

Денис Пилипович (Краків)

**ДІАЛОГІЧНА ЗУСТРІЧ КУЛЬТУР:  
РУКОПИСНИЙ МОЛИТОВНИК МИХАЙЛА ЛЕВИЦЬКОГО  
1836 РОКУ**

У каталозі церковнослов'янських рукописів у Польщі, укладеному під керівництвом Александра Наумова, фігурує рукописна збірка молитов Михайла Левицького<sup>1</sup>. Сьогодні цей рукопис зберігається в бібліотеці Національного музею Перемиської землі під сигнатурою гкр. С. 7076.

Про його автора маємо небагато відомостей. Як припускає Володимир Пилипович, перший видавець цього молитовника<sup>2</sup>, Михайло Левицький народився в селі Хоцень неподалік Ліська. Закінчивши перемиський Дяко-учительський інститут, дякував у с. Улюч, а згодом працював помічником учителя в парафіяльних школах сіл Бориславка, Улюч і Посада Риботицька. Крім згаданого молитовника, він для власного вжитку переписав збірку духовних пісень, а під час навчання в Перемишлі 1838 р. – нотний Ірмолой<sup>3</sup>.

Володимир Пилипович подає також інші відомості, що проливають світло на особу автора молитовника. Він був власником бібліотеки, до якої входили книжки з родинної збірки о. Павла Свідзінського, греко-католицького священика, що служив у розташованих неподалік Улюча місцевостях Тарнавка, Володж і Лодина. Пізніше до цієї бібліотеки були додані книжки, успадковані від батька о. Івана Левицького<sup>4</sup>. Отже, Михайло Левицький був чоловік освічений, талановитий редактор і бібліофіл.

Рукопис Левицького складається з 80 пронумерованих аркушів форматом 17,6×11. Оправлений у картонну палітурку, яка первісно була обтягнута шкірою, про що свідчать збережені фрагменти шкіряного покриття. Обидві боковини палітурки сильно пошкоджені. Сторінки – за винятком

---

<sup>1</sup> *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, wyd. 2, zmienione / oprac. A. Naumow, A. Kaszlej, współpraca E. Naumow, J. Stradomski. Kraków 2004, s. 310, № 644.

<sup>2</sup> *Виджу тя на Кресті... Рукописний молитовник Михайла Левицького з Улюча (1836 р.)* / вступ, підг. до друку В. Пилипович. Перемишль 2011.

<sup>3</sup> Див. фототипічне видання цього Ірмолою та його опис Наталі Сиротинської: *Ірмолой Михайла Левицького (Перемишль 1838)* / ред. В. Пилипович. Перемишль 2012, с. 106.

<sup>4</sup> В. Пилипович. Улюцький молитовник Михайла Левицького // *Виджу тя на Кресті...*, с. 8.

аркушів 1, 2, 65 зв., 66 зв. та 67–69 – оздоблені одинарними чи подвійними рамками.

Текстовий та ілюстративний матеріал розміщений на сторінках послідовно, за певною схемою, якою керувався автор. На лівій сторінці наклеєно образок, а на правій вписана молитва, що, за авторським задумом, мала б відповідати своїм змістом цій ілюстрації (іл. 1). Молитви та гравюри огорнені подвійними чи одинарними рамками, які не тільки прикрашають рукопис, а й розділяють деякі сторінки для розміщення двох молитов (напр., арк. 6, 12).

У рукописі є досить обширний запис польською мовою про одного з власників: «*Та Książeczka własna jest [...] Pietruszczaka [...] Ulucza wsi spod [...] Domu 305 A nabyta Jest od oуca po świętei p. Michała Lewickiego w roku 1884*».

На арк. 2 кругла печатка «*Muzeum w Przemyślu*» та сигнатура 7076, що походить з того самого музею, а на аркушах 32 зв., 34 зв., 50 зв., 65 зв., 66 зв. – кругла печатка з написом «*Стривігор Музей в Перемишлі*»<sup>5</sup>.

Молитовник Михайла Левицького укладений трьома мовами. Переважає польська, якою записано 41 молитву, далі йде церковнослов'янська – 22 молитви та 2 молитви українською. На ілюстраціях, що здебільшого походять з німецького або чеського культурного ареалу, викладені різноманітні сентенції, здебільшого латиною, а також і німецькою мовою<sup>6</sup>. Молитви записані півуставом або скорописом<sup>7</sup>. Тексти церковнослов'янською мовою відзначаються великою кількістю різних скорочень. Незалежно від мови, якою написана та чи інша молитва, автор часто використовує декоративні буквиці, що іноді позначені впливом барокових взірців, як-от у випадку молитви до Пресвятої Трійці (арк. 57), де буквиця додатково прикрашена вписаною в неї цифрою III. Таких цікавих декоративних форм більше в церковнослов'янських молитвах (арк. 42, 46, 47, 52; див. іл. 2), натомість у польськомовних молитвах буквиці опрацьовані вже не так старанно. Загалом, під мовним оглядом рукопис Михайла Левицького є прикладом мішаної збірки, в якій польські тексти поєднуються

<sup>5</sup> Про музей «Стривігор» див.: С. Скородинська-Шпитковська. Український етнографічний регіональний музей «Стривігор» та його засновники // *Перемишль і Перемиська земля протягом віків 2* / ред. С. Заброварний. Перемишль – Львів 1996, с. 298–305; С. Скородинська-Шпитковська. Невідомі документи до історії українського етнографічного музею «Стривігор» у Перемишлі // *Перемишль і перемиська земля протягом віків 3* / ред. С. Заброварний. Перемишль – Львів 2003, с. 400–405.

<sup>6</sup> Латинські та німецькі тексти складають невід'ємну частину графічних елементів, які не належать авторів рукопису, а тому не братимуться до уваги в нашому аналізі.

<sup>7</sup> В. Пилипович. Улюцький молитовник, с. 9.

з церковнослов'янськими та українськими, з додатком сентенцій латинською та німецькою мовами.

Цей молитовник є компіляцією релігійних текстів, цікавою як щодо змісту, так і з жанрового погляду. Найчисленнішу групу складають молитви до Діви Марії та Ісуса – по 20. Далі йдуть молитви до святих Івана Хрестителя (3), Ігнатія Лойоли (3) (іл. 3), Яна Непомуцького (2) (іл. 4), Станіслава, єпископа краківського (2), Анни (2), а також до Святого Духа (2). Знаходимо також по одній молитві до св. Андрія, св. Урсули, св. Еразма, св. Пантелеймона, св. Карла Борromeо, св. Катерини, св. Марії Магдалини, свв. Йоакима й Анни, св. Онуфрія та Пресвятої Трійці.

Використання щодо цього рукопису терміна «молитовник» потребує глибшого аналізу, в якому слід узяти до уваги жанрові критерії у їх історичному формуванні. Адже форма, яку використав Левицький, мала не тільки давніші, а й сучасні їй прототипи, характерні для доби романтизму. Отже, діахронічна перспектива дасть змогу розкрити характер релігійності автора й ті джерела, що формували його духовність.

Генологічні дослідження молитовника як жанру в українській науці досі не набули поширення. Така сама проблема, як відзначає Марія Войтак, характерна й для польської філології<sup>8</sup>. Однак саме сучасна польська наука дійшла в цьому плані до певних висновків, що послужать для нас за вихідну точку. Вони дадуть нам змогу не тільки повніше схарактеризувати рукопис, а й відповісти на питання, якою мірою він відповідає жанровим критеріям. Щоб з'ясувати це, треба насамперед уточнити значення терміна «молитовник». Стефан Коперек в «Католицькій енциклопедії» подає таке визначення:

Книжка, що містить молитви, пов'язані з приватною побожністю, в т. ч. богослужбові тексти [...], фрагменти катехизму, молитви для приготування до святих тайн (особливо сповіді та причастя) або для відмовляння в різних життєвих ситуаціях, релігійні пісні, а давніше – також календар та ілюстрації на тему таїнств віри<sup>9</sup>.

Стисліше визначення можна знайти в «Словнику літературних термінів»:

Збірка молитов, поширювана окремо у вигляді рукопису або – після винайдення книгодрукування – як книга для молін<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> M. Wojtak. *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*. Tarnów 2011, с. 8.

<sup>9</sup> S. Koperек. *Modlitewnik // Encyklopedia Katolicka*, т. 12. Lublin 2008, шп. 1501.

<sup>10</sup> M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński. *Słownik terminów literackich*. Wrocław – Warszawa – Kraków 2008, с. 320.

Отець Альберт Глезер, характеризуючи надзвичайно популярну друковану збірку о. Людвіка Сковронка «Дорога до неба», видану ще на початку ХХ ст., звернув увагу на той факт, що молитовник – вторинна порівняно з літургійними книгами форма релігійного життя. Призначення молитовника – поглиблювати релігійне життя вірних, допомагати їм вибудовувати стосунки з Богом як у спільнотному, так і в особистому житті<sup>11</sup>. У випадку аналізованого рукопису можна стверджувати, що йдеться про вияв індивідуального релігійного життя, адже не маємо даних про те, щоб цей рукопис набув ширшого використання, наприклад, у друкованій формі чи рукописних копіях.

Порівнюючи зміст і структуру рукопису Михайла Левицького з молитовниками як давніших часів, так і сучасної авторів епохи, можна зауважити виразні відхилення від жанрових ознак. У рукописі немає літургійних та єхаристійних текстів, а в розташуванні молитов немає належного порядку та ієрархії. Це наближає збірник до давньопольської «сильви» релігійного характеру. Варто відзначити (а в майбутньому й глибше проаналізувати) культивованій у родині Левицьких бароковий звичай збирати колекції друкованих матеріалів та укладати рукописні збірки релігійного характеру, що передавалися в спадок наступним поколінням. Сам Михайло Левицький продовжує традицію, яку започаткував його батько Іван, що додав до почаївського пісенника цікаву рукописну збірку різноманітних текстів<sup>12</sup>.

На думку Уршулі Борковської, корені молитовника як релігійної книжки слід шукати насамперед у псалтирях. Саме вони були в ранньому християнстві засобом, який задовольняв приватні та спільнотні духовні потреби<sup>13</sup>. Відображення індивідуальної побожності знаходимо в приватних молитовниках; Борковська виділяє серед них збірки, близькі своїм характером до священничих брєвіаріїв (з доданням календаря – популярних ще й досі «годинок»), і збірки позалітургійних молитов, що можуть мати різну композицію.

<sup>11</sup> A. Glaeser. Modlitewnik «Droga do Nieba» – treść i znaczenie pastoralne // *Stulecie «Drogi do Nieba» ks. Ludwika Skowronka* / ред. R. Pierskała. Opole 2003, с. 61, 69.

<sup>12</sup> Рукописний додаток // *Пісні до Почаївської Богородиці: Перевидання друку 1773 року /* транскр., комент, дослідж. Юрій Медведик, ред., вступ Ю. Ясіновський [= Історія української музики 6: джерела / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України]. Львів 2000, с. 115–116.

<sup>13</sup> Як припускає Борковська, прототипом приватного молитовника були візантійські псалтирі; див.: U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*. Lublin 1999, с. 20–21.

Назва «годинок» походить від латинського слова «hora» («година») і пов'язана з відмовлянням молитов у розподілі на сім годин: о дванадцятій ночі, на світанку, «*tertia*», «*sexta*», «*nona*» та дві вечірні години – «*vesperae*» і «*completorium*»<sup>14</sup>. Композиція цих молитов усталася в XIV ст. і складається з шести елементів: календар, офіцій на честь Пресвятої Діви Марії, покутні псалми (6, 32, 37, 50, 101, 129, 142) разом з літанією до всіх святих, офіцій за померлих та «*suffragia*», або молитви до святих<sup>15</sup>. Календар, поряд з основними, включав також і свята, що мали значення тільки для конкретного регіону, де виникла збірка, – з огляду на культ місцевих святих, річниці освячення храмів або перенесення реліквій. Літанія до всіх святих – і це важливо відзначити з огляду на характер аналізованого молитовника – містила укладені в ерархічному порядку звернення до Пресвятої Трійці, Пресвятої Діви Марії, ангелів, патріархів, старозавітних пророків, апостолів, євангелистів, мучеників, ісповідників та святих. Саме до неї додавалися й молитви до місцево шанованих святих. Одночасно з «годинками» з'являються також «*libelli presum*» – позбавлені літургійних елементів збірки, що відображають формування індивідуалізованої побожності як світських, так і духовних осіб. Композиція цих «*libelli presum*», як зауважує Борковська, може бути дуже різна, а проте є в них і певні спільні елементи: щоденні молитви («*Pater Noster*», «*Ave Maria*», «*Credo*», божі й церковні заповіді), вечірні та ранішні молитви, молитви на тему страстей Христових, молитви до Матері Божої. Трапляються також молитви до святих – у згаданій вище формі «суффрагіїв»<sup>16</sup>. Говорячи про мистецьке оформлення середньовічних молитовників, Борковська звертає увагу на те, що орнаменти на полях, буквиці та мініатюри становлять гармонійну цілість і взаємно доповнюють одні одних. Відповідно, вони складають важливий елемент, і не тільки візуальний, а й змістовий, що вступає у взаємодію з текстом<sup>17</sup>.

XIX століття на польських землях внесло в цю літературну та релігійну традицію суттєві зміни, пов'язані великою мірою з політичною ситуацією. Поділ Польщі, повстання проти імперських держав, наполеонівські війни знайшли своє відображення в специфіці жанру. Антоні Беднарек звертає увагу на проникнення в молитовники патріотичних елементів: вони присутні в цитованому дослідником вступі до виданої в 1845 р. збірки «*Książeczka do nabożeństwa w czasach konfederacji barskiej ułożona*

<sup>14</sup> U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 24.

<sup>15</sup> Там само, с. 25.

<sup>16</sup> Там само, с. 30–31.

<sup>17</sup> Там само, с. 32–34.

a na obecne czasy wielce przydatna»<sup>18</sup>. В цьому ж контексті слід розглядати й патріотичну свідомість плекання рідної мови, що знаходить вияв у текстах польських молитовників<sup>19</sup>. Третім характерним елементом є присутність у цих збірках літературних (поетичних) молитов – на відміну від давнішої молитовної традиції, вони мали авторів, яких цілком можна ідентифікувати<sup>20</sup>. Втім, поява нових особливостей не перекреслює значення традиційної моделі, в основі якої анонімні, але освячені давністю та звичаєм твори. Навіть у текстуальній площині, на прикладі заголовків молитовних збірок, можна бачити збереження давньопольської традиції аж до ХІХ ст. включно<sup>21</sup>.

Характеризуючи молитовник як жанр, Марія Войтак запроваджує надзвичайно важливе для аналізу поняття колекції і текстової сильви, яка містить різні види молитов, що набувають жанрової та комунікативної самостійності<sup>22</sup>. Здається, саме ці поняття можуть стати цінною вказівкою в плані визначення жанрової специфіки рукопису Михайла Левицького. Адже поняття сильви відсилає нас до історії давньопольської культури. Марія Захара, авторка статті «*Silva rerum*» у «Словнику давньопольської літератури», звертає увагу на визначальні особливості цього жанру:

Різновид рукописної книжки, яка виготовлялася для приватного вжитку переписувача або для вузького кола користувачів і містила різноманітні матеріали, що відповідали зацікавленню, заняттям або потребам основного укладача<sup>23</sup>.

Розквіт такого типу текстів у Речі Посполитій припав на барокову добу, і це було пов'язане, між іншим, із занепадом книгодрукування. Виготовляли їх з різних причин: особистих, соціальних і – що важливо під оглядом нашої теми – релігійних. У своїй класифікації сильв авторка звертає увагу на те, що вони могли мати родинний, ужитковий або ж, навпаки, літературний характер. Їхня композиція була найчастіше випадкова, хоча нерідко укладач старався надати збірці впорядкованого вигляду (наприклад, додаючи до неї зміст або покажчик). Цей жанр зберігався у польській

<sup>18</sup> A. Bednarek. *Most z aksamitu (Szkice o problematyce modlitewnej w literaturze polskiej XIX–XX w.)*. Kalwaria Zebrzydowska 1993, с. 66–67.

<sup>19</sup> Там само, с. 65.

<sup>20</sup> Там само, с. 67–69.

<sup>21</sup> Там само, с. 63.

<sup>22</sup> M. Wojtak. *Współczesne modlitewniki*, с. 11.

<sup>23</sup> M. Zachara. *Silva rerum // Słownik literatury staropolskiej* / ред. T. Michałowska. Wrocław – Warszawa – Kraków 2002, с. 872.

літературі ще до кінця XVIII або й до початку XIX ст.<sup>24</sup>, тобто до тих часів, коли й постав наш рукопис.

Щодо змісту збірка цілком відповідає жанровим критеріям приватного молитовника, або «libelli presum», і головний її стрижень складають молитви, звернені до Ісуса та Марії. Вже побіжний перегляд молитовника показує, що в мисленні Михайла Левицького домінувало прагнення розкрити ті страждання, що поніс Спаситель за гріхи людства, і співстраждання його Матері, – і тут бачимо вияв постійно присутнього в богословській рефлексії та релігійній культурі долористичного мотиву. Розвиток пасійної побожності і його культурні (літературні, іконографічні, музичні) втілення мали на меті спонукати вірних до співчуття й співпереживання страждань Спасителя<sup>25</sup>. Ця тенденція поглибилася з зародженням духовної течії «*devotio moderna*», зорієнтованої на те, щоб саме спогляданням мук Христових спонукати вірних наслідувати Христа<sup>26</sup>. В рукописі Левицького головний мотив переважної більшості молитов – це хрест як символ Христового страждання за гріхи людства (див., напр., арк. 3, 4 зв., 44, 62, 63). За приклад може правити хоч би молитва до Господа Ісуса на арк. 62:

Racz wysłuchać miły // Panie prozby nasze, a // racz nam dać, abyśmy // przez ten Krzyż, Który // Pan nasz Jezus Chrystus // raczył nosic na Ramionach // swoich, wolni byli od niebez- // pieczeństwa na Duszy i ciele // przez tegoż Pana naszego // Jezusa Chrystusa.

Утім, Михайло Левицький включив до своєї збірки й твори складнішого змісту, які характеризуються бароковою реалістичною деталізованістю опису, що, без сумніву, стимулювала увагу читача. Тут варто навести й докладніше проаналізувати «Молитву до Распятого Ісуса Христа» (арк. 5):

Боже мой, и Господи Ісусе Христе выжду тя // на Крестѣ, милосердия ради ко роду Члове- // ческому висяща, главу имуща прекло- // ненну ко слышанію всѣхъ молитвы. // сердце отверсто ко покаянію всѣмъ бла- // годати своя. Руцѣ разтягненны, ко // привлеченію всѣхъ ко себѣ, Нозѣ, // пригвожденны пребыванія ради // да согрѣшными от много милостиве по- // милуй мя грѣшнаго Амѣнь<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Там само, с. 872–875.

<sup>25</sup> U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 20–21.

<sup>26</sup> Там само, с. 194; див. також: М. Ślusarska. *Literatura dewocyjna – problem definicji // Staropolska literatura dewocyjna: gatunki, tematy, funkcje* / ред. I. M. Dracka-Górzyńska, J. Partyk. Warszawa 2015, с. 25.

<sup>27</sup> У цитатах з рукопису М. Левицького збережено оригінальний правопис, а курсивом виділено літеру є, що може відповідати твердому або м'якому звукові.

Тіло Христове, з перерахування окремих його частин, показане в контексті відкуплення гріхів людства, наближення Бога до людини, вислухування її прохань, пригортання її до себе. Прибиті до хреста ноги Спасителя вказують на те, що він милосердно перебуває серед людей і далі залишатиметься з ними. Голова звернута вниз, щоб почути молитовні прохання кожного віруючого тощо. Алегорична інтерпретація Розп'яття не тільки справляла суґестивний вплив на людську уяву, а й допомагала вникнути в суть стосунків Бога з людьми, збагнути значення спасительної жертви Христової, нескінченної любові Бога до людей.

Подібний мотив, який, утім, є відповіддю на дещо інші духовні потреби, бачимо і в молитві, в якій члени розп'ятого тіла Христового зображені як охорона та особиста підмога для віруючого (арк. 38):

Ноги Ісуса Оукрижованого // въ Ранахъ вашихъ за- // ховайте мене; Руки Ісуса // Христа, на Крестъ висящого // Ранами вашими заслонѣт // мя; Серце Ісуса зраненого // умоцнѣт мя; // Аминь (іл. 1).

Образ пробитого боку та серця Ісусового зустрічаємо й у короткій польськомовній молитві з проханням пробудити в серці віруючого палку любов до Бога (арк. 12):

O Panie Jezu Chryste Synu Bo- // ga żywego proszę cie przez prze- // bodzenie Boku i Serca twego Prze- // najswiętszego, day sercu memu ustawiczne y gorące ciebie miłowanie. Amen.

Мотив страстей Господніх присутній і в другій молитві св. Бриґіди (арк. 53)<sup>28</sup>, що промовляє до уяви читача реалістичним зображенням муки Христової, а також у короткій молитві про заступництво до св. Урсули (арк. 28), про яку говориться як про замилувану в Муці Господній.

На завершення огляду долоричних та пасійних мотивів можна відзначити ще тему Гетсиманського саду й кривавого поту, що пролляв там Спаситель, – тему, яка присутня у двох молитвах з Віночка до Пресвятої Діви Марії. Згадка про кривавий піт Христовий слугує тут пасійній контекмпляції (арк. 12) та духовному очищенню (арк. 15).

У річищі описаного вище долоризму перебуває, поряд з образами Христових страждань, і постать Скорботної Матері Божої. В молитовнику Михайла Левицького добірка марійних молитов особливо обширна. Її аналіз дає змогу виокремити кілька домінантних мотивів. На перший

<sup>28</sup> Уршуля Борковська, аналізуючи молитовник королевича Александра, згадує про цикл з 15 молитов св. Бриґіди, поширений, починаючи з XV ст., в Німеччині та Англії; див.: U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 91, 192.



план тут виходить роль Марії як опікунки, посередниці між людиною і Христом, як це характерно для молитовної традиції, відображеної, наприклад, у польських королівських молитовниках XVI ст.<sup>29</sup> Промовистий приклад знаходимо в тексті «Молитвы до Пресвятой Богородицы» (арк. 57, див. також арк. 16), який наводить притаманний східній релігійній традиції образ Покрови<sup>30</sup>:

От вѣковъ избранная // Пресвятая Дѣво Мати // Сина Божія и єдиное  
прибѣ- // жище мое, се радуєся о тво- // емъ высочайшемъ достоинствѣ //  
прибѣгаю подъ твой покровъ...

Заступництво Марії надзвичайно важливе в час смерті й останнього суду, і не дивно, що цей момент присутній у багатьох включених у рукопис марійних молитвах, як-от у рядках «ко тебѣ прибѣгаю нинѣ и в семь житій моемъ, и в часъ смерти моея» (арк. 16), а також у польськомовній версії цієї ж молитви, що має особливо виразний долоричний характер:

O! Nayboleńieysza Matko! [...] zrań Serce nasze miłością Jezusa // dobrotliwego,  
abysmy teraz w go // dzinie Smierci naszej w Ranach // się iego znajdując,  
od wiecznych // wolnymi byli Mąk prosimy cie...<sup>31</sup> (арк. 11).

або:

Bądź // pocieszycielką Dusz naszych [...] w Dzień o // stateczny Kiedy z Duszą  
i ciałem powsta // niemy, y ze wszystkich naszych uczynkow // rachunek czynić  
będziemy... (арк. 41).

У давньопольській традиції – але, як припускає Уршуля Борковська, під впливом східної Церкви – зберігся образ Марії як Цариці, «зодягненої в сонце», або «Mulier amicta sole»<sup>32</sup>. В аналізованому рукописі перший образ представлений досить широко. Цікавий приклад під цим оглядом становить «Modlitwa do Nayswiętszey Maryi Panny» (арк. 19):

Wielowładna Monarchinio ca- // łego świata y Nieba, Nays- // więtsza Maryo  
Panno, // wiem ze co tylko zechcesz, wy- // moc możesz u Syna Twoiego<sup>33</sup>.

У наведеній молитві влада Марії не обмежується тільки людьми й людським світом. Як Мати Божа, вона – Володарка неба. Завдяки своєму

<sup>29</sup> U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 199.

<sup>30</sup> Див., напр.: M. Gębarowicz. *Mater Misericordiae – Pokrow – Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*. Wrocław 1986, с. 209.

<sup>31</sup> U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 199.

<sup>32</sup> Там само, с. 200–201.

<sup>33</sup> Подібний характер має й молитва «Salve Regina» (арк. 24 у рукописі Левицького).

материнству Марія має вплив на свого Сина і, як читаємо в молитві, може вимагати в Нього, що тільки захоче.

У збірці Левицького образ «*Mulier amicta sole*» присутній не тільки в текстуальній, а й у графічній сфері, тобто на доданих до молитов ілюстраціях. Найяскравіший приклад – це, мабуть, Ченстоховська Мати Божа на арк. 14 зв., але подібні зображення бачимо й деінде, наприклад, на арк. 10 зв., 14 зв., 16 зв., 40 зв., 46 зв., 59 зв. Згідно з прийнятою композиційною схемою, ці гравюри становлять ідейну цілість з розміщеним поряд, на протилежній сторінці, текстом.

У молитвах, звернених до Матері Божої, крім загальних прохань про опіку, бачимо й згадки про ті небезпеки, що завжди загрожували людині, в тому числі й у XIX ст. За добрий приклад тут може правити «*Modlitwa do Matki Boskiej*» (арк. 14):

Obroń prosimy Panie Za przy- // czyną Błogosławionej zawsze Panny // Maryi  
ten Lud, od wszelkiej prze- // ciwności utrapienia, woyny, powietr - // sza, Ognia,  
y ciężkiego głodu [...].

Ці рядки набувають особливо драматичного звучання, якщо зважити на тогочасні реалії. Тридцять роки XIX ст., коли укладався цей молитовник, були на Перемищині періодом частих стихійних лих, голоду та пошестей, що, без сумніву, впливало на настрої тамтешніх жителів, а відтак і на характер їхніх молитовних прохань<sup>34</sup>. На цю обставину звертає увагу і Євген Грицак: говорячи про жителів Перемишля XIX ст., він згадує про епідемію холери 1831 р., яка здештукувала міське населення<sup>35</sup>.

Включені до рукопису Левицького молитви до святих теж мають свою давню традицію. Культ святих як посередників між Богом і людьми, сформований ще в ранньому християнстві, відродився в XV–XVI ст.<sup>36</sup> Як зауважує Борковська на підставі аналізу польських королівських молитовників, цей культ не був зумовлений суто індивідуальними потребами та проханнями, а був включений у процес становлення та легітимізації влади<sup>37</sup>. Це можна бачити на прикладі того, як розвивався культ польських святих, відображений у Яна Длугоша. Так формувався локальний молитовний канон, який у випадку Речі Посполитої включав, зокрема, постаті св. Кінги

<sup>34</sup> С. Заброварний. Суспільство Перемищини кінця XVIII – першої половини XIX століть // *Перемишль і перемиська земля протягом віків* 2, с. 88.

<sup>35</sup> Є. Грицак. *Перемишль тому сто літ*. Перемишль 1936, с. 18.

<sup>36</sup> U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 210.

<sup>37</sup> Там само, с. 242–243.

та св. Станіслава – краківського єпископа<sup>38</sup>. Пізніші впливи чеської та німецької культур та роль ордену єзуїтів у післятридентський період ще більше розширили польський каталог святих<sup>39</sup>.

В аналізованому рукописі знаходимо широкий вибір молитов до святих. Михайло Левицький і тут відходить від усталеного жанрового зразка, згідно з яким ці молитви слід було подавати у визначеній послідовності, згрупованими в окремому розділі – за приклад тут може правити видана в той самий період збірка «*Ołtarzyk Polski*»<sup>40</sup>. У збірці Левицького є три молитви до св. Ігнатія Лойоли, що знаходяться в трьох різних місцях (арк. 7, 9, 33; іл. 3), дві молитви до св. Яна Непомуцького (арк. 8, 13; іл. 4) та дві – до св. Станіслава (арк. 10, 32).

Крім того, у збірці є й молитви до інших святих, згаданих на початку цієї статті. Левицький не дотримується тут жодної послідовності й поміщає ці молитви в різних частинах рукопису без видимої логіки; це може свідчити, що він дописував молитви враз із придбанням чергових гравюр.

Увагу привертає добір святих, яким присвячені ці молитви, – а пам'ятаємо, що укладач молитовника був греко-католик. Рукопис досить чітко, хоч і не повною мірою, вписується в рамки молитовного канону польської релігійної культури. Згаданих вище святих, а особливо покровителів Польщі, знаходимо у молитовниках не тільки в давньопольський період чи в XIX ст., а й у пізніші часи<sup>41</sup>. Головна постать з-поміж покровителів Польщі – св. Станіслав<sup>42</sup>. Йому присвячено дві молитви з проханнями про заступництво. Краківський єпископ постає в них насамперед як мученик, про що свідчить хоч би звертання «*przezasnny męczenniku*» (арк. 10). Подібний характер має і молитва на арк. 32 – прохання до св. Станіслава про заступництво й благословення:

Mężu Święty i chwa- // lebny Stanisławie Świę- // ty, Zywothem, cudami i //  
meczństwem, lud twoy // dobry Pasterzu udaruy // błogosławienstwem...

<sup>38</sup> Там само, с. 224.

<sup>39</sup> Про роль чину єзуїтів у культурних перемінах у Польщі посттридентського періоду див., напр.: J. Kłoczowski. *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII wieku* // *Kościół w Polsce*, т. 2 / ред. J. Kłoczowski. Kraków 1970; M. Bednarz. *Jezuici a religijność polska (1564–1964)* // *Nasza Przyszłość* (1964/20); M. Ślusarska. *Literatura dewocyjna*, с. 35–36.

<sup>40</sup> *Ołtarzyk Polski*. Lipsk [1837], с. 775–776 (це видання, не згадане в Естрайхера, зберігається в Ягеллонській бібліотеці під сигн. 662474 I).

<sup>41</sup> Див., напр.: *Ołtarzyk Polski*, а також: ks. S. Prus. *W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego*, вид. 15-те, Warszawa 1982, с. 358–361, 362–364.

<sup>42</sup> *Encyklopedia Katolicka*, т. 18. Lublin 2013, шп. 783–785.

Цікаво, що ці молитви не відповідають ілюстраціям на сусідніх сторінках, з якими вони мали б творити змістову цілість. В обох випадках замість образу св. Станіслава, єпископа краківського, бачимо зображення св. Станіслава Костки<sup>43</sup>.

Так само і в графічній площині можна зауважити вплив польського культу національних святих. Яскравим прикладом цього можуть послужити гравюри із зображенням королевича Казимира на арк. 52 зв.<sup>44</sup> (іл. 5), вже згадуваного Станіслава Костки (арк. 1 зв., 9 зв., 31 зв.) або єп. Войтеха (арк. 64 зв.)<sup>45</sup>. Ці гравюри у Левицького теж не йдуть у парі з відповідними щодо змісту молитвами, з чого треба зробити висновок, що, ймовірно, автор не знав таких молитов або не мав до них доступу.

Все ж зміст молитовника відображає галицьку культурну специфіку з виразними впливами німецької та чеської релігійної культури, а також єзуїтської побожності. Яскравий приклад – молитви до св. Яна Непомуцького, культ якого вельми поширився в Галичині в XVIII–XIX ст., а також до св. Ігнатія Лойоли. Обидва святі, а особливо Лойола, не вписуються у східний культурно-релігійний контекст. Отже, виникає питання, чому Левицький включив у свій молитовник молитви саме до цих святих. Відповіді на це питання нам допоможе усвідомлення того, яке місце займали ці святі в релігійній культурі Галичини XIX століття, а особливо в культурі Перемиської та Сянницької землі. Культ чеського священномученика Яна Непомуцького проникав у Галичину разом з чеською та німецькою католицькою культурою і здобув тут велику популярність<sup>46</sup>. Виявом цього була хоча б опублікована в Перемишлі «*Nowenna, czyli Nabożeństwo do S. Jana Nepomucena*», перевидання якої (з невеликими змінами) з'являлися не один раз у період з 1776 до 1843 року. Крім того, св. Янові були присвячені дві офіції з 1770 та 1790 року<sup>47</sup>.

Втім, у рукописі Михайла Левицького не знаходить відображення специфіка культу св. Яна Непомуцького як покровителя мостобудівників

<sup>43</sup> Про існування на перемиській землі культу Станіслава Костки див.: S. Załęski. *Jezuici w Polsce*, т. IV, ч. III: *Kolegia i domy założone w drugiej dobie rządów Zygmunta III i za rządów Władysława IV. 1608–1648*. Kraków 1905, с. 1042–1043.

<sup>44</sup> Про запровадження культу королевича Казимира в Польщі див.: U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 227–229.

<sup>45</sup> Автор гравюри із зображенням св. Адальберта іменує його «*Bohemiae, Poloniarum, et Hungariae Episcopus et Patronus*».

<sup>46</sup> *Encyklopedia Katolicka*, т. 7. Lublin 1997, шп. 812–814.

<sup>47</sup> A. Siciak. *Druki przemyskie 1754–1939. Bibliografia publikacji polskich, niemieckich, węgierskich, francuskich oraz żydowskich i ukraińskich wydanych alfabetycznie*. Przemyśl 2002, с. 145–146.

та землеробів, рятівника потопаючих і охоронця перед повенями. Обидві присвячені йому молитви (арк. 8, 13) мають характер неконкретизованих прохань про заступництво, як-от на арк. 13:

Witay Nepomucenie cnotą cudem sławny. // Wielkim Nieba faworem z // dawna światu jawny! // Tobie dziś się oddaie zmemi // potrzebami. // Tymie ratuy przed Bogiem twojemi proźbami. // Panie nieoddalay twojey pomocy odemnie // Panie na wspomozienie moje weyżrzy namie.

Дещо інший характер мають молитви до засновника Товариства Ісусового – св. Ігнатія Лойоли, бо ж тут прохання про заступництво поєднуються з прагненням духовного вдосконалення. Це, без сумніву, слід розглядати як відсилання до його «Духовних вправ» і тих цінностей, якими, згідно з настановами св. Ігнатія, мав би керуватися правдивий послідовник Христа. За добру ілюстрацію тут може правити молитва з арк. 9:

O! Święty Ignacy uproś nam cwi- // czenia się w Modlitwie namiętności // zmar-  
twienie konwersacyą między na- // mi spokojną czystość Anielską // pragnienie  
Dusz pozyskania, // łaskawość, cierpliwość, itrwałość. // Abyśmy zatwoiłą nauką  
wewszyst- // kim coraz Boga naszego szuka // li chwały Amen<sup>48</sup>.

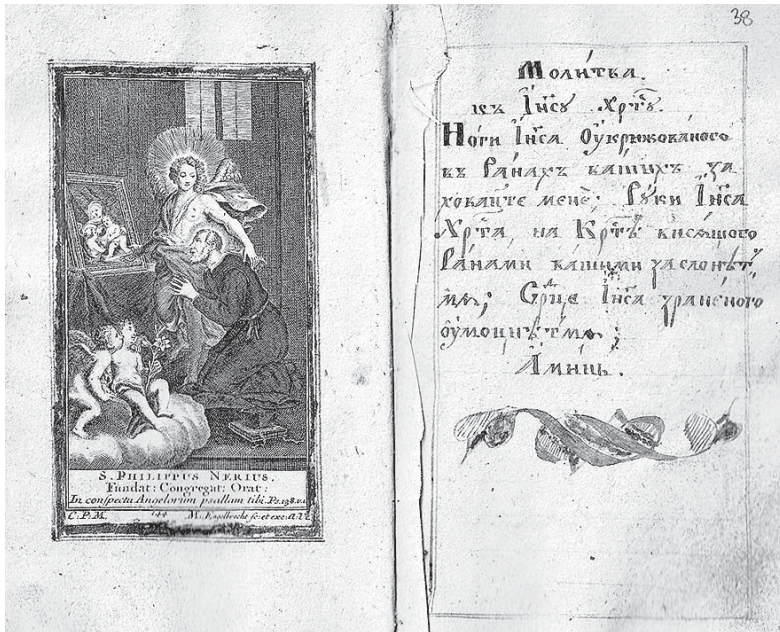
Присутність у збірці образків св. Ігнатія та молитов до нього слід пояснювати насамперед тою роллю, яку відігравав орден єзуїтів у Польщі, а особливо на теренах польсько-українського культурного пограниччя та релігійного розмежування між східним і західним християнством. Важливо відзначити, що культ св. Ігнатія переживав свій другий розквіт саме в XIX ст., тобто в період, коли й був укладений молитовник Левицького<sup>49</sup>. Вплив ігнатіянської побожності видно і в наявності молитви до Серця Ісусового (арк. 35) – на польських землях до розвитку цього культу особливо причинився єзуїт Каспер Дружицький. В Перемишлі й околицях було поширене видане в 1776 р. Товариством Ісусовим «Nabożeństwo do Najśłodszego Jezusowego Serca»<sup>50</sup>, хоч варто зазначити, що справжній розквіт цього культу припав уже на початок XX ст., і це слід завдячувати, між іншими, діяльності римо-католицького єпископа Себастьяна Пельчара<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Цитована молитва повторюється й на арк. 33, що може свідчити про згадане уже домінування графічного елемента над текстовим. Левицький добирав молитви до вже існуючих ілюстрацій і, додаючи до збірки ще один образ того самого святого, не бачив нічого поганого в повторенні відповідної молитви.

<sup>49</sup> *Encyklopedia Katolicka*, т. 6. Lublin 1993, шп. 1444–1447.

<sup>50</sup> A. Siciak. *Druki przemyskie 1754–1939*, с. 144.

<sup>51</sup> Там само, с. 128, 133, 139, 172.



«Молитва св. Філіпа Нері» (гравюра)  
 і Молитва до Ісуса Христа (текст), арк. 37 зв.–38



«Королева св. Розарія» (гравюра)  
 і Молитва до Богородиці-Діви (текст), арк. 46 зв.–47



«Св. Ігнатій Лойола» (гравюра)  
і Молитва до св. Ігнатія (текст), арк. 6 зв.-7



«Смерть св. Яна Непомука» (гравюра)  
і Молитва до св. Яна Непомука (текст), арк. 12 зв.-13

У католицькому богослов'ї Ісусове серце – символ любові Божої, яка провадить людину до досконалості та внутрішнього преображення<sup>52</sup>. Саме в такому містичному дусі й витримана «Молитва до Сердца Ісуса» (арк. 35). Побудована за анафоричною схемою, ця молитва містить сповнені експресії прохання про освячення, очищення, розпалення любові та духовне єднання з Богом:

Сердце Ісусово сладчайшее въ безднѣ // твоихъ Божіихъ, щедротъ скрый  
мя // Да в тебѣ жию! о тебѣ скон- // чаю ся! Въ тебѣ пребываю!

Увагу дослідника звертає, однак, той факт, що молитва, не пов'язана зі східною релігійною традицією, записана церковнослов'янською мовою. Виникає, отже, питання про походження цього тексту, який важко вважати авторським перекладом Левицького з польської мови. Ймовірно, джерела цього тексту й ширше – почитання Серця Ісуса належить віднести до унійної традиції XVIII ст.

Наприкінці аналізованої збірки М. Левицького вміщено календар. На відміну від звичайних церковних календарів, він подає не перелік свят, а список щасливих і нещасливих днів (арк. 67 зв. – 68). До нього не додано ніякого коментаря, що пояснював би його присутність й роль у збірці. Та можна припускати, що він мав допомагати укладачеві успішно планувати різні важливі події та види діяльності.

Вже Уршуля Борковська в своєму аналізі ягеллонських молитовників звернула увагу на звичай віруючих приписувати особливе значення певним числам і датам<sup>53</sup>. Не викликає сумніву апотропеїчний характер цього явища, яке слід було б помістити на пограниччі магії і релігії<sup>54</sup>. Присутність у релігійному тексті такого компонента не була в українській духовній культурі чимось винятковим. Подібний, а навіть докладніший список нещасливих днів знаходимо в уже згаданій збірці марійних пісень, виданій у 1773 р. в Почаєві<sup>55</sup>. Там до списку додається обширний коментар про негативні наслідки, пов'язані з певними датами. Що цікаво, добірка нещасливих днів в обох випадках досить подібна, і тільки для жовтня і листопада немає жодного збігу дат. У всі решта місяці збігається як мінімум одна дата або ж, як-от у січні, аж чотири з п'яти зазначених: 1, 2, 6, 11<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> *Encyklopedia Katolicka*, т. 18. Lublin 2013, шп. 7–11.

<sup>53</sup> U. Borkowska. *Królewskie modlitewniki*, с. 47.

<sup>54</sup> Там само, с. 255–257.

<sup>55</sup> *Пісні до Почаївської Богородиці*, с. 57–59.

<sup>56</sup> Там само, с. 57; *Виджу тя на Кресті...*, с. 199.



Варто зауважити, що список дат, який фігурує в рукописному молитовнику, уклав, певніш за все, батько Михайла Левицького – Іван, а Михайло запозичив його й використав для своєї збірки<sup>57</sup>. Цей календар, як і календар з почаївського видання, – переконливий доказ тривкості магічного мислення в християнській культурі, навіть попри те, що в посттридентський період католицька церква рішуче його поборювала<sup>58</sup>.

Накінець слід приділити увагу графічній частині рукопису. Як уже згадувалося, вона становить інтегральний елемент композиції аналізованого твору. Складається вона з 62 ілюстрацій, що здебільшого тематично відповідають текстові. Всі вони виразно пов'язані з католицьким, німецьким або чеським, культурним ареалом, який впливав на формування української релігійної культури принаймні з XVI століття<sup>59</sup>. На більшості гравюр вказані імена майстрів: J. M. Will, A. Sommer, F. Buchler, I. Busch, A. Straperger, P. D. Donner, M. Engelbrecht, I. G. Grueber, I. Balzer. На жаль, у більшості випадків ідентифікувати їх не вдалося. Єдині винятки – це німецький гравер Йоган Мартін Вілл (1727–1806), про якого коротка згадка знаходиться у «Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler»<sup>60</sup>, чеський графік Йоган Бальцер (1738–1799) та його син Йоган Карл (1771–1805)<sup>61</sup>, а також Мартін Енгельбрехт, що працював близько 1721 р. в баварському Аугсбурзі<sup>62</sup>. Невідомо, яким чином ці образки потрапили до Михайла Левицького. Аналіз композиції рукопису дає підстави припускати, що він збирав їх досить довгий час. Це видно, наприклад, із розміщення образу Серця Ісусового та молитви, йому присвяченої, на окремих сторінках (арк. 35 та 61 зв.), що порушує прийнятну автором схему. Про домінування графічного елемента над текстом свідчить і вже згадуваний факт того, що деякі гравюри не мають свого відповідника серед молитов, як-от образ Алоїзія Гонзаги (арк. 38 зв.).

Аналіз рукописного молитовника Михайла Левицького в контексті його зв'язку із давньопольською культурою та його жанрової специфіки,

<sup>57</sup> Пісні до Почаївської Богородиці, с. 63.

<sup>58</sup> M. Ślusarska. *Literatura dewocyjna*, с. 35–36.

<sup>59</sup> A. Groniek. *Inspiracje twórców zachodnioruskich grafiką niemiecką w XVI i XVII wieku* // A. Groniek. *Wokół Ukrzyżowanego. Studia nad tematem Pasji w ukraińskim malarstwie ikonowym*. Warszawa 2009, с. 50–76.

<sup>60</sup> *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart* / ред. Н. Vollmer. Leipzig 1947, т. 36, с. 7.

<sup>61</sup> *Dictionary of Painters and Engravers. Biographical and critical* / ред. М. Bryan. London 1886, т. 1, с. 75.

<sup>62</sup> Там само, с. 464.

характерної для епохи романтизму, дає змогу зробити кілька загальних висновків. За жанровою специфікою цей твір являє собою перехідну форму між класичним молитовником і жанром сільви, або ж колекції, до якої цей молитовник близький з огляду на вільну композицію, допустиму у випадку приватного тексту, не призначеного для друку. Специфіка як текстового, так і графічного наповнення рукопису відповідає бароковій традиції та не виказує ознак, типових для польських молитовників доби романтизму (напр., політичних, патріотичних або літературних ремінісценцій). Єдиний виняток знаходимо в мовній площині: поміщення двох молитов українською мовою – це немовби призивка пробудження національної свідомості галицьких українців у ХІХ ст. Слід також зауважити, що рукопис здебільшого відтворює польський композиційний зразок католицьких молитовників, який, однак, – і це важливо мати на увазі – доповнений елементами, почерпнутими зі східної, культурно української релігійної традиції.

У плані культурологічних, історико-літературних і богословських досліджень представлений аналіз, хоч далеко не повний, допомагає усвідомити потребу цілісного дослідження жанру молитовника в українській культурі як джерела формування та вияву релігійної, культурної, а врешті й національної тотожності.

Молитовник Михайла Левицького є дуже цікавою ілюстрацією специфіки культурного пограниччя, що, як відзначає Роман Кирчів, сприяє інтеграції, але водночас породжує сильну потребу підкреслювати власну культурну, релігійну та національну окремішність, прикладом чого була вся історія польської та української культури на Перемищині<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Р. Кирчів. Етнокультурне пограниччя: контури предметного поля й методологічні засади його дослідження // Р. Кирчів. *Студії з українсько-польського етнокультурного пограниччя*. Львів 2013, с. 14–42.