (XVII–XVIII в. — О.Р.) внесла новый элемент в характеристику бесов — элемент сатиры и карикатуры. ...В конце своего исторического развития древнерусский бес получил, таким образом, легкий, шутливый оттенок» (Буслаев Ф. Бес // Библиотека русской фантастики. Т. 2: Звездочет. Русская фантастика XVII века. М., 1990. С. 363–366).

⁷⁴ Див., наприклад: Державина О.А. Фацеции. Переводная новелла в русской литературе 17 века. М., 1961; Еє же. «Великое Зерцало» и его судьба на Русской почве. С. 408 (№ 204), 271–272 (№ 100). Взагалі, з появою на українських теренах західних зразків фацецій, виробляється доволі безцеремонне ставлення до святих і нечистого, яке спостерігається в казках і анекдотах (Марковский М. Антоний Радивилловский, южно-русский проповедник XVII в. С. 38).

⁷⁵ Українська література XVIII ст.: Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Ред. В.І. Кречотень. К., 1983. С. 185–192.

⁷⁶ Котляревський І. Енеїда. Поема / примітки Б. Деркача. К., 1998. С. 74–85.

⁷⁷ І це при тому, що детально перераховуються такі «дрібніші» гріхи, як лайка з кумами, підслуховування під чужим домом, неповага до священника, що зі Святими Дарами йшов сакраментувати хворого чи погане читання дяками Святого письма під час служби, або наводиться детальний перелік свят, коли грішники лінувались іти до церкви. (Назаревський Ол. «Хождение Богородицы по мукамъ» в нових українських списках XVII–XVIII вв. // Записки Українського наукового товариства в Києві. Кн. II. К., 1908. С. 173–216. Франко І. Із старих рукописів // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. Т. 29: Літературно-критичні праці. К., 1981. С. 367–376 («Вандрівка Богородиці по пеклі»); Українська література XIV–XVI ст. Апокріфи, агіографія, паломницькі твори, історіографічні твори, полемічні твори, перекладні повісті, поетичні твори. / Ред. Микитась В.Л. К., 1988. С. 38).

⁷⁸ «...Запрещаются греси Волхвові, Чарованія, обаванія, Прорицанія, шептання и прочая неподобная, ими же Бжїя Власть бесови причитається...» (Гізель Інокентій. Вибрані твори. Т. I. Кн., 2. Київ–Львів, 2009. С. 56); А. Радивіловський найчастіше викриває: «вшетечников, кривоприсяжцев, прелюбодеев, пяниц, лакомцев, драпѣжцев» (тобто, взагалі не згадує чарів) (Марковский М. Антоний Радивилловский, южно-русский

не знаходимо згадок про укладення людиною пакту з Дияволом як такого⁷⁹. На українських теренах не було витворено і повістей типу російських «Повесть о Саве Грудцине»⁸⁰, «Повесть о бесноватой жене Соломонии»⁸¹, «Повесть о убогом человеке, како его диявол призведе царем»⁸² тощо⁸³, в яких ідеться про безпосередні свідомі зносини людини з Дияволом.

Сюжети про боговідступні договори людини з Дияволом з'являються в українській літературі лише у складі агіографічних текстів та описів чудес (передусім слід назвати Чудо із життя Василя Великого про спасенного ним грішника⁸⁴), або ж у довільних переказах відповідних сюжетів (як, скажімо, в уже згадуваній повісті Антонія Радивиловського), покликаних возвеличити Божу милість і силу молитви Святих Мужів, заради яких Бог може простити найтяжчі гріхи людині, що щиро розкаюється. Низка сюжетів про стосунки людини з Дияволом поширю-

проповідник XVII в. С. 77); За І. Галятовським, «От царства небесного отлучает Бог людей за гордость, не послушенство, п'янство, окрутенство, несправедливость, за разпутное и вшестечное житие» та насилає хвороби на людей «пышных, ленивых, лакомых, заздростливых, нечистых вшестечников, немилосердных, злый разум и волю злую мающих, не слушающих слова Божого, не споведали грехов своих». (*Галятовский И. Наука альбо способ зложенія казанія // Галятовский И. Ключ розуміння. К., 1985. С. 236, 235*).

⁷⁹ Тут не витворили трактатів типу *Mallus matelicarum* або *Theatrum Diabolorum* (*Гальковский Н. Борьба христианства с остаткам язычества в Древней Руси. Т. I. Х., 1916. С. 254*). Хоча ці трактати (зокрема *Mallus matelicarum*) згадуються в тогочасних бібліотечних зібраннях.

⁸⁰ Памятники старинной русской литературы. / Ред. Н. Костомаров. Вып. I. СПб., 1860. С. 169–191; Библиотека русской фантастики. Т. 2: Звездочет. Русская фантастика XVII в. С. 19–36; *Скрипиль М.О. Повесть о Савве Грудцыне // ТОДЛ. Вып. 2. М.–Ленинград, 1935. С. 181–214; Вып. 3. М.–Ленинград, 1936. С. 99–152*.

⁸¹ Памятники старинной русской литературы. Вып. I. С. 153–168; Библиотека русской фантастики. Т. 2: Звездочет. Русская фантастика XVII в. С. 187–200.

⁸² *Демкова Н.С. Повесть о убогом человеке, како его диявол призведе царем // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник, 1975 год. М., 1976. С. 38–40; Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. «Повесть о убогом человеке, како от диявола произведен царем» и ее усть-цилемская обработка // ТОДЛ. Т. XXI: Новонайденные и неопубликованные произведения древнерусской литературы. М.–Ленинград, 1965. С. 252–258*.

⁸³ *Малэк Э. Сказание о римском попе Аврааме — неизвестная повесть о сношениях человека с дьяволом // ТОДЛ. Т. 50. СПб., 1996. С. 526–530; Буслаев Ф. Похождения бѣса в женской богадельне (для истории Московских нравов конца XVII века) // Русская речь. 22 февраля 1861 года. С. 1–6; Библиотека русской фантастики. Т. 2. С. 366–369*.

⁸⁴ *Див.: Ростовский Д. Книга житій стїх въ славу Сѣхъ Животворящихъ Троицы Бѣа хвалимаго въ Сѣхъ своихъ на три мѣцы втория: декемврїй, іануарїй и февруарїй. Київ, 1695. Арк. тїг зв. — тїд (333 зв.–334).*

валися через повісті з Великого Зерцала⁸⁵, щоправда, як вважають дослідники, в Україні вони не набули такої популярності, як у Росії⁸⁶. Більше того, в українських збірниках, складених на основі вибірки перекладних повістей з *Великого Зерцала*, опущено ряд легенд, в яких ішлося власне про угоди з Дияволом⁸⁷. Присутність Диявола в тодішній українській літературі зазвичай зводиться до констатації його існування в житті людини та навіювання їй думок про гріховні вчинки, або ж до «одержимості» дияволом як прояву своєрідної хвороби, від чого людина страждає, і доволі часто свідомо прагне визволитись (особливо це простежується в описах чудес)⁸⁸.

Ольга Журавель, яка спеціально досліджувала давньоруські повісті (під терміном «давньоруські» дослідниця розуміє як староросійську, так і власне староукраїнську літературу) про угоду людини з Дияволом, зауважила, що в Україні «функціонувало в іншій якості, ніж в Росії, саме Чудо св. Василя Великого: сюжет Чуда слугував джерелом для проповідей»⁸⁹, у той час як у Росії поширювались світські обробки цього сюжету. Здається, Чудо св. Василя Великого — це єдиний сюжет про добровільну угоду людини з Дияволом заради отримання певних земних благ, який у XVIII ст. набув популярності в Україні, про що свідчать тогочасні

⁸⁵ Перетц В.Н. Из истории старинной русской повести // Университетские известия. Год 47. № 8 — Август. К., 1907. Прибавления. С. 24–28; Гудзий Н.К. К вопросу о переводах из «Великого зеркала» в Юго-Западной Руси. С. 25 (л. 99), 26 (л. 113), 32 (542), 40 (л. 394), 43 (л. 405); Державина О.А. «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. С. 230–231 (№ 52), 263–264 (№ 95); 243–244 (№ 71).

⁸⁶ Гудзий Н.К. К вопросу о переводах из «Великого зеркала» в Юго-Западной Руси. С. 22. «Очень характерным фактом для истории юго-западной литературы является крайне слабое распространение переводов на «простую мову» такого популярного сборника нравоучительных рассказов и повестей, каким было «Великое Зерцало» (Гудзий Н.К. К вопросу о переводах из «Великого Зерцала» в Юго-Западной Руси. К., 1913. С. 3.) Дослідник пояснює це тим, що на Україні духовні особи вільно читали польською в оригіналі (Там само. С. 5). Але назкий рівень освіти православного духовенства XVIII ст. (скажімо, в Глухівській протопопії в 1774 р. серед чинних священників лише 29,3% навчались в латинських школах (і то не повний курс), тож в теорії могли прочитати ці книги в оригіналі. Решта ж священників, як і переважна більшість церковних причетників, були лише «грамоте русской обучени» (Яременко М. Освітній рівень парафіяльного духовенства Київської митрополії 1770-х рр. (на прикладі Глухівської протопопії) // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. Вип. 7. К., 2008. С. 276)) не дозволяє говорити про загальну обізнаність в народі із легендами з «Великого зеркала».

⁸⁷ Див.: Назаревський О. Знадоба до історії давньої повісті // ВУАН. Записки історично-філологічного відділу. Кн. XXV. К., 1929. С. 328–333.

⁸⁸ Детальніше про місце Диявола в житті давньоруської людини див.: Рязановський Ф.А. Демонологія в древне-русской литературѣ. М. 1915.

⁸⁹ Журавель О. Сюжет о договоре человека с Дияволом... С. 13.

рукописні повісті, духовні вірші та народні казки⁹⁰. У більшості ж повістей (легенд) про стосунки людини з Дияволом, які побутували на цих теренах, ішлося не про добровільний пакт заради отримання певних земних благ, а про укладення небезпечної для людини угоди через підступність і обман нечистим своєї жертви⁹¹.

Тож твердження про те, що «ідея угоди з Дияволом була відомою в Україні», схоже, має право на існування з певними застереженнями. Ця ідея існувала на території Лівобережжя лише як книжний варіант (у переважній більшості в проповідях). Втім, як доводить О. Прокоп'юк, упродовж XVIII ст. проповідь так і не стала невід'ємною складовою недільного та святкового богослужіння у більшості храмів Київської митрополії, тому «парафіяльне проповідництво не могло справити достатньо вагомого впливу на формування релігійної свідомості вірних, їх системи цінностей та світоглядних настанов»⁹². Тож говорити про побутування такого вірування серед широкого загалу православних мирян на Україні у XVII — першій половині XVIII ст., все ж не варто.

Аналізуючи сюжет про угоду з Дияволом у давньоруській літературі через призму міфологічних вірувань, О. Журавель дійшла висновку, що у XVII–XVIII ст. він набув неабиякого поширення та став сталим світоглядним елементом різних прошарків населення⁹³. На підтвердження своєї тези дослідниця наводить 11 судово-слідчих справ, які їй вдалося виявити за більш аніж столітній проміжок часу на території всієї Російської імперії; переважна більшість із них — це власне російський

⁹⁰ Характерна деталь: усі з відомих на сьогодні світських версій цієї повісті є доволі близькими за текстом і сюжетом до житійної легенди про чудо Василя Великого, до них не було додано жодного нового народно-демонологічного чи навіть просто пригодницького сюжету, як бачимо, скажімо, в Повісті про Саву Грудцина. Натомість у редакції повісті, опублікованій І. Франком за списком о. Іллі Білашевича середини XVIII ст., значно скорочено, порівняно з житійним варіантом легенди, частину про підписання боговідступної розписки, натомість доволі розширено й емоційно прикрашено сюжет про каяття Євладія та відмолювання св. Василієм його гріха, та постійно робиться наголос на гіркому становищі Корасії, що не послухала своїх батьків (Франко І. Із старих рукописів. С. 393–398).

⁹¹ Див.: *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик. Вступ. Текст. Примітки. К., 1930. С. 161–171; *Ростовский Д.* Руно Орошенное... Арк. 27–28; «Повесть о пьянице, отдавшем душу дияволу» (*Перетц В.Н.* Из истории старинной русской повести. С. 24–25; *Державина О.А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. С. 243–244 (№ 71); Памятники старинной русской литературы. Вып. I. С. 141).

⁹² *Прокоп'юк О.* Парафіяльне повсякдення: практика проповідництва в храмах Київської митрополії у другій половині XVIII ст. // Повсякдення ранньомодерної України. Історичні студії в 2-х томах. Т. 1: Практики, казуси та девіації повсякдення. К., 2012. С. 200.

⁹³ *Журавель О.* Сюжет о договоре человека с Дияволом... С. 45.

матеріал XVIII ст. До аналізу була залучена і справа Іллі Човпила як ілюстрація народної магії⁹⁴, що відображалася у тогочасних повістях про союз із Дияволом⁹⁵. Щоправда, дослідниця використала пересланий до Синоду екстракт справи, який, судячи з опису⁹⁶, дещо спотворював інформацію, наведену в матеріалах первинного слідства. Втім, невелика кількість справ не завадила О. Журавель говорити про глибоке утвердження в народній свідомості «догми про зв'язок чародійства з відреченням від Бога, а, відповідно, надає матеріал для вивчення народних уявлень про договір з дияволом»⁹⁷.

Варто також зауважити, що демонологічні вірування українців і росіян, принаймні станом на XVII–XIX ст. (період, який найповніше представлений архівними та етнографічними джерелами) мали суттєві відмінності у сприйнятті нечистої сили. Зокрема, для магічної свідомості українців узагалі не були властивими закляття типу: «Стану не богословясь, пойду не перекрестясь, из избы не дверьми, из двора не воротами, мышиными дырами, собачими тропами. Идут черт с горой водяной водяной бьются, дерутся...»⁹⁸; «Стану я раб дьявольский не богословясь, пойду не перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота новобрачных и выйду я во чисто поле, в дьявольское болото... А во дьявольском болоте латырь бел камень, а на латыре бел камне сидит сам сатана. И пойду я раб, к латырь бел камню, и поклонюсь раб самой сатане, и попрошу его...»⁹⁹. А саме цю формулу-замовляння найчастіше наводить О. Журавель на підтвердження своєї тези про добру обізнаність на Русі з сюжетом про можливість укладення союзу з Дияволом (у першу чергу це стосується чарівників) та проникнення його в магічну свідомість¹⁰⁰.

За спостереженнями А.Л. Топоркова, подібний тип замовлянь, що починався формулою «Встану благословись, пойду перекрестясь...» (за зраз-

⁹⁴ Там само. С. 79, 80, 81, 93, 95, 116, 256.

⁹⁵ О. Журавльова наголошує на опертя авторів повістей про договір з дияволом на міфологічні уявлення, поширені вірування, ментальні установки свого часу і місця, які задавали досить жорсткі рамки для авторської фантазії (*Журавель О.* Сюжет о договоре человека с Дияволом... С. 143–144).

⁹⁶ ОДД. Т. XVI: 1736 г. СПб., 1906. Ст. 529–531.

⁹⁷ *Журавель О.* Сюжет о договоре человека с Дияволом... С. 43.

⁹⁸ *Богатырев К.К.* Заговорные тексты в рукописных материалах П.Г. Богатырева. // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговоры. М., 1993. С. 230.

⁹⁹ *Майков Л.* Великорусские заклинания // Записки Русского географического общества по отд. этнографии. Т. 2. СПб., 1869. С. 445 (№ 48).

¹⁰⁰ *Журавель О.* Сюжет о договоре человека с дьяволом... С. 61–144.

ком якого складались і замовляння-«порчі»¹⁰¹) виробився не пізніше другої чверті XVII ст., перш за все, на теренах Російської Півночі (очевидно, під впливом вірувань народів Сибіру — *О.Р.*), однак практично був відсутній на Україні, Білорусії та півдні Росії¹⁰².

У Росії (принаймні станом на другу половину XVIII ст.) існувало вірування, що вступаючи в контакт з нечистим і віддаючи йому душу в обмін на всесильне «слово», з могутністю якого може посперечатися хіба що Господь Бог, чарівник отримує разом із тим і помічника в особі одного або кількох чортів¹⁰³. Н. Гальковський вважав це вірування нетиповим для Росії і небезпідставно пов'язував його з фінськими впливами: «Вірування у чародійство як спосіб діяти за посередництвом диявола і взагалі нечистої сили — явище прийшло і малопоширене. [...] Росіяни завжди вважали сусідів майстернішими у чародійстві, аніж своїх майстрів у цій справі. [...] В гіршому випадку учасником наших чарівників є наш народний чорт, що замінив волохатих фінських богів. Але зазвичай справа обходила без нього. Лікування і волхування відбувалося за посередництвом невідомої і таємничої сили, властивої природі і мало кому відомої»¹⁰⁴. При цьому дослідник наголошував, що про можливість письмового союзу з Дияволом у допетровській Росії взагалі не було відомо¹⁰⁵.

Віра у зв'язок чарівника з Дияволом не набула поширення в Україні, де носієм магічних знань виступала або міфічна відьма, яка може перетворюватися на різних тварин, дойти чужих корів та чарувати різними зіллями¹⁰⁶, або реальніші особи — знахарі, які зналися на зіллях та

¹⁰¹ Див. зразки замовлянь-порч із матеріалів судово-слідчих справ над російськими чарівниками XVIII ст., (*Смилянская Е.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. С. 95. 120 (№ 1728-6), 121 (№ 1728-7), 123 (1728-8), 124 (№ 1728-9), 132 (№ 1733-1), 160 (№ 1753-2), 165 (№ 1796-1), 168 (№ 1776-1), 171 (№ 1784-4)).

¹⁰² *Топорков А.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. История, Символика, Поэтика. М., 2005. С. 10.

¹⁰³ *Чулков М.* Абевера руських суеверий. С. 73; *Завойко Г.К.* Верования, обычаи и обряды великоросов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4. С. 112. Документальні приклади побутування такого вірування в Московії XVII ст. див.: *Скритиль М.О.* Повесть о Савве Грудцыне // ТОДЛ. Вып. 2–3. Москва–Ленинград, 1935–1936. С. 138–143.

¹⁰⁴ *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. I. Харьков, 1916. С. 255, 249.

¹⁰⁵ *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. I. С. 253.

¹⁰⁶ *Иванов П.В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. К., 1991. С. 430–497; *Ефименко П.* Суд над ведьмами С. 374–401; *Курочкін О.В.* Відьма в українській міфологічній традиції // НТЕ. 1990. № 4. С. 23–29.

замовляннях. Саме до них ішли в давнину українці як із доброю метою (зцілення, поміч в справах), так і заради «порчі». Прикметно, що в Україні навіть при заподіянні «порчі» зверталися не до нечистого, а до Бога та світлих сил¹⁰⁷. Тому Україна, крім добрих знахарів, справа яких вважалася богоугодною, не знала злих чаклунів, що були так популярні в Росії, сила яких ішла від нечистого.

Збірки замовлянь, що містили відречення від Хреста, відомі в Росії як «гадательные тетрадки», «чорные письма»; вони могли переписуватись, а нерідко і складатися при монастирях. Їх досить легко можна було купити на ринку, особливо в північних районах¹⁰⁸, однак в Україні вони невідомі. Тож можна говорити, що відображені в російських повістях вірування про договір з Дияволом були типовими для росіян XVII–XVIII ст., але ці висновки не можна переносити на український ґрунт. Дослідники твердять, що в Росії народна міфологія проникала в книжну культуру¹⁰⁹, підтвердженням чому може слугувати поява повістей типу «Про бісноватую жену Соломонію». На українських землях (зокрема Гетьманщині), процес, як видається, був радше зворотним: саме книжні знання у формі проповідей значно збагачували народну магічну свідомість¹¹⁰.

Зафіксовано кілька згадок про спробу укласти союз із Дияволом заради отримання певних благ, які походять із теренів Лівобережної України. Всі вони датуються пізнішим часом порівняно зі справою Іллі Човпила. Серед них — підписана кров'ю розписка військового канцеляриста Івана Роботи, складена у Глухові 1749 р.¹¹¹ (тобто, за твердженнями А. Кістяківського, який тримав у руках оригінал цієї розписки,

¹⁰⁷ Романова О. Стереотипи магічного мислення в контексті українських, російських та білоруських замовлянь (кінець XVIII — початку XX ст.) // УІЗ. 2008. Вип. 11. К., 2008. С. 100–112.

¹⁰⁸ Завойко Г.К. Верования, обычаи и обряды великоросов Владимирской губернии. С. 111.; Сахаров И.П. Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Народное чернокнижие, игры, загадки, присловья и притчи, народный дневник, праздники и обычаи. М., 1990. С. 45; Елеонская Е.Н. Заговоры и колдовство на Руси в XVII и XVIII ст. // РА. Т. 4. 1912. С. 620. Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. Вып. IV. 1909. С. 5; Сперанский М. Из истории отреченных книг. Т. 1. СПб., 1899. 318 с.; Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII в. М., 2002. С. 8–72.

¹⁰⁹ Журавель О. Сюжет о договоре человека с дьяволом... С. 124, 136; Скрипиль М.О. Повесть о Саве Грудцыне. Вып. 3. С. 147.

¹¹⁰ Марковский М. Антоний Радивиловский, южно-русский проповедник XVII в. С. 24.

¹¹¹ Кистяковский А.Ф. К истории верований о продаже души Черту // КС. 1882. № 7. С. 180–186; ЦДІАУК. Ф. 51, оп. 3, од. зб. 9500, арк. 1–17; Болотова Г., Улянич В. Угода з Сатаною в Глухові (1749 р.) // Пам'ятки України. 1993. № 1–6. С. 219–221.

підпис був зроблений тим же чорнилом, яким писався увесь лист, однак автор зазначав — «подписуюсь кровью»); лист до «трьох дияволів» старобиконського жителя Михайла Гладкого 1751 р.¹¹², а також листи монастирських послушників: Києво-Печерської лаври Грицька Сердюковського в 1757 р.¹¹³ та Хрестовоздвиженського Полтавського монастиря Василя Митрофаненка в 1761 р.¹¹⁴. Відома також справа про «записання себе дияволу» в листопаді 1764 р. священника церкви с. Жуковець Трипільської протопопії Стефана Петрова¹¹⁵. Священнику з похмілля («будучи в изумлении») вчувся голос, що велів записати себе Дияволу, тож він спромігся написати власною кров'ю на аркуші паперу лише своє ім'я, а отямившись, відразу спалив цю «хартію» на свічці¹¹⁶. Втім, слідчі в КДК більше зацікавились його хронічним пияцтвом, аніж спробою продажу душі¹¹⁷. В 1765 р. у Переяславській духовній консисторії розслідувалась справа про записання себе Дияволу бориспільського жителя Романа Дорошенка¹¹⁸. Відома згадка про «письмо», «которое касается до чародейства», канцеляриста Лубенської полкової канцелярії Якіма Шкляревського, датоване листопадом 1747 р.¹¹⁹ Проте ані зміст цього «письма» (йшлося про угоду з Дияволом чи про замовляння), ані подальші деталі справи невідомі. Тож, схоже, справа Човпила — одна з перших відомих спроб у Гетьманщині укласти союз із Дияволом¹²⁰. Можна припустити, що вищенаведені справи могли бути наслідком книжної ученості, принаймні їхні автори були письменними, і частина з них прямо свідчила про наслідування у своїх богопротивних вчинках літературних героїв. Це ще раз підтверджує тезу про те, що подібні вірування (принаймні їх практична реалізація) не були типовими для тогочасної магічної свідомості православної частини українців. Інакше мало би зберегтися більше згадок про різні прояви цього вірування в тодішніх документах і фольклорі. До

¹¹² Андрієвский А. Письмо к трем дьяволам // КС. 1884. Т. IX. № 7 (июль). С. 340–342.

¹¹³ ЦДАУК. Ф. 59, оп. 1, од. зб. 3088, арк. 1–8.

¹¹⁴ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3316, арк. 1.

¹¹⁵ Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 1416, 48 арк.

¹¹⁶ Там само. Арк. 10–10 зв.

¹¹⁷ Там само. Арк. 30, 44, тощо.

¹¹⁸ Ф. 990, оп. 1, спр. 475, арк. 1–12; Яременко М. «...Ест у мене команда іншая...» влада Церкви та її межі у сприйнятті представників соціуму Гетьманщини XVIII ст. (на прикладі ставлення до Сповіді і Причастя) // *Studia z dziejów i tradycji metropolii Kijowskiej XII–XIX wieku*. Lublin, 2009. S. 59.

¹¹⁹ ЦДАУК. Ф. 98, оп. 1, од. зб. 5, арк. 1.

¹²⁰ К. Диса описує казус із продажем душі дияволу ще за століття до того, у 1641 р. бернардинцем Вейцехом Вироземським, хоча це матеріали з Правобережної України (Львівщина). (Диса К. Історія з відьмами. С. 108).

того ж твердження про поширену практику давати письмові розписки в суспільстві, де більшість людей неписьменні, виглядає доволі сумнівним.

Випадок з Іллею Човпилом цікавий тим, що йому пропонувала укласти подібний договір безграмотна, але добре обізнана на народній магії стара Каленичка. Баба, очевидно, десь чула про письмові розписки і можливі угоди з Дияволом заради отримання певних земних благ, проте супроводжувала укладення подібного пакту надійнішими, з її точки зору, і перевіреними формулами традиційних замовлянь для добра, успіху та прихильності вищих за статусом осіб без звернення до злих сил («...як на сонці люде дивляться й на мѣсяць, а соболѣ почитают, так бы на мене паны дивилися и почитали...»¹²¹). Як наголошував Ілля Човпило на допиті в Лубенській полковій канцелярії, за наукою баби Каленички він написав першу розписку про союз із Дияволом, але її не підписував кров'ю, як це було з другою¹²². І навіть той факт, що з «бабиної науки» Човпило дослівно запам'ятав лише фольклорні замовляння, а не слова відречення від Бога, є побічним свідченням, що подібні магічні вірування були поширенішими (ці слова легше було запам'ятати або відтворити по пам'яті їх приблизний зміст, а чи цілком повторити магічні формули, відомі з інших джерел), аніж можливий пакт із нечистим.

На превеликий жаль, Марія Каленичка померла на початку листопада 1734 р., тож під слідство вона не потрапила і, відповідно, зізнань не залишила¹²³. За свідченнями монастирського духівника, Каленичка перед смертю довго хворіла, а коли висповідалася і причастилась, то заспокоїлася і померла, як і годиться християнці, в колі рідних і близьких¹²⁴. Нагадаю, що за народними віруваннями відьма помирає в тяжких муках¹²⁵. За спостереженнями Філіпа Арьеса, саме смерть після сповіді і причастя, у колі рідних, вважалась для християнина «доброю»¹²⁶. Факт саме такої смерті баби Каленички засвідчили під присягою рідні та сусіди. Схоже, що магічні знання старої не вважалися в народі великим гріхом і не викликали остраху рідних та сусідів.

Страх людського осуду для Іллі, схоже, був страшнішим, аніж союз із Дияволом, у можливість якого він справді вірив. Принаймні на допиті він постійно наголошував, що хоч і виконував певні магічні дії, але не до

¹²¹ ЦДІАУК. Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 113.

¹²² «написал такую ж подписную на себе карту предаюсь бѣсу з дшею и с тѣлом, якъ и теперь, толко кровію тогда не подписывалъ» (Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 173, арк. 6 зв.).

¹²³ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 133 зв.

¹²⁴ Там само. Арк. 74.

¹²⁵ *Иванов П.В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях. С. 486; *Виноградова Л.Н.* Ведьма // *Славянская мифология*. М., 2002. С. 64.

¹²⁶ *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 49.

кінця, бо боявся¹²⁷ (хоча з бабою і ходив уночі до млина, але всередину не заходив; листа про віддачу душі Дияволу написав, але занести його на роздоріжжя і покликати нечистого, як того вимагав обряд, побоювся). Звернімо увагу, що Човпило давав свідчення уже в 1740-х роках, тобто після указу 1731 р., який визнавав чари обманом. Тож Ілля цілком міг би пояснити свої дії тим, що не вірив у подібні практики, а листа писав жартома¹²⁸, що він і скаже на своє виправдання вже після написання другого листа-розписки (про це далі).

Невдовзі після епізоду з Каленичкою, на початку 1730-х років, Ілля Човпило поїхав до Лубен до свого двоюрідного брата Андрія Човпила, аби той допоміг йому найнятись на службу до лубенського полковника Петра Апостола. Захопив він із собою і «богопротивний» лист. Його вже у Лубнах знайшов Андрій, однак Ілля вихопив розписку з братових рук і спалив у печі. Андрій сприйняв подію дуже серйозно та, виявивши турботу про спасіння душі брата, розповів про все місцевому священику, отцю Василю (йшлося саме про спасіння душі, бо він звернувся до священика, а не вчинив донос представникам світської влади, як того вимагав указ 1731 р., до того ж ніхто реально від таких практик не постраждав і не міг постраждати, окрім самого Іллі)¹²⁹.

Указ Анни Іоанівни, який кваліфікував віру в чарівників як марновірство, а осіб, що вдавалися до подібних практик, рекомендував карати як обманщиків і шарлатанів, вийшов 1731 р. Як зауважила О. Смілянська, він був покликаний викоринити марновірство народу, однак відіграв зворотну роль. Заохочуючи доноси на «чарівників», указ спровокував

¹²⁷ Для порівняння: послушник Києво-Печерської лаври Грицько Сердюковський, який 1757 р. у шинку випадково загубив листа про віддачу душі Дияволу, на допиті у Київській губернській канцелярії свідчив, що написав він того богопротивного листа з метою позичити у нечистого 50 рублів для оплати за навчання іконописній майстерності лаврському старцю Алімпію. Причому підписав він ту розписку ім'ям вигаданого Якова Маслова, оскільки «свого власного имени и прозванія написать боялся» (ЦДІАУК. Ф. 59, оп. 1, од. зб. 3088, арк. 3 зв.).

¹²⁸ За спостереженнями А. Лаврова, після видання указу 1731 р., який вперше заборонив усі магичні практики, виробилась і принципово нова захисна тактика — звинувачені намагалися зобразити свої дії як шарлатанство (*Лавров А.* Колдовство и религия в России. С. 364).

¹²⁹ Для порівняння: вже згадуваний священик с. Жуковець Степан Петров, написавши у нетверезому стані власною кров'ю на аркуші паперу своє ім'я «Стефан» та розцінивши ці дії як передачу душі дияволу, щойно прийшов до тями — спалив цю розписку і навіть частину пера, яким писав, проте вранці сам добровільно прийшов до трипільського протопопа і щиросердно розповів все до найменших подробиць (Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 1416, арк. 1, 10–11). Отже, він вірив у можливість подібної угоди і боявся її.

сплеск процесів над ними в Російській імперії¹³⁰. Очевидно, що у випадку Іллі Човпила капелан Василій, служитель придворної Преображенської церкви лубенського полковника, дізнавшись про гріх Іллі, всупереч указу, не став на нього доносити, а велів тому висповідатись. Після сповіді він наклав на Човпила єпитимію — «чтоб ему, Човпилѣ, Псалтырь и Параклиси прочитать, а сколько раз не упомянит»¹³¹. Як бачимо, ця єпитимія є значно легшою порівняно із рекомендованими церковними канонами покараннями за Боговідступництво¹³². Прикметно, що в ході слідства по справі Іллі Човпила слідчі також не особливо переймалися тим, чи справді Семен Знахар володів якимись магічними знаннями. Їх цікавив лише сам факт, чи допомагав він Іллі у його справі.

Висповідавшись і добросовісно (принаймні з формальної точки зору) виконавши накладену на нього єпитимію, Ілля Човпило не вважав за потрібне будь-коли (навіть на подальших сповідях у нових для нього духівників¹³³) згадувати про цей інцидент. Схоже, що докорів сумління він не відчував і загробним воздаянням мало переймався¹³⁴.

¹³⁰ «Не случайно, что в отличии от его французского предшественника, аннинский указ стал весьма примечательным шагом не в прекращении, а, напротив, в развязывании широкого государственного и церковного гонения на «ведьм» и на народные магические верования» (Смилянская Е. Волшебники. Богохульники. Еретики. С. 189).

¹³¹ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 113.

¹³² Правила Святых Отців за подібні злочини передбачають відлучення від 6 до 20 років: «Ті, що звертаються до чарівників або так званих стоначальників, чи до інших подібних, щоб дізнатися від них, що забажають їм відкрити, згідно з попередніми отцівськими про них настановами, нехай підлягають шестирічній єпитимії за правилом...» (VI Всел. Соб.); «Ті, які займаються чаклунством і дотримуються звичаїв язичницьких, або вводять когось у дома свої, заради відшукування чародійств і заради очищення, нехай підлягають правилу шестиріччя...» (Вас. Вел. 83); «Хто відрікся від Христа, і зробився злочинцем проти Таїнства спасіння, весь час життя свого повинен бути у числі тих, що плачуть, і зобов'язаний сповідатися, а при кінці життя удостоїться причастя Святинь, за вірою у чоловіколюбство Боже» (Вас. Вел. 73); «Хто віддав себе ворожбитам, чи подібним до них, нехай буде під єпитимією стільки ж часу, скільки убивця (убивці єпитимія 20 років (Вас. Вел. 56). — О.Р.)» (Вас. Вел. 72); (Книга правил святих апостолів, Вселенських і помісних соборів, і Святых Отців. С. 75, 265, 262, 259)

¹³³ Церква вчить, що сповідуватись особа має в одного і того ж духівника, який буде знати всі найпотаємніші куточки душі покаяльника. В такому випадку повторно каятись у дрібних і розрішених духівником гріхах не слід. Проте при зміні духівника особа має назвати всі основні гріхи спочатку (Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 46–59). Тим більше, коли мова йде про такий страшний для християнина гріх, як продаж душі Дияволу, який, як згадувалось вище (див. примітку 132), однією сповіддю спокутувати неможливо.

¹³⁴ Прикметно, що ієрей Степан Петров, який сп'яну спробував себе записати дияволу і був висланий до Густинського монастиря на покаяння, невдовзі по прибутті туди почав просити через ігумена дозволу на священнодіяння в монастирі, сподіваючись після повернення додому займатися тим же. Ієрей наголошував, що вже не п'є, не

Не отримавши бажаних результатів, Ілля дещо зневірився у дієвості народної магії, але не магії взагалі. Тож наступного разу, зіткнувшись із проблемами, Ілля вирішив знову вдатись до послуг нечистого. Щоправда, цього разу він обрав «дієвіший», з його точки зору, спосіб досягти бажаного, а саме — вирішив звернутися до «книжної» магії. Як відомо, в народі існує віра, що сильні маги свої знання отримують із «чорної книги»¹³⁵. Тож авторитет «книжних» знань був безсумнівний. Ілля оповідав, що у шкільному віці він прочитав книжку «О Євладии, подписавшемся бѣсу». Тож ще до написання першого листа Човпило знав про письмовий спосіб укладення пакту з Дияволом, але не наважувався на подібний експеримент. Він спочатку спробував скористатися засобами народної магії, та лише розчарувавшись у її дієвості, наважився на наступний крок. Потреба у допомозі не забарилася. Найнявшись на службу до лубенського полковника Петра Апостола, Човпило вирішив одружитися і без відома господарів засватав дворову дівку. Коли розгнівана пані полковникова заборонила йому це робити, Човпило запив, а потім вирішив повторити вчинок Євладія:

«Хотячи тую девку взяти за себе и чтоб имети всякий достаток, бесу подписался. Написал тую картку, чрез которую он себе записал бесом, не почіему наученію, и ни по чіих изустных речех, и никто ему для переписки токовой готовой карты не давал, но сам он, Ілья, от себе написал, и чтоб кто бесом подписывался, он никого не ведаст».

Далі він так описує свої дії:

«Оную де карту написал для того кровію своею подписал, что в той же книжке читал, яко Евладій кровію бѣсом подписывался, а добыл он криви, розколопотивши шпилькою правой руки мизинный палец, и, взяв на перо криви, подписал. Криви же он з мизинного палца ни по чіему наученію, но сам от себе добывал»¹³⁶.

Далі Ілля вирішив піти в поле і віддати її бісові, якщо той з'явиться, але, вийшовши за ворота, злякався і повернувся до хати та ліг спати. Уранці він, охоплений страхом, не знав, куди подіти того листа. Спалити його не вдалося, бо на кухні у той час було багато людей, які могли

згадуючи при цьому про свій основний гріх, тож цілком імовірно, що ігумен нічого про це не знав (Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 1416, арк. 23, 27 зв., 36).

¹³⁵ Чулков М. Абевега русских суеверий. С. 73. У Європі поруч із розповсюдженням легенди (зокрема і книжних її варіантів) про доктора Фауста, видавались і поширювались упродовж XVII–XVIII ст. збірники Фаустових заклятъ, з яких буцімто великий маг черпав свої знання (Жмуринский В.М. История легенды о Фаусте. С. 308–309).

¹³⁶ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 111.

зауважити підозрілу «карту»¹³⁷. Але і тут Іллі не пощастило: хлопець-служник, який прибирав за ним ліжко, випадково з кожухом заніс ту картку до світлиці, де її і знайшли та передали до лубенського полкового суду. Про подальший перебіг подій ішлося вище.

Повість про Євладія¹³⁸, що віддав душу Дияволу, за своєю суттю є скороченою переробкою «Чуда св. Василя Великого о прельщенном отроке» із життя Василя Великого, про що можна прочитати в Мінеях чи Прологах¹³⁹). У ній розповідається про Євладія¹⁴⁰, який закохався в дочку свого господаря Керасію. Аби добитися її любові, хлопець продав душу Дияволу. Проте благочестива Керасія, коли дізналася, яку ціну заплатив за шлюб її чоловік, пішла до Василя Великого і разом із ним вимолвила у Бога прощення для Євладія, який також щиро кається.

Прикметно, що Фармагей, тобто князь бісівський, приймаючи рукописання Євладія, висловлює сумнів, а чи варто тому вірити:

«Фармагей рече ему: ви, християне, много лжете; егда вамъ нужно, тогда ви мене ищите; егда вамъ отраднo, тогда ви Христу послѣдуете, зане Христос милостив есть и приѣмлетъ васъ до себе знову, а ви много лжете»¹⁴¹.

¹³⁷ Там само. Арк. 110 зв.

¹³⁸ На сьогоднішній день відомо п'ять рукописних списків цієї повісті та чотири редакції духовних віршів. Усі вони походять з України (Памятники старинной русской литературы. Вып. I. С. 191; *Франко І.* Из старых рукописей. С. 392–398; *Франко І.* Из уст народа // Життє і слово. 1895. Т. 3. Кн. 2. С. 215–217; *Гнатюк В.* Угрудоруські духовні вірші // Записки НТШ. Львів, 1902. Рік XI. Т. 49. Кн. V. С. 251–252). Скорочений переказ цієї легенди зі збірника Теслевцьового попа Степана наводить М. Возняк (*Возняк М.* Історія Української літератури. Т. III: Віки XVI–XVII, ч. 2. Львів, 1924. С. 132–133). «Чудо о Василии Великом и Евладіи» згадано в складі українського рукописного збірника XVII ст. «Біблія Мала» (*Перетц В.Н.* К истории украинской повести XVII века // *Перетц В.Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII веков. Ленинград, 1926. С. 118). Народну казку про Євладія у записі XIX ст. наводить В. Горленко (*Горленко В.* Две поездки с Н.И. Костомаровым // *Горленко В.* Південно-руські образи та портрети. К., 1993. С. 126–127). Аналіз цих рукописів див.: *Журавель О.* Сюжет о договоре человека с Дияволом... С. 12–14.

¹³⁹ Див.: *Макарій Митрополит.* Великие минеи четіи: Январь. Тетрадь I. Дни 1–6. // Памятники славяно-русской письменности, и зданные императорскою Археографическою коммисією. Ст. КИ-ЛД (28–34); *Ростовский Д.* Книга житій сѣих... Арк. ТЛГ зв. — ТЛД (333 зв.–334); Пролог. Сентябрь–февраль. — Месяц генварь, день в (2). М., 1642, арк. хгі-хиі (613–618); Пролог. Месяца генваря в 2 (1) день. М., 1659. С. ВУКА–ВУЛА (2421–2431).

¹⁴⁰ У житійних повістях ідеться про безіменного «прельщенного отрока», який був чудесним чином порятований завдяки молитвам Василя Великого. Причому ця історія розповідається від імені очевидця чуда — Євладія («Дивный Євладіи самовидецъ бывъ чюде симъ Василиевымъ, и намѣстникъ престолу его»), а вже в світських редакціях чуда ім'я Євладій було перенесено на головного героя.

¹⁴¹ Памятники старинной русской литературы. Вып. I. С. 191.

Хтозна, можливо саме під впливом цих слів у Човпила і виробилась така безпечність при кількарязовому намаганні укласти пакт із Дияволом. Щоправда, у житійній редакції цього чуда (в Пролозі та Мінеях) детально описано розмову з Фармагеем, де наголошується на обіцянці грішника терпіти разом із Дияволом муку на Страшному суді¹⁴². Тож, схоже, що читав наш герой саме світську повість, а не житійний сюжет, інакше детально описана Дияволом у відповідних церковних текстах і відсутня у світських повістях перспектива, що очікувала людину за таку угоду, мала би примусити замислитись про ціну подібного кроку. До того ж, наслідуючи саме героя світської повісті Євладія, Човпило для написання подібної розписки добув кров із правого мізинця¹⁴³ (у житійних варіантах, як і в кількох світських¹⁴⁴, цей сюжет відсутній). Так само кров для підписання подібної розписки з правого мізинця брали лаврський послухник Григорій Сердюковський (1757 р.)¹⁴⁵ та, як зазначено в донесенні з трипільського духовного правління, священник із с. Жуковець Степан Петров (1764 р.)¹⁴⁶. Прикметно, що під час слідства по цих двох справах уже ніхто не ставив запитання, чому кров бралася саме з правого

¹⁴² У житії Василя Великого, надрукованого в Мінеї Дмитрієм Ростовським, Сатана, укладаючи угоду із грішником, аби той не повернувся більше до Христа, вимагає: «Но сотвори ми рукописаніе яко отрицаешися хрста и крщенія самовольне, и обещаешися мой біти въ вски, и имаша съ мною в днь судный терпети вечную муку, и тако азъ желаніе твое вбіе исполню» (*Ростовский Д. Книга житій сѣих...* Арк. тлг зв. — тлѣд (333 зв.–334); «...но сотвори ми написано: Ха же свого и крщеніе, і яко со мною будешъ въ днь судный, совоспріемля яже мнѣ оуготованнія вѣчнія муки, и азъ абіе желаніе твое исполню» (*Макарий митрополит. Великія мінеи четіи. Январь. Тетрадь І. дни 1–6 //* Памятники славяно-русской письменности, изданные императорскою Археографическою комиссіею. Т. І. Ст. КѢ (29)).

¹⁴³ «урѣзавъ перьста своего мязинного на правой руцѣ, подписал руку свою кровію своею власною» (*Возняк М. Історія української літератури. С. 133*); «Ну, подпишися ж. Урижь мызынного перста правои руки и прытулы печать, я тебе запишу. Записав винть кровію своею» (*Горленко В. Две поездки с Н.И. Костомаровым. С. 126*).

¹⁴⁴ «В той час Евладій **взял чернило** и написа карту на себе...» (*Франко І. Из старых рукописей. С. 394*), «Евладій написа свое рукописаніе и дасть в руцѣ Фармагеею» (*Памятники старинной русской литературы. Вып. І. С. 191*).

¹⁴⁵ «...и кровію своею подписался разрѣзавши бритвою на правой рукѣ палца мизинного» (*ЦДІАУК. Ф. 59, оп. 1, од. зб. 3088, арк. 3 зв.*).

¹⁴⁶ У цій справі помітна помилка, допущена протопопом у його донесенні: як засвідчив сам ієрей Стефан, кров для підпису він брав із першого та мізинного пальців лівої руки, в той час як протопоп у донесенні до КДК писав, що буцімто кров бралася з правого мізинця. (Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 1416, арк. 1, 10–10 зв.), тобто, протопоп (або хтось із його писарів) чи то свідомо, чи підсвідомо «переправив» помилку, допущену ієреєм Стефаном під час написання своєї богопротивної «картки» відповідно до установлених у тогочасному соціумі уявлень про правила укладення подібних угод.

мізинця та хто навчав написати подібну розписку¹⁴⁷. Схоже, що до середини XVIII ст. на теренах Гетьманщини вже усталилося вірування, за яким для підписання подібних угод кров мала братися саме з правого мізинця¹⁴⁸ (а не з лівого, як робив Фауст у Європі¹⁴⁹, що було зручніше)¹⁵⁰.

Справа Іллі Човпила, екстракт з якої переслали на розгляд Синоду, добре znana дослідникам «чарівних справ» у Російській імперії¹⁵¹. Текст цієї розписки навіть був надрукований¹⁵², щоправда, з копії, присланої до Синоду. Натомість в архіві КДК серед матеріалів справи зберігся оригінал розписки, текст якої подаємо нижче:

«Я, Иллія, записуюся князю бѣсовскому и всѣмъ бѣсам из душею и с тѣломъ на тридцять лѣтъ, щоб они минѣ помоществовали во всемъ и чинили тое, що я скажу, и в богатствѣ, и в стрелбѣ, и у в усякому лихомъ и добром случаю, ища славу, принести или що где взять, щоб тое все чинили, и войнѣ, и в дорожѣ, и в статку, и в казанах, и конях, и в пчолахъ, и ув усакомъ дѣлѣ всѣ тии года, которіи у записцѣ написано у мое, и якъ один годъ безъ усякого одмовленя и на той росписцѣ ¹⁵³*самъ своею кровію пододписуюсь*»¹⁵³.

Цю розписку Ілля писав сам, а не за певним зразком. У всіх відомих на сьогодні редакціях повісті про Євладія, а також інших подібних повістях, констатується лише факт написання такої хартії та описано візит на поклін до князя бісівського¹⁵⁴, один раз — описано процедуру підписання

¹⁴⁷ У ієрея Стефана запитували, чи не чув він від когось про те розмов і настанов (Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 1416, арк. 3).

¹⁴⁸ Як відомо, Церква проповідувала, що на правому плечі людини сидить Ангел-охоронець, а на лівому — Диявол, який записує усі її гріхи на хартію для подачі на Страшному суді. Тому в народі вважалось гріхом сплюнути праворуч, аби не образити Ангела (плювати слід тільки ліворуч — на Диявола).

¹⁴⁹ Народная Книга. История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чародее и чернокушнике... // Легенда о докторе Фаусте. С. 43 (№ 6).

¹⁵⁰ За народними віруваннями росіян, записаними у XIX ст., чарівник («колдун»), аби отримати від нечистого магічні знання, укладав із ним угоду про продаж душі, яку підписував кров'ю також із правої руки (Руський демонический словарь. / Автор-составитель Новикова Т.А. СПб., 1995. С. 249).

¹⁵¹ Ілля Човпила, бесам в службу записавшийся // КС. 1882. № 2. С. 429–432; Смилянская Е.С. Волшебники. Богохульники. Еретики. С. 159; Журавель О. Сюжет о договоре человека с Дьяволом... С. 78, 80, 81, 93, 95, 127, 134; Лавров А.С. Колдовство и религия в России. С. 123.

¹⁵² ОДД. Т. XVI: 1736 г. Спб., 1906. Ст. 842 (Приложение № 36).

¹⁵³ Ф. 127, оп. 1024, од. зб. 173, арк. 2. Виділений фрагмент написано меншими літерами і помітно світлішим (рижуватим порівняно з основним текстом розписки) кольором.

¹⁵⁴ «Рек ему дѣвол: азъ помогу ти ко твоей дѣвици приступити, но пойди ко господину нашему, Фармагею, ко царю дѣвольскому. И написа ему словеса

розписки кров'ю¹⁵⁵, але ніде не наводиться сам текст договору¹⁵⁶. Тож його зміст становить для нас неабиякий інтерес, адже в ньому перераховуються основні цінності автора «карти».

Проте Ілля Човпило у своїй безпечності щодо стосунків із нечистим пішов значно далі. У тексті розписки звертає на себе увагу термін, на який укладається договір — 30 років. Саме упродовж цього періоду Диявол зі своїми слугами мали цілковито виконувати волю Іллі. Далі, тобто через 30 років (Човпилі на час підписання другої хартії було близько тридцяти років, тож через 30 років він би мав близько 60), на схилі літ, коли земні блага втрачають свої принади, людина готується до переходу в інший світ і відмовляє гріхи молодості. В інших розписках про угоду з Дияволом, тексти яких збереглися, йшлося або про можливість дожити свій вік¹⁵⁷, або, принаймні, прожити ще якийсь чітко визначений час (20 років життя, після чого диявол має право взяти жертву з душею і тілом (так писав у Львові 1641 р. бернардинець Войцех Вироземський))¹⁵⁸. У повісті з «Великого Зерцала» про п'яницю, що продав душу Дияволу, нечистий забрав свою «покупку» разом із тілом бідолахи того ж таки вечора, коли була укладена угода¹⁵⁹. У жодній з відомих редакцій середньовічних повістей про договір з Дияволом (окрім уже згадуваної Народної книги про Фауста, який укладав угоду на 24 роки й обіцяв сам служити Дияволу), термін угоди не обумовлювався. Єдиний виняток — «Повесть о убогом человеке, како его диявол призведе царем»¹⁶⁰, в якій герой, укладаючи договір з Дияволом, узяв з нього обіцянку попередити заздалегідь про день смерті. Коли Диявол чесно виконав домовленість і повідомив героя про смерть наступного дня, той покликав священика, висповідався, причастився і таким чином уникнув розплати за свій гріх. Ця повість датується XVIII століттям і вважається російською за

диявольская и научи его: провѣй словеса своя на вѣтри... Евладій написа свое рукописаніе и дасть в руцѣ Фармацгею» (Памятники старинной русской литературы. Вып. I. С. 191).

¹⁵⁵ Вozняк М. Історія української літератури. С. 133.

¹⁵⁶ Порівняймо текст договору (точніше двох угод), підписаних доктором Фаустом власною кров'ю із лівого мізинця з Дияволом на 24 (другий, відповідно, уже на 7) років, який наводиться в «Народній книзі» Іоганна Шписа (Народная Книга. История о докторе Иоганне Фаусте знаменитом чародее и чернокнижнике... // Легендва о докторе Фаусте. С. 43 (№), 90 (№ 53)).

¹⁵⁷ Андрієвский А. Письмо к трем дияволам. С. 340.

¹⁵⁸ Дуса К. Історія з відьмами. С. 109.

¹⁵⁹ Перетц В.Н. Из истории старинной русской повести. С. 24–25; Державина О.А. «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. С. 243–244 (№ 71); Памятники старинной русской литературы. Вып. I. С. 141.

¹⁶⁰ Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. «Повесть о убогом человеке, како от диявола произведен царем» и ее усть-цилемская обработка. С. 252–253.

походженням¹⁶¹, тож навряд чи могла якось впливати на світогляд Човпила. Однак схожа логіка — сподівання на порятунок через каяття — могла послужити самовиправданням для Човпила під час кількох його спроб укласти пакт із Дияволом на чітко визначений термін¹⁶².

З точки зору Церкви укладення подібних угод автоматично прирікає душу грішника на вічні муки¹⁶³. У повістях про угоду з Дияволом наголос робиться саме на милосерді Бога, який може простити найтяжчі гріхи¹⁶⁴, але аж ніяк не на можливості легко уникнути розплати за свої вчинки, розірвавши подібний пакт. Човпило ж, як бачимо, з повчальної середньовічної повісті про Боже милосердя, схоже, зробив для себе зворотні висновки.

Доволі показова розв'язка справи про Іллю Човпила. Після десятирічної судової тяганини Синод урешті-решт наказав Київському архієреєві підготувати вирок відповідно до правил Святих Отців та імператорських указів. У КДК, розглянувши всі матеріали справи, дійшли висновку, що Іллю Човпила, відповідно до указу 1731 р., варто було б передати до світського суду, однак за час тривання слідства з'явилися пом'якшувальні обставини. Указами 1741 та 1744 років дарувалась амністія особам, чії справи були розглянуті, однак вирок не виконаний¹⁶⁵, тож КДК ухвалила, що «ему, Човпиле, тое прощается»¹⁶⁶. Однак, «подражая святому Василию Великому, которій, как житіе его в Мѣнеи Четѣ месяца генвара в 1 день напечатанного явствуует, единому рабу протеріеву подписавшемуся бѣсу правило назначил, ему, Човпилѣ, за вышепоказанные починенные ним богохульствованные действия назна-

¹⁶¹ Журавель О. Сюжет о договоре человека с Дияволом... С. 196.

¹⁶² У цьому контексті не зайвим буде ще раз нагадати про послухника Києво-Печерської лаври Григорія Сердюковського, який, побоявшись написати на розписці власне ім'я, підписав її вигаданим, тож він, очевидно, сподівався перехитрити Диявола і таким чином уникнути розплати за свій борг (Ф. 59, оп. 1, од. зб. 3088, арк. 3 зв.).

¹⁶³ У житійних варіантах легенди при підписанні угоди Диявол запитує, чи згоден терпіти із ним муку на Страшному суді. (див. посилання № 143).

¹⁶⁴ Тут звернімо увагу на повчальний висновок повісті з життя Антонія Великого, що вийшла друком у Києво-Печерській лаврі 1626 р., де у відповідь на готовність Диявола покаятися Бог погодився простити його за умови виконання ним накладеної епитимії: «аще и діавола приемлетъ покаавшаася, то колми паче человекъ, за них же кровь свою пролілѣ, грѣшен ли еси, покайся, аще ли ни, и то горши бѣсовъ вѣчнѣ мучитися имаша тамо, в Геенѣ огненѣй» (От отъчника скитскаго повесть удивителная, о дияволе, яко прииде к Великому Антонию, в образе человечесте, хотя каятися. К., 1626. С. ѿ-й (1–8), (другого ліку), С. 3 (7); Популярний варіант цієї легенди, без прив'язки до Антонія Великого, див.: Державина О. «Великое зеркало». С. 271–272 (№ 100)).

¹⁶⁵ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 168.

¹⁶⁶ Там само. Арк. 162 зв.

чити правило»¹⁶⁷, а саме: відповідно до правила Вселенського собору «Книга Кормчая 196 лист 196 на обороте напечатанного» (61 правило VI Вселенського собору¹⁶⁸), накласти на нього шестирічну заборону («запрещение») і відправити на покаєння в пристойний монастир¹⁶⁹. Прикметно, що в житті Василя Великого, надрукованому в Мінеї під 1 січня, сказано, що Василій залишив грішника на кілька днів одного в келії відмолювати гріх, а сам увесь той час безперервно молився за нього в церкві. Через три дні приніс Василій Великий грішникові води і хліба та поцікавився, як у того справи. Грішник відповів, що біси його обступили, б'ють і мучать. Василій знову залишив нещасного самого у келії ще на три дні, а коли приніс їжу, то дізнався, що муки бісівські дещо послабли. Після третього разу біси взагалі перестали мучити грішника, а лише чути було їхні крики з погрозами. Тоді Василій Великий узяв грішника і повів до церкви, де вся громада молила Бога про його спасіння, аж допоки з неба не впало прокляте рукописання і тим самим угода була розірвана¹⁷⁰.

У нашому ж випадку, КДК послалася на авторитет Василя Великого, щоправда, вирок винесла дещо інший — шестирічну єпитимію та перебування у монастирі. Тож Човпило свій гріх мав відмолювати самостійно.

Щодо Семена Трохименка, вина якого так і не була доведена, ухвалили: «должно б было присягою отвестись, но дабы он яко простолюдин и не могущий разсудити важности присяги клятвopеступления не учинил, пристойнее есть оное дѣло предать воли Божией»¹⁷¹. Стара Човпилиха зацікавила суд виключно як свідок, тож її вину навіть не розглядали.

Отже, на завершення аналізу цієї справи, гадаю, можна зробити висновки, що народна магічна культура поступово доповнювалася книжними моделями, адаптованими до тогочасних реалій і свідомості мирян. Причому книжні зразки вважалися авторитетнішими і дієвішими порівняно з традиційними народними магічними практиками.

¹⁶⁷ Там само.

¹⁶⁸ «Иже себе со Узолникомъ, или дѣмономъ вдають, якоже се неизреченное нечто уведати от нихъ ты летѣ запрещеніе да прїимуть: також де и к держашимъ мед веде, и ко обавникомъ и облаки гонящимъ прилепляющіися, и в родословіе, и в получай верующій, от церкви да изженутся» (Книга Кормчая. М. 1653, арк. рѣс зв. (196 зв.); Книга правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців. С. 74).

¹⁶⁹ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 167.

¹⁷⁰ Ростовский Д. Книга житій сѣих... Арк. тїг-тїе (333–335).

¹⁷¹ Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 216, арк. 167 зв.