

Житомирський державний університет імені Івана Франка
Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy

УКРАЇНСЬКА ПОЛОНІСТИКА
UKRAIŃSKA POLONISTYKA

Випуск 25

Numer 25

Житомир
Bydgoszcz
2026

ФІЛОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

УДК 821.162.1 Грабовський М.
DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.fil-1

Ірина Андерсон,
кандидат філологічних наук,
доцент кафедри східноєвропейських мов
Національної академії Служби безпеки України
ORCID: 0000-0001-7013-079X
iryna-rudenko@ukr.net

ПОЛЬСЬКИЙ КРИТИК МІХАЛ ГРАБОВСЬКИЙ ЯК КУЛЬТУРНИЙ ТА ГРОМАДСЬКИЙ ДІЯЧ КИЄВА

У статті досліджується київський період життя та діяльність відомого польського письменника, публіциста, літературного критика, історика, громадського та культурного активіста Міхала Грабовського (1804–1863). Проаналізовано його роль у мистецькому середовищі та публічній сфері Києва 1850–1860 років, внесок у розвиток польсько-українських культурних взаємин, участь у наукових та громадських інституціях Правобережної України. Особливу увагу приділено його київському салону як осередку міжкультурного діалогу, співпраці з українськими діячами та участі в археографічних дослідженнях регіону. Проаналізовано його внесок у розвиток Київських кредитного та аграрного товариства, Київського земського банку, участь у побудові дзвіниці при Київському костьолі (Святого Миколая), а також участь у культурному житті міста та взаємодію з представниками української інтелігенції. Звернено увагу на роль Міхала Грабовського у формуванні культурного середовища польської громади Києва, а також його впливу на міжкультурні інтелектуальні контакти. Висвітлено значення діяльності критика для розвитку літературної думки та культурного діалогу в багатонаціональному середовищі Києва.

Розглянуто його інтелектуальну діяльність у Києві, участь у культурному житті міста, коло наукових і літературних зацікавлень, а також вплив місцевого середовища на формування його історико-літературних поглядів.

Зосереджено увагу на контактах літературознавця з польською та українською інтелігенцією, а також ролі Києва як важливого центру польського культурного життя в межах російської імперії середини XIX століття.

Установлено, що польський митець Міхал Грабовський посідав важливе місце в історії культурного життя Києва та заслуговує на подальше дослідження в контексті історії польсько-українських культурних взаємин.

Ключові слова: *Міхал Грабовський, польсько-українські культурні зв'язки, київський період, громадська діяльність, міжкультурний діалог.*

Iryna Anderson. Polski krytyk Michał Grabowski jako działacz kulturalny i społeczny w Kijowie

W niniejszym artykule badany jest kijowski okres życia i działalności znanego polskiego pisarza, publicysty, krytyka literackiego, historyka, działacza społecznego i kulturalnego Michała Grabowskiego (1804–1863). Przeanalizowano jego rolę w środowisku artystycznym oraz sferze publicznej Kijowa w latach 1850–1860, wkład w rozwój polsko-ukraińskich relacji kulturalnych, udział w instytucjach naukowych i społecznych Ukrainy Prawobrzeżnej. Szczególna uwaga poświęcona jest jego kijowskiemu salonowi jako ośrodkowi dialogu międzykulturowego, współpracy z ukraińskimi działaczami oraz uczestnictwu w badaniach archeograficznych regionu. Przeanalizowano jego wkład w rozwój Kijowskiego Towarzystwa Kredytowego i Rolniczego, Kijowskiego Banku Ziemińskiego, udział w budowie dzwonnicy przy kościele Kijowskim (św. Mikołaja), a także uczestnictwo w życiu kulturalnym miasta oraz współpracę z przedstawicielami inteligencji ukraińskiej. Szczególną uwagę poświęcono roli Michała Grabowskiego w kształtowaniu środowiska kulturalnego polskiej społeczności Kijowa, a także jego wpływowi na międzykulturowe kontakty intelektualne. Ukazano znaczenie działalności krytyka dla rozwoju myśli literackiej oraz dialogu kulturalnego w wielonarodowym środowisku Kijowa.

Rozpatrzono jego działalność intelektualną w Kijowie, udział w życiu kulturalnym miasta, krąg naukowych i literackich zainteresowań, a także wpływ lokalnego środowiska na kształtowanie jego poglądów historyczno-literackich. Szczególną uwagę poświęcono kontaktom literaturoznawcy z polską i ukraińską inteligencją, a także roli Kijowa jako ważnego centrum polskiego życia kulturalnego w obrębie Imperium Rosyjskiego w połowie XIX wieku.

Ustalono, że polski artysta Michał Grabowski zajmował ważne miejsce w historii życia kulturalnego Kijowa i zasługuje na dalsze badania w kontekście historii polsko-ukraińskich kontaktów kulturowych.

Słowa kluczowe: *Michał Grabowski, polsko-ukraińskie powiązania kulturalne, kijowski okres, działalność społeczna, dialog międzykulturowy.*

Iryna Anderson. Polish Critic Michal Grabowski as a Cultural and Public Figure in Kyiv

This article examines the Kyiv period of the life and work of the renowned Polish writer, publicist, literary critic, historian, and social and cultural activist Michał Grabowski (1804–1863). It analyses his role in the artistic environment

and the public sphere of Kyiv in the 1850s–1860s, his contribution to the development of Polish-Ukrainian cultural relations, and his participation in the scientific and public institutions of Right-Bank Ukraine. Particular attention is paid to his Kyiv salon as a hub of intercultural dialogue, collaboration with Ukrainian figures, and involvement in the region's archival research. His contribution to the development of the Kyiv Credit and Agricultural Society, the Kyiv Zemstvo Bank, his participation in the construction of the bell tower at the St Nicholas Church, as well as his involvement in the cultural life of the city and interaction with representatives of the Ukrainian intelligentsia, have been analysed. Furthermore, the study explores Michał Grabowski's role in shaping the cultural environment of the Polish community in Kyiv and his influence on intercultural intellectual contacts. The significance of the critic's activity for the development of literary thought and cultural dialogue in the multinational environment of Kyiv is also highlighted.

His intellectual activity in Kyiv, participation in the city's cultural life, range of scientific and literary interests, as well as the influence of the local environment on the formation of his historical and literary views, are examined. In addition, the paper focuses on the literary scholar's contacts with the Polish and Ukrainian intelligentsia, as well as the role of Kyiv as an important centre of Polish cultural life within the Russian Empire in the mid-19th century.

It has been established that the Polish thinker Michał Grabowski held an important place in the history of Kyiv's cultural life and deserves further research in the context of the history of Polish-Ukrainian cultural relations.

***Key words:** Michał Grabowski, Polish-Ukrainian cultural ties, Kyiv period, public activity, intercultural dialogue.*

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими й практичними завданнями. Постає Міхала Грабовського постає перед дослідниками в багатьох іпостасях: літературний критик, прозаїк, історик, публіцист, один із найвпливовіших представників консервативного табору польської суспільно-політичної думки середини XIX століття. Водночас тривалий період його діяльність залишалася недостатньо висвітленою в українській історіографії, особливо той час, коли він безпосередньо проживав у Києві.

Метою статті є часткове заповнення цієї прогалини та аналіз київського етапу життя Міхала Грабовського (1850–1860 рр.) як цілісного явища в культурному та громадському житті міста.

Об'єкт наукової розвідки – київський період життя та творчої діяльності Міхала Грабовського, а **предметом** дослідження є його громадська та культурна діяльність.

Аналіз основних досліджень та публікацій становлять, на жаль, праці майже сторічного віку Tadeusza Grabowskiego, Michała Rolle, Franciszka

Rawity-Gawrońskiego. Серед сучасників цьому питанню приділила увагу також Iwona Węgrzyn, про що йтиметься далі.

Цей аналіз проведений за допомогою аналітичного, комплексно-історичного та системного **методів**.

Народившись на Волині (с. Золотіїв, нині в межах Рівного), М. Грабовський більшу частину життя провів в Україні. Проте саме київський період став часом його найактивнішої інтеграції в міське середовище, участі в роботі наукових інституцій та формування унікального культурного осередку, що об'єднував польську й українську інтелігенцію. У 1843 р. М. Грабовський став членом Київської археологічної комісії, був автором проєкту заснування Товариства шанувальників мистецтва, сприяв виходу циклу офортів Т. Шевченка «Мальовнича Україна», а в 1847 р. опікувався справами побудови дзвіниці при Київському костьолі. Про все це детальніше написано нижче.

Після політичних подій першої половини ХІХ століття значна частина польської інтелігенції опинилася на території Правобережної України, яка входила до складу російської імперії. Київ поступово ставав осередком польського культурного життя, особливо після відкриття університету Святого Володимира в 1834 році. Київ у ХІХ столітті перетворився на один із важливих інтелектуальних центрів Східної Європи. Важливу роль у формуванні культурного середовища міста відіграла багатонаціональна інтелігенція, представники якої належали до різних культурних традицій. Ця взаємодія сприяла формуванню своєрідного культурного простору, де відбувався активний обмін ідеями, літературними концепціями та історичними уявленнями. У Києві діяли польські культурні гуртки, літературні салони та неформальні інтелектуальні об'єднання, де обговорювалися питання історії, літератури та політики. Ці середовища сприяли збереженню польської культурної традиції та підтримували зв'язки з європейськими інтелектуальними центрами.

Однією з помітних постатей у цьому середовищі був польський літературний критик, публіцист і дослідник культури Міхал Грабовський. Перебуваючи в Києві, він став одним із представників польської інтелектуальної еліти, що брала участь у формуванні культурного життя міста. Вивчення діяльності Міхала Грабовського дозволяє глибше зрозуміти процеси культурної взаємодії між різними національними спільнотами Києва в ХІХ столітті, а також роль польської інтелігенції в розвитку інтелектуального середовища регіону.

У 1850 році Міхал Грабовський переїхав із родового маєтку в Олександрівці (на Черкащині) до Києва, де проживав упродовж близько десяти років. Київський період став для нього часом інтенсивної інтелектуальної роботи. У цей час він активно займався історико-літературними дослідженнями, працював над публіцистичними статтями та підтримував контакти з представниками місцевої інтелігенції. Кульмінацією його облаштування в

місті стало придбання в 1857 році власної садиби на Андріївському узвозі, 34. На жаль, будинок, у якому мешкав польський митець, не зберігся до нашого часу, однак історичні джерела дозволяють реконструювати атмосферу цього місця.

З часом літературні діячі все частіше почали зближуватися з М. Грабовським. Після смерті К. Свідзинського головним місцем літературно-наукових зібрань стали гостинні салони М. Грабовського. Із молодих митців першим тут випробував себе В. Рудницький, до якого польський літературознавець ставився із симпатією. Зі старшого покоління відомих діячів часто відвідували критика В. Платер, куратор Житомирської гімназії А. Даровський, З. Вельопольський, К. Боровський, Е. Руліковський, навіть Ю. І. Крашевський, котрий першим зробив крок для примирення. Садиба М. Грабовського досить швидко перетворилася на помітний осередок інтелектуального та мистецького життя Києва. Її унікальність полягала в тому, що вона була відкрита для представників різних національностей та світоглядів. Як зазначають дослідники, Міхал Грабовський «провадив салон, який гостив поляків та українців». Це було неабияким явищем для міста, де міжнаціональні стосунки, особливо після листопадового повстання 1830 року, усе ще залишалися складними [1, с. 58].

Серед гостей М. Грабовського в різні часи були не лише його давні польські друзі-літератори, але й українські та часом російські діячі. Важливими були його контакти з Пантелеймоном Кулішем, який неодноразово (1843, 1844, 1856) гостював у М. Грабовського спочатку в Олександрівці, а згодом і в Києві. Також відомо про візити художника Наполеона Орди, поета Тимка Падури, державного діяча Івана Фундукля. З числа польської інтелігенції не цуралися товариства Міхала Грабовського К. Свідзинський, митрополит Г. Головінський, А. Гроза, Я. Креховецький, а також кілька студентів університету Святого Володимира [4, с. 101].

Київський салон М. Грабовського виконував важливу медіаторську функцію. У часи, коли офіційні канали комунікації між польською та українською інтелігенцією були ускладнені, приватні осередки на кшталт садиби на Андріївському узвозі ставали майданчиками для живого діалогу, обміну ідеями та рукописами.

Для молоді це була чудова школа стосовно аналізу та обґрунтування власних поглядів на різні питання, літературні та суспільні, навіть просто змога поглиблювати свої знання з аналізом конструктивної критики. Зрештою, усе це мотивувало та прививало любов до науки й навчання [4, с. 105].

Київський період позначений поглибленням інтересу Міхала Грабовського до історії та археології України. Його дослідницька робота набула академічного характеру, а співпраця з місцевими науковими інституціями стала системною. М. Грабовський поринув у джерельну евристику, розшукуючи стародруки та колекціонуючи українські старожитності. Його ґрунтовне знання місцевості та історичних пам'яток привернуло увагу

київського цивільного губернатора Івана Фундуклея. Результатом їхньої співпраці стало видання однієї з перших в імперії археологічних розвідок – «Обозрение могил, валов и городищ Киевской губернии» (1848 р.). У передмові до книги Фундуклей прямо зазначав, що «багато зобов'язаний у виконанні своєї праці сприянню чигиринського поміщика М. А. Грабовського» [3, с. 276].

Енциклопедичні знання Міхала Грабовського були актуальними й при підготовці інших колективних праць. Він долучився до створення кількох історичних, етнографічних та археологічних збірників, зокрема підготував видання «Ukraina dawna i terażniejsza» («Україна давня і теперішня»), що побачило світ у Києві 1850 року. Ця праця була присвячена археологічним пам'яткам Наддніпрянської України та закріпила за М. Грабовським реноме знавця української минушини.

На противагу багатьом представникам польської шляхти, які уникали публічної діяльності під російською адміністрацією, М. Грабовський обрав шлях легальної громадської роботи. Його консервативні переконання та лояльність до влади дозволяли йому діяти в межах тогочасної системи, намагаючись використовувати її для захисту інтересів польського населення Правобережжя та розвитку регіону.

Польський митець брав активну участь у спробах заснування Товариства сільського господарства, долучався до засідань комісії, що організувала земське та кредитне товариство. Він також співпрацював із Селянською комісією, намагаючись впливати на вирішення аграрних питань напередодні селянської реформи.

Проте Міхал Грабовський не обмежувався становими справами. Він доклав зусиль до спроби реорганізації Київської археологічної комісії, прагнучи надати їй діяльності більш системного та наукового характеру, про що йтиметься далі.

Визнанням його авторитету в міському середовищі стало обрання Грабовського на посаду директора новоствореного Київського комерційного банку. Цей факт свідчить про те, що він сприймався київською спільнотою (принаймні її діловими колами) не як маргінальний літератор із контроверсійною репутацією, а як солідний громадський діяч, здатний виконувати відповідальні фінансові функції; особа, якій довіряли. Детальніше про це йтиметься дещо згодом.

Особливо показовою є позиція Міхала Грабовського щодо українського національного руху. Як зазначає Івона Венгжин, він був одним із небагатьох поляків, які проживали на цих теренах і підтримували право українців на виявлення власної національної ідентичності. Це надзвичайно важливе спостереження, яке вирізняє Грабовського з-поміж більшості консервативно налаштованої польської шляхти Правобережжя, що зазвичай ставилася до українських домагань із нерозумінням або ворожістю [5].

Діяльність Міхала Грабовського в Києві не була однозначною й викликала суперечливі оцінки ще за його життя. Репутація літературного критика була серйозно підірвана в 1840-х роках і для багатьох сучасників це стало синонімом колабораціонізму. Проте київський період демонструє спробу реабілітації авторитету Міхала Грабовського та повернення його до суспільного життя.

Діяльність теоретика й історика літератури в нього була поєднана з видавничою справою. Неодноразово в Києві митець мав намір видавати польськомовний часопис («Слов'янин», «Киянин»), але попри всі наміри М. Грабовського співпрацювати з урядом ці сподівання зазнавали поразки. Дивує наполегливість, яка знов і знов супроводжувала вчинки і прагнення критика. Майже через 20 років після написання листа 1843 року, польські літературні кола все ще не вірили в щирість М. Грабовського й доброту його намірів. Коли він знову хотів видавати часопис «Волинсько-Подільсько-Український кур'єр. Місцевий часопис з економіки, промисловості й літератури», він не був прийнятий належним чином: «У Києві – Міхал Грабовський, той відомий деморалізатор молоді, оголосив про видавництво кур'єра, котрий буде видавати під фірмою графа Валевського. Але яку б фірму він не обрав, сподіваємося, патріотичне почуття, як і колись, проігнорує його справи» [4, с. 126].

Будучи поміщиком, Міхал Грабовський прагнув покращити економічний стан у державі, і насамперед взявся за те, що найкраще знав – аграрний сектор. За його клопотанням у Київському губернському уряді були винесені на обміркування два проекти: заснування поміщицьких кредитового та аграрного (інша назва – земського) товариств. А в 1860 році в Києві утворився торговельний банк, директором якого обрали М. Грабовського, про що вже згадувалося вище.

На той період київська студентська молодь розщеплювалась на політичні угруповання. Деяким із них не подобалось, що Міхал Грабовський не підтримував популярне в той час «хлопоманство». М. Грабовський мав власні погляди на освіту молоді. Він заявляв, що стипендію й допомогу повинні отримувати тільки найбільш здібні студенти, а інші мали йти до фахових шкіл, і тоді, врешті, у Польщі були б справжні польські купці, кравці й столяри. Але далеко не всій інтелігенції це подобалося. Одного дня над брамою будинку, де мешкав польський літеатурознавець, з'явився напис: «Космополітична школа М. Грабовського і товариства». Приналежність польського діяча до влади в той час і його приятелювання з полковником Брінкеном потягли за собою довге слідство та арешти. Після цього неприємного випадку і його наслідків М. Грабовський хотів змінити роботу – викладати польську літературу в Київському університеті, проте йому відмовили [1, с. 92].

Варто навести думку одного із дослідників польської літератури Леонарда Совінського, котрий про Грабовського писав так: «Найвідоміший колись після

Мохнацького з польських критиків [...] Його думки та рецензії вважалися пророчими; його авторитет був таким потужним, що він сам один вирішував успішний автор чи ні [...] Естет і очільник українських поетів, він оцінював їхні твори, указував на переваги та недоліки, овіяний тими ж думками, що й вони, сумував за новою поезією, як і вони, проте освіченіший від інших, сам вирішував, як має бути», а також називав Грабовського «найкращим тогочасним знавцем українщини» [цит. за: 4, с. 75].

Один із сучасників Міхала Грабовського, Тадеуш Бобровскі, який у цей період знав його особисто, у своїх мемуарах залишив опис зовнішності Міхала Грабовського. Він зазначав: «Грабовський тоді мав близько шістдесяти років. Зовнішність його була не лише непривабливою, а й відверто відразливою. Правду кажучи, він був бридким, до того ж завжди самотнім, занедбаним та брудним. Він страждав на якийсь вид горлової астми, що під час розмови раптово та неочікувано давала про себе знати. І тоді він був вимушений брати до рота щось солодке. З цією метою в брудній кишені він носив іще брудніші шматочки цукру. Він зовсім не був популярною особистістю ані серед ровесників, ані серед молодшого покоління, яке формувалось і здобувало освіту» [цит. за: 4, с. 94].

Свідченнями про київський період життя Міхала Грабовського є також листування з його приятелем А. Грабянкою, де міститься інформація про аграрне товариство (земське), кредитне товариство та впорядкування Археологічної комісії (Київського центрального архіву), цієї скарбниці історії [4, с. 113]. Наприклад, у кореспонденції до А. Грабянки від 13 лютого 1860 року Міхал Грабовський зазначав: «У період контрактів ми були дуже зайняті проєктом Аграрного товариства. Зробили його основу і вже маємо 25000 рублів забезпечення на перший фонд. Головінському, Фудаковському і мені доручили укласти статут. Стецькому, Шемберку, Подгорському, Маньковському, Янковському, Плятеру доручено ревізувати нашу працю, а всі разом ми уповноважені представити це урядові. Для цього ми збираємося 15 березня; а коли вишлемо статут, я Вас повідомлю і буду просити Вашої допомоги» [4, с. 117]. У наступному прикладі, листі до А. Грабянки від 26 квітня 1860 року має місце інше прохання: «Висилаю Вам проєкт нашого Товариства, ми подали його 22 лютого і з того часу не знаємо нічого про його долю. Змилюйтесь, будь ласка, напишіть, чим Ви з Петербурга можете нам допомогти» [4, с. 120]. І саме з чергового листа (від 20 червня 1860 року) Міхала Грабовського до того ж Анджєя Грабянки дізнаємось про посаду в банку: «Мене обрали на посаду директора новоствореного Київського комерційного банку», і я прийняв цю пропозицію з думкою, що мої попередники навіть не пробували, чи можна щось зробити на цій посаді [...]. Друге моє прохання стосується Археологічної комісії та призначення на посаду куратора Яна Креховецького [4, с. 121–122].

Беручи до уваги наведене вище, можна стверджувати, що в кінці 50-х – початку 60-х рр. Київ вважався українським культурним центром. Університет Святого Володимира, який заснував у Києві цар Микола I, притягував до себе молодь з усієї України та зарубіжжя. М. Грабовський також сподівався тут здобути прихильність до себе й своїх поглядів. Але не вдалося йому схилити роздратоване впливом політики царату студентство, і ця ідея лише викликала ще більше супротиву [4, с. 43]. На той час уже дебютував своїми патріотичними віршами Т. Шевченко, що теж не могло не зіграти певної ролі в сприйнятті молодими людьми висловлювань польського критика. М. Грабовський пропагував дві політичні ідеї, у які сам щиро вірив, однією з них була християнська цивілізація. Доповіді його навіть були перекладені російською мовою в московському часописі «Парус». Ця стаття викликала обурення в читачів, навіть дійшла до самого царя, але той, дотримуючись ліберальної політики, не застосував репресивних заходів, а лише зажадав, аби публіцисти надрукували авторові гідну відповідь, та цього теж не сталося [4, с. 46]. Написав М. Грабовський і другий трактат, де висловив свої погляди про московську політику щодо загарбаних провінцій, а також про утиски поляків, починаючи від Руїни Б. Хмельницького до XIX ст. І цей рукопис мав бути відомим у Європі. Автор надіслав статтю до князя А. Чарториського і прагнув, щоб той переклав її французькою й помістив у журналі «Парад двох світів» («Revue des deux mondes»). Князь доброзичливо прийняв працю, але після поради з Б. Залескім уніс деякі поправки перед поданням до друку. У своїй відповіді на цей крок М. Грабовський уперше з усією довірливістю написав та вилив біль «пораненого» серця перед тим, кого шанував і вирізняв серед усіх земляків, але не погодився на поправки й вимагав повернення рукопису. Як відомо, М. Грабовський не отримав свого трактату назад, можливо, він залишився десь серед паперів князя, який швидко помер [4, с. 47].

Особливістю творчості Міхала Грабовського був його інтерес до історії та культури українських земель. Перебуваючи в Києві, він мав змогу безпосередньо знайомитися з місцевими традиціями, фольклором та історичними пам'ятками. Українська тематика посідала помітне місце в його історико-літературних роздумах. Він цікавився козацькою історією, народними піснями та легендами, які розглядав як важливий елемент культурної спадщини регіону. Такий інтерес був характерним для багатьох польських інтелектуалів того часу, які сприймали українські землі як частину спільного історичного простору.

Висновки. Міхал Грабовський брав активну участь у громадському житті польської громади Києва. Його діяльність була спрямована на підтримку культурної ідентичності польського населення та розвиток інтелектуального середовища.

Він підтримував контакти з представниками різних культурних середовищ, що сприяло формуванню атмосфери культурного діалогу. Його діяльність

допомагала створювати умови для обміну ідеями між польською та українською інтелігенцією.

Слова Юліана Бартошевича, сказані 1861 року, що «величезні заслуги потонули в морі національної забудькуватості, і він сам був тому винен», підсумовують трагізм постаті Міхала Грабовського [2]. Незважаючи на це, його київська діяльність заслуговує на об'єктивне висвітлення. Він був не просто літератором, а інтелектуалом, який через салонну комунікацію, наукові студії та громадську роботу намагався будувати мости між культурами в складний історичний період.

Київський період життя Міхала Грабовського (1850–1860) став важливим етапом його біографії, що дозволив йому реалізуватися не лише як письменнику, але і як громадському діячу та організатору наукового життя. Його салон на Андріївському узвозі виконував унікальну роль міжкультурного комунікаційного майданчика, на якому зустрічалися польські та українські митці й інтелектуали.

Наукова спадщина Грабовського київського періоду, зокрема його участь в археографічних проєктах Івана Фундукля та підготовка узагальнювальних праць з історії України, є важливим внеском у розвиток регіональної історіографії. Його громадська активність (участь у станових організаціях, робота в комісіях, керівництво банком) демонструє альтернативну модель поведінки польської еліти в умовах післяповстанської дійсності – модель легальної праці на ниві економічного та культурного розвитку краю.

Діяльність Міхала Грабовського мала важливе значення для розвитку культурного життя Києва в середині XIX століття. Його роботи сприяли розвитку літературної критики та формуванню інтелектуальних дискусій. Він був одним із тих діячів, які сприяли формуванню багатонаціонального культурного середовища міста. Завдяки таким постатям Київ поступово перетворювався на важливий центр культурного життя регіону.

Інтерес Грабовського до історії й культури українських земель сприяв розвитку міжкультурного діалогу та взаєморозуміння між різними народами регіону.

Попри контрверсійність політичних поглядів та складну репутацію Міхал Грабовський залишається яскравою постаттю, яка уособлює складність та багатомірність польсько-українських відносин у Києві XIX століття. Подальшого дослідження потребують архівні матеріали, оскільки можуть пролити світло на його контакти з українськими громадами та вплив на формування київського культурного середовища. У такий спосіб питання діяльності Міхала Грабовського як культурного та громадського діяча Києва потребує подальшого комплексного дослідження.

Список використаних джерел та літератури

1. Grabowski T. Michał Grabowski, jego pisma krytyczne i pojęcia polityczne. Kraków : Czas, 1900. 109 s.
2. Głębocki H. Grabowski Michał. Polski Petersburg. URL: <https://www.polskipetersburg.pl/hasla/grabowski-miachal> (дата звернення: 27.01.2026).
3. Rawita-Gawroński Fr. Rok 1863 na Rusi. Ukraina, Wołyń, Podole / Fr. Rawita-Gawroński. Lwów : Nakładem ks. H. Altenberga, 1903. 356 s.
4. Rolle M. In illo tempore. Szkice historyczno-literackie / M. Rolle. Lwów : Nakładem księgarni F. Westa, 1914. 154 s.
5. Węgrzyn I. Grabowski Michał. Narodowy Program Rozwoju Humanistyki. URL: <https://nplp.pl/arttykul/grabowski-michal/> (дата звернення: 30.01.2026).

References (translated & transliterated)

1. Grabovski, T. (1900). *Mikhal Grabovski, jego pisma krytyczne i pojenchia polityczne [Michał Grabowski, his critical writings and political concepts]*. Kraków: Czas [in Polish].
2. Glembotzky, H. (n.d.) *Mikhal Grabovski. Polski Petersburg [Mihal Grabovski. Polish Petersburg]*. Retrieved from: <https://www.polskipetersburg.pl/hasla/grabowski-miachal> (reference date: 27.01.2026) [in Polish].
3. Ravita-Gavron'ski, F. (1903). *Rok 1863 na Rusi. Ukraina, Vilyn', Podole [The year 1863 in Russia. Ukraine, Volhynia, Podolia]*. Lvov: Poblised by H. Altenberg [in Polish].
4. Rolle, M. (1914). *In illo tempore. Shkitse histirychno-literatskie [In illo tempore. Historical and literary sketches]*. Lvov: Poblised by F. Vest [in Polish].
5. Vengzhyn, I. (n.d.) *Mikhal Grabovski. Narodovy program rozvoju humanistyki [Mihal Grabovski. National Programme for the Development of Humanities]*. Retrieved from: <https://nplp.pl/arttykul/grabowski-michal/> (reference date: 30.01.2026) [in Polish].

Дата надходження статті: 05.02.2026 року.

Дата прийняття статті: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



УДК 821.162.1.09

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.fil-2

Вікторія Білявська,

кандидат філологічних наук,

доцент кафедри української та зарубіжної літератур і методик їх навчання

Житомирського державного університету імені Івана Франка

ORCID: 0000-0001-5676-3945

wiktoria11288@gmail.com

ДОСВІД СИБІРСЬКОГО ЗАСЛАННЯ В СПОГАДАХ ЄВИ ФЕЛІНСЬКОЇ ТА РУФІНА ПЕТРОВСЬКОГО

У статті на прикладі «Спогадів з подорожі до Сибіру, перебування в Березові та Саратові» Є. Фелінської та «Мемуарів про перебування в Сибіру» Р. Петровського проаналізовано досвід сибірського заслання обох митців, а також здійснено порівняльний аналіз творів, окреслено жанрові та стилістичні особливості, притаманні текстам кожного з авторів. З'ясовано, що в першій половині ХІХ ст. польськими романтиками було створено інфернальну та мартирологічну візію Сибіру, яка зводилася до патріотичної тематики й нівелювала будь-які інші способи омовлення досвіду заслання. Мемуаристика презентувала інші бачення сибірської тематики та відмінний від утвердженого в художній літературі досвід заслання, однак, суттєво не вплинула на глибоко вкорінений, канонізований митцями романтичний стереотип і не розвінчала наявний міф, який часто й сама використовувала.

Спогади засланців значно розширили та збагатили сибірську тематику популярними для літератури тогочасної епохи пейзажними замальовками, етнографічними нарисами й дослідженням екзотичного для пересічного європейця побуту корінних народів. Вони були одними із перших праць, які наближали далеку Азію до європейського читача. Митці звертали увагу на механізми імперської урядової політики, з-поміж яких етнічна асиміляція, обов'язковість російської мови для корінних народів, маніпуляція релігією, законодавством та інші механізми, які допомагали тримати впокореними численні народи Сибіру.

Для мемуарів Р. Петровського характерна відкритість, глибока емоційність та гостра критика владних структур Російської імперії, чого

Є. Фелінська собі не могла дозволити з огляду на цензуру. «Спогади з подорожі до Сибіру...» постають складним жанровим утворенням, яке об'єднує нотатки з подорожі, щоденник, листи, етнографічні нариси та фольклорні елементи, а «Мемуари про перебування в Сибіру» мають більш чітку структуру й неускладнені генологічними нашаруваннями.

Ключові слова: мемуари, спогади, заслання, Сибір, Р. Петровський, Є. Фелінська.

Wiktoria Bilawska. Doświadczenie syberyjskiego zesłania we wspomnieniach Ewy Felińskiej i Rufina Piotrowskiego

W artykule na przykładzie „Wspomnień z podróży na Syberię, pobytu w Berezowie i w Saratowie” E. Felińskiej oraz „Pamiętników z pobytu na Syberii” R. Piotrowskiego przeanalizowano doświadczenia syberyjskiego wygnania obu autorów. Przeprowadzono analizę porównawczą ich dzieł, określając cechy gatunkowe i stylistyczne właściwe dla tekstów każdego z nich. Ustalono, że w pierwszej połowie XIX wieku polscy romantycy stworzyli infernalną i martyrologiczną wizję Syberii, która sprowadzała się do tematyki patriotycznej i niwelowała inne sposoby opisywania doświadczenia zesłania. Choć pamiętnikarstwo prezentowało inne spojrzenie na temat syberyjski niż literatura piękna, nie wpłynęło ono znacząco na głęboko zakorzeniony romantyczny stereotyp i nie obaliło istniejącego mitu, z którego często samo korzystało.

Wspomnienia zesłańców znacząco rozszerzyły i wzbogaciły tematykę syberyjską o popularne w ówczesnej literaturze szkice krajobrazowe, eseje etnograficzne oraz badania nad egzotycznym dla przeciętnego Europejczyka życiem ludów tubylczych.

Były to jedne z pierwszych prac przybliżających daleką Azję europejskiemu czytelnikowi. Autorzy zwrócili uwagę na mechanizmy imperialnej polityki rządowej, takie jak asymilacja etniczna, narzucanie języka rosyjskiego ludom tubylczym, manipulacja religią i prawem, co pomagało utrzymać w uległości liczne narody Syberii.

Wspomnienia R. Piotrowskiego charakteryzują się otwartością, głęboką emocjonalnością i ostrą krytyką struktur władzy Imperium Rosyjskiego, na co E. Felińska nie mogła sobie pozwolić ze względu na cenzurę. „Wspomnienia z podróży na Syberię...” jawią się jako złożona formacja gatunkowa, łącząca notatki z podróży, dziennik, listy, eseje etnograficzne i elementy folkloru, podczas gdy „Pamiętniki z pobytu na Syberii” mają bardziej klarowną strukturę i nie są skomplikowane przez warstwy genologiczne.

Słowa kluczowe: pamiętniki, wspomnienia, zesłanie, Syberia, R. Piotrowski, E. Felińska.

Viktoria Biliavska. The Experience of Siberian Exile in the Memoirs of Eva Felinska and Rufin Piotrowski

Based on "Memoirs of a Journey to Siberia, Stay in Berezov and Saratov" by E. Felinska and "Memoirs of a Stay in Siberia" by R. Piotrowski, this article analyzes the Siberian exile experience of both authors. It provides a comparative analysis of their works, outlining the genre and stylistic features inherent in each text. It has been established that in the first half of the 19th century, Polish Romantics created an infernal and martyrological vision of Siberia, focused on patriotic themes, which overshadowed other ways of articulating the exile experience. While memoir literature presented a different perspective from fiction, it did not significantly alter the deeply rooted Romantic stereotype or debunk the existing myth, which it often utilized itself.

The exiles' memoirs significantly expanded and enriched the Siberian theme with landscape sketches, ethnographic essays, and studies of the indigenous peoples' lifestyle, which was exotic to the average European. These were among the first works to bring distant Asia closer to the European reader. The authors highlighted the mechanisms of imperial government policy, including ethnic assimilation, the mandatory use of the Russian language for indigenous peoples, and the manipulation of religion and legislation, all aimed at keeping the numerous peoples of Siberia in subjugation.

R. Piotrowski's memoirs are characterized by openness, deep emotionality, and sharp criticism of the Russian Empire's power structures – something E. Felinska could not afford due to censorship. Her "Memoirs of a Journey to Siberia..." emerges as a complex genre formation combining travel notes, diaries, letters, ethnographic essays, and folklore elements, whereas "Memoirs of a Stay in Siberia" has a clearer structure and is not complicated by genealogical layering.

Key words: memoirs, exile, Siberia, R. Piotrowski, E. Felinska.

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими й практичними завданнями. Для польської літератури Сибір став простором, довкола якого була сконструйована особлива форма романтичного міфу, що надовго утвердився в національній пам'яті. Ключову роль у цьому відіграли погляди А. Міцкевича та Ю. Словацького, що, знаходячи своє відображення в художніх текстах, надовго закарбовувалися у свідомості поляків як єдино можливі. Інфернальна та мартирологічна візія Сибіру зводилася до патріотичної тематики й нівелювала будь-які інші способи омовлення досвіду заслання. Проклята земля, пекло, безкрайній крижаний простір, холод і забуття з одного боку, та місце духовного подвигу, самопожертви, зречення та відродження польського народу – з іншого, такими були атрибутивні ознаки, які утвердила в образі Сибіру художня література доби романтизму. Не беручи до уваги попередній досвід польських вигнанців, скажімо, представників Барської конфедерації, як зауважує А. Баглаєвський: «Романтики виразно перенесли сибірську тематику в сучасну їм епоху. Це було пов'язано із переконанням, що призначенням засланців була цивілізаційна, релігійна та політична місія. <...> Йшлося про створення духовного сибірського досвіду» [3, с. 173–174], який об'єднав би не лише тих, хто був засуджений на заслання, але й тих, кому вдалося уникнути такого покарання.

Мемуаристика, до якої зараховуємо «Спогади з подорожі до Сибіру, перебування в Березові та Саратові» Є. Фелінської й «Мемуари про перебування в Сибіру» Р. Петровського, презентувала інше бачення сибірської тематики та відмінний від утвердженого в художній літературі досвід заслання, однак суттєво не вплинула на глибоко вкорінений, канонізований митцями романтичний стереотип і не розвінчала наявний міф, який часто й сама використовувала. Спогади засланців значно розширили та збагатили сибірську тематику популярними для літератури тогочасної епохи пейзажними

замальовками, етнографічними нарисами й дослідженням екзотичного для пересічного європейця побуту корінних народів. Вони були одними з перших праць, які наближали далеку Азію до європейського читача. У статті зосередимо увагу на презентації індивідуального досвіду заслання, відображеного в мемуарах і спогадах Є. Фелінської та Р. Петровського, митців українсько-польського культурного пограниччя епохи романтизму.

Аналіз основних досліджень і публікацій. Біографія і творчий доробок Є. Фелінської ставали об'єктом праць багатьох польських науковців, зокрема виокремимо Ю. Бахужа (звернувся до світоглядних орієнтирів генерації романтиків, представлених на сторінках спогадів), А. Кучинського (розглянув сибірський період заслання мемуаристки), Х. М. Малговської (з'ясувала основні етапи написання «Спогадів із подорожі до Сибіру...»), А. Рочко (проаналізувала емоційний аспект у «Спогадах із подорожі до Сибіру...»), В. Сливовської (дослідила роль і місце Є. Фелінської в «Співдружності польського народу» Ш. Конарського й подальші наслідки для авторки), З. Трояновичової (акцентувала увагу на значенні мемуарної спадщини волинянки для літератури заслання (фр. *la litterature deportée* або ж пол. *literatura zeszykowa*, термін, який належить А. Міцкевичу)) та ін. Найбільш ґрунтовна праця «Фелінська» («Felińska» (2012), основу якої становлять, зокрема невидані до сьогодні архівні матеріали, належить М. Цвенк (Круль).

До вивчення життєвого шляху та особливостей творчості Р. Петровського в польському літературознавстві зверталися Ю. Бахуж. Науковець здійснив комплексне дослідження біографії та історії видання й подальших перекладів мемуарів, А. Вітковська, яка проаналізувала еміграційний досвід автора, А. Кучинський та В. Сливовська, котрі зосередили увагу на судовому процесі волинянина, періоді заслання та втечі. Найновішою працею, присвяченою мемуаристу, є дослідження І. Х. Пугачевич «Із французької перспективи – про заслання до Сибіру Руфіна Петровського та його еміграційний вимір» («Z francuskiej perspektywy – o zeszyłce na Syberię Rufina Piotrowskiego i jej emigracyjnym wymiarze») (2016).

В українському науковому дискурсі перші праці, присвячені обом митцям, належать В. Єршову. Дослідник узагальнив їхню творчість під назвою в книзі «Література репресованих волинян». Мемуаристику Є. Фелінської в різних аспектах досліджує В. Білявська. Творча спадщина Р. Петровського залишається на маргінесі літературознавчих студій. У сучасній перспективі постаті видатних волинян розглядаються переважно в межах краєзнавчої тематики, а їхні не перекладені українською мовою тексти й до сьогодні залишаються маловідомими для вітчизняного читача, що й обумовлює **актуальність** цієї праці.

Мета статті – проаналізувати представлений на сторінках мемуарів та спогадів досвід арешту Р. Петровського, заслання до Сибіру обох митців, а також здійснити порівняльний аналіз творів, зосередившись на жанрових і

стилістичних особливостях, притаманних текстам кожного з авторів. Поставлена мета передбачає застосування біографічного, типологічного й культурно-історичного методів.

Виклад основного матеріалу. Задля увиразнення історичного контексту та виокремлення особливостей презентації досвіду заслання, варто звернутися до ключових фактів із життєпису мемуаристів. Р. Петровський – уродженець містечка Малин Радомисльського повіту Київської губернії, активний учасник Листопадового повстання, представник Великої еміграції, діяч, заангажований у підпільну антиурядову діяльність, спрямовану проти деспотії царату, «один з найлегендарніших і найвідоміших волинян, який пройшов через горнила сибірського ув'язнення, а згодом став видатним письменником-мемуаристом, який голосно й правдиво розповів європейському читачеві про сибірську каторгу й заслання» [1, с. 488]. Свою конспіративну діяльність Р. Петровський розпочинає в 1843 р. у Кам'янці-Подільському з фальшивим англійським паспортом, виданим на ім'я Юзефа Каттаро (Józef Cattaro) [2, с. 16] або ж варіант прізвища, зазначеного самим автором на сторінках мемуарів, – Catharo. Повернутися відкрито до Російської імперії він не міг, оскільки від закінчення Листопадового повстання вважався особливо небезпечним злочинцем, який врятувався еміграцією. Заробляв на життя уроками французької мови й паралельно намагався розбудувати підпільну мережу, установити відповідні контакти, у такий спосіб виконавши місію закордонного Польського демократичного товариства, до нього належав ще з 1837 р. Невдовзі Р. Петровський, зраджений своїми ж земляками, один з яких виявився оплаченим поліцією провокатором, потрапив під арешт, а в 1844 р. через сім місяців ув'язнення та слідства в Києві отримав смертний вирок, пізніше замінений на довічну каторгу в Сибіру. Покарання відбував поблизу Тари. Практично відразу Р. Петровський починає планувати втечу. У 1846 р. майбутньому мемуаристові вдається втекти й за вісім місяців, подолавши значний шлях «завдяки сильній волі, непорушній вірі» [1, с. 490], дістатися до Парижа.

Поява Р. Петровського в найважливішому осередку польської еміграції викликала неабияке пошвавлення, позаяк за всю довгу історію заслань за Урал, окрім Моріца Беньовського, нікому більше не вдавалося звідти втекти. Випадок митця став другим в історії. Як стверджує І. Х. Пугачевич на основі проаналізованої французької преси того часу, «найближчі, серед яких А. Міцкевич, А. Янушкевич, Ю. Б. Залеський, К. Сенкевич, А. Ходзько й інші, зустріли його як національного героя; він неодноразово розповідав їм про свою історію, свідчачи там, у Франції, про власну долю та інших сибірських засланців» [11, с. 102]. Від 1848 р. Р. Петровський проживає в Галичині, яка була частиною Австрійської імперії. До цього періоду належать відомості про початок роботи над спогадами, що в 1850 р. були повністю завершені, а останній із трьох томів був виданий у 1860 р. в Пруссії.

Не менш драматичною була й доля Є. Фелінської, уродженої Вендорфф. Походить майбутня мемуаристка зі здібної шляхецької родини, маєток якої

знаходився в селі Узноха Слущького повіту Мінської губернії. Після заміжжя в 1811 р. із Герардом Фелінським, братом відомого громадського діяча і драматурга Алойзи Фелінського, переїжджає до Луцького повіту, а в 1820 р., коли чоловік стає депутатом канцелярії Волинської губернії, – до Житомира. Після смерті чоловіка в 1833 р. залишається єдиною опікункою для шести дітей і хворої матері. У Кременці, важливому тогочасному осередку польської освіти, культури та громадського життя Правобережжя, Є. Фелінська не лише намагається забезпечити належну освіту синам, але й продовжує активно співпрацювати зі Шимоном Конарським та його таємною організацією «Співдружність польського народу». Шукаючи відповідь на питання, чому мати шістьох дітей, яка залишилася без підтримки чоловіка, наважилася на підпільну антиурядову діяльність, М. Круль, багатолітня дослідниця життя і творчості Є. Фелінської, зауважує: «Вона долучилася до Співдружності, імовірно, не очікуючи, що незабаром здобуде титул головної соратниці Ш. Конарського, який також отримає статус особливого в'язня після її арешту» [7]. Зі згоди емісара, який пізніше поплатиться життям за свою діяльність (був розстріляний у Вільні в 1839 р.), вона стала організаторкою окремих жіночих осередків співдружності, створених на теренах Волині й Поділля. Жінки були покликані виконувати функції секретарів, зв'язківців і вчителів.

У 1838 р. проведено обшук у домі Фелінських, а після одинадцяти днів очікування рішення із Житомира, повідомлено, що арештантку мають доставити до Вільна на засідання слідчої комісії. Згодом справу передали до Києва. У лютому 1839 р. судовий процес завершився, а Є. Фелінську, яку визнали однією з найбільш активних і небезпечних учасниць, засудили спочатку до позбавлення права дворянства з повною конфіскацією маєтку й довічного заслання в Сибір, а пізніше вирок дещо пом'якшили, залишивши титул. Покарання майбутня мемуаристка відбувала в Березові, а потім у Саратові. Після помилування у 1844 р. повернеться на Волинь, де скрутне матеріальне становище змусить зайнятися літературною творчістю. Саме там будуть написані «Спогади з подорожі до Сибіру...», які принесуть їй загальноєвропейське визнання й не лише в польських еміграційних колах.

Спогади обох авторів мають дещо подібну історію публікації, продиктовану традиційним для ХІХ ст. підходом до видання творів такого жанру. Однак, незважаючи на те, що спочатку були надруковані окремі фрагменти праць («Спогади з подорожі до Сибіру...» в 1845–1846 рр. періодично з'являлися на сторінках часопису «Athenaeum», а «Мемуари про перебування в Сибіру» протягом 1851 р. – у «Przegląd Poznański»), остання найповніша версія трьохтомного видання Є. Фелінської побачила світ у 1852–1853 рр., а мемуари Р. Петровського – лише в 1860–186 рр., тобто майже через десять років після появи перших уривків. Уже після смерті Р. Петровського в 1902 р. в Кракові Я. Чубек видав скорочену версію мемуарів під назвою «Утеча із Сибіру», доповнивши їх вступом із розлогою біографією видатного діяча та власними

уточненнями, які, на думку Ю. Бахужа: «часто спотворювали намір автора» [2, с. 2]. Головною відмінністю, яка загалом мала вплив на стиль мемуарів, стало написання Р. Петровським тексту в Австрії, а видання – в Пруссії, де цензура була не такою суворою, а про досвід сибірської каторги й утечі письменник міг говорити відкрито. Є. Фелінська, не покидаючи меж Російської імперії, перебуваючи під постійним прискіпливим наглядом поліції й після повернення на Волинь, була змушена вдаватися до завульовувань на кшталт «подорож до Сибіру», що насправді було евфемізмом арештантського етапування, до зміщення акцентів і численних замовчувань, які призвели до виникнення суттєвих прогалин в її біографії. Повний життєпис дослідникам вдалося відновити на основі виданих значно пізніше спогадів варшавського єпископа З. Щ. Фелінського, сина авторки, та архівних матеріалів З. Понятовської, її доньки.

Про популярність текстів обох митців далеко за межами батьківщини та їхнє прижиттєве визнання дозволяють говорити численні переклади спогадів різними європейськими мовами. Мемуари Р. Петровського, за словами І. Х. Пугачевич, у II половині XIX ст. «були однією з найбільш читабельних позицій серед еміграційної мемуарної літератури» [11, с. 100]. У 1862 р. Л. Кеніг здійснив переклад мемуарів німецькою мовою, а в 1863 р. Ю. Клачко – французькою. Згодом з'явилися переклади шведською, данською, нідерландською, англійською та норвезькою мовами, які загалом налічували щонайменше одинадцять видань, а такого успіху, як стверджує Ю. Бахуж, «жодні польські мемуари XIX ст. не мали» [2, с. 18]. «Спогади з подорожі до Сибіру...» Є. Фелінської перекладені англійською мовою К. Л. Ширмою в Лондоні в 1852 р., перевидані в 1853 – 1854 рр. У Копенгагені в 1855 р. на основі англійської версії перекладу опубліковано текст данською мовою. У Парижі в 1857 р. з'явився переклад французькою мовою. Окрім цікавої проблематики та особистого досвіду заслання, представленого в текстах, увагу читачів привертала й непересічні постаті самих письменників. Р. Петровський і його унікальна втеча з Сибіру надовго утвердилися в національній пам'яті як приклад героїзму та самопожертви в ім'я народу. Є. Фелінська разом з П. Вільчопольською та Ю. Жонжевською в польській історії стали першими репресованими за політичну діяльність жінками. Відомості про їхнє заслання дослідники знаходять у спогадах Є. Фелінської, першої польки, яка так детально описала досвід свого заслання в тритомному виданні [4, с. 69]. На думку В. Сливовської та Х. М. Малговської, спогади авторки з огляду на розгорнуті описи місцевого населення, звичаїв, а також своєрідну «проникливість» погляду, роблять Є. Фелінську предтечею сучасної репортажистики.

Обов'язковий напис на кожному примірнику спогадів: «Друк дозволяється з умови надання Комітету цензури визначеної законом кількості екземплярів» [6] – наперед визначав стиль, авторську манеру оповіді й проблематику, позаяк, лише оминаючи найгостріші моменти, книга могла побачити світ.

Є. Фелінська свідомо відмовилася від звернення до найбільш чутливих для царського режиму тем. Тому, на відміну від мемуарів Р. Петровського, читач не знайде жодних згадок про арешт, слідство та судовий процес у резонансній справі учасниці «Співдружності польського народу».

А. Рочко вказує на те, що «Є. Фелінська на основі спогадів справляє враження особи замкненої, хоча й дуже вразливої. <...> Образ заслання до Березова, а потім Саратова будується на релігійних, цивілізаційних, педагогічних і художніх рефлексіях. Сфера внутрішніх переживань, таких як біль, страждання, любов, страх, є табуваною темою, ніби вони мають відібрати ту внутрішню силу, яка, попри все, виявляється через барвисту розповідь, викладену з літературним хистом» [12, с. 186]. Не знайшли, до прикладу, свого відображення в спогадах переживання, які хвилювали авторку в останні дні перед від'їздом з Києва, а саме пошук опікунів для її дітей, бо, як стверджує М. Круль: «Згідно з розпорядженням генерал-губернатора Бібікова, сироти мали потрапляти під державну опіку, що призводило до їхнього вивезення вглиб росії та влаштування в урядові заклади» [7], що було абсолютно недопустимо для Є. Фелінської. 11 березня 1839 р. мемуаристка разом з двома іншими жінками залишила Київ. Попереду на них чекав місяць складної та виснажливої поїздки через усю Російську імперію до далекого Сибіру. Подорож з Тобольська до Березова, безпосереднього місця заслання, подана письменницею у формі щоденника за чіткою хронологією та з докладним датуванням.

Заслання жінка витримувала з гідністю, не втрачаючи надії колись повернутися додому. Проте не полишала її й туга за дітьми, доволі часто почувалася вразливою, самотною, хоча стверджувала на сторінках мемуарів, що «самотність ніколи не була для мене тягарем, навпаки, я приймала її навіть із певним задоволенням; хоча я і люблю товариство, та вміла замінити його брак і ніколи не відчувала нудьги, залишаючись наодинці з собою. Чому ж самотність, що чекала на мене в Березові, так лякала мою уяву, жахала, мов масив глибокої темряви, у якій неможливо розгледіти ані дна, ані берегів?» [6, с. 52]. З часом почали дошкуляти хвороби, загострені шкідливим для європейки кліматом. Ще одним важливим, на думку В. Цедра, чинником, який також впливав на погіршення самопочуття мемуаристки, стала неможливість здійснення релігійних практик, оскільки в Березові не було ані католицької святині, ані священника. Найближчим місцем, де засланка могла би брати участь у месі, був Тобольськ, який від Березова відділяли сотні кілометрів, тому «письменниця відчувала духовну порожнечу» [4, с. 74]. Про лист до губернатора з проханням дозволити переїзд до місцевості з більш лагідним кліматом, про медичну комісію, яка оглядала жінку, дослідники дізналися з архівних матеріалів, адже спогади були покликані сформулювати образ сміливої жінки, котра стійко витримувала всі випробування, справжньої «Скелі», як її

називали в підпільній організації Ш. Конарського. Подібні факти могли зчитуватися як ознака слабкості й вадити такому реноме.

На окрему увагу заслуговує представлена на сторінках мемуарів історична та етнокультурна візія життя корінних народів Півночі, хантів та ненців. Детальний опис матеріальної та духовної культури цих спільнот дав привід у майбутньому вважати Є. Фелінську предтечею сибірських етнографічних студій. У текстовому масиві мемуарів є також детальна етнографічна розвідка, що стосується зовнішнього вигляду представників корінних народів, їхньої мови, вірувань, місця проживання, способу життя, і вибудовується за принципом порівняння.

Мемуаристці з її намаганням дослідити проблему негативних наслідків колонізації корінного народу вдається простежити також, як спрацював один із методів завоювання, широко застосований росіянами щодо ненців і хантів – а саме навернення в православ'я. Як зауважує авторка, ханти і ненці вже після прийняття християнства продовжували таємно вшановувати власних богів, а релігію колонізаторів набували для того, щоб отримати звільнення від податку, який називався ясаком. Подібне явище зберігалося в Російській імперії до початку ХХ ст. Спогади дозволяють говорити про те, що імперська політика використовувала релігію як дієвий механізм упокорення поневолених корінних етносів Сибіру. Описуючи наслідки тривалої колонізації Сибіру, Є. Фелінська наголошувала на беззаконні місцевих чиновників, чиє свавілля щодо корінних народів лише посилювалося з віддаленням від центру.

Спогади Є. Фелінської знаходяться на помежів'ї художньої літератури та публіцистики й документалістики, адже в основі містяться дані історії та географії, які породжують наративну багатовекторність і багат шаровість, а сукупно дають змогу окреслити генологічну своєрідність «Спогадів із подорожі до Сибіру...», яка полягає в синкретичній складовій, синтетичній домінанті з потужними міжродовими та жанровими взаємовпливами. Авторка у заголовку прямо визначила піджанрову модифікацію свого твору, яка чітко лягає у генологічну парадигму спогадів – сибірські. Піджанровою модифікацією твору є також подорож як різновид генології мемуаристичної парадигми, нарівні власне з мемуарами, спогадами, подорожжю, щоденником, листами та ін. Арешт та засудження вказують на ще одну жанрову дефініцію твору – примусовість пересування вигнанниці з Правобережжя в далекі Березове та Саратов, що ілюструє ще одне визначення – жіночі сибірські спогади з примусової подорожі. Звернемо також увагу на особливості відтворення простору в «Спогадах з подорожі до Сибіру...», який однозначно відрефлектований письменницею як небезпечний, екзотичний та екстремальний одночасно, що вказує ще на один вимір жанрового коду.

«Мемуари про перебування в Сибіру» Р. Петровського, на думку В. Єршова, «твір складний для сприйняття як за своєю структурою, так і за емоційним навантаженням. Він органічно поєднав елементи мемуаристичності

й сповідальності, репортажності й документалізму, подорожніх записок і політичної відозви, краєзнавчих спостережень і етнографічних заміток, і навіть – інструктивних порад щодо безпеки життя в незвичних екстремальних умовах, поведінки й спілкування з мешканцями Сибіру. У той самий час мемуари являють собою безцінний документ епохи, історії краю, покарань і заслання» [1, с. 491]. За жанровою характеристикою – це мемуари із заслання з філософсько-рефлексійною та пригодницькою домінантою. Оповідь Р. Петровський починає задовго до арешту й заслання. Практично весь перший том мемуарів присвячений аналізу політичної ситуації в польських колах Франції, діяльності аристократичної та демократичної партій, складної долі емігранта, який намагається бути корисним для свого краю навіть на чужині.

На відміну від Є. Фелінської, яку до літературної діяльності спонукало безгрошів'я, автор узявся за письмо з почуття обов'язку, оскільки, «кожен вчинок, кожна дія, бодай найменша, навіть хибна чи невідповідна щодо засобів, часу та місця, але спрямована на визволення вітчизни з-під чужоземного ярма, вже завдяки самому цьому наміру стає надбанням народу! Бо вона свідчить нинішньому і свідчитиме майбутнім поколінням, якою дорогою для серця поляка має бути свобода і незалежність своєї землі» [8, с. IV]. Письменник мислить себе і свій шлях лише як частину загальнонаціональної історії, тому патріотичний пафос буде однією з характерних рис його мемуарів, однак він не стане на заваді проявленню складного й багатовимірного авторського «я», якому буде властива зокрема й емоційна глибина переживань. Під час арешту та допиту в Кам'янці-Подільському письменник із жахом згадує трагічний фінал Ш. Конарського і з «почуттям справжнього болю» [8, с. 255] та відчаю, попрощавшись із життям, очікує на смертний вирок. Готуючись до етапування в Сибір, Р. Петровський зазначає: «Мені було надзвичайно сумно й тужливо, особливо через те, що я не побачився зі своїми батьками, яких уже ніколи в житті не сподівався побачити – сльози мимоволі котилися з моїх очей» [8, с. 105].

На сторінках мемуарів бачимо також гостру критику державних структур Російської імперії та її урядовців. Автор підкреслює рису, «властиву всім без винятку москалям: кожен з них – злодій, і тим більший і зухваліший, чим вищим і знатнішим посадовцем, чиновником він є <...>, а найясніший цар у цьому ремеслі – найбільш досконалий» [8, с. 304]. Побіжно з іронією Р. Петровський згадує про те, як під час арешту в нього вилучили (украли) добру англійську бритву й французько-італійський словник, які йому так і не були повернуті.

У другому томі мемуарист з дагеротипною точністю описує в'язницю в Києві, постійні обшуки, ревізії та допити, які проводив особисто генерал-губернатор Д. Бібіков, що свідчило про важливість арештанта й послідовне дотримання політики викорінення польського визвольного руху. Зіткнувшись особисто із репресивною системою Російської імперії, Р. Петровський уводить

у мемуарне полотно фрагмент, присвячений діяльності таємної поліції, представники якої намагалися усіма можливими способами зламати опір в'язнів. Так описує Р. Петровський досвід психологічного тиску: «До однієї з найбільших, морально болісних прикростей в'язниці належать очі вартового, який стоїть біля самих дверей і безперервно дивиться крізь віконце, втупившись у в'язня; очі, що невблаганно переслідують нещасного в усіх його рухах і почуттях. У цьому безперервному, майже нерухомому й пильному спогляданні є щось таке люте й безжальне, що згодом ці очі починають здаватися в'язневі двома кинджалами, які шматують його зсередини» [9, с. 41]. Стирання кордонів, позбавлення найменшого особистісного простору, постійний контроль – один із методів, яким таємна поліція намагалася принизити та зламати людину. Також автор розмірковує над природою зла, властивого московитам, і з гіркотою доходить висновку: «З московських рук не так-то легко вирватися. Чому? Адже і москалі – люди. Та вони ніби й люди, але більше від диявола, ніж від людини походять; краще з ними ніколи не мати жодних справ» [9, с. 46]. Осмислюючи досвід заслання, митець говорить про несправедливість, унаслідок якої «воля деспота, обдерши з мене ознаки вільної людини й понизивши до стану худоби, призначила мені провести решту життя у несвободі, яку зазвичай супроводжують численні фізичні та моральні страждання» [9, с. 192]. Особливо дошкульним для Р. Петровського, який не вчинив жодного морального переступу, було спільне перебування з кримінальними злочинцями, котрі опинилися в такій самій ситуації, що й він сам, за вбивства й розбій.

Шлях Р. Петровського в 1844 р. із Києва до Тобольська, далекого Сибіру, був проторований багатьма поколіннями в'язнів і мало чим відрізнявся від того, який пододала в 1839 р. Є. Фелінська. Серед уривчастого й калейдоскопічного відтворення цієї подорожі автор акцентує увагу на земляках, яких вдавалося зустріти на чужині, на польській мові, яку все рідше можна було почути, а також на пейзажних замальовках. Окрім цього, мемуари насичені численними географічними нарисами й етнографічними розвідками, які покликані виконати декілька важливих функцій у тексті. По-перше, вони дозволяють читачеві знизити рівень емоційної напруги й відволіктися від безрадісної щоденності заслання, створюючи певну поліфонію звучання, по-друге, уповільнити розвиток дії та сконцентруватися на окремих елементах просторової організації мемуарів, а по-третє, задовольнити пізнавальні прагнення реципієнтів, оскільки суто наукових праць про природу й побут корінних народів Азії в той час у Європі практично не існувало. Увесь ХХІІ розділ присвячений детальному аналізу географічного розташування й клімату Сибіру, промислам і торгівлі, його корінному населенню, яке потерпає від росіян, а також від тих звичаїв і законів, які вони принесли разом із жорстокою колонізаторською політикою.

Автор звертає увагу також на складність збереження національної ідентичності в умовах Сибіру, оскільки, окрім татар і євреїв, яких виокремлює походження, мова, релігія та звичаї, представники інших народів, які тут опиняються примусово або ж добровільно, з часом швидко асимілюються з «російсько-слов'янським населенням, повністю ним поглинуті» [9, с. 270]. Регіональна приналежність починає превалювати над національною самосвідомістю, що було ключовим завданням імперської політики. Одним з головних важелів впливу, на думку мемуариста, стає російська мова, нею змушені говорити представники навіть найбільш відсталих племен, що населяють віддалені райони Сибіру.

Окрім цього, автор спостерігає за явищем послаблення суспільної моралі, зумовленого багатьма факторами, зокрема надзвичайно суворими умовами, де людина змушена виживати, а також цілеспрямованою державною політикою, яка заохочувала, до прикладу, вживання алкоголю і не звертала уваги на порушення загальноприйнятих норм поведінки. Р. Петровський протиставляє схожий більше до тваринного спосіб життя самоїдів, остяків, камчадалів й інших корінних народів невисокому моральному рівню самих колонізаторів, які своєю зіпсованістю могли б позмагатися з мешканцями найбільш зіпсованих європейських міст: «Там цивілізація дійшла висновку, що сорому не існує, що закон природи *in brutto* є першим законом для людини; а тут варвар у своєму упослідженні без зусиль, праці та мозолів стоїть на властивому йому шляху тваринності, на який після величезних зусиль розуму, після досліджень та розвідок ступила цивілізована людина» [9, с. 276]. Проте суттєва різниця полягає в турботі європейців про матеріальне становище власної родини та належне виховання молодого покоління, чого мешканцям Сибіру бракує.

Третій том присвячений ретельній підготовці та реалізації втечі із заслання, успішно здійсненої впродовж 1845–1846 рр. Мемуари змінюють звучання: відчутний перехід від сухого й холодно-відстороненого до бадьоро-авантюрного. Пригодницькі перипетії чергуються з пейзажними замальовками, екскурсами в історію й описами містечок, через які було прокладено шлях до свободи, а 22 жовтня 1846 р. Р. Петровський прибув до Парижа. Повертаючись до подій свого життя з певної часової дистанції, автор зазначив, що вижив цілком випадково, адже мав принаймні кілька разів загинути: спершу в Києві, де його повинні були розстріляти, але не розстріляли, вдруге – під час втечі, де кілька разів міг бути схоплений, але не був, а втретє – в Крулівці, коли його мали передати росії, але не передали [10, с. 275].

Висновки. Спогади Є. Фелінської та Р. Петровського – яскравий зразок мемуарної літератури епохи романтизму. Тексти, які акумулювали особистісний досвід заслання, користувалися популярністю за кордоном, про що свідчать численні переклади різними європейськими мовами. Привертали увагу й постаті самих мемуаристів, волинян, представників одного покоління, які за власні політичні переконання й підпільну діяльність були репресовані.

Ці тексти збагатили сибірську тематику історичною, етнографічною та географічною складовою, значно підваживши усталений романтичний міф. Митці звернули увагу на механізми імперської урядової політики, зокрема етнічна асиміляція, обов'язковість російської мови для корінних народів, маніпуляція релігією, законодавством тощо, які допомагали тримати впокореними численні народи Сибіру. Для мемуарів Р. Петровського характерна відкритість, глибока емоційність та гостра критика владних структур Російської імперії, чого Є. Фелінська собі не могла дозволити з огляду на цензуру. «Спогади з подорожі до Сибіру...» постають складним жанровим утворенням, яке об'єднує нотатки з подорожі, щоденник, листи, етнографічні нариси та фольклорні елементи, а «Мемуари про перебування в Сибіру» мають більш чітку структуру й неускладнені генеалогічними нашаруваннями.

Список використаних джерел та літератури

1. Ершов В. Польська література Волині доби романтизму: генеалогія мемуаристичності. Житомир : Полісся, 2008. 624 с.
2. Bachórz J. Pamiętnik niezwykłej ucieczki z Syberii. *Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza*. 1993. No 28. S. 15–29.
3. Bağlajewski A. „Jej dzieje na Sybirze...”. *Roczniki Humanistyczne*. 1995. Vol 43. No 4. S. 172–177.
4. Cedro W. Pobyt Ewy Felińskiej, Józefy Rzązewskiej i Pauliny Wilczopolskiej na zesłaniu w I połowie XIX wieku. *Meritum*, 2017. T. IX. S. 67–80.
5. Cwenk M. Felińska. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2012. 280 s.
6. Felińska E. Wspomnienia z podróży do Syberji, pobytu w Berezowie i w Saratowie. Wilno : J. Zawadzki, 1852. T. 1. 348 s.
7. Król M. Ewunia Wendorffówna – Ewa Felińska. Epizody z biografii zesłanki (cz. II). URL: <https://swiatsybiru.pl/pl/ewunia-wendorffowna-ewa-felinska-epizody-z-biografii-zeslanki-cz-ii/> (дата звернення: 20.02.2026).
8. Piotrowski R. Pamiętniki z pobytu na Syberji. Poznań : J. K. Żupański, 1860. T. 1. 325 s.
9. Piotrowski R. Pamiętniki z pobytu na Syberji. Poznań : J. K. Żupański, 1861. T. 2. 335 s.
10. Piotrowski R. Pamiętniki z pobytu na Syberji. Poznań : J. K. Żupański, 1861. T. 3. 276 s.
11. Pugacewicz I. H. Z francuskiej perspektywy – o zsyłce na Syberię Rufina Piotrowskiego i jej emigracyjnym wymiarze. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*. 2016. z. 1 (159). S. 99–110.
12. Roćko A. Świat wspomnień Ewy Felińskiej z Wendorffów. *Napis*. Seria IX. 2003. S. 185–194.

References (translated & transliterated)

1. Yershov, V. (2008). Polska literatura Volyni doby romantyzmu: henealohiia memuarystychnosti [Polish Literature of Volyn in the Romantic Era: A Genealogy of Memoirism]. Zhytomyr: Polissia [in Ukrainian].
2. Bachórz, J. (1993). Pamiętnik niezwykłej ucieczki z Syberii [The Memoirs of an Extraordinary Escape from Siberia]. *Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza – Yearbook of the Adam Mickiewicz Literary Society*. No 28, pp. 15–29 [in Poland].
3. Bałajewski, A. (1995). „Jej dzieje na Sybirze...” [Her life in Siberia]. *Roczniki Humanistyczne*. Vol 43 (No 4), pp. 172–177 [in Poland].
4. Cedro, W. (2017). Pobyt Ewy Felińskiej, Józefy Różewskiej i Pauliny Wilczopolskiej na zesłaniu w I połowie XIX wieku [The exile of Ewa Felińska, Józefa Różewska, and Paulina Wilczopolska in the first half of the 19th century]. *Meritum*, (Vol. IX), pp. 67–80 [in Poland].
5. Cwenk, M. (2012). Felińska [Felinska]. Lublin: Wydawnictwo KUL [in Poland].
6. Felińska, E. (1852). Wspomnienia z podróży do Syberji, pobytu w Berezowie i w Saratowie [Memories of a Journey to Siberia, Stay in Berezov and Saratov]. Wilno: J. Zawadzki, (Vol. 1) [in Poland].
7. Król, M. (2023). Ewunia Wendorffówna – Ewa Felińska. Epizody z biografii zesłanki (cz. II) [Ewunia Wendorffówna – Ewa Felińska. Episodes from the Biography of a Female Exile (Part II)]. URL: <https://swiatsybiru.pl/pl/ewunia-wendorffowna-ewa-felinska-epizody-z-biografii-zeslanki-cz-ii/> (дата звернення: 20.02.2026) [in Poland].
8. Piotrowski, R. (1860). Pamiętniki z pobytu na Syberji [Memoirs of a Stay in Siberia]. Poznań: J. K. Żupański, (Vol. 1) [in Poland].
9. Piotrowski, R. (1861). Pamiętniki z pobytu na Syberji [Memoirs of a Stay in Siberia]. Poznań: J. K. Żupański, (Vol. 2) [in Poland].
10. Piotrowski, R. (1861). Pamiętniki z pobytu na Syberji [Memoirs of a Stay in Siberia]. Poznań: J. K. Żupański, (Vol. 3) [in Poland].
11. Pugacewicz, I. H. (2016). Z francuskiej perspektywy – o zsyłce na Syberię Rufina Piotrowskiego i jej emigracyjnym wymiarze [From a French Perspective: The Siberian Exile of Rufin Piotrowski and Its Dimensions in Exile]. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny – Migration Studies – Polonia Review* (z. 1 (159)), pp. 99–110 [in Poland].
12. Roćko, A. (2003). Świat wspomnień Ewy Felińskiej z Wendorffów [The World of Memories of Ewa Felińska, née Wendorff]. *Napis – Writing*. Seria IX, pp. 185–194 [in Poland].

Дата надходження статті: 27.02.2026 року.

Дата прийняття статті: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



УДК 061.2(=162.1)(477.53):304.44
DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.fil-3

Алла Болотнікова,
кандидат філологічних наук, доцент,
завідувач кафедри загального мовознавства та іноземних мов
Національного університету «Полтавська політехніка
імені Юрія Кондратюка»
ORCID: 0000-0003-4781-7475
a.p.bolotnikova@gmail.com

КУЛЬТУРНО-ПРОСВІТНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ СПІЛКИ ПОЛЯКІВ ПОЛТАВЩИНИ «ПОЛОНІЯ»

У статті розглянуто актуальну проблему інституціоналізації національних спільнот в Україні на прикладі Спілки поляків Полтавщини «Полонія» в Полтавській області. Авторка висвітлила основні напрями діяльності організації, зокрема з погляду мовно-культурного аспекту, мовної освіти, збереження історичної пам'яті та увічнення культурної спадщини. У контексті європейської інтеграції та викликів національній безпеці діяльність таких організацій потребує переосмислення не лише як етнокультурного явища, а й як ефективного інструменту публічної дипломатії та регіонального розвитку.

У дослідженні використовується комплекс загальнонаукових та спеціалізованих філологічних методів: історико-генетичний (для відстеження етапів формування Спілки), системно-функціональний (для аналізу напрямків діяльності) та контент-аналіз медіаресурсів організації. Для поглиблення лінгвістичної перспективи використано дискурсивний аналіз для вивчення цифрового іміджу Спілки, а лінгвокультурологічний аналіз – для дослідження перенесення національних цінностей через мову.

Комунікативно-функціональний підхід допоміг оцінити ефективність освітніх стратегій у просуванні польської мови як мови професійної та міжетнічної взаємодії.

Здійснено комплексний аналіз діяльності «Полонія» в Полтавській області як провідного інституційного центру польської мови в регіоні. Авторка виокремила ключові напрями культурно-освітньої діяльності організації, зокрема в царині мовної освіти. Особливу увагу приділено стратегічному партнерству Спілки з Національним університетом «Полтавський політехнічний університет імені Юрія Кондратюка», що дозволило створити ефективне науково-освітнє середовище для вивчення польської мови, упровадження програм подвійного диплому та сприяння академічній мобільності. У статті детально описано заходи щодо збереження історичної пам'яті та увічнення культурної спадщини (догляд за могилами,

вшанування пам'яті репресованих). Проаналізовано волонтерські проекти Спілки, підкреслено її активну роль у зміцненні українського тилу. На прикладі підтримки ініціатив польської громади простежено реалізацію державної політики України в царині міжнаціональних відносин, що відповідає європейським стандартам захисту прав меншин. На основі аналізу досягнень організації (фестивалі, виставки, освітні центри) продемонстровано високий рівень інтеграції польської громади в українське громадянське суспільство. Зроблено висновок, що синергія між громадянським сектором (Спілкою) та науковою спільнотою (Університетом) забезпечує повне збереження національної ідентичності поляків, які активно беруть участь у процесах державотворення в Україні.

Ключові слова: лінгвокультурологія, мовний код, польська мова, Спілка поляків Полтавицини «Полонія», Національний університет «Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка», національна ідентичність.

Ała Bołotnikowa. Językowo-kulturowy wymiar działalności Związku Polaków Połtawszczyzny «Polonia» w kontekście zachowania tożsamości etnokulturowej

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie palącej kwestii instytucjonalizacji społeczności narodowych w Ukrainie, przy czym jako studium przypadku posłużyła społeczność polska w obwodzie połtawskim. Autor ujawnił główne obszary działalności organizacji, w szczególności z perspektywy aspektu językowego i kulturowego, edukacji językowej, zachowania pamięci historycznej oraz upamiętniania dziedzictwa kulturowego. W kontekście integracji europejskiej i wyzwań związanych z bezpieczeństwem narodowym działalność organizacji takich jak Polski Związek w Obwodzie Połtawskim „Polonia” wymaga ponownego przemyślenia nie tylko jako zjawisko etnokulturowe, ale także jako skuteczne narzędzie dyplomacji publicznej i rozwoju regionalnego.

W badaniu zastosowano zestaw ogólnych metod naukowych oraz specjalistycznych metod filologicznych: historyczno-genetyczną (w celu prześledzenia etapów powstawania Związku), systemowo-funkcjonalną (w celu analizy obszarów działalności) oraz analizę treści zasobów medialnych organizacji. W celu pogłębienia perspektywy językowej zastosowano analizę dyskursu do zbadania cyfrowego wizerunku Związku, a analizę językowo-kulturową do zbadania przekładu wartości narodowych za pośrednictwem języka. Ponadto podejście komunikacyjno-funkcjonalne pomogło w ocenie skuteczności strategii edukacyjnych w promowaniu języka polskiego jako języka interakcji zawodowej i międzyetnicznej.

Przeprowadzono kompleksową analizę działalności Związku Polaków „Polonia” w obwodzie połtawskim jako wiodącego ośrodka instytucjonalnego mniejszości polskiej w regionie. Autorka podkreśliła kluczowe obszary działalności kulturalnej i edukacyjnej organizacji, szczególnie w zakresie edukacji językowej poprzez system szkół sobotnich i kursów. Szczególną uwagę poświęcono strategicznemu

partnerstwu Związku z Narodowym Uniwersytetem „Politechnika Poltawska im. Jurija Kondratyuka”, które umożliwiło stworzenie efektywnego środowiska naukowo-edukacyjnego do nauki języka polskiego, wdrażania programów studiów podwójnych oraz promowania mobilności akademickiej. W artykule szczegółowo opisano działania na rzecz zachowania pamięci historycznej i upamiętnienia dziedzictwa kulturowego (pielęgnacja miejsc pochówku, uczczenie pamięci represjonowanych). Przeanalizowano projekty wolontariackie Związku, podkreślając jego aktywną rolę we wzmacnianiu ukraińskiego frontu wewnętrznego.

Realizację polityki państwowej Ukrainy w sferze stosunków międzyetnicznych prześledzono na przykładzie wsparcia dla inicjatyw społeczności polskiej, co jest zgodne z europejskimi standardami ochrony praw mniejszości. Na podstawie analizy osiągnięć organizacji (festiwale, wystawy, ośrodki edukacyjne) wykazano wysoki poziom integracji społeczności polskiej z ukraińskim społeczeństwem obywatelskim. Podsumowano, że synergia między sektorem obywatelskim (Związkiem) a środowiskiem akademickim (Uniwersytetem) zapewnia pełną zachowawczość tożsamości narodowej Polaków, którzy aktywnie uczestniczą w procesach budowania państwa na Ukrainie.

Słowa kluczowe: *linguokulturologia, kod językowy, język polski, Związek Polaków Poltawszczyzny «Polonia», Narodowy Uniwersytet «Politechnika Poltawska im. Jurija Kondratyuka», tożsamość narodowa.*

Alla Bolotnikova. Cultural and Educational Activities of the «Polonia» Association of Poles in the Poltava Region

Statement of the Problem. This article examines the pressing issue of the institutionalization of national communities in Ukraine, using the Polish community in the Poltava Region as a case study. In the context of European integration and challenges to national security, the activities of organizations such as the Poltava Region Polish Union «Polonia» require rethinking not only as an ethnocultural phenomenon but also as an effective tool for public diplomacy and regional development.

Materials and Methods. The research source base consists of the statutory documents of the «Polonia» Union, reports on the organization's activities, archival materials regarding the Polish presence in the Poltava Region, as well as Ukrainian laws and regulations in the field of interethnic relations. The study employs a set of general scientific methods: historical-genetic (to trace the stages of the Union's formation), systemic-functional (to analyze areas of activity), and a content analysis of the organization's media resources.

Presentation of results. A comprehensive analysis of the activities of the «Polonia» Union of Poles in the Poltava Region as the leading institutional center of the Polish minority in the region was conducted. The author highlights the key areas of the organization's cultural and educational work, particularly in the field of

language education through a system of Saturday schools and courses. Particular attention is paid to the Association's strategic partnership with Yuriy Kondratyuk Poltava National Polytechnic University, which has enabled the creation of an effective scientific and educational environment for studying the Polish language, implementing dual-degree programs, and promoting academic mobility. The paper details measures for preserving historical memory and memorializing cultural heritage (maintenance of gravesites, honoring the memory of the repressed). In addition, the article analyzes the Association's volunteer projects, highlighting its active role in strengthening the Ukrainian home front.

Conclusions. The implementation of Ukraine's state policy in the sphere of interethnic relations is traced using the example of support for initiatives of the Polish community, which complies with European standards for the protection of minority rights. Based on an analysis of the organization's achievements (festivals, exhibitions, educational hubs), a high level of integration of the Polish community into Ukrainian civil society is demonstrated. It is summarized that the synergy between the civil sector (the Union) and the academic community (the University) ensures the full preservation of the national identity of Poles while they actively participate in Ukraine's state-building processes.

Key words: *Union of Poles of Poltava Region «Polonia», Poltava, cultural and educational activities, ethnopolitics, Yuriy Kondratyuk Poltava National Polytechnic University, Polish language, national identity.*

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими й практичними завданнями. Дослідження діяльності польських товариств та організацій в Україні охоплює широке коло аспектів: від історичних проблем формування діаспори до сучасних процесів етнополітичної самоідентифікації та культурного різноманіття. Спілки поляків в Україні – це передовсім широка мережа громадських організацій, які об'єднують етнічних поляків та людей польського походження для збереження й поширення польської культури, мови та традицій. У кожному обласному центрі нашої країни діють такі організації до тепер загальною чисельністю понад сто активних спілок та товариств, здебільшого підпорядкованих Спілці поляків України (СПУ), яка провадить консолідацією польської громади, займається захистом прав спільноти і збереженням традицій, та Федерації польських організацій в Україні (ФПОУ), яка об'єднує культурно-освітні товариства. З-поміж таких організацій варто виокремити найбільші та найстаріші, зокрема Київське польське культурно-освітнє товариство імені Адама Міцкевича; Житомирська обласна Спілка поляків України; Товариство польської культури Львівщини; Союз поляків «Білий орел» у Львові; Центр польської культури та європейського діалогу в Івано-Франківську; Спілка поляків в Одесі імені Адама Міцкевича; Польський культурний центр в Одесі; Спілка поляків Полтавщини «Полонія» та багато інших. Польські організації в

Україні виконують роль так званого «містка» між двома країнами, поєднуючи функції громадського самоврядування, культурних центрів та дипломатичних посередників. Здебільшого вони організують різноманітні культурні заходи (фестивалі польської культури, відзначення національних свят), підтримують релігійні традиції (діяльність католицьких громад та збереження обрядів), а також при багатьох спілках діють суботні та недільні школи з вивчення польської мови для дітей і дорослих. Крім того, спілки сприяють створенню позитивного іміджу Польщі в Україні та України в Польщі, вирішуючи складні історичні моменти через організацію та проведення спільних культурних заходів; організують поїздки до літніх таборів у Польщі для вивчення мови та знайомства з історичною батьківщиною, опікуються польською спадщиною в Україні, допомагають членам спілки в пошуку та відновленні документів для підтвердження польського походження, консультують щодо отримання Карти Поляка, а під час повномасштабної війни вони стали хабами з розподілу гуманітарної допомоги від Республіки Польща та допомагають самотнім членам громади ліками, продуктами й фінансовою підтримкою від польських фондів, наприклад, «Допомога полякам на Сході».

Аналіз основних досліджень і публікацій із зазначеної проблеми. Дослідженням діяльності полонійних організацій займаються науковці, які спеціалізуються на міграційних процесах, етнополітиці та історії польської присутності в конкретних регіонах, а також учені-філологи, зокрема А. Болотнікова [1], Л. Жванко, С. Гладка [2], О. Калакура [3, 4], О. Муравський [5], С. Рудницький [6] та інші. Так, один із провідних дослідників польсько-українських узасмин О. Калакура детально аналізує роль польських національно-культурних товариств у суспільно-політичних процесах сучасної України [3]; О. Муравський описує сучасний культурно-просвітницький рух поляків Львівщини, особливості створення, основні напрями діяльності Товариства польської культури Львівщини та співпрацю організації з органами місцевого самоврядування [5]; у монографії С. Рудницький досліджує інтереси польської меншини в Україні на різних рівнях: політичному, культурному, релігійному, освітньому тощо, аналізує питання фінансування, співпраці з установами в Польщі, партнерських ініціатив на науковому та академічному рівнях між Польщею та Україною в хронологічному порядку [6]; Л. Жванко, С. Гладка на основі друкованих історичних джерел розглянули окремі аспекти історії Полонії в Полтавській губернії, зосереджуючи увагу на статистичному та соціо-професійному зрізі, що дало підстави стверджувати про нечисленне представництво поляків в нашому регіоні, хоча з вказівкою про поступове збільшення чисельності поляків, які репрезентували різні соціальні групи від урядовців до ветеринарних лікарів, адвокатів, учителів і працівників пошти [2]; А. Болотнікова здійснила дослідження різних аспектів навчання польської мови як іноземної в межах комунікативного підходу, зокрема введенню освітнього компонента в Національному університеті «Полтавська політехніка

імені Юрія Кондратюка» та запровадження вивчення польської мови в окремих закладах загальної середньої освіти міста Полтава [1], проте комплексний аналіз діяльності Спільки поляків Полтавщини «Полонія» на сучасному етапі не був предметом окремої уваги, що й репрезентує **актуальність** праці.

Мета статті – проаналізувати діяльність Спільки поляків Полтавщини «Полонія», окреслити її здобутки, простежити державницьку політику в царині міжнаціональних відносин.

Виклад основного матеріалу. У Полтаві з 2003 року функціонує Спілька поляків Полтавщини «Полонія», яка в різні роки налічувала понад сто членів, а загалом польська діаспора на території області на сьогодні налічує близько тисячі осіб. Її діяльність пов'язана з постаттю багаторічної голови – Олени Андрієвської, зусилля якої перетворили організацію на авторитетний осередок польської культури в Центральній Україні. Її з'ява стала відповіддю на запит місцевої інтелігенції польського походження, яка прагнула інституційного оформлення своєї діяльності. Пані Олена стала не лише Головою правління, а основним натхненником спілки. Саме завдяки її енергії та дипломатичному хисту організація налагодила прями зв'язки з Посольством Республіки Польща в Україні та Генеральним Консульством Республіки Польща в Харкові. Головною метою діяльності спілки є всебічний розвиток та популяризація польської культури й народних традицій у місті Полтаві, єднання та підтримка етнічних поляків, взаємодопомога, виховання молодого покоління в дусі національних традицій, ідеалів гуманізму, милосердя. Основним завданнями організації є підтримка та розвиток польських традицій, звичаїв, мови, мистецтва; координація діяльності спрямованої на налагодження контактів між поляками, котрі проживають у Полтаві та в Польщі; сприяння членам організації в отриманні вищої освіти в Польщі; організація соціальної допомоги етнічним полякам; сприяння та надання матеріальної допомоги, правового захисту ініціативам, скерованим на примноження і розвиток польських національних традицій; підтримка етнічних поляків, які проживають у Полтаві; допомога у відновленні та налагодженні втрачених родинних зв'язків; допомога в пошуку родинних могил та підтримання цих могил у належному стані; усебічний розвиток та популяризація польської мови й культури. Голос польської громади в регіоні Олена Андрієвська завжди наголошує, що «Полонія» – це не закритий клуб, а відкрита платформа для всіх, хто цікавиться польською мовою, історією та цінностями, незалежно від національності. Під керівництвом Олени Андрієвської створено освітній простір, де викладають професійні вчителі з Польщі, скеровані організацією ORPEG, зокрема в різні роки Агнешка Ястшембська, Йоланта Домек-Тобольська, Моніка Лотош, Кристина Фурс. Традиційною подією в культурному календарі Полтави стали культурні заходи в Галереї мистецтв імені М. Ярошенка та концерти в Полтавській обласній філармонії. Члени

«Полонії» відіграють основну роль у реалізації спільних проєктів між Полтавою та її польським містом-побратимом Кошаліном, з-поміж них і візити творчих колективів та офіційних делегацій. Важливою подією для Спільки та Полтави загалом стала дата 16 листопада 2016 року, коли на фасаді будівлі на вулиці Соборності 20 відкрили пам'ятну дошку Йосипу Хмелевському за участі Генерального консула Республіки Польща в Харкові Януша Яблонського. Йосип Хмелевський народився у Варшаві в сім'ї польського шляхтича, 1875 переїхав до Полтави, де мешкали батьки його дружини, відкрив фотоательє та фіксував життя полтавського краю. З ініціативою про встановлення меморіальної дошки виступила Спілька поляків Полтавщини «Полонія», а відкриття пам'ятної дошки стало можливим за підтримки Генерального консульства Польщі в Харкові. У церемонії відкриття також узяли участь віце-консул Республіки Польща з питань культури Ян Ждановський, представники закладів культури, освіти, науки Полтави.

Інституційне представництво «Полонії» в сегменті соціальних медіа реалізоване шляхом функціонування персоналізованого профілю у Facebook, що є джерелом інформаційної взаємодії та засобом формування цифрового іміджу Спільки (<https://www.facebook.com/groups/1838950686356885/>). Сторінка розпочала свою діяльність 8 квітня 2017 року, її адміністратори висвітлюють інформацію про проведені культурні, освітні, мистецькі заходи, організаторами яких є Спілька, або події загальнодержавного значення, у яких брали участь члени «Полонії». Так, члени Спільки щороку відвідують Меморіал жертвам тоталітаризму в районі 6-го кварталу Лісопарку (П'ятихатки); проводять святкові традиційні зустрічі членів товариства з нагоди свята Великодня, Різдва (25 грудня), щорічне Національне читання, урочистості з нагоди Свята Незалежності Польщі (11 листопада), Дня польського прапора й Полонії та Поляків за кордоном (2 травня), Конституції Республіки Польща (3 травня), організують Дні польського кіно, Фестивалі польської музики, виставки робіт полтавських художників польського походження, беруть участь в Загальноукраїнському диктанті з польської мови «Ja piszę, Ty piszesz, My piszemy... po polsku», Фестивалі польських колядок, літературному конкурсі «Moja podróż do Polski», щорічному конкурсі «BYĆ POLAKIEM» та інших.

Окремо варто наголосити на важливих подіях, зокрема 9 листопада 2017 року з нагоди Дня Незалежності Польщі в актовій залі Полтавського музичного училища імені М. В. Лисенка відбувся урочистий концерт камерної музики, організований Спількою Поляків Полтавщини «Полонія» за підтримки керівництва музичного училища. У програмі святкового концерту звучали музичні твори польських та українських композиторів. У травні 2018 року в тогочасному Полтавському обласному інституті післядипломної педагогічної освіти імені М. В. Остроградського за участі генерального консула Республіки Польща Януша Яблонського та віце-консула Яна Ждановського відбулася

презентація книжки «Польська Операція» в Полтавській області в 30-х роках ХХ століття. Вона побачила свят завдяки праці наукового колективу істориків, членів полтавського відділу Спілки поляків в Україні під патронатом Генерального консульства Республіки Польща в Харкові. Тоді ж у приміщенні Полтавського краєзнавчого музею імені Василя Кричевського Генеральний консул Республіки Польща Януш Яблонський спільно з представниками Археологічного Музею в Кракові, Інституту археології НАН України, Полтавського краєзнавчого музею та Спілки «Полонія» урочисто відкрив виставку «Археологія Автострад». У жовтні 2018 року відбулося урочисте святкування 15-ої річниці створення Спілки Поляків Полтавщини «Полонія» за участю членів спілки та представників Генерального консульства Республіки Польща в Харкові – Генерального Консула пана Януша Яблонського і віце-консула Яна Ждановського, а також у приміщенні театру імені Гоголя відбувся урочистий концерт з нагоди сторіччя відновлення Незалежності Польщі. У межах акції «Rekord dla Niepodległej» під патронатом Міністерства Національної Освіти Республіки Польща, а також Ради Дітей і Молоді при Міністерстві Освіти рівно об 11 годині 11 хвилин (11:11) за польським часом відбулося одночасне виконання польського гімну. З нагоди святкування 228-ої річниці Дня Конституції Республіки Польщі – першої Конституції на європейському континенті, 3 травня 2019 року в приміщенні Спілки Поляків Полтавщини «Полонія» відбулася традиційна святкова зустріч членів товариства за участі голови Харківського товариства польської культури Юзефи Чернієнко, голови Спілки Поляків Полтавщини «Полонія» пані Олени Андрієвської вчительки польської мови пані Йоланти Домек-Тобольської. 3 жовтня 2020 року в «Полонії» відбувся 7-й Всеукраїнський польський диктант «Ja piszę, Ty piszesz, My piszemy... po polsku», який зніціювала вчителька польської мови Моніка Лотош. 18 жовтня 2020 року члени «Полонії» святкували Папський день, організований Монікою Лотош у межах проєкту Фонду «Свобода та Демократія» – «Święty Jan Paweł II – mój Wielki Rodak» за участю отця Сергія Захарченка та брата Павла Беганського з парафії Воздвиження Святого Хреста, а також студентів та членів польської громади. 13 листопада 2021 року Спілка «Полонія» з нагоди 103-ї річниці відновлення Незалежності Польщі мала честь приймати директора Польського інституту в Києві Роберта Чижевського та його дружину. Роберт Чижевський прочитав лекцію про обставини відновлення незалежності Польщі, наводячи не лише важливі історичні факти, а й приклади з польської літератури та живопису. У листопаді 2021 року з візитом у Полтаві була віце-консул Барбара Качмарчик, яка подарувала членам Спілки цінні книги та настільні ігри. У вересні 2022 року члени Спілки стали учасниками Світового конгресу «KRAJ – EMIGRACJA – WARSZAWA». З нагоди святкування 105-ї річниці Дня Незалежності Польщі 11 листопада делегація членів «Полонії» вирушила до Києва на Байкове кладовище для вшанування польських легіонерів. У межах

проекту «Znicz dla Bohatera» запалили свічки та поклали червоно-білі квіти на могили солдатів. Разом з представницею Товариства поляків України та віце-президентом Товариства «Zgoda» пані Вандою Павловою заспівали пісню «Pierwsza Brygada». А вже 12 листопада в церкві Воздвиження Святого Хреста відбулася заупокійна служба за загиблими в боротьбі за незалежність Польщі. Після служби всі учасники отримали пам'ятні календарі, підготовлені Спілкою «Полонія». Захід організувала вчителька польської мови Кристина Фурс у межах проекту «Dla Niepodległości – kontynuacja», що реалізується завдяки Фонду «Свобода і Демократія»; профінансувала Канцелярія Прем'єр-Міністра в межах конкурсу «Polonia i Polacy za granicą 2023». 25 березня 2025 року в Центральній бібліотеці Полтавської міської територіальної громади відбулася фотовиставка польсько-українського проекту «Листи в майбутнє», на якій представлено 32 роботи від 28 відомих польських фотографів. До урочистого відкриття виставки була долучена голова правління «Полонії» Олена Андрієвська та члени Спілки. 23 січня 2026 року з візитом до Полтави прибув Генеральний консул Республіки Польща в Харкові пан Давід Томашевський. Комунікація з Генеральним Консулом була зосереджена на діяльності, потребах та майбутніх планах «Полонії». Також на сторінці розміщено багато культурологічної інформації, цікавих фактів про звичаї та традиції польського народу, а також цікаві поради для вивчення польської мови та анонси різноманітних програм обміну, навчання й стажування в Польщі від NAWA. У 2022 році на сторінці Спілки публікувалися комунікати для членів «Полонії» щодо допомоги їх родинам, про безкоштовні курси польської мови та підтримку осіб, які мають Карту Поляка.

Спілка поляків Полтавщини «Полонія» має свої унікальні особливості, які виокремлюють її на тлі потужних осередків Житомира, Києва чи Львова інтелектуально-просвітницьким характером. На відміну від багатьох суто культурних спілок, полтавська організація тісно співпрацює з науковцями, зокрема Національного університету «Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка», у якому здійснюється підготовка вчителів англійської та польської мов. У травні 2017 року за ініціативи Президента Полтавської політехніки доктора економічних наук, професора Володимира Онищенка в університеті було урочисто відкрито Українсько-Польський мовний центр за участі Ректора Білостоцької політехніки (у 2010–2020 роках) Леха Дзеніса. Відтоді започатковано навчання польської мови здобувачів освіти. Полтавська політехніка має двосторонні угоди з багатьма університетами Республіки Польща, зокрема Гірничо-металургійною Академією імені Станіслава Сташиця в Кракові, Варшавською політехнікою, Білостоцькою політехнікою, Краківською політехнікою, Познанською політехнікою, Опольською політехнікою, Вроцлавською політехнікою та іншими закладами. Вивчення польської мови в університеті є пріоритетним напрямком діяльності, оскільки вільне знання польської мови сприяє налагодженню партнерських взаємин,

проведенню спільних конференцій, участі в програмах академічного обміну, підготовці спільних наукових проєктів. Протягом 2017–2021 років польська мова в університеті вивчалася як друга іноземна мова. У 2021 році на кафедрі загального мовознавства та іноземних мов запроваджено освітню програму «Середня освіта (англійська мова і друга іноземна мова)» за спеціальністю А4 «Середня освіта», здобувачі освіти якої мають змогу обирати другу мову – польську або німецьку. У 2025 році зrealізовано перший випуск студентів-полоністів, окремі з них на сьогодні працюють в закладах загальної середньої освіти м. Полтава, приватних мовних центрах та продовжують навчання на другому (магістерському) рівні вищої освіти. Студенти-полоністи вивчають такі дисципліни: «Практика усного і писемного мовлення (польська мова)», «Практична граматики (польська мова)», «Теоретичний курс польської мови (фонетика, лексикологія, граматики, стилістика)», «Лінгвокраїнознавство з компонентом польська література». Нині польська як друга іноземна мова в університеті є обов'язковою дисципліною на спеціальностях «Міжнародні економічні відносини», «Філологія» та «Середня освіта», а також здобувачі освіти можуть її вивчати, обравши з каталогу дисциплін університету. Заняття польської мови проводить завідувачка кафедри загального мовознавства та іноземних мов, кандидатка філологічних наук, доцентка Алла Болотнікова, яка з 2005 року є постійним членом полтавської «Полонії», бере активну участь в заходах спілки разом зі студентами, методичних семінарах, курсах підвищення кваліфікації, конференціях, культурних імпрезах та інших заходах, що організовує Польща. Крім того, науковці університету проводять консультації для учнів-членів Малої академії наук у секції «Польська мова та польськомовна література» протягом 2017–2026 років, маючи вагомі здобутки учнівської молоді: у 2018 році учениця Анна Величко посіла II місце на III етапі (Всеукраїнському) конкурсу МАН; учениця Анастасія Куцій у 2021 році посіла III місце та у 2022 році II місце на III етапі (Всеукраїнському) конкурсу МАН. Загалом щороку польську мову в Національному університеті «Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка» має змогу вивчати близько 200 студентів у межах різних за тривалістю курсів. У Національному університеті «Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка» також відбуваються культурні заходи, присвячені різноманітним пам'ятним датам історії та святам Польщі. Так, студенти беруть участь в щорічному Народовому читанні, що організовує Спілка поляків Полтавщини «Полонія»; протягом квітня-червня 2025 року студенти університету мали нагоду вивчати польську мову та культуру з носієм польської мови – пані Доротою Шупер-Якубюк (Білостоцька політехніка) в межах подвійної угоди між університетами.

Отже, вивчення польської мови на базі Національного університету «Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка» є не лише освітнім процесом, а стратегічним складником діяльності Спілки поляків Полтавщини

«Полонія». Ця взаємодія сформувала унікальну модель професійної та культурної інтеграції молоді. Вивчення польської мови в університеті, зокрема через діяльність Українсько-Польського мовного центру, що стало логічним продовженням початкової просвітницької роботи «Полонії», забезпечує тяглість навчання: від мовних курсів у Спільці до поглибленого вивчення мови в стінах Полтавської політехніки. Це дозволяє студентам не лише здобувати лінгвістичні навички, а й отримувати доступ до програм подвійних дипломів та академічної мобільності з провідними польськими вишами, наприклад, Білостоцькою чи Краківською політехніками. Завдяки тісній співпраці «Полонії» з польським бізнесом та дипломатичними установами, випускники Полтавської політехніки, які володіють польською мовою, стають затребуваними фахівцями в межах спільних інвестиційних проєктів. Культурна ідентичність, виплекана Спількою, отримує практичне втілення через освітню траєкторію університету. Спільні заходи – науково-практичні конференції, Дні польської культури та зустрічі з представниками Республіки Польща, що проходять у стінах Полтавської політехніки за підтримки «Полонії», демонструють ефективність державницької політики в царині освіти та міжкультурних відносин. Усе це забезпечує не лише збереження польської культурної спадщини, а й формування нової генерації фахівців, здатних ефективно реалізовувати євроінтеграційний вектор розвитку Полтавщини та України загалом.

Висновки та перспективи подальшого дослідження проблеми. Проведений аналіз діяльності Спільки поляків Полтавщини «Полонія» дозволяє стверджувати, що ця організація є важливим суб'єктом сучасного етнокультурного та суспільно-політичного простору Лівобережної України. Її еволюція від локального об'єднання до інституційного полонійного центру свідчить про високу адаптивність польської спільноти до трансформаційних процесів в сучасному українському суспільстві. Передовсім діяльність Спільки продемонструвала ефективну модель збереження національної ідентичності в умовах розселення. Завдяки реалізації культурно-освітніх проєктів, релігійних ініціатив та культурно-мистецьких заходів, організація успішно запобігає асиміляційним процесам, трансформуючи етнічну приналежність у свідому громадську позицію. Особливим здобутком є меморіалізація польської історичної спадщини на Полтавщині, що сприяє відновленню історичної справедливості. Спілька «Полонія» є дієвим інструментом «містка братерства» у системі українсько-польських відносин. Через налагодження зв'язків із воеводствами Республіки Польща, співпрацю з дипломатичними установами та польськими фундаціями, організація сприяє інтенсифікації транскордонного співробітництва. Це перетворює національну меншину на інтелектуальний та культурний «міст», що прискорює євроінтеграційні процеси на регіональному рівні. У контексті державної політики України щодо національних спільнот, досвід полтавської «Полонії» є прикладом успішної

інтеграції без втрати самобутності. Діяльність організації корелює з сучасними законодавчими ініціативами України, зокрема Законом «Про національні меншини (спільноти) України», підтверджуючи демократичний характер державної етнополітики, спрямованої на підтримку міжнаціонального миру та інклюзивності. Здобутки Спілки поляків Полтавщини «Полонія» мають загальнодержавне значення, оскільки зміцнюють фундамент громадянського суспільства в Україні та репрезентують ефективну взаємодію між польською спільнотою, місцевою громадою та державою. Перспективи подальшого розвитку організації вбачаємо в розширенні молодіжних обмінів та глибшій залученості до проєктів з відновлення України в повоєнний період.

Список використаних джерел та літератури

1. Болотнікова А. П. Особливості навчання польської мови як іноземної на початковому етапі. *Проблеми слов'янознавства*. 2024. Вип. 73. С. 29–39.
2. Жванко Л., Гладка С. Полонія на терені Полтавської губернії (1802–1914): статистичні дані та соціо-професійний склад. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки*. 2019. Том 29. С. 172–182.
3. Калакура О. Я. Поляки в етнополітичних процесах на землях України у ХХ столітті : монографія. НАН України, Ін-т політ. і етнонац. дослідж. ім. І. Ф. Кураса. Київ : Знання України, 2007. 508 с.
4. Калакура О. Я. Полонія Галичини в суспільно-політичних процесах сучасної України. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2014. Вип. 4–5. С. 284–297.
5. Муравський О. Товариство польської культури Львівщини: історія і сучасність. *Україна – Польща: історична спадщина і суспільна свідомість. Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича*. Львів. 2010–2011. Вип. 3–4. С. 234–239.
6. Рудницький С. В. Суспільно-політичні інтереси поляків незалежної України. Житомир, 2014. 622 с.

References (translated & transliterated)

1. Bolotnikova, A. P. (2024). Osoblyvosti navchannia polskoi movy yak inozemnoi na pochatkovomu etapi [Features of Teaching Polish as a Foreign Language at the Beginner Level]. *Problemy slovianoznavstva – Issues in Slavic Studies*, issue. 73, pp. 29–39 [in Ukrainian].
2. Zhvanko, L., Hladka, S. (2019). Poloniia na tereni Poltavskoi hubernii (1802 – 1914): statystychni dani ta sotsio-profesiinyi sklad [The Polish Community in the Poltava Governorate (1802–1914): Statistical Data and Socio-Professional Composition]. *Naukovi pratsi Kamianets-Podilskoho natsionalnoho universytetu imeni Ivana Ohiiienka. Istorychni nauky – Scientific Works of the Ivan Ohienko Kamianets-Podilskyyi National University. Historical Sciences*. Vol. 29, pp. 172–182 [in Ukrainian].

3. Kalakura, O. Ya. (2007). Poliaky v etnopolitychnykh protsesakh na zemliakh Ukrainy u XX stolitti : monohrafiia [Poles in Ethnopolitical Processes in Ukraine in the 20th Century: A Monograph], (508 p.). Kyiv: Znannia Ukrainy [in Ukrainian].

4. Kalakura, O. Ya. (2014). Poloniia Halychyny v suspilno-politychnykh protsesakh suchasnoi Ukrainy [The Polish Community of Galicia in the Socio-Political Processes of Modern Ukraine]. *Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy – Scientific Notes of the I. F. Kuras Institute of Political and Ethno-National Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine*, issue. 4–5, pp. 284–297 [in Ukrainian].

5. Muravskiy, O. (2010–2011). Tovarystvo polskoi kultury Lvivshchyny: istoriia i suchasnist [The Society of Polish Culture in Lviv Region: History and the Present Day]. *Ukraina – Polshcha: istorychna spadshchyna i suspilna svidomist. Natsionalna akademiia nauk Ukrainy, Instytut ukrainoznavstva im. I. Krypiakevycha – Ukraine–Poland: Historical Heritage and Public Consciousness. National Academy of Sciences of Ukraine, I. Krypiakevych Institute of Ukrainian Studies*, issue. 3–4, pp. 234–239 [in Ukrainian].

6. Rudnytskyi S. V. (2014). Suspilno-politychni interesy poliakiv nezalezhnoi Ukrainy [The socio-political interests of Poles in independent Ukraine]. Zhytomyr [in Ukrainian].

Дата надходження статті: 16.02.2026 року.

Дата прийняття статті: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



УДК 80:39:821.161.2:821.162.1

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.fil-4

Катерина Климова,

доктор педагогічних наук, професор кафедри іноземних мов

Поліського національного університету,

ORCID: 0000-0003-0566-4044

klimov999@gmail.com

Антоніна Плечко,

кандидат філологічних наук, доцент кафедри іноземних мов

Поліського національного університету.

ORCID: 0000-0002-4739-0750

antonia43@ukr.net

ЕТНІЧНА СИМВОЛІКА В ПРОСТОРИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ТА ПОЛЬСЬКОЇ ПОЕЗІЇ

Статтю присвячено актуальній проблемі використання етнічних образів-символів у сучасній поезії українських та польських авторів. Зазначено, що символи в художній літературі є відображенням як загальнолюдського світобачення, так і національної картини світу. З огляду на спільне слов'янське коріння та тісні культурні взаємини, у статті поставлено за мету дослідити роль етнічної символіки в системі духовних цінностей українського та польського народів, при цьому матеріалом для аналізу обрано низку поетичних текстів обома мовами. Посилаючись на етнографічні, літературознавчі та мовознавчі джерела, автори статті окреслили декілька традиційних давніх за походженням етнічних символів, використаних у польських та українських текстах: лелека, орел, верба, мак, барвінок, рушник. Слова класифіковано за трьома групами: «Тваринні (пташині) символи», «Рослинні символи», «Культові символи та обереги». Зазначено, що всі названі символи мають релігійну, міфологічну або фольклорну етимологію. Наведено приклади давніх прислів'їв, приказок, де використано слова-символи, а також з'ясовано, як вони трактуються в контексті української та польської обрядовості, мовної картини світу. Дослідження поетичних текстів засвідчило, що чимало етнічних символів є багатофункціональними: наприклад, лелека, орел, верба, мак позначають широкий спектр узагальнених понять про вірність батьківщині, владу, мужність, гордість, вічність життя, жіночність, зв'язок із Всесвітом, родовід, кохання, ніжність тощо. З огляду на це, порівняльний аналіз авторської інтерпретації етнічних символів у польській та українській поезії показав розмаїття художнього бачення, зумовлене впливом національної культури або власними асоціаціями літераторів. Особливе місце в системі етнічних символів посідає рушник, який є потужним культовим символом в обох народів. Показово, що він сам, будучи символом – полотном-оберегом, поєднує у своєму орнаменті низку символів природи та солярних знаків. Тому

поezії, присвячених рушникові, у літературі чимало. Щодо образу-символу орла в поезіях автори статті зазначають різне трактування, що пов'язано з геральдиком багатьох країн. Окреслено напрям подальшої наукової розвідки, яка стане органічним продовженням цієї статті, – цікавим та актуальним буде дослідження символів війни і миру в українській та польській поезії.

Ключові слова: образи-символи, українська та польська сучасна поезія, тваринна символіка, рослинні символи, культові символи та обереги.

Kateryna Klymowa, Antonina Pleczko. Symbolika etniczna w przestrzeni współczesnej poezji ukraińskiej i polskiej

Artykuł poświęcony jest aktualnemu problemowi wykorzystania obrazów-symboli etnicznych we współczesnej poezji ukraińskich i polskich autorów. Zauważono, że symbole w literaturze pięknej są odbiciem zarówno uniwersalnego światopoglądu, jak i narodowego obrazu świata. Biorąc pod uwagę wspólne słowiańskie korzenie i bliskie powiązania kulturowe, artykuł ma na celu zbadanie roli symboli etnicznych w systemie wartości duchowych narodu ukraińskiego i polskiego, a jako materiał do analizy wybrano szereg tekstów poetyckich w obu językach. Odwołując się do źródeł etnograficznych, literackich i lingwistycznych, autorki artykułu przedstawiły kilka tradycyjnych symboli etnicznych o starożytnym pochodzeniu, używanych w obrębie tekstów polskich oraz ukraińskich: bocian, orzeł, wierzba, mak, barwinek, ręcznik. Słowa te podzielono na trzy grupy: «Symbole zwierzęce (ptasie)», «Symbole roślinne», «Symbole kultowe i amulety». Zauważono, że wszystkie wymienione symbole mają etymologię religijną, mitologiczną lub folklorystyczną. Podano przykłady dawnych przysłów i powiedzeń, w których zastosowano symbole słowne, a także wyjaśniono, jak są one interpretowane w kontekście obrzędowości ukraińskiej i polskiej, językowego obrazu świata. Badania tekstów poetyckich wykazały, że wiele symboli etnicznych ma charakter wielofunkcyjny: na przykład bocian, orzeł, wierzba, mak oznaczają szeroki wachlarz uogólnionych pojęć wierności ojczyźnie, władzy, odwagi, dumy, wieczności życia, żeńskości, związku z Wszechświatem, rodowodem, miłością, czułością itd. W tym kontekście analiza porównawcza interpretacji symboli etnicznych w poezji polskiej i ukraińskiej przez autora wykazała różnorodność wizji artystycznej, uwarunkowanej wpływem kultury narodowej lub własnymi skojarzeniami pisarzy. Szczególne miejsce w systemie symboli etnicznych zajmuje ręcznik, który jest silnym symbolem kultowym dla obu narodów. Znamienne jest, że sam on, będąc symbolem – płótnem-amuletem, łączy w swojej ornamentyce szereg symboli natury i znaków solarnych. Dlatego w literaturze istnieje wiele wierszy poświęconych ręcznikowi. Odnosząc się do symbolu-obrazu orła w poezji, autorki artykułu zwracają uwagę na różne interpretacje, związane z heraldyką wielu krajów. Nakreślono kierunek dalszych badań naukowych, które staną się organiczną kontynuacją niniejszego artykułu – badanie symboli wojny i pokoju w poezji ukraińskiej i polskiej będzie interesujące oraz aktualne.

Słowa kluczowe: *obrazy-symboly, współczesna poezja ukraińska i polska, symbolika zwierzęca, symbole roślinne, symbole kultowe i amulety.*

Kateryna Klymova, Antonina Plechko. Ethnic Symbolism in the Space of Modern Ukrainian and Polish Poetry

This article addresses the topical issue of the use of ethnic symbolic imagery in contemporary Ukrainian and Polish poetry. It proceeds from the premise that symbols in literary texts function as markers of both a universal worldview and a culturally specific national worldview. Given the common Slavic roots and close cultural relations, the article aims to explore the role of ethnic symbols in the system of spiritual values of the Ukrainian and Polish peoples, while a number of poetic texts in both languages were selected as material for analysis. Drawing on ethnographic, literary, and linguistic sources, the authors identify a set of traditional symbols of ancient origin that recur in Ukrainian and Polish poetic discourse, including the stork, eagle, willow, poppy, periwinkle, and ritual towel. The words are classified into three groups: “Animal (bird) symbols”, “Plant symbols”, and “Cult symbols and amulets”. It is emphasized that all of these symbols derive from religious, mythological, or folkloric traditions. The study also incorporates examples from proverbs and sayings in which these symbolic elements appear, elucidating their semantic interpretations within Ukrainian and Polish ritual practices as well as within the broader linguistic worldview. Analysis of the poetic texts demonstrates the polyfunctional nature of many ethnic symbols: for instance, the stork, eagle, willow, and poppy may variously signify loyalty to the homeland, power, courage, pride, the continuity of life, femininity, cosmic interconnectedness, lineage, love, and tenderness. A comparative analysis of authorial interpretations in Ukrainian and Polish poetry reveals a diversity of artistic conceptualizations shaped by national cultural contexts as well as individual associative frameworks. Particular attention is devoted to the ritual towel (rushnyk), which occupies a central place in the symbolic system of both cultures. As a ritual object and protective amulet, it integrates multiple symbolic motifs (especially natural and solar elements) within its ornamentation, a fact reflected in its frequent poetic representation. Finally, the authors outline the direction of future research, suggesting that an investigation of the symbolism of war and peace in Ukrainian and Polish poetry would constitute a logical and relevant continuation of the present study.

Key words: *symbolic imagery, Ukrainian and Polish modern poetry, animal symbolism, plant symbols, cult symbols and amulets.*

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими й практичними завданнями. «Енциклопедичний словник символів культури України», підкреслюючи універсальність та загальнолюдський характер символу – «людській свідомості притаманна

здатність сприймати світ не тільки в реально-видимих формах, а й через аналогію» [5, с. 738], – трактує його як «умовне позначення якогось предмета, поняття, явища, процесу, художній образ, який відбиває певну думку, ідею, почуття <...>», як «одну з могутніх підвалин національної культури» [5, с. 738]. Оскільки символізм притаманний мистецтву загалом, художня література як вид мистецтва відображає через образи-символи як загальнолюдську систему цінностей, так і систему матеріальних і духовних цінностей кожного етносу.

Українців і поляків пов'язує слов'янське коріння, географічне сусідство, історія, релігійна спадщина, глибокі культурні взаємини. Неоціненним внеском у розвиток слов'янської філології є спільні наукові проекти, взаємна зацікавленість дослідників фольклорною спадщиною та творами художньої літератури обох народів.

Аналіз основних досліджень і публікацій із зазначеної проблеми. Тематика сучасних наукових студій багатовекторна. Зокрема, проблемі українсько-польських контактів на етногенетичному та мовному рівнях присвячено статтю Г. Півторака [16]; про особливості українського та польського поетичного дискурсу XVI–XVII ст. йдеться в науковій розвідці В. Денисюка [4]. Внеском у дослідження сучасної польської поезії є хрестоматія О. Анненкової [1]; міфам і символіці в етнічній культурі українців присвячено праці П. Чернеги [24]; символіку дерев польській та українській фразеології досліджують А. Смерчко, І. Будз, Д. Кочмар [23]; мовні образи-символи квітів у польській культурі та літературі – Л. Непоп-Айдачич [14].

Попри розмаїття етнографічних, мовознавчих та літературознавчих праць, констатуємо відсутність окремих філологічних розвідок з проблеми використання етнічних образів-символів у поетичних творах українських та польських авторів. Зазначене вище зумовлює **актуальність** цього дослідження.

Формулювання мети та завдань. Мета наукової розвідки – на прикладах поетичних творів українських та польських авторів підкреслити роль образів-символів у відображенні духовних цінностей обох народів, їх спільних та відмінних національних традицій. *Завданнями*, підпорядкованими меті, є: 1) виокремлення в масиві сучасних віршованих текстів, обраних для аналізу, традиційних етнічних символів української та польської культур; 2) з'ясування етимології тваринної (пташиної), рослинної та культової символіки; 3) порівняльний аналіз авторської інтерпретації етнічних символів у польській та українській поезії.

Виклад основного матеріалу з обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Як художні засоби мови, *символи* є словами або словосполученнями, у яких закладене приховане порівняння; вони є глибоко укоріненими в культурі народу, мають релігійне (природні символи, що є частиною релігійного культу), міфологічне або фольклорне походження. Нерідко символи утворюються на

основі метафори. Підкреслюючи давню історію символу, що виражається в постійності значень та асоціацій, здатних зберігатися та оновлюватися, С. Радецька та В. Балабух слушно зазначають: «Перенесення значення, на якому базується символ, не залежить від індивідуально-авторського мислення, воно не є «одноразовим», а навпаки характеризується тривалістю існування, стабільністю, наявністю «історії» [21, с. 77].

Зазначимо, що основним критерієм відбору текстів для аналізу визначено частотний (вибір етнічних символів, які трапляються у віршах найчастіше); окрім того, досліджувалися матеріали як друкованих поетичних збірок, так і джерел, розміщених у вільному доступі в інтернеті.

Аналіз текстів сучасних поетичних творів (33 найменування) українських та польських авторів (31 персоналія) дозволив окреслити окремі давні етнічно марковані образи-символи (тваринні, рослинні та культові), спільні для обох народів, які на сьогодні не втратили своєї актуальності:

1. **Тваринні символи (птахи).** Дослідження *пташиної символіки* привертає увагу літературознавців, мовознавців, істориків, геральдистів, етнографів та інших науковців. Із лінгвістичного та літературознавчого поглядів доцільно розглянути концепти *лелека* і *орел* як потужні етнічні маркери, що символізують у поетичних творах любов до батьківщини, гідність, духовні цінності українського та польського народів.

Лелека (асоціюється із богинею Зорею) є символом щастя й поваги в родині, любові до Батьківщини, рідної домівки. Це відомий персонаж індоевропейської міфології – назва священного птаха, пов'язана із давньоукраїнським племенем лелегів. Про особливий статус лелек свідчать, наприклад, заборона знищувати їх гнізда (горе в родині); фразеологізм «*лелека приніс*» – про народження дитини; радісне очікування лелек, які навіть під час війни повертаються до рідної домівки навесні з теплих країн: *Летять понад Вічність лелеки Крізь наші тривоги й роки* (Г. Ліщенко) [12]; *Стоять мости над мертвими річками. Лелека зробить декілька кругів. Очерети із чорними свічками ідуть уздовж колишніх берегів* (Л. Костенко) [10]. Аналізуючи символи в поезіях Богдана Томенчука (н-д, «*небо моє у лелек на крилі*» та ін.), В. Устінов слушно зазначає, що всі вони загалом створюють образ України [25, с. 67].

Зображення лелеки (bosian) є на гербах низки адміністративних одиниць України та Польщі – зокрема Кропивницького, Звягеля, Буська (зараз Львівська область, до 1939 року місто було в складі Польщі), гмін Кавенчин (Kawęczyn), Дружице (Družbice). Уважають, що в Польщі знаходиться найбільша у світі популяція білих лелек. Польська мовознавиця Е. Масловська (Ewa Masłowska), досліджуючи національні та міжнаціональні виміри пташиної символіки душі, розкриває культурологічне сприйняття птаха як посередника між небом і землею. Крізь призму польської традиційної культури на загальнослов'янському тлі авторка аналізує уявлення про людську душу як крилату істоту на прикладі

міфічних, символічних образів голуба, лелеки, ластівки, зозулі, крука та інших птахів [41]. Дослідниця простежує еволюцію образу лелеки від давньоєгипетської, грецької та римської античності до сучасних польських вірувань і підкреслює, що в польській народній культурі, як і в більшості слов'янських традицій, лелека постає божественним, святим і добрим птахом, символізуючи душу, яка спокутує гріх непослуху [41, с. 187–188]. Науковиця Д. Кульчицька (Dorota Kulczyńska), детально вивчивши образ лелеки в дитячому фольклорі та художній літературі, акцентує увагу на його багатофункціональності: птах виступає провісником весни, символом любові до батьків, охоронцем оселі й цілих народів. Авторка наголошує на значному масиві паремій (прислів'їв, прикмет) у численних прозових і поетичних творах для дітей, що репрезентують цей образ у польському культурному просторі [38]. М. Баєр (Magdalena Baer) провела ґрунтовне дослідження образу білого лелеки як мовної моделі в контексті мовної картини світу поляків та хорватів. Свої висновки авторка будує на порівняльному аналізі лексичного складу обох мов [30].

Відповідно до завдань цієї розвідки, аналізуючи корпус польських поетичних творів про лелеку (*bocian*, *bociek*), зауважимо, що в польському культурному просторі переважають тексти, орієнтовані на дітей дошкільного та шкільного віку: *Klekce bocian bocianowej w Afruce nad rzeką: – Czas się zbierać do podróży, Do Polski daleko!* / *Клекоче лелека до лелечихи в Африці біля річки: – Час готуватися до подорожі, до Польщі далеко!* (I. Suchorzewska, переклад – Плечко А.) [40]; *Rozłożył skrzydła czarno-białe nad łąką i ogrodem, zwiastuje wiosnę i dni ciepłe, chociaż powiewa chłodem.* / *Він розправив свої чорно-білі крила над лугом і садом, сповіщає про весну та теплі дні, хоча й віє холодом* (H. Świąder, переклад – Плечко А.) [52]; *Pewnego dnia z rana zobaczyłam bociana. Na łące zieloniutkiej stał na jednej nodze cieniutkiej* / *Одного ранку я побачила лелеку. На зеленій галявині він стояв на одній тонкій нозі* (A. Łatyńska, переклад – Плечко А.) [40]; *Na ziemi podlaskiej szumią bujne puszcze I rwące strumienie niepokornie pluszczą Na łąkach złociście plenią się pawłocie* *Wśród których żab szuka laskonogi bociek* / *У Підляській землі шумлять пишні ліси I зухвало плескаються струмки, На луках цвітуть золотарики, Серед яких тонконогий лелека шукає жаб* (J. M. Dzień, переклад – Плечко А.) [52]; *Już od dni kilku ciebie wyglądałam I właśnie dzisiaj, w samo Żwiastowanie, Na łące przy Jabłonce cię ujrzałam, Panie bocianie. Spacerowałeś dostojnie, witając Te same pola i drzewa znajome.* / *Оне на тебе од давна чекаją, Są twoim domem / Я шукала тебе вже кілька днів I саме сьогодні, у день Благовіщення, На лузі біля Яблуні побачила тебе, Пане лелеко. Ти велично прогулювався, вітаючи ті самі поля та знайомі дерева. Вони давно чекають на тебе, вони є твій дім* (U. Krajewska-Szeligowska, переклад – Плечко А.) [52].

Як беззаперечний король птахів, **орел** здавна символізував божественність, силу та велич влади, геній, мужність і перемогу; у християнському трактуванні орел – це символ перемоги добра над злом. Образ орла описано в Біблії та

фольклорі багатьох народів; тлумачення лексеми *орел* є в словниках Памви Беринди, Бориса Грінченка, Івана Огієнка та інших працях. У байках Езопа, Федра, у творах Григорія Сковороди орел наділений могутніми, швидкими крилами і божественною величчю. У геральдиці орла нерідко зображали на щитах і прапорах, на монетах та печатках, на гербах родових і державних (територіальних). Це, наприклад, герби Чернігова, Ополя (Opole, Польща), Гнезна (Gniezno, Польща) тощо. Польський науковець Т. Петрас (Tomasz Pietras) у розвідці «Skąd wzięło się nasze Godło?» зазначає, що орел у польській культурі відомий з XI століття – від часів правління Болеслава I Хороброго. Автор акцентує увагу на розмаїтті гіпотез щодо геральдичного зображення польського символу на давньопольських монетах: чи то орел, беркут, тетерук, чи павич [44]. «Білий орел» на червоному тлі державного герба Польщі нагадує про першу королівську династію. Відомі різні трактування польської символіки орла: частина вчених вважає, що на гербі Польщі можемо спостерігати не орла, а...орлицю. А конкретніше – «орлицю короля Пяста», і саме корона на голові птаха вказує на її королівське походження. Отже, у Польщі найменування «Orzeł Biały» широко поширене як: 1) польське прізвище; 2) журнал, що видавався з 1941 до 2001 року та висвітлював культурне життя польської діаспори; 3) назва селища в Лодзькому воєводстві; 4) назва польської компанії з переробки використаних акумуляторів; 5) найвища державна нагорода Польщі (orden Orła Białego); 6) роман Марціна Пшибилека (Marcin Przybyłek).

Характерно, що в поезії періоду повномасштабної російської агресії образ орла інтерпретується українськими авторами неоднозначно з огляду на те, що зображення цього птаха використовують як дружні країни, так і країна-окупант. Наведемо приклади: *Двоголовий орел над Землею, ще поки кружляє, Зупинитися гонор йому не дає, Тільки пір'я на крилах орел у польоті втрачає, Бо фінансові санкції роблять своє* (М. Ковальчук) [8]; *На скелі сидів орел. Він одвертав свої очі від людства і сонце пером затуляв. Його дратувало мирське безпутство. Він з Богом лише розмовляв* (С. Губерначук) [3]; *Я – Жінка. Я – дужа! Я – неба орлиця. Як жаль, що ти серця чужої є лицар... Синам піднесу я твого пернача. Я жінка, Я – Божого неба орлиця, Запалена Богом... Розсудить нас час...* (Л. Ромен) [22].

Аналізуючи польські вірші, зазначимо, що в них образ орла символізує насамперед велич і захист держави; увагу зосереджено на героїзмі та патріотичних почуттях народу. Наведемо як приклад такі рядки: *Gdzie nie pójdę, gdzie nie spojrzę, W jakie tylko wejść drzwi – Wszędzie nasz herbowy orzeł Na czołowym miejscu tkwi. Błyszczą szpony, świecą pióra, Chciałoby się krzyknąć – Leć! Zwłaszcza nasze liczne biura Lubią mnóstwo orłów mieć... / Куди б я не пішов, куди б я не глянув, У які б двері не ввійшов – Скрізь наш герб-орел Стоїть на видному місці. Кігті блищать, пір'я сяє. Хотілося б крикнути: – Лети! Особливо наші численні офіси, Їм подобається мати багато*

орлів... (A. Waligórski, переклад – Плечко А.) [51]; *Mknie nasz Orzeł nad krainą Od Krakowa aż po Gdańsk. Nie zginęli i nie zginą Póki Isni korony blask. Oko Jego bystro zerka I pilnuje by był spokój. Widzi Polskę, jak jest wielka. Cały kraj nasz ta na oki.* / *Наш Орел ширяє над землею Від Кракова до Гданська. Вони не загинули і не загинуть, доки сяє пишиота корони. Його око пильно дивиться І забезпечує мир. Він бачить Польщу, яка вона велика. Він стежить за всією нашою країною* (M. Dąmbrowski, переклад – Плечко А.) [32]; *Daleko od miasta, cywilizacji, hałasu, problemów, zła Miejsce ciszy, harmonii, spokoju Gdzie chowa się słońce za horyzontem Lekko powiewa chłodny wiatr Orzeł wykonuje ostatni lot Nad czarującymi polami, rzekami Tysiące myśli jednego człowieka Obserwujący od wielu lat Tą wspaniałą wiejską krainę Nie poddaną rządny regułą Który udowadnia nam W życiu są piękne chwile Dla których warto żyć / Далек від міста, цивілізації, шуму, проблем, зла – місце тиши, гармонії та спокою, де сонце сідає за обрії, легко дме прохолодний вітер, орел здійснює свій останній політ над чарівними полями та річками Тисячі думок від однієї людини, спостереження протягом багатьох років цей чудовий сільський край не підпорядкований верховенству закону, що доводить нам: у житті є прекрасні моменти, заради яких варто жити* (Polski Portal Literacki, переклад – Плечко А.) [46].

2. Рослинні символи. Вербя як етнічний символ, священне прадерево, має виразне етнічне забарвлення: у різних народів вона позначає і весняну природу (оскільки розквітає першою), і батьківщину, і жінку-вдову («плакуча верба»), і родючість, ніжність («вербові котики») або мистецьку основу, життєдайну вологу (росте біля водойм, очищаючи воду). Великодня верба об'єднує всі європейські народи – хліборобів, символізуючи Всесвіт. Образ верби фігурує у весняній обрядовості українців – водіння хороводу навколо дівчини, убраної гілочками; закликання весни зробленими з верби свищиками. Пращури вірили в цілющу силу верби – освяченими у вербну неділю гілочками легенько поплескували одне одного, примовляючи: «Не я б'ю, верба б'є, за тиждень Великдень! Будь великий, як верба, а здоровий, як вода, а багатий, як земля!». Таку ж традицію виявляємо й у польській культурі – її детально описав у розвідці «Symbolika wierzby jako drzewa życia i śmierci w Polsce» Я. Добровольський (Jacek Dobrowolski), акцентуючи увагу на тому, що саме дівчата (!) били хлопців у Вербну неділю; окрім того, йдучи з костелу, билися вербою, щоб додати здоров'я, сили і краси (звідси прислів'я – «мазали його вербовою олією»): «*Na wsi polskiej wierzbowymi palmami-różgami dziewczyny (!) biły chłopaków w Niedzielę Palmową, czyli Wierzbową... Idąc do kościoła i z powrotem bito się palmami by dodać zdrowia, siły i urody. Stąd powiedzenie: mazali go wierzbowym olejem*» [34].

Магічна сила верби вочевидь пов'язана з особливостями її деревини – із неї робили колиски і кобзи, кошики, ложки, човни тощо. Попри захоплення вербою, християни вважали її також «проклятим деревом» – за Біблією, саме з верби було зроблено цвяхи для хреста, на якому розп'яли Ісуса. Подібне

трактування верби є і в польській культурі, але дещо в іншій інтерпретації – поляки сприймали старі верби як помешкання водяних демонів, диявола та його матері, особливо такими місцями вважалися трухляві та випалені блискавкою дерева. Ховатися під такою вербою під час бурі небезпечно, оскільки Бог може вдарити в неї блискавкою, щоб поцілити в диявола, який сидить у дереві: «*Wierzono u nas, że w starych wierzbach mieszkają demony wodne, diabeł i jego matka, a nawet babka... Szczególnie wierzby wypalone piorunem lub spróchniałe uchodziły za ich siedzibę. Uważano, że chowanie się pod wierzba w czasie burzy jest niebezpieczne, bowiem Bóg miał bić piorunami w ukrywającego się tam diabła*» [34]. У Польщі в перший місяць весни (21 березня) відзначають День Верби (Dzień Wierzby), у християнській традиції Польщі вербові гілки, освячені в Пальмову (в українців – Вербну) неділю, символізують воскресіння, життя і чистоту, є оберегом від вогню та блискавки.

Відтак любов і великий сум, поєднані в рослинному символі верби, знайшли відображення в українській та польській поезії (Тарас Шевченко, Леся Українка, Іван Франко, Леонід Глібов, Василь Симоненко, Ліна Костенко, Юрій Рибчинський, Себастьян Фабіан Кленович, Казимир Лясковський, Теофіль Ленартович, Марія Ясножевська-Павліковська та ін.). Інтерес поляків до верби закарбувався у фразеологізмах: *Obiecywać gruszki na wierzbie* / Обіцяти груші на вербі (щось нереальне, нездійсненне); *Gdzie wierzba, tam woda* / Де верба, там вода; *Wierzbowe ucho* / Вербове вухо (верба чує таємниці, яку не довіряють людині, але довіряють дереву). Сучасні українські автори, зберігаючи давнє етнічне тлумачення символу верби, наповнюють його новим актуальним змістом: *Гілочка вербова сповістить про свято – Вхід Божого сина у Єрусалим. Скоро буде вбито, його розп'ято Ворогом бездушним, очерствілим, злим... Теплі і тоненькі гілочки вербові. В котиках пухнастих пахоці весни. Несіть до душі нам хвилини чудові Без страждань, без горя, без тривоги й війни* (О. Козак) [9]; *Щось тихо вечір шепотів вербі: – Не йди, не йди, не йди, минуть дощі, Солоні сльози річка віднесе, Усе мине, усе мине, не все...* (І. Паламарчук. Не йди) [15]. Стали улюбленими піснями вірші про вербу, як от: *Молода печаль, котики вербові У твоїх очах, у моєму слові. Ти скажи, промов ніжними устами, Може, це любов ходить поміж нами?* (В. Крищенко. Котики вербові. Пісня (композитор О. Злотник) увійшла до репертуару тріо Мареничів); *Гойдається човен на тихому плесі, До нього схилилась плакуча верба. Застріяна в долю, летить в піднебесі Та душу цюмिति стискає журба* (В. Ланевич. Плакуча верба). Сьогодні, коли верби та інші дерева зникають із польських доріг під впливом меліорації та бетону, поетичне слово стає для них чи не єдиним прихистком. У поезіях ХХІ століття верба постає символом пам'яті, дружби, суму тощо, сучасні автори нерідко публікують свої твори на літературних порталах та в соціальних мережах, свідомо залишаючись інкогніто: *Drogą do lasu taką znajomą idę na spacer. Wierzby rosochate z miejscami na schowek jakby mnie poznały drgają gałązkami. «Rozszumiały się*

*wierzby płaczące» – tak ojciec pewnie z frontowymi kolegami witał wolność wtedy...Las został wycięty, ojca dawno nie ma. A **wierzby** jak strachy stoją na tej drodze, relikw skamieniały / Знайомою стежкою до лісу йду на прогулянку. Гіллясті **верби** з місцями для сховку ніби впізнали мене, тремтять своїми гілками. «За шуміли плакучі **верби**» – так, мабуть, тоді зустрівач свободу мій батько та його фронтіві друзі... Ліс вирубали, батька давно немає. А **верби** стоять, як опудало, на цій дорозі, скам'янілий релікт (Autor nieznany, переклад – Плечко А.) [29]; **Wierzbo** płacząca przy drodze Mój przyjacielu jedyny Rozumiesz me smutki i łkania w ten dzień pochmurny W ramiona swoje przygarniasz przytulasz suchymi konary... / **Верба** плаче на узбіччі, Мій друже єдиний, Ти розумієш мої смutki і стогони в день похмурий, У своїх обіймах ти тримаєш, ти обіймаєш сухі гілки... (T. Radzikowski, переклад – Плечко А.) [47]; Widzę dziś wiele płaczących **wierzb** Nie dostrzegalem dotąd tych drzew Teraz dokola płacze ich las W kropkach ich łez.../ Я бачу сьогодні багато плакучих **верб**, Не помічав раніше цих дерев, Тепер навколо плаче їхній ліс У краплях їхніх сліз... (W Antoine, переклад – Плечко А.) [27]; Szemrze **wierzba** zielona plecie gałązek warkocze jej towa wiatrem niesiona szumem nad stawem się toczy i nijak ją zatrzymać... / Шелестить зелена **верба**, сплітаючи коси з гілочок, її мова, що несеться вітром над ставком, несеться шелестом і немає можливості її зупинити... (B. Góralczyk, переклад – Плечко А.) [36].*

Мак – символ безмежного зіркового Всесвіту (множинні макові зерна в різдвяній ритуальній куті), сну (заспокійливі властивості рослини), смерті, крові Ісуса Христа, безневинно пролитої в ім'я людей (червоний колір квітки); ця рослина є оберегом від нечисті (польовий мак). В античній міфології із маком пов'язані оповіді про богинь Афродіту, Геру, Цереру, про юнака Мікона, перетвореного на червону квітку. Мак освячують на Медовий Спас (Маковія). «Маківкою» називають плід маку, маленький купол (баню) церкви, верхню частину голови. Похідними також є слова: «макітра» (означає глиняний посуд для розтирання маку – переносне значення від цього слова – «голова»), «макогін» – пристрій для перетирання маку (фразеологізм *облизати макогона* означає поразку, наприклад, відмову під час сватання). Взагалі українська фразеологія містить чимало усталених словосполучень, народних прислів'їв та приказок, пов'язаних із маком як символом: *нема цвіту, світлішого над маківку, нема роду, ріднішого над матінку; пропав мій вік, як маків цвіт; червоний, як мак; не вродив мак, перебудемо й так; дівка гарна, як маківка* та ін.

Дослідивши етнокультурні витоки символічного наповнення художнього образу маку в текстах творів М. Вінграновського, Н. Кириленко і К. Радченко зазначають, що «флора в українській літературі дає можливість глибше осягнути національний міфосвіт, зазирнути у підвалини колективної свідомості українського народу» [7, с. 320]. Цей висновок сприймаємо як узагальнений у контексті проблеми нашої наукової розвідки.

Мак є потужним засобом формування підтексту та вираження емоцій у сучасній поезії, особливо років війни в Україні: *Сьогодні плачуть янголи у домі, На стежці від зорі хтось сіє маки, І йде поволі України доля, Щоб сина пом'янути, поховати. Схилилась у журбі стара калина, Шепоче вітер: я буду чекати, Краплина впала в землю, скам'яніла, Не дай нікому, Боже, цього знати* (І. Паламарчук. Плачуть янголи) [15]. *Червоні маки – спогади війни. Кривавий – колір зраненого серця. Розквітнуть в полі стомлені сини, І знов душа журбою обізветься* (О. Проніна) [20].

Маки популярні як в Україні, так і у Польщі – їх часто можна побачити на сільських полях, клумбах, квіткових луках, у садах та міських парках. Польська традиція наділяє мак багатогранною символікою – це сон, пам'ять про померлих, минуле, звивистий шлях та відродження. У свідомості сучасних поляків червоні маки – насамперед символ крові польських захисників, які загинули в битві під Монте-Кассіно (Італія, травень 1944 року). Цей образ став безсмертним завдяки популярній пісні Фелікса Конарського «Czerwone **maki** na Monte Cassino». І в українській мові, і польській маємо численні польські приказки та прислів'я, пов'язані з семою «мак»: *dobrali się jak w korci maku / вони ладнали як маки у горнятку; ludzi jak maku, a roboty ani znaku / людей як маку, а роботи жодної ознаки; cisza jak makiem zasiał / тиша, хоч мак сіяти (тихо, хоч мак сії); dziewczyna kwitnie jak makówka / дівчина квітне як маківка (розквітає); wygląda jak Kozak z maku / визирає як козак з маку; zrobić kogo w drobny mak / стерти (перемолоти) в дрібний мак; figa z makiem kotu / дулю з маком.*

У розвідці «Delikatny i pospolity jak mak» дослідник Г. Табаш (Grzegorz Tabasz) звертає увагу на особливості розповсюдження маку: на зернових полях «тріаду» перших бур'янів зазвичай складали кукіль, волошки та дикий мак. Автор аналізує історію поширення цієї рослини та її символіку як «квітки місця історичних битв» на прикладі Монте-Кассіно: *Земля, зорана тисячами снарядів з весни, розквітла в кінці битви величезними полями червоного маку* [50]. Сучасні польські поети звертаються до образу маку у віршах як символу пам'яті: *Мамо, tak lubiłaś kwiaty – polne maki i bławatki, Nazbierałam wczesnym rankiem, bo dziś przecież Święto Matki.../ Мамо, ти так любила квіти – Польові маки та волошки. Я їх рано-вранці збирала, бо сьогодні День Матері* (J. Redmann, переклад – Плечко А.) [49]; *Czerwone kwiaty płoną przeszłością, czerwienią swą romantyków uwodzą, to polskie maki co krzyczą miłością, czerwone maki z wiejskopólną urodą. <...> Czerwone maki symbolem są szlachectwa naszych żołnierzy, bohaterów śmierci i na wzgórzach Monte Cassino świadectwem, jak wdzięczność sojuszników zdrada niweczy.../ Червоні квіти горять минулим, їхня червоність спокушає романтиків. Це польські маки, що кричать про кохання, червоні маки з сільською вродою. <...> Червоні маки є символом благородства наших солдатів, героїв смерті і на пагорбах Монте-Кассіно свідченням того, як вдячність союзників руйнується зрадою* (Eugmar, переклад – Плечко А.) [35]; *Chyba wiem co począł pierwszy poeta I jak on tak w duszę zasieje. <...> Во*

wie, że zniknienie **maku** dojrzałej **makówki** Podyktuje Twojej duszy rozwój prawidłowy A kiedyś na nowo kwitnąc będą delikatne **maki** I ten odcień tajemnicy kolorowy / Здається, я знаю, з чого почав перший поет І як він сіє мак у твою душу. <...> Бо знає, що зникнення стиглого макового зернятка Визначає правильний розвиток твоєї душі. І колось ніжні маки знову завітнуть І той барвистий відтінок таємниці (G. Kulesza, переклад – Плечко А.) [39]; *Mat jeszcze swoją polną ścieżkę, gdzie mnie nasycza śpiew skowronka. Gdzie pachną maki, kwitną trawy, gdzie się przymila mała biedronka. Cisza jak makiem zasiał i maczkciem, w głowie się piszą najprostsze słowa / У мене ще є своя польова стежка, де мене насичує пісня жайворонка. Де пахнуть маки, квітнуть трави, де підлецується маленьке сонечко. Тиша, ніби засіяна маком та маковими зернятками, найпростіші слова, написані в моїй голові* (V. Arvensis, переклад – Плечко А.) [28].

Із давніх-давен європейцям відома також вічнозелена рослина – **барвінок**. Поляки називають цю квітку **barwinek, barwin, lubistek**. Вона символізує прихід весни (поряд із проліском, наприклад) та невмирущість, оскільки лісова рослина має цупке листя, витривале в спеку й холоди. Про ці ознаки йдеться, зокрема, у сучасній українській та польській поезії: *Недавно ще гула метелиця, Іще лежить в низинах сніг, А вже барвінку листя стелеться Зеленим килимом до ніг. Воно під снігом і під кригою Всю зиму зелень берегло І перше стрінуло з відлигою Весняне сонце і тепло. Із перемогою і славою Весна з'являється на світ. І квітне радістю яскравою Барвінковий зірчастий цвіт* (Н. Забіла) [6]; *Heros wiosenny przepustkę cieniowi daje zwarty w łany świetnie kwitnie. Mrozu się nie boi łzami nieba błyszczą ma słońce w dłoni i kielich pięciodzielny. Trwały jak dzieło w sztuce życia niczym zwierciadło wiosnę odbija. Płożące się pędy zdeponowane w czasie wiją bukiety dla Ciebie w lesie/ Весняний герой пропускає тіль, у густих полях пишно цвіте. Не боїться морозу, він сяє сльозами з неба, він має сонце в долоні та п'ятипелюсткову чашечку. Стійкий як витвір життя, як дзеркало, він відображає весну. Повзучі пагони, відкладені в часі, сплітають для тебе букети в лісі* (A. Baltissen, переклад – Плечко А.) [31]. У Польщі та в Україні барвінок вистилає зелені килими з ніжними небесними квітками на кладовищах, у міських парках, скверах і просто в лісах – назва улюбленої рослини нерідко трапляється з-поміж топонімів – найменувань сіл, містечок, районів, урочищ в Житомирській, Волинській, Херсонській, Закарпатській та інших областях України; найменування **Barwinek** має село в Низьких Бескидах у Підкарпатському воєводстві. У польському фольклорі та художній літературі образ барвінку використовували як метафору для вираження ніжних почуттів та підкреслення стійких міцних стосунків. В українській народній пісні «Несе Галя воду» символ барвінку «вплітається» у взаємини закоханих: «Стелися, **барвінку**, Буду поливати. Вернися, Іванку, Буду шанувати. Скільки не стелився – Ти не поливала, Скільки не вертався. Ти

не шанувала». Як символ чистоти та щастя барвінок слов'яни додавали до весільної випічки та вплітали у вінки нареченої.

У народній культурі поляків ця квітка вважається символом невинності, вічності, безсмертя – саме тому її висаджують на кладовищах як знак надії на вічне життя. Предки вірили, що барвінок на могилах поєднує живих із померлими родичами. Згодом цю нев'янучу рослину почали використовувати як символ вічності в родинній обрядовості – під час хрещення немовляти ним прикрашали свічку. Здавна барвінок був невід'ємним елементом великодніх урочистостей у Польщі, так само, як і в інших європейських країнах. Ним і сьогодні прикрашають великодні кошики, святкові страви та традиційні «пальми» (в українців – вербу) на Wielkanoc. Оскільки барвінок символізує життєву силу та відродження, він ідеально доповнює християнську символіку воскресіння. У польській традиції існує звичай фарбувати крашанки барвінковим листям, завдяки чому яйця набувають ніжного зеленого кольору. Сучасні польські поети оспівують барвінок у поезіях як символ пам'яті та вічного життя померлих, як знак весни та Великодня: *Ja ciągle Kocham bukowe lasy maszty jodeł rozpartew szklanej kuli nieba chodzę pośród kretowisk ludzkich podnoszę zdeptane barwinki. Ten niebieskooki kwiatek niemowlęciem wyrasta z mogiły pradziadów.* / Я все ще люблю букові ліси, ялицеві щогли розкинулися у скляній кулі неба, я ходжу серед людських кротовин, я збираю потоптані барвінки. Ця блакитноока квітка росте, мов немовля, з могили своїх прадідів. (W. Graban, переклад – Плечко А.) [37]; *Święta, Święta Wielkanocne Jak wesolo, jak radośnie... A w koszyczku, na święcone Jajka równo ułożone... Jest baranek z chorągiewką, żółty kurczaczek ze wstążeczką. I barwinek jest zielony W świeże kwiatki ustrojone.* / Свято, свято Великодня, Як весело, як радісно... А в кошику акуратно складені освячені яйця... Є ягня з прапорцем, Жовте курча зі стрічкою. І барвінок зелений, прикрашений свіжими квітами (Autor nieznany, переклад – Плечко А.) [29].

Розростаючись на всі чотири сторони світу, рослина візуально нагадує хрест; барвінок за традицією вплітали в поховальні вінки, які ставили під хрестами на могилах, – із цим, на думку етнографів та мовознавців, пов'язаний епітет *хрещатий барвінок*. Словосполучення увійшло як символ в авторську українську поезію. Продовжили традиції Т. Шевченка («Барвінок цвів і зеленів»), Лесі Українки (пісня «Барвіночку мій хрещатий» – уривок із поеми «Русалка») сучасні українські поети, наприклад, Лариса Ліщук: *В хрещатий барвінок Небо упало, Розбилось на друзки І квітами стало. <...> Рости, мій барвінку, Рости, розквітай І цвітом хрещатим Весь світ прикрашай* (Л. Ліщук) [13].

У поезії періоду війни в Україні барвінок символізує опір ворогові, батьківський дім, урятовані життя: *Ще сніг летить, ще вітер свище. Зацвів барвінок і нарцис. Під Києвом скрізь попелище. Над селами ракети свист* (Г. Потопляк) [19]; *Я вам дякую, друзі, за ранок і вечір, За барвінок хрещатий*

у нашім саду. І за ваші серця, ваші руки і плечі, Що прогнали із долі моєї біду. <...> Вічний світ і надалі продовжує жити, На хвилину чи мить не спинити буття. Я вам дякую, друзі, за сплачене мито, За врятоване вами страждене життя (Н. Виноградська) [2].

3. Культові символи та обереги. Сьогодні вишивка органічно вплітається і в повсякдення, і в урочисті події: ми бачимо її на одязі та взутті, постільній білизні, скатертинах, гардинах, рушниках, сумках. Здавна вишивку сприймали як яскравий прояв народної творчості, поряд із різними видами мистецтва. Етнічний орнамент віддзеркалює особливості духовного та матеріального життя народу, нерозривно пов'язаного з природою, яка стала основою для візерунків. Навколишній світ та неповторні квіткові мотиви дарували вишивальницям натхнення не лише для вибору форм, а й для створення унікальних кольорових поєднань. Мистецтвом вишивання володіли майже всі жінки в кожному селі. Дівчат привчали до голки змалечку, адже вони мали дбати про вбрання не лише для себе, а й для чоловіків своєї родини. Нерідко вишивка ставала джерелом заробітку. Наприклад, у польському національному костюмі традиційно прикрашали лляні сорочки, фартухи, жіночі головні убори (хустки чи чепчики). Вишивали здебільшого хрестиком або гладдю, віддаючи перевагу червоним, червоно-чорним або синьо-чорним поєднанням кольорів. І в українській, і в польській традиціях панівними є геометричні та рослинні мотиви. Особливе місце серед них посідає «дерево життя» із характерними загнутими вгору гілками – символ нескінченності роду. Проте польський орнамент має свої етнічні особливості: у ньому рослинні мотиви помітно переважають над геометричними. Найчастіше трапляються квіткові композиції вишивки, що вражають своєю різноманітністю: квіти (маки, троянди, волошки, братки, жоржини, ромашки, гвоздики та інші); дари природи (ягоди, золотисті колоски пшениці, грона винограду); лісові мотиви (плоди ліщини, жолуді): *Biały ręcznik, bielusienki, śmiga igła u mateńki Czerwona niteczka Jak serdecznej krwi Kropeczka Gwiazd ośmiornamiennych szereg A w każdej życzenie...Na miłość, na życie Na dobre pożycie, Biały ręcznik haftowany Marzeniami, intencjami / Білий рушник, найбільший, голка летить у матері, Червона нитка Як цятка сердечної крові. Ряд восьмикутних зірок, і в кожній побажання <...> Кохання, життя, на добре життя, Білий рушник, вишитий мріями, намірами* (Z. Piłsiewicz, переклад – Плечко А.) [45]. Сучасні митці намагаються зберегти польську вишивку, тому видають книги та ілюстровані альманахи: А. Dębowska «Wzornik tradycyjnych haftów i koronek ręcznika ludowego: haft krzyżykowy», Е. Milerska «Haft na żywotku cieszyńskim» [33; 42], збирають колекції вишивок у музеях в етнографічних відділах, наприклад, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, Muzeum Etnograficzne w Krakowie.

Важливим елементом побутової традиції є **рушник**, що здавна посідав чільне місце в системі родинних та календарних обрядів. Як у всіх частинах

України, рушник у поляків – не лише предмет побуту, а й потужний оберіг: він супроводжує людину від народження до останньої межі як обов'язковий атрибут хрестин, весіль та поминальних обрядів – це відображено в текстах сучасної поезії обох народів: *Każda nitka lniana Ze słońcem splatana Z zapachem wiatru i wody Z kwiatem niezwyklej urody. Płyń, płyń modra wodo, Nieś opowieść moją... Stanęli na ręczniku! Tacy piękni i młodzi, W cerkiewnych świec Zapachu W blasku świętej ikony, Ręczniku, ręczniku, Daj im miłość i siłę Niech wypełnią puste pole Dobrym życiem... Niech zakwilią im pisklęta I pole obrodzi Ludzka wdzięczność ich otacza A miłość... nie szkodzi... / Кожна ляна нитка, виткана сонцем З ароматом вітру та води З квіткою надзвичайної краси. Течи, течи, блакитна водо, Неси мою історію... Вони стояли на рушнику! Такі красиві та молоді, В ароматі церковних свічок, У сяйві святої ікони, Рушник, рушник, Дай їм любові та сили Нехай вони наповнять порожнє поле Гарним життям... Нехай їм пташенята цвірінькають, I поле родить, Людська вдячність оточує їх I любов... не має значення... (Z. Piłsiewicz) [45]; Привабливість, гостинність свого краю Живе на мальовничих **рушниках**, Ним в давнину і зараз прикрашають Весільний хліб на батьківських руках. Із **рушником** в дорогу проводжають. Це символ і родинний оберіг. Його з любов'ю завжди вишивають, Щоб добрий спогад в серці нам беріг (О. Криницька) [11].*

Вишиті рушники досі використовують для оздоблення будинку, ними застеляють святкові столи, дарують найповажнішим гостям, прикрашають ікони. В українських весільних обрядових піснях нерідко йдеться про рушники, якими дівчина пов'язує сватів на знак згоди на шлюб, наприклад: «Ой чи мені **рушнички** давати, А чи мені іншого шукати?» Перед нареченими батьки розстеляють рушник із написом «На щастя, на долю» – і вони стають на нього, що символізує початок подружнього шляху.

У багатьох регіонах Польщі побутує традиція передавати вишиті полотна в спадок нащадкам, зберігаючи в орнаментах пам'ять родоводу: *Płyń, płyń modra wodo, Nieś opowieść moją... Ileż to już lat...? stare ręce kobiety przesuwiają biały ręcznik zgarbiona niczym wierzba przy płocie uśmiecha się wciąż młodymi oczami... Wyniosłam go na słońce, Niech opowiada historie tym kwiatom na łące Tym grządkom i bruzdom I tym małym dziewczynkom, Tym moim... .prawniczkom. / Течи, течи, блакитна водо, неси мою історію... скільки років минуло? Старі руки жінки перебирають білий **рушник**, згорблена, як верба біля паркану, вона посміхається ще молодими очима... Я винесла його на сонце, Нехай розповідає історії Цим квітам на лузі, Цим грядкам і борознам I цим маленьким дівчаткам, цим моїм... правнучкам (Z. Piłsiewicz, переклад – Плечко А.) [45]. Всесвітньовідома «Пісня про рушник» Андрія Малишка, покладена на музику Платоном Майбородою у 1959 році, стала своєрідною «візитівкою» української духовності та народних традицій.*

Характерні для різних областей техніки вишивання, кольори ниток та орнаментика свідчать про етнічне розмаїття, багатство культурних традицій.

Сьогодні, як у давнину, українські та польські вишивальниці використовують різноманітні тканини: домоткане полотно, льон, батист, канву, сатин, шовк. Проте перевагу надають саме лляному полотну, оскільки здавна його вважали особливим, здатним захищати від зла та приносити удачу: «*Len jest taką specjalną tkaniną, która ma za zadanie chronić przed złem, osłaniać, ma przynieść szczęście. Zapobiec czemuś i powstrzymać*» [48]. Вишитий рушник як символ є містком між земним світом та духовним, стежкою, що поєднує минуле і майбутнє. Вишита на ньому рослинна та геометрична (найдавніша) орнаментика – це не просто прикраса, а побажання добробуту, здоров'я та процвітання всій родині: *Płyń, płyń modra wodo, Nieś opowieść moją... O życiu, o pracy O miłości i śmierci O radości i szczęściu I tych chwilach z pamięci Których nie chcę pamiętać... Bo to wszystko Porządek... Boski zamiar tak złożył Jak tą nitkę czerwoną Z tą czarną przelożył... / Течи, течи, блакитна водо, неси мою історію... Про життя, про працю, Про кохання і смерть, про радість, і щастя, І ті моменти з пам'яті, Які я не хочу згадувати... Бо це все Порядок... Божественний задум склав це до купи, Як він поєднав цю червону нитку З цією чорною... (Z. Piłsiewicz, переклад – Плечко А.) [45].*

В українській та польській дитячій літературі образ-символ рушника має потужний виховний зміст: *Вишиваю рушничок, ось – калина, ось – мачок, І листочки зелененькі Батіжком біжать рівеньким. Незабудки сині-сині, Так, як небо в Україні. Мабуть, досить, мабуть, все – Хай красу у світ несе (Ю. Хандожинська) [26]; Вся у білих рушниках, наша хата – ніби птах. Мчить вона через віки, диво-крила – рушники. Вишивала їх бабуся, вишивала їх матуся... Я теж птаху помагаю – рушничок свій вишиваю (Н. Поклад) [17]; W tym pokoju, tuż przy ścianie, Jest centralne ogrzewanie. Dnia pewnego, zimowego, Stało się z nim coś dziwnego. Kaloryfer bardzo stary, Zaczął puszczać kłęby pary... Trzeba wziąć się za leczenie... Mokry ręcznik położymy, Trochę ciebie tym schłodzimy. Ale kompres nie pomaga, Kaloryfer dalej biada. – Ledwo ściany już się trzymam, Ja tak dłużej nie wytrzymam! Ta gorączka coś nie znika, Trzeba wezwać hydraulika / У моїй кімнаті прямо біля стіни Є центральне опалення. Одного зимового дня З ним сталося щось дивне. Радіатор дуже старий, З нього почали валити клуби пари... Треба братися за лікування... Ми накладемо на тебе мокрий рушник, ми трохи охолодимо тебе ним. Але компрес не допомагає, радіатор скиглить. – Я вже ледве тримаюся на стіні, Більше не можу цього терпіти! Ця температура не минає, Потрібно викликати сантехніка (Н. Niewiadomska, переклад – Плечко А.) [43].*

Поезія відображає сподівання народу через низку символічних художніх образів, з-поміж яких вишитий рушник як культовий символ посідає одне з центральних місць. Це зумовлено насамперед поєднанням в його орнаменті давніх слов'янських символів природи (тваринних і рослинних), солярних знаків, які разом із основою-полотном роблять рушник потужним оберегом у скрутні часи. У вірші сучасної української поетеси Г. Потопляк знаходимо

рядки: *Постелю рушники від порога до рогу. До полів з чебрецю, до ярів з дерези. Буду ниву орать і чекать Перемогу У вінку із квіток і роси, як сльози. Буду схід вишивать тільки жовтим і синім. Буду захід мастить у червоні тони. Буду стежки топтать по своїй Україні. Повертайтеся живими, наші рідні сини. Йдіть по тих рушниках, що ще пахнуть хлібами. І ступайте по них, як весна по траві. Ми прослаavimo вас і віршами й піснями. Вас чекає зима, повертайтеся живі* (Г. Потопляк) [18].

Висновки та перспективи подальшого дослідження проблеми.

Дослідження текстів поетичних творів сучасних українських та польських авторів дозволило виокремити традиційні етнічні символи, які трапляються в культурах обох народів, як-от: пташині (*лелека, орел*), рослинні (*верба, мак, барвінок*), культові символи та обереги (*рушник*). Установлено етнографічні засади названих символів, які полягають у системі давніх родинних та календарних обрядів. Здійснений порівняльний аналіз авторських текстів засвідчив різноманітну художню інтерпретацію однакових символів. Зазначене вище підтверджує вирішення поставлених завдань і досягнення сформульованої мети дослідження.

Подальші наукові розвідки можуть бути спрямовані на дослідження символів війни і миру у творах сучасних українських та польських поетів.

Список використаних джерел та літератури

1. Анненкова О. С. Сучасна польська поезія. Хрестоматія / упорядник О. С. Анненкова. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2018. 197 с.
2. Виноградська Н. Я вам дякую, друзі. URL: <https://maysterni.com/publication.php?id=154688> (дата звернення: 04.02.2026).
3. Губерначук С. Вірші українською. Орел. URL: <https://virshi.org.ua/oriel> (дата звернення: 03.02.2026).
4. Денисюк В. Етнімікон української та польської поезії XVI–XVII ст. *Українська полоністика*. 2022. Вип. 20. С. 18–33. URL: <https://doi.org/10.35433/2220-4555.20.2022.fil-3> (дата звернення: 05.02.2026).
5. Енциклопедичний словник символів культури України / за заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, В. В. Куйбіди. 5-е вид. Корсунь-Шевченківський : ФОП Гаврищенко В. М., 2015. 912 с.
6. Забіла Н. Барвінок. URL: <https://dovidka.biz.ua/barvinok-chytaty-skachaty-natalya-zabila> (дата звернення: 12.02.2026).
7. Кириленко Н., Радченко К. Символонаповнення образу маку в поезії М. Вінграновського. *Молодий вчений*. 2016. № 12.1 (40). С. 320–323.
8. Ковальчук М. Сучасна українська поезія і не тільки. URL: <https://poeziya-ukrainy.com.ua/category/rizni-avtori-prislane-nam/> (дата звернення: 08.02.2026).

9. Козак О. Українська поезія і проза. URL: <https://www.facebook.com/groups/255425469158429/posts/809470987087205/> (дата звернення: 05.02.2026).
10. Костенко Л. Ще назва є, а річки вже немає. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=13081> (дата звернення: 04.02.2026).
11. Криницька О. Вишитий рушник. URL: <https://www.poetryclub.com.ua/getpoem.php?id=623347> (дата звернення: 05.02.2026).
12. Ліщенко Г. Летять понад Вічність лелеки крізь наші тривоги й роки. *Біла хата*. URL: <https://bilahata.net/letyat-ponad-vichnist-leleky-kriz-nashi-tryvohy-j-roky/> (дата звернення: 12.01.2026).
13. Ліщук Л. Барвінок. URL: <https://maysterni.com/publication.php?id=47841> (дата звернення: 01.02.2026).
14. Непоп-Айдачич Л. В. Засоби символізації та стереотипізації у творенні мовних образів квітів у польській мові й культурі. *Актуальні питання сучасної лінгвістики* : тези доповідей Міжнар. наукової конфер. Київ : НаУКМА, 2021. С. 73–76. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/20618> (дата звернення: 01.02.2026).
15. Паламарчук І. Не йди. Плачуть янголи. URL: <https://mala.storinka.org/> (дата звернення: 02.02.2026).
16. Півторак Г. П. Українсько-польські етномовні взаємини давнього періоду. *Мовознавство*. 2020. № 1. С. 3–19.
17. Поклад Н. Наша хата. URL: https://mala.storinka.org (дата звернення: 01.02.2026).
18. Потопляк Г. Вірші, народжені війною. URL: <https://www.nove.in.ua/2022/09/21/virshi-narodzheni-viynoju-3/> (дата звернення: 10.02.2026).
19. Потопляк Г. Поезія війни. Мій Львів вдягається в зелене... URL: <https://college.tim.ua/war2022/> (дата звернення: 02.02.2026).
20. Проніна О. Червоні маки. URL: <https://www.stihi.in.ua/ua/avtor.php?author=50504&poem=396773> (дата звернення: 10.02.2026).
21. Радецька С., Балабух В. Природа символу та художній переклад: нарис проблематики. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2021. Вип. 36 (Т. 3). С. 75–80.
22. Ромен Л. Арані : трилогія : Срібне коло Місяця : філософсько-лірична драма. Книга перша. Роменлети (тріолети). Суми : Мрія-1, 2019. 178 с. URL: <https://pilipyurik.com/ukrainski-literatory/romen-liudmyla/> (дата звернення: 01.02.2026).
23. Смерчко А. А., Будз І. Ф., Кочмар Д. А. Дендросимволіка і її реалізація в польській і українській фразеосистемах. *Закарпатські філологічні студії*. 2023. Вип. 29 (Т. 2). С. 193–200.

24. Україна в етнокультурному вимірі століть. *Міфи і символіка в етнокультурі українців* : зб. наук. праць / Відпов. ред. П. М. Чернега. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. 199 с.

25. Устінов В. Є. Ціннісні орієнтири поезії Б. Томенчука про війну (на прикладі збірки «Вишійте, мамо, бронезилет»). *Українські студії в європейському контексті* : зб. наук. праць. 2025. № 10. С. 66–72.

26. Хандожинська Ю. Вишиваю рушничок. URL: <https://kinderinfo.com.ua/virshi-pro-rushnyk-i-vyshyvanku/> (дата звернення: 01.02.2026).

27. Antoine W. Polski Portal Literacki. URL: <https://poezja.org/forum/utwor/185260-wierzby/> (дата звернення: 05.02.2026).

28. Arvensis V. Maki. URL: <https://www.twojewiersze.pl/pl/wiersz,bjFSNlk4LzZ6O VIzRTkqMyk2Kzk> (дата звернення: 08.02.2026).

29. Autor nieznan. Już Wielkanoc. Polskie wierzby. URL: <https://www.teacherania.pl/wp-content/uploads/2025/04/Juz-Wielkanoc-wiersz.pdf> (дата звернення: 12.02.2026); <https://poetyckie-zacisze.pl/polskie-wierzby-w194031.html> (дата звернення: 12.02.2026).

30. Baer M. Bocian biały jako okaz językowy, czyli polsko-chorwackie wędrówki lingwistyczne. *Adeptus*. 2021 (17). Article 2518. URL: <https://doi.org/10.11649/a.2518> (дата звернення: 04.02.2026).

31. Baltissen A. Barwinek. URL: <https://www.aleksandra.nl/Barwinek.htm> (дата звернення: 12.02.2026).

32. Dąbrowski M. Wierszyki dla dzieci. Orzeł. URL: <https://wierszykidladzieci.pl/dabrowski/orzel.php> (дата звернення: 04.02.2026).

33. Dębowska A., Sohub K. Wzornik tradycyjnych haftów i koronek ręcznika ludowego: haft krzyżykowy. Muzeum Podlaskie w Białymstoku. 2014. 38 s. URL: <https://pbc.biaman.pl/dlibra/publication/71213/edition/69217?language=en> (дата звернення: 14.02.2026).

34. Dobrowolski J. Symbolika wierzby jako drzewa życia i śmierci w Polsce w kontekście kultur Europy, Śródziemnomorza i Azji. *Konteksty: polska sztuka ludowa : antropologia kultury, etnografia, sztuka*. 2011. T. 65. Nr 2–3 (293–294). S. 259–274. URL: <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-c478433b-4ba3-4c41-8d37-af820456b2b3> (дата звернення: 15.02.2026).

35. Eugmar. Czerwone maki. URL: <https://wiersze.annet.pl/w,26516> (дата звернення: 08.02.2026).

36. Góralczyk B. URL: https://www.twojewiersze.pl/pl/wiersz,ZzE_Nn0yazkxOWQ2NzlxNGo5TzA (дата звернення: 02.02.2026).

37. Graban W. Barwinek. URL: <http://www.beskid-niski.pl/index.php?pos=/lemkowie/kultura/poezja#barwinek> (дата звернення: 12.02.2026).

38. Kulczycka D. Bocian w kulturze dziecka. W. D. Waloszek (Red.). *Encyklopedia dzieciństwa*. 2015. URL: https://encyklopediadziecinstwa.pl/index.php/Bocian_w_kulturze_dziecka (дата звернення: 05.02.2026).

39. Kulesza G. Polski portal literacki. URL: https://poezja.org/forum/profile/26381-grzegorz_kulesza/content/ (дата звернення: 02.02.2026).

40. Łatyńska A. Bocian. Suchorzewska I. Bociany. URL: <https://webowadbr.wixsite.com/bociany/wiersze-z-r%C3%B3w%C5%BCnych-stron> (дата звернення: 05.02.2026).

41. Masłowska E. Narodowe i transnarodowe aspekty ptasiej symboliki duszy w ujęciu etnolingwistycznym. *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. 2022. № 34. S. 181–200. URL: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1122071> (дата звернення: 10.02.2026).

42. Milerska E. Haft na żywotku cieszyńskim. Czeski Cieszyn : PZKO 1985. 165 s.

43. Niewiadomska H. Bajczytanki Pani Hanki. Kaloryfer. URL: <https://www.bajczytanki.pl/wierszyki.html> (дата звернення: 14.02.2026).

44. Pietras T. Skąd wzięło się nasze Godło? URL : <https://warsztathistoryka.edu.pl/heraldyka/orzel.pdf> (дата звернення: 14.02.2026).

45. Piłsiewicz Z. Ręcznik. URL : <https://pisarze.pl/2025/11/25/wiersze-zofii-pilasiewicz/> (дата звернення: 13.02.2026).

46. Polski Portal Literacki. Forum. URL : <https://poezja.org/forum/utwor/39017-w-%C5%BCyciu-s%C4%85-piekne-chwile/> (дата звернення: 13.02.2026).

47. Radzikowski Tomasz. URL: <https://www.facebook.com/groups/1889621664440861/posts/8978400478896242/> (дата звернення: 14.02.2026).

48. Ręcznik obrzędowy. Muzeum Etnograficzne w Krakowie. URL: <https://etnomuzeum.eu/kolekcjawkwarantannie/kolekcja/recznik-obrzედowy> (дата звернення: 14.02.2026).

49. Redmann J. W świetle słów. URL: [https://www.facebook.com/61555252557637/posts/%C5%9Bwi%C4%99to-matkimamo-tak-lubi%C5%82a%C5%9B-kwiaty-polne-maki-i-b%C5%82awatkinazbiera%](https://www.facebook.com/61555252557637/posts/%C5%9Bwi%C4%99to-matkimamo-tak-lubi%C5%82a%C5%9B-kwiaty-polne-maki-i-b%C5%82awatkinazbiera%28) (дата звернення: 07.02.2026).

50. Tabasz G. Delikatny i pospolity jak mak. URL: <https://plus.dziennikpolski24.pl/grzegorz-tabasz-delikatny-i-pospolity-jak-mak/ar/c15-17699159> (дата звернення: 08.02.2026).

51. Waligórski Andrzej. URL: <https://waligorski.art/liryka.php?litera=w&nazwa=284> (дата звернення: 14.02.2026).

52. Z bocianem za pan brat – wiersze Podlaskich Poetów. URL: <https://podlaskisenior.pl/z-bocianem-za-pan-brat-wiersze-podlaskich-poetow/> (дата звернення: 04.02.2026).

References (translated & transliterated)

1. Annenkova, O. S. (2018). Suchasna polska poezia. Khrestomatia [Contemporary Polish Poetry. Reading Compendium] / uporiadnyk O. S. Annenkova. Kyiv : Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova [in Ukrainian].

2. Vynohradska, N. Ya vam diakuiu, druzi [I thank you, friends]. Retrieved from <https://maysterni.com/publication.php?id=154688> (reference date: 04.02.2026) [in Ukrainian].
3. Hubernachuk, S. Virshi ukrainskoiu. Orel [Poems in Ukrainian. Eagle]. Retrieved from <https://virshi.org.ua/orel> (reference date: 03.02.2026) [in Ukrainian].
4. Denysiuk, V. (2022). Etnonimikon ukrainskoi ta polskoi poezii XVI–XVII st. [Ethnonymicon of Ukrainian and Polish poetry of the 16th–17th centuries]. *Ukrainska polonistyka – Ukrainian polonistics*, issue 20, pp. 18–33. Retrieved from <https://doi.org/10.35433/2220-4555.20.2022.fil-3> (reference date: 05.02.2026) [in Ukrainian].
5. Kotsura, V. P., Potapenko, O. I., Kuibida, V. V. (Ed.) (2015). Entsyklopedychnyi slovnyk symboliv kultury Ukrainy [Encyclopedic Dictionary of Cultural Symbols of Ukraine]. 5-e vyd. Korsun-Shevchenkivskyyi: FOP Havryshenko V. M. [in Ukrainian].
6. Zabala, N. Barvinok [Periwinkle]. Retrieved from <https://dovidka.biz.ua/barvinok-chytaty-skachaty-natalya-zabila> (reference date: 12.02.2026) [in Ukrainian].
7. Kyrylenko, N., & Radchenko, K. (2016). Symvolonapovnennia obrazu maku v poezii M. Vinhranovskoho [Symbolic filling of the image of the poppy in the poetry of M. Vinhranovsky]. *Molodyi vchenyi – Young scientists*, 12.1 (40), pp. 320–323 [in Ukrainian].
8. Kovalchuk, M. Suchasna ukrainska poeziia i ne tilky [Modern Ukrainian poetry and not only]. Retrieved from <https://poeziya-ukrainy.com.ua/category/rizni-avtoriprislane-nam/> (reference date: 08.02.2026) [in Ukrainian].
9. Kozak, O. Ukrainska poeziia i proza [Ukrainian poetry and prose]. Retrieved from <https://www.facebook.com/groups/255425469158429/posts/809470987087205/> (reference date: 05.02.2026) [in Ukrainian].
10. Kostenko, L. Shche nazva ye, a richky vzhe nemaie [There is still a name, but the river is no longer there]. Retrieved from <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=13081> (reference date: 04.02.2026) [in Ukrainian].
11. Krynytska, O. Vyshytyi rushnyk [Embroidered towel]. Retrieved from <https://www.poetryclub.com.ua/getpoem.php?id=623347> (reference date: 05.02.2026) [in Ukrainian].
12. Lishcheniuk, H. Letiat ponad Vichnist leleky kriz nashi tryvohy y roky. *Bilakhata*. [Storks fly over Eternity through our worries and years]. Retrieved from <https://bilahata.net/letyat-ponad-vichnist-leleky-kriz-nashi-tryvohy-j-roky/> [in Ukrainian].
13. Lishchuk, L. Barvinok [Periwinkle]. Retrieved from <https://maysterni.com/publication.php?id=47841> (reference date: 01.02.2026) [in Ukrainian].
14. Nepop-Aidachych, L. V. (2021). Zasoby symbolizatsii ta stereotypizatsii u tvorenni movnykh obraziv kvitiv u polskii movi y kulturi [Means of symbolization and stereotyping in the creation of linguistic images of flowers in the Polish language and culture]. *Aktualni pytannia suchasnoi linhvistyky: tezy dopovidei Mizhnarodnoi*

naukovoï konferentsii. Kyiv : NaUKMA, 73–76. Retrieved from <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/20618> (reference date: 01.02.2026) [in Ukrainian].

15. Palamarchuk, I. Ne ydy. Plachut yanholy [Don't go. Angels are crying]. Retrieved from <https://mala.storinka.org/> (reference date: 02.02.2026) [in Ukrainian].

16. Pivtorak, H. P. (2020). Ukrainsko-polski etnomovni vzaiemyny davnoho periodu [Ukrainian-Polish ethnolinguistic relations of the ancient period]. *Movoznavstvo – Linguistics, 1*, pp. 3–19.

17. Poklad, N. Nasha khata [Our house]. Retrieved from [https://mala.storinka.org.](https://mala.storinka.org/) (reference date: 01.02.2026) [in Ukrainian].

18. Potopliak, H. Virshi, narodzheni viinoiu [Poems born of war]. Retrieved from <https://www.nove.in.ua/2022/09/21/virshi-narodzheni-viynoiu-3/> (reference date: 10.02.2026) [in Ukrainian].

19. Potopliak, H. Poeziia viiny. Mii Lviv vdiahaietsia v zelene... [Poetry of War. My Lviv is Dressed in Green]. Retrieved from <https://college.tim.ua/war2022/> (reference date: 02.02.2026) [in Ukrainian].

20. Pronina, O. Chervoni maky [Red poppies]. Retrieved from <https://www.stihi.in.ua/ua/avtor.php?author=50504&poem=396773> (reference date: 10.02.2026) [in Ukrainian].

21. Radetska, S., & Balabukh, V. (2021). Pryroda symvola ta khudozhnii pereklad: narys problematyky [The nature of the symbol and artistic translation]. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk – Current issues in the humanities*, issue 36 (Vol. 3), pp. 75–80 [in Ukrainian].

22. Romen, L. (2019). Arani : trylohiia : Sribne kolo Misiatsia : filosofsko-lirychna drama. Knyha persha. Romenlety (triolety) [Arani: trilogy: The Silver Circle of the Moon]. Sumy: Mriia-1, 178. Retrieved from <https://pilipyurik.com/ukrainski-literatory/romen-liudmyla/> (reference date: 01.02.2026) [in Ukrainian].

23. Smerchko, A. A., & Budz, I. F., Kochmar, D. A. (2023). Dendrosymbolika i yii realizatsiia v polskii i ukrainskii frazeosystemakh [Dendrosymbolism and its implementation in Polish and Ukrainian phraseological systems]. *Zakarpatski filolohichni studii – Transcarpathian Philological Studies*, issue 29 (Vol. 2), pp. 193–200 [in Ukrainian].

24. Cherneha, P. M. (Ed.). (2015). Ukraina v etnokulturnomu vymiri stolit. *Mify i symbolika v etnokulturi ukrainsiv* [Ukraine in the ethnocultural dimension of centuries] : zb. nauk. prats. Kyiv : Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova [in Ukrainian].

25. Ustinov, V. Ye. (2025). Tsinnisni oriientyry poezii B. Tomenchuka pro viinu (na prykladi zbirky «Vyshyite, mamu, bronezhylet») [Value orientations of B. Tomenchuk's poetry about war (on the example of the collection «Embroider, Mom, a bulletproof vest»)]. In: *Ukrainski studii v yevropeiskomu konteksti – Ukrainian Studies in the European Context, 10*. (pp. 66–72) [in Ukrainian].

26. Khandozhynska, Yu. Vyshyvaiu rushnychok [I am embroidering a towel]. Retrieved from <https://kinderinfo.com.ua/virshi-pro-rushnyk-i-vyshyvanku/> (reference date: 01.02.2026) [in Ukrainian].

27. Antoine, W. Polski Portal Literacki. Retrieved from <https://poezja.org/forum/utwor/185260-wierzby/> (reference date: 05.02.2026) [in Polish].

28. Arvensis, V. Maki [Poppies]. Retrieved from <https://www.twojewiersze.pl/pl/wiersz, bjFSNlk4LzZ6OVizRTkqMyk2Kzk> (reference date: 08.02.2026) [in Polish].

29. Autor nieznan. Już Wielkanoc. Polskie wierzby [It's Easter already. Polish willows]. Retrieved from <https://www.teacherania.pl/wp-content/uploads/2025/04/Juz-Wielkanoc-wiersz.pdf>; <https://poetyckie-zacisze.pl/polskie-wierzby-w194031.html> (reference date: 12.02.2026) [in Polish].

30. Baer, M. (2021). Bocian biały jako okaz językowy, czyli polsko-chorwackie wędrówki lingwistyczne [The white stork as a linguistic specimen, or Polish-Croatian linguistic migrations]. *Adeptus – Adeptus* (17). Article 2518. Retrieved from <https://doi.org/10.11649/a.2518> (reference date: 04.02.2026) [in Polish].

31. Baltissen, A. Barwinek [Periwinkle]. Retrieved from <https://www.aleksandra.nl/Barwinek.htm> (reference date: 12.02.2026) [in Polish].

32. Dąbrowski, M. Wierszyki dla dzieci. Orzeł. [Poems for children. Eagle]. Retrieved from <https://wierszykidladzieci.pl/dabrowski/orzel.php> (reference date: 04.02.2026) [in Polish].

33. Dębowska, A., & Sołub, K. (2014). Wzornik tradycyjnych haftów i koronek ręcznika ludowego: haft krzyżykowy [Traditional folk towel embroidery and lace pattern: cross-stitch]. Muzeum Podlaskie w Białymstoku, 38. Retrieved from <https://pbc.biaman.pl/dlibra/publication/71213/edition/69217?language=en>. (reference date: 14.02.2026) [in Polish].

34. Dobrowolski, J. (2011). Symbolika wierzby jako drzewa życia i śmierci w Polsce w kontekście kultur Europy, Śródziemnomorza i Azji. [The symbolism of the willow as a tree of life and death in Poland in the context of the cultures of Europe, the Mediterranean and Asia]. In: *Konteksty: polska sztuka ludowa : antropologia kultury, etnografia, sztuka – Contexts: Polish folk art: cultural anthropology, ethnography, art*. Vol. 65. Nr 2–3 (293–294), 259–274. Retrieved from <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-c478433b-4ba3-4c41-8d37-af820456b2b3>. (reference date: 15.02.2026) [in Polish].

35. Eugmar. Czerwone maki [Red poppies]. Retrieved from <https://wiersze.annet.pl/w, 26516>. (reference date: 08.02.2026) [in Polish].

36. Góralczyk, B. Retrieved from https://www.twojewiersze.pl/pl/wiersz, ZzE_Nn0yazkx OWQ2NzlxNGo5TzA (reference date: 02.02.2026) [in Polish].

37. Graban, W. Barwinek [Periwinkle]. Retrieved from <http://www.beskidniski.pl/index.php?pos=/lemkowie/kultura/poezja#barwinek> (reference date: 12.02.2026) [in Polish].

38. Kulczycka, D. (2015). Bocian w kulturze dziecka [The stork in children's culture]. / W. D. Waloszek (Red.). *Encyklopedia dzieciństwa*. Retrieved from https://encyklopediadziecinstwa.pl/index.php/Bocian_w_kulturze_dziecka. (reference date: 05.02.2026) [in Polish].
39. Kulesza, G. Polski portal literacki. Retrieved from https://poezja.org/forum/profile/26381-grzegorz_kulesza/content (reference date: 02.02.2026) [in Polish].
40. Łatyńska, A., Bocian [Stork]. Suchorzewska, I. Bociany [Storks]. Retrieved from <https://webowadbp.wixsite.com/bociany/wiersze-z-r%C3%B3C3%C5%BCnych-stron> (reference date: 05.02.2026) [in Polish].
41. Masłowska, E. (2022). Narodowe i transnarodowe aspekty ptasiej symboliki duszy w ujęciu etnolingwistycznym [National and transnational aspects of bird soul symbolism in an ethnolinguistic perspective]. *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury – Ethnolinguistics. Problems of Language and Culture*, 34, pp. 181–200. Retrieved from <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1122071> (reference date: 10.02.2026) [in Polish].
42. Milerska, E. (1985). Haft na żywotku cieszyńskim [Embroidery on the Cieszyn plant]. Czeski Cieszyn: PZKO [in Polish].
43. Niewiadomska, H. Bajczytanki Pani Hanki. Kaloryfer [Mrs. Hanka's Fairy Tale Readings. Radiator]. Retrieved from <https://www.bajczytanki.pl/wierszyki.html>. (reference date: 14.02.2026) [in Polish].
44. Pietras, T. Skąd wzięło się nasze Godło? [Where did our coat of arms come from?] Retrieved from <https://warsztathistoryka.edu.pl/heraldyka/orzel.pdf>. [in Polish].
45. Piłsiewicz, Z. Ręcznik [Towel]. Retrieved from <https://pisarze.pl/2025/11/25/wiersze-zofii-pilasiewicz/> (reference date: 13.02.2026) [in Polish].
46. Polski Portal Literacki. Forum. Retrieved from <https://poezja.org/forum/utwor/39017-w-%C5%BCyciu-s-%C4%85-piekne-chwile/> (reference date: 13.02.2026) [in Polish].
47. Radzikowski, T. Retrieved from <https://www.facebook.com/groups/1889621664440861/posts/8978400478896242/> (reference date: 14.02.2026) [in Polish].
48. Ręcznik obrzędowy [Circumcise towel.]. Muzeum Etnograficzne w Krakowie. Retrieved from <https://etnomuzeum.eu/kolekcjawkwarantannie/kolekcja/recznik-obrzedowy> (reference date: 14.02.2026) [in Polish].
49. Redmann, J. W świetle słów [In the light of words]. Retrieved from <https://www.facebook.com/61555252557637/posts/%C5%9Bwi%C4%99tomatkimam-o-tak-lubi%C5%82a%C5%9B-kwiaty-polne-maki-i-b%C5%82awatkinazbiera%> (reference date: 07.02.2026) [in Polish].
50. Tabasz, G. Delikatny i pospolity jak mak. [Delicate and common as a poppy]. Retrieved from <https://plus.dziennikpolski24.pl/grzegorz-tabasz-delikatny-i-pospolity-jak-mak/ar/c15-17699159>. (reference date: 08.02.2026) [in Polish].

51. Waligorski, A. Retrieved from <https://waligorski.art/liryka.php?litera=w&nazwa=284>. (reference date: 14.02.2026) [in Polish].

52. Z bocianem za pan brat – wiersze Podlaskich Poetów. [On friendly terms with the stork – poems by Podlasie poets]. Retrieved from <https://podlaskisenior.pl/z-bocianem-za-pan-brat-wiersze-podlaskich-poetow/> (reference date: 04.02.2026) [in Polish].

Дата надходження статті: 20.02.2026 року.

Дата прийняття статті: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



УДК 811.16+811.124+811.161.2]:2(477.44-21)
DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.fil-5

Олексій Павлюк,
доктор філософії в галузі богослов'я,
доцент кафедри української мови
Вінницького державного педагогічного університету
імені Михайла Коцюбинського
ORCID: 0000-0002-9520-545X
oleksii.pavliuk@vspu.edu.ua

Валентина Богатько,
кандидат філологічних наук,
доцент кафедри української мови
Вінницького державного педагогічного університету
імені Михайла Коцюбинського
ORCID: 0000-0002-3634-9488
bogatkovalentina21@gmail.com

**СЛОВ'ЯНСЬКІ, ЛАТИНСЬКА ТА УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРНІ
МОВИ В ІСТОРИЧНІЙ ДИНАМІЦІ ПАРАФІЯЛЬНОГО МОВЛЕННЯ:
КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОСТІР ПАРАФІЇ ПРЕСВЯТОЇ ТРІЙЦІ
М. ХМІЛЬНИКА В ДОБУ СВОБОДИ СОВІСТІ КРІЗЬ ПРИЗМУ
«ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ МОВИ»**

У статті досліджено історичну динаміку функціонування слов'янських та латинської мов у комунікативному просторі парафії Пресвятої Трійці м. Хмельника в контексті доби свободи совісті крізь призму вивчення дисципліни «Історія української літературної мови». Наукова розвідка ґрунтується на поєднанні методів історичної лінгвістики, соціолінгвістики та культуролінгвістики. На основі архівних матеріалів, богослужбових книг, парафіяльної бібліотеки, католицьких масмедіа, меморіальних написів та усних свідчень парафіян і духовенства реконструйовано етапи формування багатомовного середовища громади від дорадянського періоду до сучасності. Проаналізовано трансформацію мовних кодів (латинського, польського та українського) в літургійній, катехитичній, освітній і медійній практиках, а також їхні комунікативні та символічні функції від дорадянського періоду до сучасності крізь призму концепції «Історії української літературної мови». Виокремлено етапи трансформації лінгвального середовища: від панування латини та польської мови як етноконфесійних маркерів до утвердження української мови як домінантного комунікативного коду в умовах релігійної свободи після 1991 року. Обґрунтовано, що сучасний етап розвитку парафії характеризується утвердженням української мови як основного комунікативного коду; збереженням латини як знакової

універсальної католицької традиції та польської мови як маркера історичної й етноконфесійної пам'яті. Окрему увагу приділено ролі парафіяльної бібліотеки та католицьких масмедіа у формуванні мовної ідентичності вірних.

З'ясовано, що багатомовність у комунікативному просторі парафії постає не лише як історична спадщина, а як динамічна культурна практика, що формує сучасну римо-католицьку ідентичність та має важливий освітній потенціал для вивчення «Історії української літературної мови».

Доведено, що вивчення історії мови через призму церковно-релігійного дискурсу сприяє формуванню історичної свідомості майбутніх учителів-словесників та глибшому розумінню мови як носія культурної пам'яті в контексті європейської інтеграції.

Ключові слова Римо-Католицька Церква, історія мови, мовна ідентичність, сакральний дискурс, багатомовність, мовна динаміка, латинська мова, слов'янські мови, свобода совісті, культурна пам'ять.

Oleksiy Pavlyuk, Valentyna Bohatko. Języki słowiańskie, łacina oraz ukraiński język literacki w dynamice historycznej komunikacji parafialnej: przestrzeń komunikacyjna parafii Trójcy Świętej w Chmielniku przez pryzmat „Historii ukraińskiego języka literackiego”

W artykule zbadano historyczną dynamikę funkcjonowania języków słowiańskich oraz łaciny w przestrzeni komunikacyjnej parafii pw. Trójcy Świętej w Chmielniku w kontekście epoki wolności sumienia, widzianą przez pryzmat dyscypliny „Historia ukraińskiego języka literackiego”. Badania naukowe oparto na połączeniu metod lingwistyki historycznej, socjolingwistyki oraz kulturologistyki. Na podstawie materiałów archiwalnych, ksiąg liturgicznych, zasobów biblioteki parafialnej, katolickich środków masowego przekazu, inskrypcji memoratywnych oraz świadectw ustnych parafian i duchowieństwa zrekonstruowano etapy kształtowania się wielojęzycznego środowiska wspólnoty od okresu przedśowieckiego do współczesności. Przeanalizowano transformację kodów językowych (łacińskiego, polskiego i ukraińskiego) w praktykach liturgicznych, katechetycznych, edukacyjnych i medialnych, a także ich funkcje komunikacyjne i symboliczne w świetle koncepcji „Historii ukraińskiego języka literackiego”. Wyodrębniono etapy transformacji środowiska lingwalnego: od dominacji łaciny i języka polskiego jako markerów etnokonfesyjnych do ugruntowania się języka ukraińskiego jako dominującego kodu komunikacyjnego w warunkach wolności religijnej po 1991 roku. Wykazano, że współczesny etap rozwoju parafii charakteryzuje się utrwaleniem języka ukraińskiego jako głównego narzędzia komunikacji, przy zachowaniu łaciny jako znaku uniwersalnej tradycji katolickiej oraz języka polskiego jako markera pamięci historycznej i etnokonfesyjnej. Szczególną uwagę zwrócono na rolę biblioteki parafialnej oraz katolickich mediów w kształtowaniu tożsamości językowej wiernych.

Ustalono, że wielojęzyczność w przestrzeni komunikacyjnej parafii jawi się nie tylko jako dziedzictwo historyczne, lecz jako dynamiczna praktyka kulturowa, która kształtuje współczesną tożsamość rzymskokatolicką i posiada istotny potencjał edukacyjny dla studiów nad „Historią ukraińskiego języka literackiego”.

Udowodniono, że badanie historii języka przez pryzmat dyskursu kościelno-religijnego sprzyja kształtowaniu świadomości historycznej przyszlých nauczycieli filologów oraz głębszemu rozumieniu języka jako nośnika pamięci kulturowej w kontekście integracji europejskiej.

Słowa kluczowe: *Kościół Rzymskokatolicki, historia języka, tożsamość językowa, dyskurs sakralny, wielojęzyczność, dynamika językowa, łacina, języki słowiańskie, wolność sumienia, pamięć kulturowa.*

Oleksiy Pavlyuk, Valentyna Bohatko. Slavic, Latin, and Ukrainian Literary Languages in the Historical Dynamics of Parish Speech: the Communicative Space of the Holy Trinity Parish in Khmilnyk through the Prism of the «History of the Ukrainian Literary Language».

The article examines the historical dynamics of the functioning of Slavic and Latin languages within the communicative space of the Parish of the Holy Trinity in the city of Khmilnyk in the context of the era of freedom of conscience, viewed through the lens of the «History of the Ukrainian Literary Language» discipline. The study is based on an interdisciplinary combination of methods from historical linguistics, sociolinguistics, and cultural linguistics. Drawing on archival materials, liturgical books, the parish library, Catholic mass media, memorial inscriptions, and oral testimonies of parishioners and clergy, the stages of the formation of the parish's multilingual environment from the pre-Soviet period to the present are reconstructed. The transformation of linguistic codes (Latin, Polish, Russian, and Ukrainian) in liturgical, catechetical, educational, and media practices is analyzed, along with their communicative and symbolic functions from the pre-Soviet period to the present, through the conceptual framework of the History of the Ukrainian Literary Language. The stages of transformation of the linguistic environment are identified, ranging from the dominance of Latin and Polish as ethno-confessional markers to the establishment of Ukrainian as the dominant communicative code under conditions of religious freedom after 1991. It is substantiated that the current stage of the parish's development is characterized by the affirmation of Ukrainian as the main communicative code, while preserving Latin as a symbolic universal Catholic tradition and Polish as a marker of historical and ethno-confessional memory. Particular attention is paid to the role of the parish library and Catholic mass media in shaping the linguistic identity of the faithful.

It is determined that multilingualism in the communicative space of the parish emerges not only as a historical legacy but also as a dynamic cultural practice that shapes contemporary Roman Catholic identity and possesses significant

educational potential for studying the «History of the Ukrainian Literary Language» discipline. The study demonstrates that exploring language history through the prism of church and religious discourse contributes to the formation of historical consciousness among future teachers of language and literature and fosters a deeper understanding of language as a bearer of cultural memory in the context of European integration.

Key words: *Roman Catholic Church; history of language; linguistic identity; sacred discourse; multilingualism; linguistic dynamics; Latin language; Slavic languages; freedom of conscience; cultural memory.*

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими й практичними завданнями. Історична багатомовність у церковних спільнотах є одним із ключових чинників формування духовної культури та комунікативної ідентичності релігійних громад. Як зазначає Ю. Шевельов, мовна практика завжди відображає не лише комунікативні потреби, але й культурно-історичні процеси, що визначають розвиток суспільства [15, с. 5–7]. У добу свободи совісті, яка настала після розпаду радянської системи, парафії отримали можливість відновлювати традиційні мовні коди, поєднувати сакральні та національні мовні практики, а також інтегрувати в глобальний релігійний простір. Це явище відповідає тенденціям, описаним у працях П. Бурдье, де мову автор розглядає як інструмент символічної влади та соціальної інтеграції [19].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сакральна лексика та багатомовність релігійного середовища належать до актуальних об'єктів сучасних досліджень з історії української літературної мови. Релігійна термінологія осмислюється як динамічний компонент мовної системи, що відображає зміну культурних і комунікативних кодів та виконує важливу роль у формуванні національно-релігійної ідентичності. У працях В. Німчука сакральна лексика розглядається в контексті становлення української писемної традиції та впливу церковної культури на розвиток літературної мови [10]. Перекладознавчий аспект, зокрема вплив перекладів богослужбових текстів на процес унормування української літературної мови, ґрунтовно розроблений у працях Т. Шмігера [28].

Лексикографічні та термінологічні проблеми сакрального мовлення висвітлено в наукових розвідках Н. Пуряєвої [11], а стилістичний потенціал релігійної лексики аналізується в працях Н. Піддубної. Практичний вимір функціонування мови в католицькому середовищі, передовсім роль латинської та польської мов у парафіяльному житті, відображено в «Польсько-українському словнику релігійних термінів» Я. Пиля, що корелює з дослідженнями багатомовності локальних парафіяльних спільнот.

Водночас комплексні студії історичної динаміки співіснування слов'янських, латинської та української літературних мов у конкретному

парафіяльному просторі залишаються недостатньо представленими, що зумовлює актуальність аналізу комунікативного середовища парафії Пресвятої Трійці м. Хмільника.

Мета статті полягає у висвітленні історичної динаміки використання слов'янських та латинської мов у комунікативному просторі парафії Пресвятої Трійці м. Хмільника в умовах свободи совісті та у визначенні освітнього значення дисципліни «Історія української літературної мови» для формування професійної компетентності майбутніх учителів української мови і літератури.

Завдання передбачають:

- ✓ окреслити історичні етапи функціонування багатомовності в церковному житті;
- ✓ визначити комунікативні та символічні функції слов'янських і латинської мов у богослужбовій практиці;
- ✓ проаналізувати взаємодію мовних кодів у контексті культурної та релігійної ідентичності громади;
- ✓ виявити вплив свободи совісті на мовну політику парафії;
- ✓ показати значення вивчення дисципліни «Історія української літературної мови» як чинника усвідомлення історичної тяглості мовних процесів та їхню ролі у формуванні духовної культури й національної ідентичності майбутніх педагогів.

Методологічна основа дослідження опирається на поєднання історичної лінгвістики, яка дозволяє реконструювати етапи розвитку мовних практик, соціолінгвістики, що аналізує мовну поведінку та комунікативні стратегії парафіян, культуролінгвістики, яка виявляє символічні та ціннісні аспекти використання мов у сакральному просторі, а також аналізу церковних текстів, що відображають мовну динаміку. Такий комплексний підхід дозволяє розглядати мовну ситуацію не лише як комунікативний феномен, але й як культурно-історичну практику, що формує ідентичність громади.

Джерельну базу становлять *архівні матеріали* парафії та місцевих церковних інституцій, *богослужбові книги та літургійні тексти, пісенники й молитовники, епітафії та інші пам'ятні написи, катехитична література*, а також *усні свідчення парафіян та духовенства*. Поєднання письмових і усних джерел дозволяє відтворити цілісну картину мовної динаміки, оскільки мова функціонує одночасно як текст і як живий комунікативний процес.

Дослідження історичної динаміки функціонування слов'янських та латинської мов у парафії Пресвятої Трійці м. Хмільника опирається на багатозарову джерельну базу, що охоплює як письмові, так і усні свідчення. Релігійний дискурс потребує комплексного аналізу, де поєднуються текстові джерела та живі комунікативні практики.

Виклад основного матеріалу з обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Формування етноконфесійного ландшафту Хмільника

відбувалося в контексті загальнодержавних процесів Речі Посполитої. Надання місту Магдебурзького права в 1448 році королем Казимиром Ягеллончиком заклало підґрунтя для інтенсифікації міського життя та консолідації католицької спільноти. Побудова костелу Пресвятої Трійці у 1603 році стала інституційним завершенням формування римо-католицької громади, яка генетично була пов'язана з польською етнічною меншиною – «католиками від хрещення» [24, с. 589].

Польська мова протягом тривалого часу (XVII – початок XXст.) виконувала функцію доміантної мови внутрішньо парафіяльної комунікації. Це зумовлювалося безперервною присутністю польськомовного кліру, який забезпечував не лише літургійну, а й адміністративно-пастирську діяльність. Етномовний простір парафії виходив за межі сакральної споруди: польська мова активно функціонувала в освітній сфері, зокрема в мережі початкових парафіяльних шкіл, що діяли на Поділлі до кінця 1920-х років [8, с. 8]. У такий спосіб польська етнічна присутність виступала ключовим стабілізуючим чинником збереження мовної традиції в умовах полікультурного прикордоння.

Історична ретроспектива функціонування мов у католицькому просторі демонструє поступовий перехід від монолітності латини до лінгвістичного плюралізму. Латинська мова, яка в західній традиції символізувала універсальність та єдність Церкви, залишалася офіційною мовою літургії до середини XX століття. Проте ще рішення Тридентського собору (1545–1563), попри збереження латини як сакрального еталона, санкціонували елементи народних мов у формі пастирських роз'яснень та повчань [25, с. 86]. У контексті подільських парафій XVII ст., як зазначає Я. Фіялек, польська мова інтегрувалася в латиномовне богослужіння через паралітургійні практики: побожні пісні, молитви та проповіді [21, с. 174].

Зміна державно-політичного статусу регіону після 1793 року (входження до складу Російської імперії) радикально змінила умови функціонування парафії. Процес трансформації мовних практик відбувався під впливом декількох факторів:

✓ *політичні репресії та міграції*: поразки Листопадового (1830–1831) та Січневого (1863–1864) повстань призвели до еміграції польської еліти та інтелігенції. Показовим є приклад родини Ігнація Падеревського, майбутнього прем'єра Польщі, тісно пов'язаною з хмільницькою парафією [26, с. 4–5].

✓ *адміністративний тиск*: політика російського самодержавства була спрямована на нівелювання католицької ідентичності шляхом примусової русифікації діловодства та економічного обмеження прав Католицької Церкви [12].

✓ *лібералізація та диференціація*: Указ про віротерпимість від 17 квітня 1905 року став поворотним моментом, що дозволив легалізувати перехід до католицизму осіб «руського» походження.

Це спричинило дифузію української та російської мов у традиційне польсько-латинське середовище. Прикладом цього є поява у 1908 році часопису «*Vera и жизнь*» [12], що засвідчило формування запиту на російськомовну католицьку комунікацію і детермінувало подальшу складну трансформацію лінгвального простору парафії Пресвятої Трійці у ХХ столітті. Використання української мови в середовищі Католицької Церкви в Україні у другій декаді ХХ століття дослідник А. Божук ілюструє прикладом програмного документа – листа «*До селян та міщан українців римо-католицької віри. Лист від українців-католиків з Києва*». Його авторами були члени Київської громади українців-католиків польського походження, зокрема В'ячеслав Липинський, Людвіг Седлецький, Францішка Вольська та інші. У листі автори наголошували, що належність до римо-католицької віри, яка утвердилася на українських землях ще в період Великого князівства Литовського, не є тотожною належності до польської нації [3; пор. 9]. У тексті міститься заклик до імплементації української мови в релігійне життя «вільної України», що мало б замінити домінуючу на той час польську мову, яка була панівною і в межах «парафії Пресвятої Трійці Літинського повіту» [9, с. 15].

Попри загальнонаціональні дискусії, мовне середовище парафії Пресвятої Трійці в 1920–1930-х рр. залишалося консервативним. У 1920-х рр. у Хмільнику продовжувала функціонувати польська школа, де навчалися діти як польського, і українського походження. Така освітня політика радянської влади була зумовлена політикою коренізації – залучення національних еліт до керівництва та надання офіційного статусу їхнім мовам задля посилення радянської влади на місцях. Радянська влада в цьому рішенні керувалася прагненням інтегрувати комуністичну ідеологію в навчальні програми національних меншин (поляків, євреїв, українців) [29, с. 135, 147].

Системні релігійні переслідування призвели до деструкції інституційної структури церкви: у 1920-х рр. парафія у Хмільнику залишилася без постійного душпастиря [20, с. 226–227], а в період з 1937 по 1968 рр. храм Пресвятої Трійці був офіційно закритий і майже не використовувався за призначенням [30, с. 152]. Паралельно, до середини 1930-х рр., відбулася ліквідація польських освітніх осередків у місті та навколишніх селах [31].

В умовах відсутності кліру та репресивної політики радянської влади формою збереження релігійної та етнічної ідентичності стали молитовні групи – «гуртки живого розарію» (*kola różańcowe*). Організаційна структура таких груп передбачала участь до 45 осіб (три підгрупи по 15 осіб), що забезпечувало безперервність молитовної практики. Молитва польською мовою виконувала функцію духовного та етнокультурного консолідатора спільноти. Варто зауважити, що участь у таких об'єднаннях ставала підставою для кримінального переслідування та засудження вірян радянськими репресивними органами [6, с. 152].

Новий етап у житті парафії розпочався в 1968 році з призначенням настоятеля Яніса Крапаніса, латвійця за походженням [6, с. 161]. Практика призначення священнослужителів з інших союзних республік була частиною стратегії радянської влади щодо нівелювання впливу етнічних громад. Літургійна та катехитична діяльність у цей період здійснювалася в межах мовної компетенції священника та вірян – переважно польською та російською мовами. Для забезпечення навчального процесу, за дорученням настоятеля, світські катехити готували конспекти та навчали дітей і дорослих основам віри, послуговуючись доступним лінгвістичним ресурсом (польською, російською та українською мовами) [1, с. 66]. Водночас до кінця 1980-х рр. Святе Письмо та богослужбова література в парафії представлені лише російською та польською мовами, що суттєво обмежувало можливості повноцінного функціонування української мови в сакральному просторі римо-католицької громади [1, с. 59].

Фундаментальними подіями для відновлення життєдіяльності Католицької Церкви в Україні стало відновлення її церковної структури 16 січня 1991 року і прийняття Закону Про свободу совісті та релігійні організації від 23 квітня 1991 року, що започаткувало новий період інституційного та духовного розвитку римо-католицьких громад [4, с. 6]. Парафія Пресвятої Трійці в м. Хмільнику організаційно увійшла до складу Кам'янець-Подільської дієцезії, яка на той час була найбільшою за територією католицькою єпархією країни. До 2002 року її юрисдикція охоплювала дев'ять областей України та АР Крим, а очолював дієцезію єпископ Ян Ольшанський [27, с. 406].

Специфіка мовної політики цього періоду обумовлювалася двома чинниками: значною часткою російськомовного населення в межах дієцезії; гострим дефіцитом місцевого українськомовного кліру в першій половині 1990-х років.

Становлення національної церковної ідентичності тісно пов'язане з розвитком релігійної освіти. У 1991 році за ініціативи єпископа Яна Ольшанського в м. Городок відкрито Вищу духовну семінарію Святого Духа, що створило базу для підготовки україномовних кадрів [4, с. 31].

Процес переходу на українську мову в Хмільнику пройшов через кілька етапів:

✓ *період служіння о. Леоніда Дубравського (1983–1993):* через відсутність українськомовних аналогів настоятель ініціював видання катехитичної літератури російською мовою (*Краткий катехизис, 1991; Молитвенник, 1991; Что должен знать каждый христианин, 1991*), що відображало тодішню мовну ситуацію.

✓ *період служіння громадянина Польщі о. Юзефа Кандефера (1993–2006):* служіння запрошених священників із Польщі відбувалося на тлі поступової появи перших випускників Городоцької семінарії, які з 1998 року почали працювати на парафії як вікарії (помічники настоятеля).

✓ *сучасний етап (з 2006 р.):* перехід адміністративних та пастирських функцій до священників, які є громадянами України, закріпив статус української мови як домінуючої в житті громади.

Реконструкція мовних трансформацій у громаді стала можливою завдяки опрацюванню архівних документів та книжкового фонду парафіяльної бібліотеки. Ці джерела фіксують складний процес взаємодії латинської, польської, російської та української мов у літургійному та адміністративному просторі. Як зазначає Ю. Шевельов, саме архівні джерела є ключовим інструментом для розуміння мовних зсувів у релігійному середовищі [15, с. 9]. Аналізуючи *богослужбові книги*, звертаємо увагу на те, що латинська мова зберігає сакральну функцію, тоді як слов'янські (польська, російська й українська) поступово стає основною мовою проповідей та катехизації. Її використовують у вибраних частинах літургії, що відповідає тенденціям багатомовного богослужіння. Згідно з документами Другого Ватиканського Собору (1962–1965 рр.), зокрема Конституцією про Святу Літургію (*Sacrosanctum Concilium*, 1963), розпочато курс на впровадження національних мов у богослужіння. Проте в парафії м. Хмільника латина залишалася основною мовою літургії до початку 1970-х років, що пояснюється відсутністю адаптованих перекладів та інертністю літургійної практики в умовах радянської ізоляції. Упровадження реформ II Ватиканського Собору в парафії маркується появою першого видання реформованого Римського Месалу (1970 р., видавництво *Editions du Dialogue*). Примірник невдовзі потрапив до Хмільника й зберігається в парафії до сьогодні. Післяватиканський Римський Месал польською мовою виходив у 1970, 1975 та 2002 роках; до цих видань належать також виправлені редакції, зокрема 2008 року [28, с. 131].

Протягом 1970–1990-х років парафіяльна бібліотека активно поповнювалася польськомовними текстами, серед яких:

✓ *богослужбові книги:* *Modlitwa powszechna*, 1970; *Lekcjonarz* (1974, 1991), *Agenda liturgiczna* (1981).

✓ *обрядові тексти:* чини хрещення, миропомазання, вінчання та поховання, адаптовані до традицій польських дієцезій (*Obrzędy chrztu dzieci*, 1972; *Obrzędy bierzmowania*, 1974; *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1974; *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, 1975; *Obrzędy pogrzebu: dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1977, 1991; *Sakramenty chorych: obrzędy i duszpasterstwo*, 1978, 1980, 1998; *Obrzędy pokuty: dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1981, 1996).

У радянський період та на початку незалежності російська мова в парафії відігравала роль «мови порозуміння». Наявність російськомовних видань (*Чин Мессы*, 1979; *Лекціонарий*, 1993; *Малый Римский служебник*, 1990) дозволяла зробити літургію доступною для мешканців міста-курорту, де російська мова панувала в публічному просторі. На початковому етапі реформ російськомовні

тексти сприймалися як крок до демократизації богослужіння, проте згодом вони почали втрачати актуальність.

Українськомовні переклади літургійних книг починають активно з'являтися після проголошення незалежності України. Відновлення та кодифікація української церковно-обрядової термінології стає стратегічним завданням сучасної лінгвістики, оскільки це сприяє повноцінному функціонуванню української мови як національного ідентифікатора в усіх сферах суспільного життя [11, с. 274]. Еволюція мовної ситуації в парафії Пресвятої Трійці (м. Хмільник) з початку 1990-х років відображає загальноукраїнські тенденції поступової інкультурації та утвердження української мови в римокатолицькому богослужінні. Процес формування багатомовного літургійного середовища наприкінці ХХ століття пройшов шлях від трилінгвізму (польська, російська, українська) до переважання державної мови з локальним збереженням польської як мови етнічної ідентичності. З початку 1990-х років тримовність була звичайною практикою парафіяльного життя. Проте з часом спостерігається поступова маргіналізація російської та польської мов на користь української.

Польська мова до 2018 року зберігала сталі позиції в ранковому блоці богослужінь (понеділок, середа, п'ятниця, неділя). На сучасному етапі використання польської мови зумовлене діяльністю ГО «Хмільницька міська спілка поляків ім. Владислава Реймонта» (засн. 1999 р.). Завдяки освітнім і культурним програмам спільноти, літургія польською мовою проводиться за попередньою домовленістю з настоятелем для задоволення духовних потреб польської етнічної меншини [5].

Українська мова, початково закріпившись у графіку вечірніх літургій (вівторок, четвер, субота), поступово реципіювала функції головної літургійної мови, що корелює з появою офіційних перекладів богослужбових книг.

Ключовим чинником мовної трансформації літургійного життя є наявність кодифікованих літургійних текстів. Канонічні норми Католицької Церкви дозволяють звершення таїнств лише тими мовами, якими офіційно видана богослужбова література. Потрібно тут виокремити Святе Письмо, яке було перекладене з оригінальних мов вінничанином Іваном Хоменком і видане в 1963 році було до 2020 року єдиним українськомовним варіантом Біблії згідно з католицьким біблійним каноном [13]. Порівняльний аналіз появи українськомовних видань свідчить про системне витіснення польських та російських аналогів (див. Табл. 1).

Незважаючи на процеси вернакуляризації (переходу на народні мови), латина використовується в парафіяльній практиці як мова «сакральної формули» [18]. Вона функціонує в урочистих гімнах (наприклад, *Te Deum*) та окремих піснеспівах, що зафіксовано в актуальних молитовниках.

Таблиця 1.

Хронологія видання богослужбової літератури за мовними сегментами

Польська мова	Російська мова	Українська мова
<i>Mszal rzymski łacińsko-polski</i> , 1970	<i>Чин Мессы</i> , 1979; <i>Малый Римский служебник</i> , 1990	<i>Римський Месал</i> , 2005
<i>Modlitwa powszechna</i> , 1970		<i>Вселенська молитва</i> , 2004
<i>Lekcjonarz</i> , 1972	<i>Лекціонарий</i> , 1993	<i>Лекціонарій</i> , 1997
<i>Obrzędy chrztu dzieci</i> , 1972		<i>Обряди хрещення дітей</i> , 2002
<i>Obrzędy bierzmowania</i> , 1974		<i>Обряди Конфірмації</i> , 2003
<i>Obrzędy sakramentu małżeństwa</i> , 1974		<i>Обряди Таїнства шлюбу</i> , 2000
<i>Obrzędy pogrzebu</i> , 1977		<i>Обряди похорону</i> , 2003
<i>Sakramenty chorych i duszpasterstwo</i> , 1978		<i>Обряди Єлеопомазання і пастирства хворих</i> , 2007
<i>Agenda liturgiczna</i> , 1981		<i>Літургійна агенда</i> , 1995
<i>Obrzędy pokuty</i> , 1981		<i>Обряди Покаяння</i> , 2008
<i>Liturgia godzin</i> , 1982–1988		<i>Літургія годин (скорочена версія)</i> , 2007

Окремим епізодом в історії парафії стала спроба ревіталізації латинської літургії після оприлюднення *motu proprio "Summorum Pontificum"* Папи Бенедикта XVI (2007 р.). У 2010 році було впроваджено практику відправлення Меси латинською мовою по п'ятницях, для чого було підготовлено відповідні дидактичні матеріали для вірян. Проте ця ініціатива тривала лише кілька місяців і була припинена через низький рівень зацікавленості парафіян, що призвело до заміни латинських богослужінь на українськомовні [5].

Літургійні пісенники та молитовники є також важливими джерелами для реконструкції живої мовної практики парафіяльної спільноти, оскільки відображають динаміку мовних змін у сакральному просторі. У сучасній практиці парафії Пресвятої Трійці домінує українська мова літургійного співу, водночас латинські гімни зберігають виразну символічну та ідентифікаційну функцію. Багатомовні пісенні практики формують своєрідне мовне різнобарв'я, у межах якого кожна мова виконує окреслену комунікативну та культурну роль.

Динаміка публікацій молитовників і пісенників у Кам'янець-Подільській дієцезії за останні 35 років наочно ілюструє мовну еволюцію регіону. Центральне місце в літургійному та приватному житті вірян посідає «Християнський молитовник» (видавництво *Clara Studio*, Вінниця), що безперервно видається та оновлюється з 1997 року. Це українськомовне видання інтегрує щоденні молитви, короткий катехизм, порядок Святої Літургії римського обряду та церковні гімни.

З 1995 року в дієцезії опубліковано низку пісенників, серед яких «Християнський пісенник» (1995), «Тобі співаю, Господу!» (1998), *Laudate Dominum* (2004, 2012, 2021), «З Марією в дорозі» (2000). Основним пісенником Кам'янець-Подільської дієцезії вважають *Laudate Dominum*, який має три основні редакції. Порівняльний аналіз видань 2004 року (541 пісня) та 2021 року (1057 пісень) засвідчує суттєву редукцію кількості пісень російською мовою – з 79 до 4, а кількість латиномовних гімнів зростає з 18 до 20, що дозволяє зафіксувати чіткі кількісні зміни в мовному складі – радикальну редукцію російськомовного контенту на тлі стабільного збереження латини та загального розширення українськомовного корпусу текстів.

Окремий пласт становлять збірки колядок і щедрівок, опубліковані за ініціативи керівника дієцезії єпископа Леона Дубравського (2002–2025 рр.). Аналіз видань «Колядки» та «Колядки і щедрівки» (2017) демонструє, що тут окрім української використовувалися латинська (1/74 *Колядки*, 1/60 *Колядки і щедрівки*), російська (5/74 *Колядки*, 5/60 *Колядки і щедрівки*, 2017), польська (26/74 *Колядки*, 18/60 *Колядки і щедрівки*, 2017) мови, що зумовлено історико-культурними особливостями регіону. Водночас після початку повномасштабної війни у виконанні репертуару спостерігається тенденція до редукції російської мови та поступового зменшення частки польськомовних текстів, що корелює зі скороченням кількості парафіян – носіїв польської мови.

Особливий науковий інтерес викликає практика *транслітерації* польських текстів кирилицею. Це явище виникло як адаптивний механізм за умов відсутності уніфікованих українських перекладів. Прикладом такої практики є «Літургія годин за померлих».

Нижче наведено компаративний аналіз фрагмента Псалма 90:

Польський варіант [5, с. 3]	Транслітерований варіант [17, с. 2]	Варіант в українській адаптації [16, с. 708]
Psalm 90, 1–4 Panie, Ty dla nas byłeś ucieczką, z pokolenia na pokolenie. Zanim narodziły się góry, Nim powstał świat i ziemia,	Псалъм 90, 1–4 Панє, Ти для нас билєшь учечко, З поколеня на поколенє. Занім народжіли ше гури, Нім повстал шьвят і жемя,	Псалом 90, 1–4 З роду в рід, о Господи, Ти був для нас притулком. Перш ніж постали гори

<p>Od wieku po wiek Ty jesteś Bogiem. Obracasz w proch człowieka I mówisz: „Wróćcie synowie ludzcy”. Bo tysiąc lat w Twoich oczach Jest jak wczorajszy dzień, który minął albo straż nocna.</p>	<p>Од веку по век Ти єстєшь Богєм. Обрацаш в прох чловека І мувіш : «врацайче синове людзци». Бо тишьонц лят в Твоїх очах Єст як вчорайши джень, ктури мінол альбо страж ночна.</p>	<p>І були створені Земля і Всєсвіт, Від віку й до віку Ти – Бог. Ти повертаєш людину в порох І кажєш: «Поверніться, людські сини!» Адже в Твоїх очах тисяча років – Як учорашній день, що минув, – як нічна сторожа.</p>
---	---	--

Ця форма дозволяє зберігати традиційну мелодику польського співу для хористів та парафіян, які не володіють латиницею, проте ідентифікують себе з цією літургійною традицією.

Роль катехитичних текстів у формуванні мовної ідентичності церковної спільноти є визначальною. Якщо в 1991 році в парафії переважали російськомовні матеріали («Краткий катехизис», «Молитвенник», «Что должен знать каждый христианин», 1991), то вже з 1995 року, з появою посібника «Будеш про це розповідати своїм дітям» (переклад зі словацької), ситуація докорінно змінилася.

Важливим етапом інституціоналізації українськомовної катехизації стало започаткування з 1992 року катехитичних курсів у місті Городок Хмельницької області за сприяння керівника єпископа Яна Ольшанського. Ці курси згодом трансформувалися в Інститут релігійних наук (1998), у межах якого на початку 2000-х років підготовлено перших магістрів-катехитів і створено катехитичні матеріали українською мовою [2, с. 5]. Саме вони забезпечили реалізацію повноцінної програми релігійного навчання українською мовою в парафіях Кам'янець-Подільської дієцезії, зокрема в Хмільнику.

Важливим осередком мовної соціалізації парафіян упродовж десятиліть залишався парафіяльний магазин і бібліотечний фонд, де через доступну релігійну літературу та періодику також формувалася мовна ідентичність вірних. У перше десятиліття після відновлення свободи совісті в межах Кам'янець-Подільської дієцезії, територія якої простягалася від Кам'янця-Подільського до Севастополя, панували переважно російськомовні та польськомовні видання. Зі зміною суспільно-політичного контексту та розширенням національного католицького книговидавництва поступово зростала частка українськомовної літератури, що зумовило переорієнтацію мовного репертуару парафіяльних бібліотек.

Особливу роль у конструюванні мовної ідентичності вірних у період релігійної свободи відіграли українськомовні католицькі масмедіа, представлені в парафіях у друкованому форматі, зокрема: *Ave Maria* (1992–2004), *Християнське слово* (1992–2008), *Парафіяльна газета* (1993–2008), *CREDO* (1992–2014), *Посланець Божого Милосердя* (від 1995), *Слово між нами* (від 1996), *Водограй* (від 2001), *Розарій* (від 2007), *Католицький вісник* (2008–2016), *Immaculata* (від 2020), *Любіть одне одного* (польською, російською та українською мовами, 1991–2022).

Новий етап мовної присутності пов'язаний із цифровізацією католицького медіапростору. Від 2009 року часопис *CREDO* функціонує в інтернет-форматі, маючи українську та польську версії сайту й українськомовний YouTube-канал. З 2010 року в Україні розпочало мовлення «Радіо Марія» як частина міжнародної мережі католицьких радіостанцій, а з 2011 року – «Католицьке телебачення Віковічного Слова» (EWTN), що входить до глобальної телевізійної мережі, заснованої в США 1980 року [7]. Отже, сучасний комунікативний простір Римо-Католицької Церкви в Україні дедалі більше наповнюється українськомовним контентом, який виконує не лише інформативну, а й ідентифікаційну функцію, сприяючи формуванню моделі українськомовного римо-католика.

Епітафії та інші *пам'ятні тексти* демонструють поєднання української та інших мов, що відображає культурну пам'ять громади. Латинські написи трапляються рідше, але вони підкреслюють універсальний характер католицької традиції.

Дослідниця надмогильних написів XIX століття на католицьких цвинтарях Поділля О. Гаврилюк фіксує наявність польськомовних епітафій на так званому «старокатолицькому» кладовищі в Хмільнику [22, с. 52]. Це кладовище, яке нині є частиною *Новоміського* цвинтаря, функціонує як місце поховання етнічних поляків і католиків зонайменше з XIX століття. Водночас поховання католиків і осіб польського походження здійснюються також на інших п'яти кладовищах міста, які не мають статусу католицьких [14]. У зв'язку з цим дослідження польськомовних надгробків XX–XXI століть охоплює значно ширший сакральний простір і виходить за межі одного конфесійно окресленого некрополя.

Не аналізуючи кількісне співвідношення мов, а зосереджуючись лише на факті їхнього використання, можна констатувати, що на цвинтарях Хмільника зафіксовано надгробні написи російською, українською та польською мовами. Якщо упродовж останніх років спостерігається майже повне зникнення російської мови з нових надгробних знаків, то польська мова продовжує функціонувати як маркер етнічної та конфесійної ідентичності. Це підтверджують, зокрема, написи на сучасних могилах парафіянки та засновниці громадської організації *Хмільницької міської спілки поляків ім. Владислава Реймонта* Галини Брильянт (1951–2011) на *Соколівському*

цвинтарі, а також двомовна (українсько-польська) епітафія парафіянки й етнічної польки Броніслави Шуберт (1935–2023) на кладовищі по вулиці Чайковського.

Окрему групу меморіальних текстів становлять пам'ятні дошки, виконані польською та українською мовами. Вони розміщені на будівлі громадської організації *Хмільницької міської спілки поляків ім. Владислава Реймонта* (на честь Галини Брильянт) та в костелі Пресвятої Трійці – на вшанування охрещеного в костелі Ігнація Яна Падеревського (1860–1941). Також біблійні цитати польською мовою інтегровані в архітектурний ансамбль храму та прилеглої території, виконуючи функцію символічного нагадування про історичну наявність польськомовної католицької спільноти.

Отже, цвинтарний простір Хмільника постає як своєрідний «мовний архів» парафіяльної історії, у якому нашаровуються різночасові мовні коди. Польськомовні надробки слугують маркерами тривалої присутності польської етнічної групи, російськомовні написи ХХ століття відображають специфіку радянського періоду, а сучасні українськомовні епітафії засвідчують зміну мовної домінанти та формування нової парафіяльної ідентичності в умовах незалежної України.

Усні свідчення підтверджують, що українська мова є основним комунікативним кодом, польська – символом традиції, а латина – знаком універсальної єдності [5]. У такий спосіб *джерельна база* демонструє багатшаровість мовних практик парафії Пресвятої Трійці, а їхній аналіз підтверджує, що багатомовність є не лише історичною спадщиною, але й сучасним інструментом комунікативної та культурної інтеграції.

Історична динаміка мовного життя парафії Пресвятої Трійці в Хмільнику відображає ширші процеси розвитку церковної багатомовності в Україні. Мовна практика в релігійних громадах завжди була маркером культурної ідентичності та соціальної інтеграції. У випадку Хмільника ми можемо виокремити кілька етапів.

✓ *Дорадянський період*

У дорадянську добу мова виконувала функцію сакрального коду, що забезпечував тяглість традиції та єдність церковної спільноти. Латинська мова була символом універсальності католицької традиції та використовувалася в літургійних текстах, гімнах і молитвах. Польська мова в цей час мала обмежене використання, здебільшого в проповідях та катехизації.

✓ *Радянський період*

У радянську добу мовна політика церкви зазнала значних обмежень. У Хмільнику це проявлялося в скороченні використання латини та польської, а також у маргіналізації української мови в богослужінні на користь російської. Комунікативний простір парафії був суттєво звужений, а багатомовність – фактично редукована до мінімуму.

✓ *Період свободи совісті (кінець 1980-х – 1990-ті роки)*

З проголошенням свободи совісті відбувається відновлення багатомовності. Українська мова стає основним комунікативним кодом громади, де мова розглядається як інструмент символічної влади та культурної інтеграції. Польська мова зберігає свою історичну функцію, хоча її практичне використання зменшується. Латина ж зберігається як символ єдності з глобальною католицькою традицією.

✓ *Сучасний етап*

У сучасному комунікативному просторі парафії спостерігається гармонійне співіснування трьох мовних кодів. Українська мова виконує функцію ідентифікаційного та комунікативного інструмента, польська – символу багатовічної традиції, а латина – універсального знака інтеграції у світову католицьку спільноту. Отож кожна мова має свою нішу.

У сучасному комунікативному просторі парафії Пресвятої Трійці багатомовність постає не лише як історична спадщина, але й як динамічна практика, що формує ідентичність громади. Як показують новітні дослідження, багатомовність у релігійному середовищі має подвійний вимір: *комунікативний* (забезпечення зрозумілості та доступності богослужіння) та *символічний* (репрезентація традиції, універсальності та культурної пам'яті).

У цьому контексті постає важливе завдання педагогічної освіти – забезпечити майбутніх учителів знаннями про історичну тяглість мовних процесів та їхню роль у формуванні духовної культури. Саме дисципліна «Історія української літературної мови», що вивчають студенти 3 курсу спеціальності 014.01 Середня освіта (Українська мова і література) факультету філології й журналістики імені Михайла Стельмаха Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського, надає необхідні інструменти для осмислення взаємодії слов'янських та латинської мов на різних історичних етапах. Вона дозволяє не лише реконструювати мовну динаміку, але й зрозуміти її значення для сучасної комунікативної ідентичності громади. Вивчення цієї дисципліни на 3 курсі має кілька ключових завдань:

✓ *формування історичної свідомості майбутніх учителів*. Студенти отримують знання про етапи становлення української літературної мови, її взаємодію з латиною та іншими мовами, що дозволяє усвідомити глибинні культурні процеси, які вплинули на сучасний мовний простір;

✓ *розуміння ролі мови як чинника духовної культури*. Дисципліна допомагає простежити, як українська мова поступово утверджувалася в сакральному та освітньому дискурсі, стаючи інструментом національної ідентичності та культурної інтеграції. Це знання особливо важливе для майбутніх педагогів, які формуватимуть мовну свідомість школярів;

✓ *інтеграція в глобальний освітній простір*. Вивчення історії української літературної мови дозволяє студентам бачити українську мовну традицію в ширшому контексті європейської культури, де латина та слов'янські мови

виконували роль універсальних кодів. Це сприяє розвитку здатності до міжкультурного діалогу;

✓ *практичне значення для педагогічної діяльності.* Майбутні вчителі української мови та літератури отримують інструменти для пояснення здобувачам загальної середньої освіти не лише сучасних мовних норм, але й їх історичних витоків. Це забезпечує глибший рівень викладання, де мова постає не лише як засіб комунікації, але й як носій культурної пам'яті.

У такий спосіб освітній вимір стає органічним продовженням аналізу багатомовності, адже формує здатність майбутніх педагогів передавати здобувачам загальної середньої освіти цінність української мови як носія культурної пам'яті та духовної спадкоємності.

Окрім зазначеного, *українська мова* виконує функцію основного комунікативного коду, що забезпечує зрозумілість богослужіння для громади. Сучасні переклади біблійних і літургійних текстів українською мовою стали підтвердженням демократизації церковного простору. Вона також виступає маркером національної ідентичності та культурної самобутності, що особливо актуально в умовах пострадянських трансформацій.

Польська мова зберігає традиційну сакральну функцію, навіть якщо її практичне використання зменшилося. Вона виступає символом етнічної пам'яті, що поєднує сучасну громаду з історичним конфесійним контекстом.

Латина в сучасному богослужінні підкреслює вселенський характер релігійної спільноти, символізуючи єдність із глобальною католицькою традицією. Її використання у гімнах та окремих частинах літургії підкреслює універсальність християнського послання.

Багатомовність у релігійному дискурсі залишається носієм культурної пам'яті та колективної ідентичності. У випадку парафії Пресвятої Трійці багатомовність не лише забезпечує комунікацію, але й формує символічний простір, де кожна мова має власну «нішу»: *українська* – мова громади, *польська* – мова етнічної спадщини, *латина* – мова універсальної єдності.

Висновки та перспективи подальшого дослідження проблеми. Проведене дослідження історичної динаміки функціонування слов'янських та латинської мов у комунікативному просторі парафії Пресвятої Трійці м. Хмільника засвідчує, що багатомовність у церковному середовищі є не випадковим явищем, а результатом тривалих культурно-історичних процесів. Вона виконує не лише комунікативну, але й символічну функцію, формуючи ідентичність громади та забезпечуючи спадкоємність традиції.

Водночас значення багатомовності виходить за межі церковного простору й має важливий освітній вимір. Зокрема, дисципліна «Історія української літературної мови» дозволяє усвідомити історичну динаміку української мови, її взаємодію з мовами етнічних громад, церковнослов'янською та латинською традиціями, а також зрозуміти роль мови як чинника духовної культури й національної ідентичності.

У такий спосіб поєднання аналізу багатомовності в релігійному середовищі та вивчення «Історії української літературної мови» в закладі вищої освіти створює цілісну картину мовного розвитку. Воно показує, що мова є не лише засобом комунікації, але й інструментом культурної пам'яті, духовної спадкоємності та освітньої інтеграції.

Перспективу подальших досліджень вбачаємо в розширенні аналізу багатомовності церковних спільнот на рівні міжконфесійних порівнянь, зокрема у вивченні мовної політики православних, греко-католицьких та римо-католицьких парафій у різних регіонах України.

Важливим напрямом є також дослідження впливу цифрових технологій на мовну практику церковних громад – онлайн-трансляцій богослужінь, електронних ЗМІ та катехитичних ресурсів.

Список використаних джерел та літератури

1. Багінська Я. Катехеза в парафії Пресвятої Трійці в місті Хмільнику за часі «підпілля» до 1990 року : Магістерська робота. Городок, 2000. 114 с.
2. Білоус А. Інститут богословських наук: історія і сучасність. *Immaculata*. 2020. № 1. С. 4–7.
3. Божук А. «Розполячення» західного обряду і «знеправославлення» східного в Російській імперії. *Історична правда*. URL: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2021/08/16/160012/> (дата звернення: 30.12.2025).
4. Ворон О., Ворон О. Становлення та функціонування Римо-католицької церкви в незалежній Україні (1991–2016 роки) : монографія. Київ : Центр учб. літ., 2018. 200 с.
5. [Інтерв'ю з Олександр Бурмістровим]. 27 груд. 2025 р.
6. Історія релігії в Україні / ред. П. Яроцький. Київ : Світ знань, 2001. Т. 4 : Католицизм. 598 с.
7. КАТОЛИЦЬКІ МЕДІА – Римсько-Католицька Церква в Україні. *Римсько-Католицька Церква в Україні*. URL: <https://rkc.org.ua/rkcz-v-ukrayini/katolyczki-media/> (дата звернення: 29.12.2025).
8. Кравчук А., Ковалевський Є. Методика викладання польської мови. Мова і культура в полоністичній дидактиці в Україні. Київ : Інкос, 2017. 324 с.
9. Лист від українців католиків з Києва: до селян та міщан українців римо-католицької віри. Полтава : Спілка Спожив. Т-в Неторг. виділ., 1917. 19 с.
10. Німчук В. Християнство й українська мова. *Українська мова*. 2001. № 1. С. 11–30.
11. Пуряєва Н. Українська церковно-обрядова термінологія : декларуючи проблему. *Сучасна українська богословська термінологія : від історичних традицій до нових концепцій : матеріали Всеукраїнської наукової конференції, Львів, 13–15 травня 1998 р.* : Матеріали Всеукр. наук. конф., м. Львів, 13–15 трав. 1998 р. / ред.: М. Петрович та ін. Львів, 1998. С. 273–279.

12. Сумишин Я. «Розполячення» костюлу як знаряддя русифікації. *Історична правда*. URL: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2021/07/12/159819/> (дата звернення: 30.12.2025).

13. УГКЦ анонсувала новий український переклад Біблії. *Збруч*. URL: <https://zbruc.eu/node/117034> (дата звернення: 06.01.2026).

14. ЦНАП Хмельник Хмельницька міськрада. Відповідь на Інформаційний запит про надання публічної інформації від 05.11.2021. *Доступ до правди*. URL: https://dostup.org.ua/request/95261/response/345234/attach/3/105.pdf?cookie_passthrough=1 (дата звернення: 05.01.2026).

15. Шевельов Ю. Українська мова в першій половині ХХ століття (1900–1941): стан і статус. Чернівці : Рута, 1998. 207 с.

16. Щоденно з Богом : Молитовник / ред.: А. Оліх, Я. Пиль. 4-те вид. Одеса : Конф. єпископів Римсько-Катол. Церкви в Україні, 2023. 928 с.

17. Ютшня за змарлих. Хмельник : Римо-католическая община. 10 с.

18. Якубовська В. Латина допомагає у сакральному переживанні літургії. *CREDO*. URL: <https://credo.pro/2018/08/215484> (дата звернення: 30.12.2025).

19. Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press, 1991. 320 p.

20. Dzwonkowski R. *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917–1939 : martyrologium*. Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998. 664 s.

21. Fijałek J. Bogurodzica. Część druga : język i śpiew narodowy w liturgii łacińskiej Kościoła w Polsce aż po wiek XVII. *Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*. 1903. Nr 2/1/4. S. 163–191.

22. Havryliuk O. Inskrypcje nagrobne na polskich cmentarzach katolickich Podola XIX wieku. *Aspekty językowo-kulturowe : Rozprawa doktorska*. Częstochowa, 2023. 308 s.

23. Jutrznia. Хмельник : Римо-католическая община. 12 с.

24. Maryański E. Chmielnik. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. / red.: B. Chlebowski, F. Sulimierski, W. Walewski. Warszawa, 1880. T. 1 : Aa – Derenczna. S. 589–590. URL: http://dir.icm.edu.pl/pl/Słownik_geograficzny/Tom_I/ (дата доступу: 30.12.2025).

25. Matwiejuk K. Msza św. w języku ojczystym. *Anamnesis*. 2010. T. 62. S. 85–89.

26. Paderewski I. J. *Pamiętniki*. wyd. 2. Kraków : Polskie Wydawn. Muzyczne, 1967. 518 s.

27. Rudy J. *Krzyż pośród krzyży : theologia crucis w pasterskiej posłudze wiary biskupa Jana Olszańskiego (1919–2003)*. Biały Dunajec–Ostróg : Wołanie z Wołynia, 2018. T. 109 : Biblioteka «Wołanie z Wołynia». 416 s.

28. Shmiher T. Liturgical translation in Ukraine and Poland: a comparative approach to text, religion and culture. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2024. 308 p.

29. Szymański J. Z dziejów oświaty polskiej na Podolu sowieckim w latach 1917–1925. *Studia polonijne*. 2003. T. 24. S. 129–149.

30. Szymański J. Sytuacja i stan Kościoła Katolickiego na Podolu (obwód winnicki) 1941–1964. *Studia polonijne*. 2002. T. 23. S. 149–182.

31. TVP Polonia. Wschód – «Przygarnęło ich Podole», 2025. *YouTube*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=G2Dc6tnT3WI> (дата звернення: 28.12.2025).

References (translated & transliterated)

1. Bahinska, Ya. (2000). *Katekheza v parafiyi Presvyatoyi Triytsi v misti Khmilnyku za chasi «pidpillya» do 1990 roku* [Catechesis in the Parish of the Holy Trinity in the city of Khmilnyk during the «underground» period until 1990] [Master's thesis]. Horodok [in Ukrainian].

2. Bilous, A. (2020). Instytut Bohoslovskykh Nauk: istoriya i suchasnist [Institute of Theological Sciences: history and modernity]. *Immaculata, 1*, pp. 4–7 [in Ukrainian].

3. Bozhuk, A. (2021, August 16). «Rozpolyachennya» zakhidnoho obryadu i «zneppravoslavleniya» skhidnoho v Rosiyskiy imperiyi [«De-Polonization» of the Western rite and "De-Orthodoxization" of the Eastern rite in the Russian Empire]. *Istorychna Pravda*. <https://www.istpravda.com.ua/articles/2021/08/16/160012/> (reference date: 30.12.2025) [in Ukrainian].

4. Voron, O., & Voron, O. (2018). *Stanovlennya ta funktsionuvannya Rymo-katolytskoyi tserkvy v nezalezhniy Ukrayini (1991–2016 roky): monohrafiya* [Establishment and functioning of the Roman Catholic Church in independent Ukraine (1991–2016): Monograph]. Kyiv: Tsentr uchbovoyi literatury [in Ukrainian].

5. Burmistrov, O. (2025, December 27). *Interv'yu z Oleksandrom Burmistrovym* [Interview with Oleksandr Burmistrov] [Unpublished interview] [in Ukrainian].

6. Yarotskyi, P. (Ed.). (2001). *Istoriya relihiyi v Ukrayini: T. 4. Katolytsyzm* [History of religion in Ukraine: Vol. 4. Catholicism]. Kyiv: Svit znan [in Ukrainian].

7. Roman Catholic Church in Ukraine. (n.d.). *Katolytski media – Rymsko-Katolytska Tserkva v Ukrayini* [Catholic media – Roman Catholic Church in Ukraine]. <https://rkc.org.ua/rkcz-v-ukrayini/katolyczki-media/> (reference date: 29.12.2026) [in Ukrainian].

8. Kravchuk, A., & Kovalevskyi, Ye. (2017). *Metodyka vykladannya polskoyi movy. Mova i kultura v polonistychniy dydaktytsi v Ukrayini* [Methodology of teaching Polish language. Language and culture in Polonistic didactics in Ukraine]. Kyiv: Inkos [in Ukrainian].

9. *Lyst vid ukrayintsiv katolykiv z Kyiva: do selyan ta mishchan ukrayintsiv rymo-katolytskoyi viry* [Letter from Ukrainian Catholics from Kyiv: to peasants and

townsmen Ukrainians of the Roman Catholic faith]. (1917). Spilka Spozhyvchykh Tovarystv [in Ukrainian].

10. Nimchuk, V. (2001). Khrystyianstvo y ukrainska mova [Christianity and Ukrainian language]. *Ukrainska mova – Ukrainian language*, 1, pp. 11–30 [in Ukrainian].

11. Puryayeva, N. (1998). Ukrayinska tserkovno-obryadova terminolohiya: deklaruyuchy problemu [Ukrainian church-ritual terminology: declaring the problem]. In M. Petrovych et al. (Eds.), *Suchasna ukrayinska bohoslovska terminolohiya: vid istorychnykh tradytsiy do novykh kontseptsiy* [Modern Ukrainian theological terminology: from historical traditions to new concepts], (pp. 273–279) Lviv [in Ukrainian].

12. Sumyshyn, Ya. (2021, July 12). «Rozpolyachennya» kostyolu yak znaryaddya rusyfikatsiyi [«De-Polonization» of the church as a tool of Russification]. *Istorychna Pravda*. <https://www.istpravda.com.ua/articles/2021/07/12/159819/> (reference date: 30.12.2025) [in Ukrainian].

13. *UGCC anonsuvala novyy ukrayinskyy pereklad Bibliyi* [UGCC announced a new Ukrainian translation of the Bible]. (2026, January 6). Zbruch. <https://zbruc.eu/node/117034> (reference date: 06.01.2026) [in Ukrainian].

14. Khmilnyk City Council. (2021). *Vidpovid na Informatsiynyy zapyt pro nadannya publichnoyi informatsiyi vid 05.11.2021* [Response to the information request on the provision of public information from 05.11.2021]. Dostup do pravdy. https://dostup.org.ua/request/95261/response/345234/attach/3/105.pdf?cookie_pass_through=1 (reference date: 05.01.2026) [in Ukrainian].

15. Shevelov, Yu. (1996). *Ukrayinska mova v pershiy polovyni XX stolittya (1900–1941: stan i status)* [The Ukrainian language in the first half of the 20th century (1900–1941): condition and status]. Chernivtsi: Ruta [in Ukrainian].

16. Olikh, A., & Pyl, Ya. (Eds.). (2023). *Shchodенno z Bohom: Molytovnyk* [Daily with God: Prayer book] (4th ed.). Conference of Bishops of the Roman Catholic Church in Ukraine [in Ukrainian].

17. *Yutshnya za zmarlykh* [Lauds for the deceased]. (n.d.). Khmilnyk: Roman Catholic Community [in Ukrainian].

18. Yakubovska, V. (2018, August 21). *Latyna dopomahaye u sakralnomu perezhyvanni liturhiyi* [Latin helps in the sacred experience of the liturgy]. CREDO. <https://credo.pro/2018/08/215484> (reference date: 30.12.2025) [in Ukrainian].

19. Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press [in English].

20. Dzwonkowski, R. (1998). *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917–1939: Martyrologium* [The fate of the Catholic clergy in the USSR 1917–1939: Martyrology]. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [in Polish].

21. Fijałek, J. (1903). Bogurodzica. Część druga: Język i śpiew narodowy w liturgii łacińskiej Kościoła w Polsce aż po wiek XVII [Bogurodzica. Part two: National language and singing in the Latin liturgy of the Church in Poland until the 17th century]. *Pamiętnik Literacki – Literary Diary*, 2(1/4), pp. 163–191 [in Polish].
22. Havryliuk, O. (2023). *Inskrypcje nagrobne na polskich cmentarzach katolickich Podola XIX wieku. Aspekty językowo-kulturowe* [Tombstone inscriptions in Polish Catholic cemeteries of Podolia in the 19th century. Linguistic and cultural aspects] [Doctoral dissertation]. Jan Długosz University in Czestochowa [in Polish].
23. *Jutrznia* [Lauds]. (n. d.). Khmilnyk: Roman Catholic Community [in Polish].
24. Maryański, E. (1880). Chmielnik. In B. Chlebowski, F. Sulimierski, & W. Walewski (Eds.), *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* [Geographical dictionary of the Kingdom of Poland and other Slavic countries] (Vol. 1), (pp. 589–590). http://dir.icm.edu.pl/pl/Słownik_geograficzny/Tom_I/ [in Polish].
25. Matwiejuk, K. (2010). Msza św. w języku ojczystym [Holy Mass in the native language]. *Anamnesis – Anamnesis*, 62, pp. 85–89 [in Polish].
26. Paderewski, I. J. (1967). *Pamiętniki* [Memoirs] (2 nd ed.). Polskie Wydawnictwo Muzyczne [in Polish].
27. Rudy, J. (2018). *Krzyż pośród krzyży: Theologia crucis w pasterskiej posłudze wiary biskupa Jana Olszańskiego (1919–2003)* [A cross among crosses: Theologia crucis in the pastoral ministry of faith of Bishop Jan Olszański (1919–2003)]. *Wolanie z Wołynia* [in Polish].
28. Shmiher, T. (2024). *Liturgical translation in Ukraine and Poland: A comparative approach to text, religion and culture*. Ivan Franko National University of Lviv.
29. Szymański, J. (2003). Z dziejów oświaty polskiej na Podolu sowieckim w latach 1917–1925 [From the history of Polish education in Soviet Podolia in 1917–1925]. *Studia Polonijne – Polish Studies*. Vol. 24, pp. 129–149 [in Polish].
30. Szymański, J. (2002). Sytuacja i stan Kościoła Katolickiego na Podolu (obwód winnicki) 1941-1964 [Situation and status of the Catholic Church in Podolia (Vinnytsia region) 1941-1964]. *Studia Polonijne – Polish Studies*. Vol. 23, pp. 149–182 [in Polish].
31. TVP Polonia. (2025, April 15). *Wschód – «Przygarnęło ich Podole»* [East – «Podolia has embraced them»] [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=G2Dc6tnT3WI> (reference date: 28.12.2025) [in Polish].

Дата надходження статті: 25.01.2026 року.

Дата прийняття статті: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



УДК 82-91:741.5]:7.08(477)

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.fil-6

Szymon Kowalczyk,
magister, Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0009-0001-2957-3561
szymon-kowalczyk259@wp.pl

ZMIANY W POSTRZEGANIU POLAKÓW I ROSJAN W UKRAIŃSKIM KOMIKSIE

Tekst analizuje sposób przedstawiania Polaków i Rosjan we współczesnym ukraińskim komiksie oraz ukazanie, w jaki sposób medium to uczestniczy w konstruowaniu pamięci zbiorowej, tożsamości narodowej i narracji geopolitycznych. Współczesny ukraiński komiks coraz częściej pełni funkcję nie tylko rozrywkową, lecz także interpretacyjną i pamięciotwórczą, łącząc historię, symbolikę oraz doświadczenie wojny z refleksją nad relacjami Ukrainy z sąsiadami. Praca opiera się na metodologii interdyscyplinarnej, obejmującej analizę semiotyczną, studia nad pamięcią, perspektywę dekolonialną oraz analizę komparatystyczną i ikonograficzną. Pozwala to zbadać relacje między obrazem i tekstem, sposoby wizualizacji traumy oraz symbole definiujące przynależność kulturową bohaterów. Materiał badawczy stanowią między innymi komiksy „Dżihad”, „Maksym Osa”, „Daogopak”, „Wdówka”, „Wola” oraz antologia „Zwycięstwo”. Analiza wykazuje wyraźną asymetrię w przedstawianiu Polaków i Rosjan. Rosjanie, szczególnie po 2014 roku, ukazywani są jako symbole imperializmu, przemocy i zagrożenia dla ukraińskiej tożsamości. Rosyjscy żołnierze przedstawiani są jednocześnie jako brutalni agresorzy oraz groteskowe, zdemoralizowane ofiary własnego systemu. Satyra i dehumanizacja pełnią funkcję psychologicznej obrony przed traumą wojenną oraz wzmacniają narrację o cywilizacyjnej odrębności Ukrainy od Rosji. Wizerunek Polaków ulega natomiast wyraźnej ewolucji. Dawniej przedstawiani jako reprezentanci dominującego porządku szlacheckiego, po 2014 roku coraz częściej stają się sojusznikami Ukrainy w walce z rosyjskim imperializmem. Polscy bohaterowie przechodzą moralną przemianę i budują relacje oparte na partnerstwie, lojalności i wspólnym doświadczeniu walki. Przeprowadzona analiza dowodzi, że współczesny ukraiński komiks stanowi ważne medium narracji narodowej i dekolonialnej. Poprzez wykorzystanie metafory, groteski i fantastyki twórcy reinterpreterują historię oraz aktywnie wpływają na sposób postrzegania relacji Ukrainy z Polską i Rosją. Komiks staje się tym samym narzędziem budowania nowoczesnej ukraińskiej tożsamości kulturowej i politycznej.

Kluczowe słowa: ukraiński komiks, wizerunek Polaka, wizerunek Rosjanina, tożsamość narodowa, pamięć zbiorowa, rosyjski imperializm, relacje polsko-ukraińskie, kozactwo, szlachta, satyra wojenna, trauma historyczna, ukraińska popkultura, wojna w Ukrainie

Шимон Ковальчик. Зміни в сприйнятті поляків і росіян в українському коміксі

У тексті проаналізовано способи репрезентації поляків і росіян у сучасному українському коміксі, а також продемонстровано, як медіа бере участь у конструюванні колективної пам'яті, національної ідентичності та геополітичних наративів. Сучасний український комікс усе частіше виконує не лише розважальну, а й інтерпретаційну та мнемонічну функції, поєднуючи історію, символіку та досвід війни з рефлексією над відносинами України із сусідніми державами. Робота ґрунтується на інтердисциплінарній методології, що охоплює семіотичний аналіз, студії пам'яті, деколоніальну перспективу, а також компаративний та іконографічний аналіз. Це дає змогу дослідити взаємодію образу й тексту, способи візуалізації травми та символи, які визначають культурну приналежність персонажів. Дослідницький матеріал становлять, зокрема, комікси «Джихад», «Максим Оса», «Даогопак», «Вдовичка», «Воля» та антологія «Перемога». Аналіз свідчить про виразну асиметрію в репрезентації поляків та росіян. Росіяни, особливо після 2014 року, постають як символи імперіалізму, насильства та загрози для української ідентичності. Російські військові зображуються водночас і як жорстокі агресори, і як гротескні, здеморалізовані жертви власної системи. Сатира та дегуманізація виконують функцію психологічного захисту від воєнної травми та посилюють наратив про цивілізаційну відмінність України від росії. Натомість образ поляків зазнає суттєвої еволюції. Якщо раніше вони зображувалися як представники панівного шляхетського устрою, то після 2014 року все частіше постають як союзники України в боротьбі з російським імперіалізмом. Польські персонажі переживають моральну трансформацію та вибудовують взаємини, що ґрунтуються на партнерстві, лояльності та спільному досвіді боротьби. Проведений аналіз доводить, що сучасний український комікс є важливим медіа національного та деколоніального наративів. Через використання метафори, гротеску та фантастики автори реінтерпретують історію та активно впливають на сприйняття відносин України з Польщею та росією. Отже, комікс стає інструментом формування модерної української культурної та політичної ідентичності.

Ключові слова: український комікс, образ поляка, образ росіянина, національна ідентичність, колективна пам'ять, російський імперіалізм, польсько-українські відносини, козацтво, шляхта, воєнна сатира, історична травма, українська попкультура, війна в Україні.

Szymon Kowalczyk. Changes in the Perception of Poles and Russians in Ukrainian Comics.

The text analyses the portrayal of Poles and Russians in contemporary Ukrainian comics to demonstrate how this medium participates in the construction of collective memory, national identity, and geopolitical narratives. Contemporary

Ukrainian comics increasingly serve not only as entertainment, but also perform an interpretive and memory-shaping function, combining history, symbolism, and the experience of war with reflections on Ukraine's relations with its neighbors.

The study is based on an interdisciplinary methodology, including semiotic analysis, memory studies, a decolonial perspective, as well as comparative and iconographic analysis. This approach makes it possible to examine the relationship between image and text, the visualization of trauma, and the symbols defining the cultural identity of the characters. The research material includes, among others, the comics "Jihad," "Maksym Osa," "Daogopak," "The Widow," "Wola," and the anthology "Victory." The analysis demonstrates a clear asymmetry in the portrayal of Poles and Russians. Russians, especially after 2014, are depicted as symbols of imperialism, violence, and a threat to Ukrainian identity. Russian soldiers are portrayed simultaneously as brutal aggressors and grotesque, demoralized victims of their own system. Satire and dehumanization function as forms of psychological defense against wartime trauma and reinforce the narrative of Ukraine's civilizational distinctiveness from Russia. The image of Poles, on the other hand, undergoes a significant evolution. Previously depicted as representatives of a dominant noble order, after 2014 they increasingly appear as allies of Ukraine in the struggle against Russian imperialism. Polish characters undergo moral transformation and build relationships based on partnership, loyalty, and shared wartime experience. The conducted analysis demonstrates that contemporary Ukrainian comics constitute an important medium of national and decolonial narrative. Through the use of metaphor, grotesque, and fantasy, creators reinterpret history and actively influence the perception of Ukraine's relations with Poland and Russia. Comics thus become a tool for constructing a modern Ukrainian cultural and political identity.

Key words: *Ukrainian comics, perception of Poles, perception of Russians, national identity, collective memory, Russian imperialism, Polish-Ukrainian relations, the Cossacks, the Szlachta, war satire, historical trauma, Ukrainian popular culture, the war in Ukraine*

Sformułowanie problemu badawczego. Współczesny ukraiński komiks coraz częściej staje się przestrzenią refleksji nad historią, pamięcią zbiorową i relacjami między państwami. Łącząc obraz i tekst, pozwala on przekładać doświadczenia historyczne na bardziej symboliczne i metaforyczne opowieści. Szczególnie wyraźnie widać to w sposobie przedstawiania relacji Ukrainy z sąsiadami, przede wszystkim Polską i Rosją. Wizerunki tych narodów zmieniają się wraz z sytuacją polityczną i społeczną, odzwierciedlając bieżące napięcia oraz przemiany w sposobie myślenia o tożsamości narodowej.

Analiza dotychczasowych badań i publikacji. Metodologia niniejszej pracy opiera się na interdyscyplinarnym podejściu, które pozwala ująć ukraiński komiks jako złożone medium interpretacyjne i pamięciotwórcze. Kluczowym narzędziem

badawczym jest analiza semiotyczna, która umożliwia dekodyfikację relacji między obrazem a tekstem w celu wydobycia symbolicznych i metaforycznych sensów opowieści [5]. Istotnym kontekstem są również studia nad pamięcią, pozwalające na zbadanie, w jaki sposób komiks staje się przestrzenią konstruowania pamięci zbiorowej, wizualizacji traum oraz budowania nowych mitów narodowych i bohaterów. Praca stanowi również studium dekolonialne, mające na celu analizę procesu odzyskiwania przez Ukrainę podmiotowości kulturowej oraz emancypacji z narzuconych, imperialnych narracji [8]. Uzupełnieniem powyższych metod jest analiza komparatystyczna, pozwalająca na uchwycenie asymetrii w przedstawianiu sąsiadów Ukrainy – od narastającej satyry i dehumanizacji wizerunku Rosjanina, po inkluzywną ewolucję postaci Polaka jako strategicznego sojusznika. Całość wspiera analiza ikonograficzna, koncentrująca się na wizualnych nośnikach tożsamości, takich jak atrybuty uzbrojenia czy symbole religijne, które w medium komiksowym pełnią funkcję skrótów myślowych definiujących przynależność cywilizacyjną bohaterów. Tak dobrane metody pozwalają dowieść, że ewolucja wizerunku Polaków i Rosjan w ukraińskim komiksie ściśle odzwierciedla dynamiczne przemiany tożsamościowe oraz bieżące napięcia geopolityczne. **Celem** niniejszego artykułu jest analiza sposobu przedstawiania Polaków i Rosjan w ukraińskim komiksie jako odzwierciedlenie zmian historycznych, politycznych i tożsamościowych.

Wyniki badań i dyskusja. Na przestrzeni wieków ziemie dzisiejszej Ukrainy, w całości lub w części znajdowały się pod cudzą kontrolą, począwszy od czasów Rzeczypospolitej Obojga Narodów, poprzez epokę Imperium Rosyjskiego, aż po dominację sowiecką w XX wieku i współczesną agresję Federacji Rosyjskiej. Okresy te wiązały się z polityczną marginalizacją ludności ukraińskiej, próbami zarówno rasyfikacji, jak i polonizacji, ograniczaniem języka, kultury i religii, a także z powtarzającymi się aktami przemocy i wywołanego przez nie oporu. Komiks ukraiński nie tylko odzwierciedla te doświadczenia, ale również je interpretuje, przetwarza i ocenia. Z jednej strony twórcy wykorzystują komiks jako medium refleksji historycznej, przedstawiając realia, postacie i konflikty przez pryzmat współczesnych interpretacji. Z drugiej strony, sięgają po metafory i motywy fantastyczne, by opowiadać o walce z obcą dominacją jako walce dobra ze złem, ucisku z wolnością, lokalnej tożsamości z imperialnym porządkiem. Wizerunki Polaków i Rosjan są w tych narracjach zróżnicowane: od zmitologizowanych postaci historycznych, przez satyryczne stereotypy, po bohaterów o ambiwalentnych rolach, zwłaszcza w kontekstach wojny, zdrady, sojuszu lub podwójnej lojalności. Są one silnie związane z kontekstem historycznym, ale nie są symetryczne. Odzwierciedlają zarówno niechęć do agresora, jak i polityczne oraz społeczne dążenia Ukrainy do integracji z zachodnimi sąsiadami. Polacy i Rosjanie są przedstawiani zarówno jako przeciwnicy, sojusznicy i postacie archetypiczne. Twórcy wykorzystują ich obecność do budowania refleksji nad narodową historią, pamięcią, a także nad trwającym obecnie konfliktem.

W przypadku Rosjan szczególne znaczenie ma obecnie trwająca wojna, która wyraźnie wpływa na sposób przedstawiania Rosji i jej obywateli, nie tylko jako politycznego przeciwnika, ale często jako niemal metafizycznego wroga cywilizacji, wolności i człowieczeństwa, a nawet bezosobową, mroczną masę jak chociażby sowieckie zombie z serii „Wola”. Ciekawe podejście jest również w antologii „Zwycięstwo”, w której Rosjanie są czymś pomiędzy bezimiennym złem, a kreskówkowymi złoczyńcami, którzy rzeczywiście stanowią poważne zagrożenie, a jednocześnie jako grupa są bardzo niekompetentni i głupi. Z takimi wizerunkiem wrogów można zetknąć się czytając krótką historyjkę „Maruderzy” z rysunkami Wołodymyra Poworoznyka i według scenariusza Rusłana Samaryka, opowiadającej o grupie niezbyt rozgarniętych, rosyjskich szeregowców, dla których działania wojenne to przede wszystkim niszczenie i okradanie domów ukraińskich cywilów oraz mającej w swoim założeniu ośmieszyć najeźdźców w oczach czytelnika [9, s. 31–37]. Komiks porusza tematykę rzeczywistego procederu, który miał miejsce na wielu okupowanych terytoriach i dla wielu obnażył naturę okupanta jako prostackiego i zacofanego. Rosjanie zupełnie bezrefleksyjnie ostrzeliwują dzielnice mieszkalne, a kiedy w środku nie pozostaje żaden z mieszkańców rzucają się na to co pozostawili. Żołnierze wyłamują okna, niszczą meble, wynoszą dywany, sprzęty AGD, a nawet prywatną bieliznę. Ich żony przygotowały im całą listę towarów do kradzieży. Większość z nich nigdy nie widziało na oczy eleganckiego mieszkania, toaletę biorą za umywalkę, a mikrofalówkę za niedziałający telewizor. Nie oszczędzają nawet przydomowego kurnika, porywając ptaki na posiłek. Widzimy jak przez białoruską pocztę przesyłane są w najdalsze zakątki Federacji Rosyjskiej odkurzacze, lodówki i rowery. Rosyjska poczta przedstawiona jest na stronach komiksu jako kilka zdezelowanych wozów i traktorów, a sama wieś to rozpadające się chałupy, zupełnie inne od eleganckich podwórek w Ukrainie. Tam gdzie w ukraińskich domach wisiały ikony Jezusa i Matki Boskiej, na odpadającej tapecie wisi Lenin i Stalin, a gdy do żony rosyjskiego żołnierza dociera skradziona pralka, ta nie ma pojęcia co z nią zrobić i bierze ją za nową budę dla psa, po czym dalej pierze w korycie. Gdy do kobiety dociera list o śmierci męża, pierwsze o czym myśli to pieniężne wynagrodzenie, a nie strata bliskiej osoby. Okazuje się jednak, że jedyne co otrzymuje to kilka paczek średniej jakości serowych chipsów co symbolicznie pokazuje na ile państwo rosyjskie ceni życie swoich żołnierzy. Komiks „Maruderzy” to przykład nowego, wyraźnie ukształtowanego trendu, w którym rosyjscy żołnierze przestają być jedynie agresywnymi figurami militarnego zagrożenia, a stają się także obiektem satyry, poniżenia i szyderstwa. Ukazywanie ich jako chciwych, tępych i pozbawionych elementarnej kultury stanowi celowe obniżenie statusu wroga w oczach odbiorcy, ale także próbę przejęcia kontroli nad narracją wojenną przez śmiech, który w tym przypadku staje się formą obrony psychologicznej i społecznej mobilizacji. W ten sposób ukraińskie komiksy wojenne pełnią funkcję podwójną. Z jednej strony pomagają przezwyciężyć lęk i przemoc poprzez karykaturę, a z drugiej wzmacniają morale i narrację kulturowej wyższości, opartej na cywilizacyjnych

wartościach, technologii, szacunku do życia i godności. Ośmieszony wróg nie traci swojej grozy całkowicie, ale zostaje zdegradowany do poziomu nieludzkiej, zautomatyzowanej masy, pozbawionej refleksji, sumienia i cywilizacyjnego kręgosłupa. Co więcej, zestawienie zniszczonych rosyjskich wiosek, absurdałnego poziomu niewiedzy i tanich „nagród” od państwa, stanowi krytykę społeczno-systemową, Rosjanie są tu nie tylko agresorami, ale również ofiarami własnego reżimu, który traktuje ich jak mięso armatnie.

Poważnej analizy rosyjskiego systemu oraz rosyjskiej tożsamości kulturowej (lub może jej braku) podjął się również Igor Barańko w ramach powieści graficznej „Dżihad”. Rosja została przedstawiona jako męska połowa buddyjskiego konceptu duszy, agresywna, nastawiona na podbój i imperialistyczna. Jest tutaj nie tylko przedstawienie sojuszu władzy z kościołem, powielającym nacjonalistyczne, wielko-rosyjskie narracje pod sakralną fasadą budowania wspólnoty, w postaci prawosławnego patriarchy nieustannie kręcącego się wokół figury dyktatora, ale też ukazanie natury samego nacjonalizmu mocarstwowego, zgodnie z którego filozofią, podstawowym celem Rosji jest bycie wielką i potężną, niezależnie od podstaw etnicznych, czy kulturowych [7]. Dyktator Iwan Apelsinow (swoją drogą przedstawiony jako szaleniec, mistyk i narkoman, co daje obraz stosunku autora do władzy na Kremlu) tłumaczy Patriarsze oraz generałowi KGB, że wizja Rosji jako spadkobiercy państw wschodniosłowiańskich we Wschodniej Europie jest za mało ambitna dla jego wizji kraju, a zgodnie z nową doktryną ideę panslawizmu ma zastąpić groteskowo przerysowana ideologia panmongolizmu [4, s. 10–15]. Zgodnie z wolą dyktatora nowa, mocarstwowa koncepcja stworzenia państwa rosyjskiego ma odwoływać się do dziedzictwa wielkiego Imperium Mongolskiego oraz Złotej Ordy, jako do swoich oficjalnych protoplastów. W tej narracji Rosja przestaje być „Trzecią Romą”, a staje się spadkobierczynią stepu, siły nomadycznej, brutalnej i bezwzględnej. To radykalna reinterpretacja geopolitycznej i cywilizacyjnej pozycji Rosji, która porzuca europejskie aspiracje i otwarcie uznaje swoje wschodnie, despotyczne korzenie jako legitymizację współczesnej przemocy. Barańko dokonał w „Dżihadzie” głębokiej diagnozy kulturowego lęku Rosji przed brakiem tożsamości i jej nieustannej potrzeby kompensacji poprzez przemoc. Wybór panmongolizmu jako ideologii to nie tylko satyra, ale też ujawnienie próżni aksjologicznej, w której Rosja nie wie, kim jest, nie wie po co jest, więc ostatecznie próbuje być wszystkim naraz: spadkobiercą Słowian, Tatarów, Rzymian, a nawet mongolskich imperiów. W ten sposób autor przedstawia Rosję jako postimperialną wydumkę, nie potrafiącą zbudować wewnętrznej tożsamości i dlatego nieustannie wchłaniającą zewnętrzne mitologie i symbole, które, przetworzone przez rosyjski nacjonalizm, zamieniają się w kolejne uzasadnienia dla przemocy. „Dżihad” staje się przez to komiksem nie tylko o kulturowej złożoności samej Ukrainy, ale również o duchowym i kulturowym kryzysie tożsamości rosyjskiej, która próbuje przetrwać, sięgając po coraz bardziej absurdałne mity, nie zdając sobie sprawy, że to właśnie brak autentycznej duchowości czyni ją najbardziej groteskową i niebezpieczną.

Barańko nie stroni również od karykaturalnego przedstawienia rosyjskich żołnierzy i agentów, którzy w większości, podobnie jak w „Maruderach” są ukazani jako bezmyślni i pijani, grający w rosyjską ruletkę na posterunkach w najdalszych zakątkach Federacji, nie szanując własnego życia. Jednocześnie snują oni nieustannie fantazję o swojej własnej wielkości i sile rosyjskiego imperium. Ich zachowanie ukazuje mentalne zniewolenie, w którym jedyną ucieczką od pustki jest przemoc, alkohol i mitologizowanie utraconego mocarstwa. Kiedy grupka tajnych agentów przekracza pociągiem ukraińską granicę, jeden z nich mówi: „Nienawidzę ukraińskiego. Brzmi jak parodia rosyjskiego. Czemu wciąż tolerujemy ich niepodległość?” [4, s. 56]. Ten pozornie banalny komentarz odsłania głębokie warstwy pogardy. To nie tylko dowód ignorancji, ale świadectwo trwale zakorzenionego uprzedzenia i przekonania o wyższości rosyjskiej kultury i tożsamości, zgodnie z którym wszystko, co nie jest rosyjskie, musi być uznane za podrzędne, nieautentyczne lub zwyczajnie odrażające i niskie. Taka postawa wyraża nie tylko polityczną agresję, ale również kulturowy lęk przed utratą hegemonii. Ukraina, która mówi własnym językiem i istnieje niezależnie, burzy imperialny porządek, który przez stulecia uznawał jej istnienie jedynie jako kulturowe peryferium szerszego kręgu kultury rosyjskiej. Obcy agenci giną oczywiście w żałosny, pozbawiony sensu i heroizmu sposób, wykonując głupią misję, która miała na celu wyłącznie realizację absurda kaprysu dyktatora. Kiedy przywódcy i jego wizji braknie, zaczynają miotać się na wszystkie strony w amoku. W ten sposób, otoczony i w poczuciu desperacji, jeden z agentów wykrzykuje do funkcjonariuszy ukraińskich służb specjalnych: „Sukinsyny. Nienawidzę ich! Żałosny naród! Czy wy wogóle wiecie czym jest imperium?” [4, s. 135] Słowa te są tak naprawdę krzykiem gniewu i rozpacz, wyznaniem pychy i kulturowego ubezwłasnowolnienia. Agent, wychowany i ukształtowany przez ideologię imperialną, nie potrafi zrozumieć świata bez podziału na rządzących i poddanych. Dla niego Ukraina, która ośmiela się nie tylko stawiać opór, ale też istnieć autonomicznie, jest zamachem na samą strukturę jego tożsamości, która opiera się wyłącznie na przynależności do czegoś „większego”. W tym desperackim okrzyku kryje się echo wielowiekowego rosyjskiego kompleksu cywilizacyjnego, opartego na przekonaniu, że jedyną legitymizacją istnienia państwa i narodu jest jego siła – militarnie, geograficznie i kulturowo. Bez tego wszystkiego, „trybik w maszynie” taki jak ten bohater wpada w egzystencjalną panikę, jego system zaczyna się chwiać, a on sam miota się, bo został wychowany nie do samodzielności, lecz do ślepej lojalności wobec wodza i abstrakcyjnego konceptu „imperium”.

Z kolei Polacy, mimo historycznie trudnych zażyłości, takich jak wyższy status polskiej szlachty wobec szlachty ruskiej, czy kozaków, coraz częściej pojawiają się jako sojusznicy lub partnerzy, szczególnie w kontekście wspólnej walki z rosyjskim imperializmem. Stosunek ukraińskich twórców do zachodnich sąsiadów nie zawsze był taki sam. Trudno mówić o konkretnych trendach przed i po roku 2014, ponieważ wcześniej, w Ukrainie nie ukazywało się wiele komiksów, jednak widać, że

Rewolucja Godności w jakimś stopniu na niego wpłynęła. Coraz częściej Polacy pojawiają się jako sojusznicy, postaci pozytywne, wspierające walkę Ukrainy o niepodległość. Jeszcze w komiksie „Maksym Osa” Igora Barańki polski szlachcic był postacią raczej negatywną [1, s. 11–19]. Nie oznacza to, że był antagonistą, ale postać Zenona Kryczewskiego na pewno nie wzbudzała sympatii. Kiedy tytułowy bohater Maksym Osa zostaje pochwycony przez jego podwładnego, szlachcica zagrodowego Andrija od razu trafia na tortury. Kryczewski ratuje go od strasznego losu, ale mimo to da się wyczuć, że traktuje kozaka z ogromną wyższością. Nie jest wobec niego nieuprzejmy, ponieważ chce od niego uzyskać informacje na temat pewnego skarbu, jednak od razu zakłada, że kozak jest niewykształcony i naiwny. Scenarzysta cały czas daje nam do zrozumienia, że moralność szlachcica jest raczej względna i dba on wyłącznie o własne interesy. Dochodzi nawet do wymiany zdań, w której Osa i Kryczewski spierają się o zbrojną, kozacką kampanię przeciwko Imperium Osmańskiemu, mającą na celu wyzwolenie porwanych w jasyr Zaporozców (zabronioną przez władze Rzeczypospolitej), a konkretnie o to, czy na pierwszym miejscu powinna stać lojalność wobec Boga, czy wobec króla. W tej krótkiej wymianie dialogowej zawarte zostają głębokie napięcia między wolnościowym etosem Kozactwa, a polskim modelem hierarchicznego posłuszeństwa wobec systemu, który cenił wolność tylko wybranych jednostek. Z perspektywy ukraińskiej, Kozak, historycznie utożsamiany z wolnym człowiekiem, obrońcą wiary prawosławnej i niezależności, staje się w tej krótkiej scenie nośnikiem sprzeciwu wobec narzuconego autorytetu. Lojalność wobec Boga symbolizuje tutaj moralność, duchową autonomię i zakorzenienie w tradycji prawosławnej, przeciwstawione politycznej lojalności wobec króla, reprezentującej zewnętrzną władzę, obcą religijnie i kulturowo. Polski szlachcic, broniąc racji korony, uosabia dominujący porządek Rzeczypospolitej, który dla Kozaka może być źródłem niesprawiedliwości i wykluczenia. Dialog ten ukazuje nie tylko odmiennosc postaw, ale i fundamenty głębszego konfliktu: między wolnościowym, ludowym światopoglądem, a feudalno-państwowym systemem lojalności. Tego rodzaju przedstawienie Polaków nie jest jednoznacznie negatywne, nie ma tu brutalnej demonizacji. Szlachcic nie jest potworem ani agresorem, lecz reprezentantem innego porządku wartości, który zderza się z kozackim etosem. „Maksym Osa” powstał jednak w roku 2008, a od tamtej pory wiele zmieniło się w ukraińskiej rzeczywistości zarówno tej komiksowej, jak i faktycznej.

Po 2014 roku, w kontekście rosyjskiej aneksji Krymu, postrzeganie Polaków w ukraińskim komiksie uległo wyraźnej zmianie. Wcześniej przedstawiani jako przedstawiciele sił dominujących, nagle Polacy zaczęli być ukazywani w nowym świetle - jako sprzymierzeńcy. Najlepiej widać to w przypadku postaci wspomnianego Kazimierza Żeromskiego, husarza i dostojnika królewskiego dworu w Krakowie, który jeszcze w wydanej w 2014, drugiej części cyklu „Daogopak” jest głównym rywalem protagonisty w walce o miłość Ari-san, drobnej, ale zabójczej przybyszki z Japonii, a już w kolejnej części z 2016 roku staje się jego najbliższym przyjacielem [2, s. 19–35]. Otrzymałszy zadanie od świętego Piotra Mohyły, polegające na wzięciu udziału w

turnieju rycerskim organizowanego przez władcę Bojkowskiej Fortecy w Karpatach, bohaterowie zmuszeni są zakopać topór wojenny i wspólnymi siłami zmierzyć się z wyzwaniem. Po kilku szklankach alkoholu panowie zauważają, że więcej ich ze sobą łączy nich dzieli. Nawiązuje się między nimi głęboka więź i już po chwili nazywają się wzajemnie braćmi. Aby pokonać pułapki turnieju muszą współpracować nie tylko ze sobą, ale i innymi uczestnikami zmagania. Pierwsze z wyzwań polega na wydostaniu się z tunelu szybko napełniającego się wodą. W tym momencie główny bohater, kozak Ołes Skoworoda, uczy przyjaciela ze szlacheckiego stanu skromności. Radzi mu, że aby wydostać się z wody musi pozbyć się spowalniającego jego ruchy żupana, charakterystycznego elementu ubioru polskiej szlachty. To nie tylko praktyczne działanie mające na celu przeżycie, ale przede wszystkim akt porzucenia dumy i hierarchicznego dystansu, dzielącego szlachtę i kozaków. Żupan, jako symbol wyższości klasowej, staje się tu rekwizytem przeszłości, którego trzeba się pozbyć, by przetrwać i współdziałać. Jest to moment przełamania społecznego i mentalnego podziału. Gest ten pokazuje, że w obliczu wspólnego zagrożenia konieczne jest odrzucenie dawnych uprzedzeń i zewnętrznych oznak statusu. Kozak, reprezentujący ludowy etos wolności i praktycznej mądrości, pełni tu rolę przewodnika duchowego, ucząc szlachcica pokory i współzależności. Tym samym scena ta działa jako parabola pojednania między narodami.

W ramach kolejnego zadania bohaterowie stawiają czołą hordzie wilkołaków, walcząc ramię w ramię, w końcu jako prawdziwi towarzysze broni. Ostatecznie Żeromski może się zrewanżować za uratowanie życia w studni i wypycha Skoworodę z lochu pełnego przeciwników. Kiedy wydaje się, że Kazimierz poświęcił się za przyjaciela okazuje się, że szlachcic nie tylko przeżywa starcie, ale w końcu staje się pełnoprawnym bohaterem. Postać powraca dopiero w finałowej walce z obdarzonym czarodziejskimi mocami Wezyrem Imperium Osmańskiego, prowadzącym zbrojną wyprawę na Zaporozże [2, s. 48–61]. Jest on już wówczas w pełni ukształtowanym bohaterem, mądrym i niezłomnym rycerzem, prowadzącym oddziały polskich husarzy przeciwko Turkom, aby uratować Zaporozzczów od nieuchronnej zguby. Oczywiście, ostatecznie w finałowej walce, Żeromski musi ustąpić miejsca głównemu bohaterowi, jednak jego szarża na wroga stanowi doskonale podsumowanie drogi jaką przeszedł bohater - od butnego szlachcica do szlachetnego wojownika. Na końcu historii dowiadujemy się, że Kazimierz Żeromski ożenił się z córką karpackiego władcy, zdobył sławę oraz koronę i został obrońcą Rzeczypospolitej od morza do morza. Jak podaje narrator: „W spełnianiu powinności umiejętnie pomagają mu kozacy. Wielkie mocarstwo trzeba budować razem” [2, s. 61]. Ten fragment, choć stanowi tylko fantazję na temat historii Polski i Ukrainy, podkreśla jak bardzo po rozpoczęciu konfliktu z Rosją zmienił się stosunek Ukraińców do Rzeczypospolitej. Z instytucji obcego wpływu znanej z „Maksyma Osy”, państwo to zmieniło się we wspólne dobro, które buduje się razem, a król przestał być personifikacją narzuconej woli, stając się bratem archetypu kozackiego superherosa.

Podobna relacja ma również miejsce w trzecim tomie serii „Wdówka”. Pojawia się tam postać szlachcica Konstantyna Ferdynanda Czapowskiego [4, s. 40–55]. Dowiadujemy się, że ma on jakąś swoją mroczną stronę, jego intencje nie są do końca czyste (choć ich szczegółów jeszcze nie poznaliśmy, ponieważ cykl cały czas się ukazuje, wiadomo, że z jakiegoś powodu chce zabić lokalnego młynarza Iwana), a sami mieszkańcy wioski Wczorajszy Chutor nazywają go diabłem, winnym dziwacznych zdarzeń dziejących się w okolicy. Kiedy jednak główny bohater Ignacy Rybokoń, poszukujący odpowiedzi na tajemnicę miejscowości, trafia do jego posiadłości okazuje się, że Czapowski jest dawnym przyjacielem kozaka, jeszcze z czasów wojny z Moskalami. Wówczas Konstantyn oraz jego oddział husarii walczył ramie w ramie z wojskami kozackimi pod wodzą słynnego hetmana Petra Konaszewicza-Sahajdacznego, pod którego dowództwem służył między innymi Rybokoń w roli chorążego. Czapowski jest człowiekiem o kiepskich manierach i nie podziela fascynacji Ignacego mistycyzmem i filozofią. Choć nazywają się wzajemnie braćmi, każdy z nich jest zupełnie inny. Obaj bohaterowie reprezentują odmienne światy – Rybokoń, choć wojownik, wykazuje cechy refleksyjne, zbliżone do ludowego mędrca; Czapowski natomiast to typowy przedstawiciel militarne, katolickiego ziemiaństwa, który, mimo doświadczenia wspólnej walki z Moskalami, niesie ze sobą багаż klasowej pychy i niejednoznacznej przeszłości. Widać to szczególnie w momencie, w którym szczyci się powiązaniem swojej rodziny z innymi ważnymi rodami szlacheckimi Rzeczypospolitej, takimi jak Radziwiłłowie, czy Wiśniowieccy. Przynależność klasowa wydaje się być jego największą chlubą i w zasadzie definiuje cały jego charakter. Ich ponowne spotkanie, na tle tajemniczych wydarzeń we Wczorajszym Chutorze, staje się przestrzenią konfrontacji nie tylko dwóch charakterów, ale też dwóch tradycji. To, że mieszkańcy wioski postrzegają Czapowskiego jako „diabła”, uosobienie zła, nieczystości, czy złowrogiej obcości wpisuje się w folklorystyczny obraz szlachcica jako kogoś spoza społeczności, mającego zapewne złe intencje. Jednak równoczesne ukazanie jego wojennej przeszłości u boku Sahajdacznego i relacji z Rybokoniem przełamuje ten obraz i wprowadza pytanie: czy człowiek uznany za potwora może być jednocześnie bratem i towarzyszem walki? Oczywiście taki obraz Polaków nie jest do końca zgodny z prawdą, ponieważ szlachta stanowiła mniejszość w polskim społeczeństwie zdominowanym przez chłopstwo, ale widać, że jest on bardzo głęboko zakorzeniony w świadomości ukraińskich twórców. Równie często w ukraińskim komiksie pojawia się husaria. Należeli do niej zarówno Konstantyn Czapowski, jak i Kazimierz Żeromski, oczywiście w roli dowódców. Husarze doskonale wpisują się w jedną z podstawowych zasad tworzenia komiksów - tak zwaną „rule of cool”, czyli regułę narracyjną, zgodnie z którą poszczególne elementy fabularne, postacie, sceny, kostiumy czy akcje są uzasadnione i akceptowane przez odbiorcę nie dlatego, że są logiczne czy realistyczne, lecz dlatego, że wyglądają efektownie, imponująco lub epicko. Husarze z ich

charakterystycznymi skrzydłami, lśniącymi zbrojami, kopiami pędzącymi przez pole bitwy i reputacją niemal niepokonanych jeźdźców, idealnie realizują te założenia.

Postać Polaka pojawia się w większości ukraińskich komiksów i po sprowadzeniu jej do poziomu najbardziej podstawowych cech, w zasadzie zawsze jest to ten sam archetyp. W kontraście do ukraińskich, czy kozackich protagonistów, chociaż też są pozytywnymi bohaterami, nie są idealni i jednoznacznie dobrzy, co paradoksalnie czyni z nich te bardziej interesujące postacie. Wcześniej przytoczona postać Kazimierza Żeromskiego swoim charakterem i prezencją zawłaszcza każdą scenę, w której się pojawia. Ich rola w fabule jest dosyć schematyczna – w jej trakcie muszą otrzymać jakąś lekcję od głównych bohaterów, aby umocnić swoją relację z protagonistami i stać się lepszymi ludźmi. Przykłady podobnego pisania polskich postaci można znaleźć nie tylko w „Daogopaku” oraz „Wdówce”, ale również w serii „Wola”, która pełna jest nawiązań do kraju nad Wisłą: od istotnej ze względu na umiejscowienie historyczne oraz pojawiającej się epizodycznie osoby Józefa Piłsudskiego, do zmotoryzowanych husarzy Wojska Polskiego, którzy stanowią barwny i atrakcyjny element świata, a także wpisują się w jego diesel punkowy charakter [6, s. 41–51].

Najważniejsza jest jednak postać Agnieszki Brzezińskiej. Zanim dołączy do drużyny protagonistów, bohaterka musi stawić czoło personifikacji swojej traumy, związanej ze śmiercią ojca i brata, walczących po przeciwnych stronach I Wojny Światowej, w postaci ducha samego cara Mikołaja II [6, s. 3–5]. Tragiczna geneza bohaterki dodaje postaci głębi i sprawia, że odbiorcy łatwiej z nią utożsamiać i jej kibicować. Jest też blisko związana z polską historią i doświadczeniami władzy zaborców na początku XX wieku. Brzezińska jest najlepszą niezależną szpiegką w Europie, a zarazem klasycznym i często pojawiającym się kulturze popularnej archetypem femme fatale, kobietą tajemniczą, uwodzicielską i niebezpieczną, która wykorzystuje swoją atrakcyjność, inteligencję i manipulację, by osiągać własne cele, często kosztem mężczyzn, których doprowadza do zguby. Ten model postaci kobiecej zazwyczaj przekracza normy społeczne i moralne, nie podporządkowuje się patriarchalnemu porządkowi, funkcjonując jako uosobienie lęków przed kobietą niezależnością, seksualnością i nieprzewidywalnością, co szczególnie wpisuje się w estetykę i zeitgeist zmian społecznych, mających miejsce w dwudziestoleciu międzywojennym, w którym osadzona jest akcja powieści graficznej. Bohaterka doskonale wpisuje się w ten archetyp, jest przebiegła i uwielbia pieniądze, ale jest też bardzo skłonna do flirtu i cały czas próbuje uwieść Maksyma Krzywonośa – zasłużonego majora kontrwywiadu URL, z którym łączy ją nie do końca doprecyzowana, wspólna, zażyła, ale również burzliwa przeszłość. Agnieszka Brzezińska jako postać, piękna i pociągająca, ale nie stroniąca od wbijania noża w plecy. Jej relacja z Maksymem jest wprost wyjęta z filmowych przygód agenta 007, a także dobrze oddaje skomplikowane, ambiwalentne i pełne konfliktów relacje łączące Polaków i Ukraińców, szczególnie w czasie istnienia Ukraińskiej Republiki Ludowej oraz II Rzeczypospolitej. Ich zażyłość, pełna napięcia, niedopowiedzeń i

ironicznych uwag, przypomina klasyczne układy z filmów noir i kina szpiegowskiego, jednak tutaj zamiast przystojnego i zawsze dobrze ubranego Jamesa Bonda z wywiadu brytyjskiego, mamy zaprawionego w bojach i ostrzyżonego po kozacku oficera ukraińskich, tajnych służb.

Ciekawa jest również osobiwa, opierająca się na ostrych docinkach i ripostach, rywalizacja między Agnieszką, a inną bohaterką – Hannusią [6, s. 18– 35]. W przeciwieństwie do Agnieszki, Hannusia jest dobrą, ale nieśmiałą, ukraińską dziewczyną. Chociaż jest niezwykle utalentowaną mechaniczką, trochę też chłopczycą, brakuje jej pewności siebie i prezencji, która tak naturalnie przychodzi Brzezińskiej. Można powiedzieć, że stanowi ona odwrotny do archetypu femme fatale, klasyczny wzór „girl next door”, czyli popularnej w zachodniej popkulturze tak zwanej „dziewczyny z sąsiedztwa”. Agnieszka uosabia pewność siebie, doświadczenie, urok i wyrachowanie, podczas gdy Hannusia reprezentuje niewinność, autentyczność oraz lojalność, co powoduje zderzenie różnych ról i wzorców kobiecości. Co więcej, jest skrycie zakochana w majorze Krzywonosie, co tylko potęguje jej brak zaufania wobec nieustannie flirtującej z nim Polki. Jej niepewność kontrastuje z otwartym, kokieteryjnym zachowaniem, ale też kompletną niesubordynacją i niechęcią do wykonywania rozkazów Brzezińskiej, co tylko pogłębia konflikt między bohaterkami. Z kolei Agnieszka, choć dominuje w relacjach interpersonalnych, traktuje Hannusię z lekceważeniem, ale nie bez pewnego instynktownego respektu, wyczuwa bowiem w niej potencjalną konkurencję, której relacja z pozostałymi członkami zespołu, z czasem może się dla nich okazać emocjonalnie silniejsza. Ich rywalizacja nie opiera się tylko na walce o względy Krzywonosy - to walka o uznanie i miejsce w strukturze grupy, która rozgrywa się na poziomie spojrzeń i komentarzy. Oczywiście za swoją postawę Agnieszka zostaje ukarana. Najpierw w delikatny sposób gdy wywala się na twarz w wyzywających ubraniach, ponieważ lekceważy zapinanie pasów w łodzi podwodnej, a później na większą skalę, gdy zgodnie z zasadami pisania polskich bohaterów w ukraińskim komiksie, musi odrobić swoją lekcję i wyciągnąć naukę. Poszukując sumeryjskiego skryptu, który pomógłby odszyfrować bolszewickie, okultystyczne dokumenty, Prezydent Hruszewski wraz z Maksymem i jego drużyną wyruszają do Egiptu, gdzie w starożytnych katakumbach, żywcem wyjętych z historii pokroju Indiany Jonesa, natrafiają na starożytny skarbiec, a także sektę Heleny Bławatskiej [6, s. 49–72]. Agnieszka, jak na dbającą wyłącznie o pieniądze najemniczkę przystało, rzuca się na bogactwo, chcąc zagarnąć jak najwięcej złota dla siebie, co spowalnia całą ekipę. Kiedy moc wiedzy Bławatskiej okazuje się zbyt wielka, aby stawić jej czoła. Walkę podejmuje z nią, władający sztukami walki, Mychajło Hruszewski, któremu udaje się zatrzymać Helenę, na tyle długo, żeby reszta mogła uciec. Niestety jemu samemu nie udaje się uciec z grobowca, a Brzezińska uświadamia sobie, że stało się tak z jej winy. Pierwszy raz widzimy, że naprawdę zależy jej na ukraińskich bohaterach, doświadcza moralnej refleksji, mimo że do tej pory zdawała się trwać przy nich wyłącznie z powodów finansowych i własnej niechęci do Rosjan. Ofiara Prezydenta, którego walka z Heleną Bławatską ma niemal mistyczny wymiar, to nie tylko heroiczny akt, ale również symboliczna cena za lekcję lojalności i empatii, którą musi przyswoić Brzezińska. W momencie, gdy Agnieszka po raz pierwszy nie wybiera ucieczki, lecz

zatrzymuje się i konfrontuje z własną winą, jej postać nabiera głębi emocjonalnej. Ten gest staje się aktem inicjacyjnym: Polka, wcześniej zewnętrzna wobec ukraińskiego kolektywu, przekracza próg lojalności i staje się częścią wspólnoty nie przez więzy krwi czy narodowości, lecz przez doświadczenie straty, odpowiedzialności i przemiany moralnej. Można powiedzieć, że Brzezińska jest w tym komiksie kimś w rodzaju ukrytej protagonistki, która od czasu starcia z widmem cara przechodzi największą drogę jako postać. Bez wątpienia jej niejednoznaczność oraz charakter i mocne zaczepienie w popularnym archetypie sprawia, że jest jedną z najciekawszych bohaterek w ukraińskim komiksie. W ten sposób scenariusz nie tylko pogłębia dramatyzm fabularny, lecz także buduje symboliczny most porozumienia między narodami, sugerując, że prawdziwe sojusze nie są kwestią geopolityki, lecz osobistych wyborów, zaufania i gotowości do przemiany.

Wnioski i perspektywy dalszych badań. Współczesny ukraiński komiks ukazuje stosunek do Polaków i Rosjan w sposób głęboko osadzony w historycznym i kulturowym doświadczeniu obu narodów, łącząc przekazy edukacyjne, symboliczne i emocjonalne. Polacy, niegdyś przedstawiani jako klasowi przeciwnicy, coraz częściej ukazywani są jako sojusznicy i partnerzy, szczególnie w kontekście wspólnej walki z rosyjskim imperializmem. Ich postacie przechodzą wyraźną ewolucję do złożonych, często pozytywnych bohaterów, którzy muszą nauczyć się czegoś i dostosować się do zasad ukraińskiej wspólnoty. Z kolei Rosjanie, zwłaszcza po 2014 roku, reprezentują siły opresji, przemocy i zniewolenia, zarówno w ujęciach realistycznych, jak i symbolicznych, będąc ucieleśnieniem zagrożenia dla tożsamości i niepodległości Ukrainy.

Zmiana, która zaszła w postrzeganiu Polaków w komiksie ukraińskim, od kulturowego przeciwieństwa do potencjalnych sojuszników w walce z wspólnym wrogiem, a nawet braci, była ogromna i dokonała się w bardzo krótkim czasie. Rosja, z kolei uosabia w tych opowieściach nie tylko przeciwnika politycznego, ale również abstrakcyjny koncept zła, metafizyczne zagrożenie dla porządku i cywilizacji. Komiks staje się tu nie tylko przestrzenią rozrywki, ale i medium narodowej narracji, w którym historia, trauma i nadzieja splatają się w kreowaniu nowej, bardziej współczesnej rzeczywistości. Dzięki temu podejściu, ukraiński komiks nie tylko rekonstruuje relacje z sąsiadami, ale też aktywnie uczestniczy w ich kształtowaniu i bardzo możliwe, że w przyszłości to właśnie to medium realnie wpłynie jak mieszkańcy Ukrainy będą nie tylko postrzegać samych siebie, ale też innych. To co wydaje się jedynie zabawnymi historyjkami o przyjaźni kozaka i polskiego szlachcica, może stać się w przyszłości zarzewiem nowych, dużo bliższych i przyjaźniejszych relacji między dwoma narodami, które historia zbyt często stawiała przeciwko sobie.

Список використаних джерел та літератури

1. Баранько І. Максим Оса. Книга 1. Людина з того світу. Одеса : Евгениос, 2008. С. 11–19.
2. Прасолов М., Чебікін О., Колов О. Дагопак. Книга 3. Таємниця Карпатського Мольфара. Київ : Nebeskey, 2016. 64 с.

3. Baranko I. Dżihad. Wrocław : Scream Comics, 2019. 144 s.
4. Barańko I. Wdówka. Tom 3. Warszawa : Timof i Cisi Wspólnicy, 2024. 54 s.
5. Barthes R. Mit i znak. Eseje. Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970. 327 s.
6. Buhajow W., Fadejew D., Fylypowycz O. Wola. Tom 2. Warszawa : Egmont Story House, 2023. 80 s.
7. Jarzyńska K. Nacjonalizm w Rosji: uśpione zagrożenie? *Komentarze. Ośrodek studiów wschodnich im. Marka Karpia*. 2012. № 85 S. 1–6. URL: <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2012-07-16/nacjonalizm-w-rosji-uspione-zagrozenie> (дата звернення 28.02.2026)
8. Thompson E. Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm. Kraków : Universitas, 2000. 384 s.
9. Zwycięstwo. Warszawa : Egmont Polska, 2022. 64 s.

References (translated & transliterated)

1. Baranko, I. (2008). Maksym Osa. Knyha. 1. Liudyna z toho svitu [Maksym Osa. Book 1. The Man from Beyond]. Odesa: Evhenyos, 2008. (pp. 11–19).
2. Prasolov, M., Chebykin O., Kolov O. (2016). Daogopak. Knyha 3. Taiemnytsia Karpatskoho Molfara [Daohopak. Book 3: The Secret of the Carpathian Molfar]. Kyiv: Nebeskey [in Ukrainian].
3. Baranko, I. (2019). Dżihad [Jihad]. Wrocław: Scream Comics [in Poland].
4. Barańko, I. (2024). Wdówka [Widow]. Vol. 3. Warszawa: Timof i Cisi Wspólnicy [in Poland].
5. Barthes, R. (1970). Mit i znak. Eseje [Myth and Sign. Essays]. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy [in Poland].
6. Buhajow, W., Fadejew D., Fylypowycz O. (2023). Wola [Freedom]. Vol. 2. Warszawa: Egmont Story House. 80 s. [in Poland].
7. Jarzyńska, K. (2012). Nacjonalizm w Rosji: uśpione zagrożenie? [Nationalism in Russia: A Latent Threat?]. *Komentarze. Ośrodek studiów wschodnich im. Marka Karpia – Comments. Marek Karp Center for Eastern Studies*, 85 pp. 1–6. URL: <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2012-07-16/nacjonalizm-w-rosji-uspione-zagrozenie> (дата звернення 28.02.2026) [in Poland].
8. Thompson, E. (2000). Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm [Imperial knowledge: Russian literature and colonialism]. Kraków: Universitas. 384 s. [in Poland].
9. Zwycięstwo [Victory]. (2022). Warszawa: Egmont Polska. 64 s. [in Poland].

Дата надходження статті: 05.03.2026 року.

Дата прийняття статті: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

УДК 165.12 : 130.2

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.phyl-1

Ярослав Білик,

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
ORCID: 0000-0002-9611-3733
bilyk2008@ukr.net

СЕРЕДНЬОВІЧНА МІФОЛОГІЯ: ДОСВІД ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ

Феномен середньовічної міфології досліджується на прикладі уявлень про гномів (дворфів, краснолюдів). Міфологема карликів взагалі є досить універсальною і присутня в міфах багатьох народів, однак тільки в середньовічній міфології вона виходить на провідне місце. Уявлення про гномів (краснолюдів) постають важливою частиною культурного коду епохи Середньовіччя. Найбільш розробленими і деталізованими є уявлення щодо гномів у польських і кельтських міфах. Польський варіант гномів – з власною назвою «краснолюди» можна вважати доволі типовим для цієї доби.

Важливим джерелом нашого дослідження також є середньовічні літературні збірники: різні варіанти Фізїологу та Бестіарію. Середньовічні міфи і світоглядна символіка стали важливим підґрунтям появи й розвитку в сучасній культурі літературного жанру фентезі (Дж. Толкін, в сучасній Польщі – А. Сапковський). Середньовічна міфологія суттєво відрізняється від класичної античної. Гноми в середньовічних міфах, а децю пізніше вже на сторінках літературних творів, постають дуже різноманітними за своїми характеристиками і звичками: серед них є мудреці, доблесні воїни, чудові ремісники, але також ледарі та шахраї. Спільноти гномів – це копія тогочасного суспільства, вони майже як люди. Гноми є важливою частиною культурного коду цієї епохи. Основні середньовічні персонажі (гноми, ельфи) показані в контексті аксіологічних параметрів через понятійну опозицію добра і зла. Ця опозиція не є простим поділом на «абсолютне добро» та «абсолютне зло», а вибудовується на відмінностях та подібностях у їхній природі, культурі та світогляді. Органічне «вплетіння» краснолюдів та інших подібних персонажів до буттєвих конструкцій дозволяло мислячій людині сприймати життєвий шлях індивіда не таким трагічним як в античності. Гра є основою сприйняття міфології Середньовіччя. Середньовічна міфологія дозволяла сприймати ряд життєвих ситуацій за

аналогією до сценічних ігор і тому більш комфортною. Характерним для ментальності цієї доби було намагання особистості в кожній речі чи явищі, у кожній події, навіть, на перший погляд, незначній, обов'язково розгледіти їх як загальний, так і потаємний сенс та призначення; тому й для краснолюди́в обов'язково визначалось їх місце в ієрархії буття. Екзистенційні та аксіологічні характеристики буття таких персонажів із необхідністю сприймалися як такі, що постають доповнюючими до власного буття людини.

Ключові слова: міфологія, філософія, Середньовіччя, краснолюди (гноми), символіка, аксіологічні характеристики, культурний код.

Yaroslav Bilyk. Średniowieczna mitologia: doświadczenie rozumienia filozoficznego.

Zjawisko średniowiecznej mitologii jest badane w tym artykule na przykładzie pojęcia krasnoludów. Mitologem karłów jest dość uniwersalny i obecny w mitach wielu krajów, lecz tylko w mitologii średniowiecznej wysuwa się na czołowe miejsce.

Wyobrażenie krasnoludów (krasnoludków) stało się ważną częścią kodu kulturowego średniowiecza. Pojęcie "krasnolud" jest najbardziej rozwinięte oraz najbardziej szczegółowe w mitach polskich i celtyckich, dlatego polska wersja krasnoludów może być uznana za dość typową dla tego okresu. Istotnym źródłem naszego badania jest literatura średniowieczna: różne wersje physiologus i bestiariuszy. Mity średniowieczne i symbolika ogólnoświatowa stały się istotną podstawą pojawienia się i rozwoju gatunku literackiego fantasy we współczesnej kulturze (J. Tolkien, A. Sapkowski – we współczesnej Polsce). Mitologia średniowieczna znacząco różni się od mitologii starożytności klasycznej. Główne średniowieczne postacie (gnomy, elfy) ukazywane są w kontekście parametrów aksjologicznych poprzez koncepcyjną opozycję dobra i zła. Ta opozycja nie jest prostym podziałem na „absolutne dobro” i „absolutne zło”, lecz opiera się na różnicach i podobieństwach w ich naturze, kulturze i światopoglądzie. Organiczne „wplatanie” krasnoludów i innych podobnych postaci w konstrukty egzystencjalne pozwalało myślącemu człowiekowi postrzegać ścieżkę życiową jednostki jako mniej tragiczną niż w starożytności. Mitologia średniowieczna pozwoliła nam postrzegać wiele sytuacji życiowych poprzez analogię do sztuk teatralnych, a przez to wygodniej.

Gra stanowi podstawę percepcji mitologii średniowiecza.

Charakterystyczną cechą mentalności tej epoki była dążność jednostki do dostrzegania w każdej rzeczy lub zjawisku, w każdym zdarzeniu, nawet na pierwszy rzut oka nieistotnym, zarówno ogólnego, jak i ukrytego sensu i celu; dlatego też krasnoludy miały określone miejsce w hierarchii bytu. Egzystencjalne cechy bytu takich postaci były postrzegane jako takie, które zdają się uzupełniać ich własny byt.

Słowa kluczowe: mitologia, filozofia, Średniowiecze, krasnoludzie, symbolika, charakterystyki aksjologiczne, kod kulturowy.

Yaroslav Bilyk. Medieval Mythology: The Experience of Philosophical Comprehension

This article examines the phenomenon of medieval mythology through the case study of dwarves. The mythologem of dwarves is quite universal and present in the mythology of different nations, but only in the medieval period does it occupy a leading place. . Ideas about gnomes (dwarves) become an important part of the cultural code of the Middle Ages. The most developed and detailed concepts of dwarves can be found in Polish and Celtic myths. The Polish version of dwarves, known by the specific term "krasnoludzie", can be considered typical for this period. An important source of this research is medieval literature, specifically different versions of the Physiologus and Bestiaries. Medieval myths and worldview symbolics became an important basis where a literary genre of fantasy appeared and developed in contemporary culture (J. Tolkien, A. Sapkowski in contemporary Poland).

Medieval mythology differs from classical antiquity one in many ways. Main medieval characters (dwarves, elves) are shown in the context of axiological parameters through the conceptual opposition of good and evil. This opposition is not a simple division into "absolute good" and "absolute evil", but is built on the differences and similarities in their nature, culture and worldview. The organic "weaving" of dwarves and other similar characters into existential constructs allowed a thinking person to perceive the life path of an individual as less tragic than in antiquity.

The game is the basis for the perception of the mythology of the Middle Ages. Medieval mythology allowed us to perceive a number of life situations by analogy with stage plays and therefore more comfortably.

Characteristic of the mentality of this era was the individual's attempt in every thing or phenomenon, in every event, even, at first glance, insignificant, to necessarily see both their general and secret meaning and purpose; therefore, for dwarfs, their place in the hierarchy of being was necessarily determined. The existential and axiological characteristics of the existence of such characters were necessarily perceived as complementary to a person's own existence.

Key words: mythology, philosophy, the Middle Ages, dwarves ("krasnoludzie"), symbolism, cultural code.

Постановка проблеми. Феномен середньовічної міфології у формі соціокультурних і художніх інтерпретацій постає доволі помітним фактором життя сучасної людини. Поява та успіх літературного жанру фентезі (насамперед у творчості Дж. Толкіна) зумовив постійне зростання інтересу різних верств суспільства до багатьох сторін середньовічного культурного

буття – першочергово через посередництво «фентезійної» картини світу. Культурний код такого «прочитання» міфології Середньовіччя в сучасності впливає на світогляд, а подекуди має цікаві (і несподівані!) прояви. Наприклад, у Варшаві є район з неофіційною назвою «Мордор». Побудований кілька десятиліть тому на тодішній околиці міста для офісних працівників, він отримав таку назву за своєрідний стиль архітектури. Інтереси сучасної житлової забудови цього району вимагали від влади відповідного піару: тому нові вулиці цілком офіційно отримали назви «Гендальфа» і «Толкіна», що зумовило позитивні зміни в репутації району. Можна також згадати численні приклади ідентифікації самих себе росіянами як орків, що, звісно, є алюзією на толкіновську інтерпретацію середньовічної міфології. Все це свідчить про актуальність нашого дослідження.

Ступінь наукової розробленості. Варто передусім зазначити, що вся доба Середньовіччя лише з середини ХХ століття стає предметом наукових і філософських досліджень. Саме системні дослідження представників «школи Анналів» зумовили поступову руйнацію хибних просвітницьких інтерпретацій цієї історико-культурної доби. Роботи Ф. Броделя, Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюбі, Р. Перно та інших дослідників дозволили по-новому осмислити особливості цієї культури [5; 14]. Грунтовні філософські дослідження Х.-Г. Гадамера створили можливості більш адекватного сприйняття середньовічного мистецтва [4]. Середньовічні міфи стали важливим підґрунтям появи жанру фентезі в сучасній художній літературі (Дж. Толкін, А. Сапковський) [7; 8; 9; 11; 12; 16]. Проте власне феномен середньовічної міфології й донині все ще залишається недостатньо дослідженим на теренах філософської та культурологічної думки. Філософська інтерпретація міфології у нас ґрунтується на дослідженнях сутності міфології вітчизняного дослідника О. Білика [1].

Метою дослідження є філософський аналіз феномену середньовічної міфології та його соціокультурних інтерпретацій в контексті впливу на сучасність.

Виклад основного матеріалу. Своє дослідження міфології епохи Середньовіччя ми свідомо обмежуємо осмисленням лише окремих аспектів цього важливого й цікавого культурного феномену. Феномен середньовічної міфології першочергово досліджується в нашій статті на прикладі аналізу уявлень про гномів (дворфів, краснолюдів). Зазначимо, що міфологема карликів взагалі постає досить універсальною і присутня в міфах багатьох народів, однак тільки в середньовічній міфології вона виходить на провідне місце. Найбільш розробленими і деталізованими є уявлення щодо гномів в польських і кельтських міфах. Тому саме польський варіант гномів – з власною назвою «краснолюди» – можна вважати доволі типовим для цієї доби. Важливим джерелом дослідження є й середньовічні літературні збірники: різні варіанти Фізіологу [15] та Бестіарію. Традиція

середньовічної бестіарності раніше була досліджена в авторських працях [2, с. 112–118; 3, с. 55–65].

Середньовічні міфи і світоглядна символіка стали важливим підґрунтям появи і розвитку в сучасній культурі доволі популярного літературного жанру фентезі, насамперед завдяки Дж. Толкіну. В сучасній Польщі ця традиція плідно продовжується А. Сапковським [7; 8; 9]. Популяризація жанру фентезі в сучасній українській культурі зумовило також появу інтересу дослідників до окремих елементів давніх українських міфів [10].

Вважаємо, що формування й еволюція уявлень про гномів (дворфів, краснолюдів) насамперед були органічно пов'язані зі світоглядною символікою. Зазначимо, що вся система світоглядної символіки доби Середньовіччя виникла на основі осмислення кількох важливих традицій середньовічної філософії і теології. Першочергово варто послатись на філософсько-теологічні здобутки Іоана Дамаскіна, які були творчо осмислені вже філософською думкою Високого Середньовіччя. Саме вони багато в чому визначали світоглядні позиції як романіки, так і готики [14; 15].

Наступну з впливових традицій, які суттєво вплинули на формування середньовічного світогляду, ми пов'язуємо з феноменом існування в цей період надзвичайно важливої і цікавої бестіарної традиції у середньовічній філософській (і мистецькій) думці. Зазначимо, що філософське дослідження бестіарної традиції позитивно вплинуло на появу більш адекватних інтерпретацій своєрідності культурного коду цієї епохи. Так звані Бестіарії насамперед відомі як доволі типові зразки середньовічної літератури – явище того ж понятійного ряду, як і Фізіолог. Основна структурна відмінність бестіарного мистецького жанру – це присутність художніх мініатюр як важливого доповнення до тексту. Власне Бестіарії тим і відрізняються від жанру Фізіологу, що пропонують певний тип візуалізації наративам щодо реальних і вигаданих істот. Зауважимо, що бестіарії були досить поширеним літературним жанром протягом кількох століть, але до нашого часу збереглося лише декілька екземплярів.

Бестіарна традиція не є суто середньовічним продуктом: витоки цієї традиції можна віднайти у пізньоантичному суспільстві. В цьому контексті варто згадати творчу традицію представника Олександрійської школи Клавдія Еліана на теренах греко-римської літератури. У відомих його творах, зокрема «Про тварин» і «Стромати» («Строкати оповідання»), вже визначаються основні традиції особливої інтерпретації образів тварин (етична, естетична), які в наступні століття стали важливою основою фундації бестіарного світогляду [6]. Тварини в його інтерпретації постають в ідеалізованій формі. На переконання Еліана, людям також є чому повчитись у тварин: у його творах тварини постають навіть як взірці моральних чеснот для людей (ставлення до смерті, справедливість, хоробрість тощо). Етичні порівняння непомітно, але послідовно переходять

до алегоричних і символічних. Саме тому так органічно вписуються в канву його оповідей й відомості про химерних та дивовижних тварин, яких взагалі немає в природі [2, с. 113].

Така незвична інтерпретація персонажів тваринного світу була пов'язана в роботах Клавдія Еліана також із сакральними уявленнями, що поставало досить важливим для формування та подальшої еволюції всієї традиції середньовічної бестіарності. У формуванні низки визначальних особливостей середньовічної світоглядної символіки варто підкреслити роль філософських і теологічних побудов Ісідора Севільського і Василя Великого. Так, Ісідор Севільський, спираючись на «Фізіолог», філософські здобутки Амвросія Медіоланського та Василя Великого, у своїй «Етимології» багато в чому сформулював основу світоглядної парадигми, що визначала світ символів тих часів. Зауважимо, що руйнування зазначеної парадигми в наступний період цієї культурної доби (куртуазність і культурна стилізація Пізнього Середньовіччя) призвели до появи літературного жанру так званих «Бестіаріїв кохання», які були вже власне лише імітацією цієї важливої традиції.

На сторінках середньовічних бестіарних творів в досить незвичних для сучасної людини інтерпретативних ракурсах постають постаті різноманітних тварин. Одні з них є начебто добре знайомими істотами: лев (*leo* – надалі також даємо оригінальні назви латиною), їжак (*herinacius, echinus*), лисиця (*vulpes*), олень (*cervus*). Інші істоти явно запозичені з античної міфології, наприклад, такі, як кентавр (*onocentaurus*) або сирени (*sirenes*). Деякі з цих представників бестіарного понятійного ряду взагалі постають дуже мало знайомими сучасній людині й тому здатні викликати навіть подив: анталоп (*antalops*), єдиноріг (*unicornis, monoceros*). Більше того, деякі з них постають навіть химерними, наприклад, мантикора (*manticora*), що традиційно зображувалась монстром (химерою), істотою з тілом, що є поєднанням різних тваринних елементів та головою людини.

Всі ці істоти, і знайомі, й незнайомі для сучасної людини, визначалися в бестіарних текстах, як правило, взагалі незвичним, часто досить-таки дивовижним чином. Наприклад, дика коза (*carpa*) спочатку описувалася як тварина, що мешкає у високогір'ї, але далі вона вже була показана як символ Всевідання Бога, а гори – як такі, що символізують собою апостолів і пророків. Рись (*lynx*) серед усього іншого наділялася магічною здатністю бачити крізь стіни. Пантера – вона взагалі поставала «найпрекраснішим звіром», зразком містичної краси («хитон Йосифа»), «солодке дихання» її приваблює всіх тварин; як «захисник всього живого» вона порівнювалася з Ісусом Христом; а розмаїття та гра кольорів її шкіри – з уявою про Премудрість Божу. Орел (*aquila*) був показаний як символ людської душі. Єдиноріг описувався, щонайперше, як символ чистоти та непорочності і тому існувало давнє переконання, що вловити його має можливість лише

непорочна діва (це часто зображувалось на художніх мініатюрах, що супроводжували текст); але як так званий містичний «духовний єдиноріг» він взагалі постає невловимим, адже його ріг показаний як символ єдності з Богом-отцем. Єдиноріг також подекуди ототожнювався з Дівою Марією. Лев у Бестиаріях завжди був одним з центральних персонажів; адже як «невидимий лев» він був пов'язаний з уособленням сил добра: найчастіше він ототожнювався з Ісусом Христом, окремі атрибути якого символізують також орел, пантера, пелікан [2, с. 112–118].

Відтак твори бестиарного жанру часто постають доволі незвичними для сприйняття сучасним читачем. Художні портрети звичайних представників тваринного світу (лев, пантера, олені, лисиця, змії тощо) органічно доповнюються суто міфічними істотами, що запозичені з різних історико-культурних традицій (кентавр, єдиноріг, василіск, мантікора, сирени).

Всі такого роду персонажі, як реальні природні істоти, так й вигадані (міфічні) персонажі часто супроводжувалися незвичними (і навіть дивовижними для сучасної людини) описами, що містили постійні алюзії на добре відомі (принаймні для середньовічної мислячої людини) міфологічні чи біблійні сюжети. Варто звернути увагу й на характер і структуру текстів, що супроводжували візуальний бестиарний ряд. Такі текстуальні пояснення повинні були, на нашу думку, спрямовувати увагу читача на адекватне розуміння візуалізації бестиарних образів, що були показані на сторінках цих творів. Слід зазначити і таку специфіку бестиарних текстів: зазвичай вони передбачають присутність кількох рівнів можливої інтерпретації цієї символіки, що дозволяло по-різному, залежно від глибини знань читача (і також мети звертання до подібних джерел) прочитати і зрозуміти такі джерела [2, с. 112–118].

Підкреслимо, що феномен бестиарності неможливо пояснити необізнаністю тогочасних авторів з реальним тваринним світом. Важко уявити, що тогочасні вчені не відали, якими в дійсності були хоча б такі поширені за доби Середньовіччя у Європі звірі, як лисиці, вовки, рисі, бобри тощо. Стосовно сприйняття бестиарних творів (а також інших пам'яток середньовічного мистецтва), то слід зазначити, що сучасні соціокультурні уявлення неможливо і некоректно механічно накладати на тогочасні: методологія авторитетних дослідників цієї епохи (М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюбі) взагалі пропонує задля отримання адекватних результатів максимальне «занурення» в середньовічну ментальність [5].

Справа ще й в тому, що такі твори, як Бестиарій чи Фізіолог було виконано у контексті середньовічного символічного світогляду. Без врахування такої обставини неможливо взагалі адекватно зрозуміти цей мистецький феномен. Звичайні повсякденні уявлення склали лише перший (найнижчий) ступінь

ієрархії світоглядної символіки і тому практично не брались до уваги укладачами таких творів.

За нашим висновком, який є результатом власних досліджень сутності середньовічної символіки [2, с. 98–120], Бестіарії можна вважати одним із найпоказовіших і найважливіших прикладів розбудови системи середньовічної символіки. Дійсно, всі істоти, що були показані й описані в таких творах, визначалися в текстах незвичним, а часто навіть дивовижним чином, але тільки з точки зору людини сучасності. Бестіарні тексти передбачали існування у кожного об'єкта (тобто істоти, яка була тут зображена, адже крім власне тварин персонажами Бестіаріїв були різноманітні міфічні істоти) крім звичайних природних якостей, також низку символічних значень. Але цей символічний ряд не є повним: як правило, там відсутні деякі, часто навіть досить суттєві значення, оскільки частина символічних значень тогочасно сприймалась як загальновідома і тому не потрапила на сторінки цих творів, а частина була втрачена з плином часу. З цієї причини сучасна інтерпретація більшості текстів є по суті спробою реконструкції їх первинних значень. Доказом цього можна вважати етимологічні пояснення в Бестіаріях.

Не можна також однозначно погодитись з так званими «етимологічними» теоріями щодо інтерпретації самого явища бестіарності [10]. Хоча етимологічні пояснення в Бестіаріях дійсно мали місце, але вони, на нашу думку, були лише наслідком руйнування всієї системи символічного світобачення, коли укладачі більш пізніх редакцій доби Пізнього Середньовіччя намагалися вже *post factum* пояснити значення символу в тих умовах, коли генеза символу була вже в недостатній мірі зрозумілою.

Жанр середньовічної бестіарності в своїй розвинутій формі передбачав дивовижне поєднання тексту у віршованій формі та кольорової мініатюри. Зазначимо, що колір також відігравав помітну роль в структурі цієї символіці. Своєрідна композиція тексту і кольору була не тільки відображенням складної багатоступеневої системи символіки. Бестіарність постає результатом дещо механічного поєднання світоглядних систем романіки та готики.

Відомо, що в основі світогляду романіки перебувала ідея щодо нерозривної єдності космосу і Творця, світу створеного з творячою субстанцією. Весь космос (у всіх своїх частинах) мовою символів вказував на присутність Творця. Відкидаючи думку щодо безпосереднього пізнання Бога, середньовічні теологи вважали за можливе опосередковане пізнання Автора (Творця) всесвіту через пізнання й осмислення системи символічних конструкцій. Романіка (насамперед в клонійській модифікації) розглядала бестіарні образи як важливий ступінь символічного опису буттєвості, який поставав важливою складовою реальності для тогочасного спостерігача. Саме тварин і птахів вона сприймала як своєрідних природних одиниць

символічного виміру буття. Саме тому вони були сприйняті як основа геральдичної системи, прикрасили своїми зображеннями лицарські лаштунки і стіни будівель, стали основою «звіриного епосу» в літературі, а поєднання їх з рослинними мотивами створили основу орнаменту, який розміщувався на одязі та будівлях, без якого вже неможливо уявити середньовічне мистецтво. Крім того, кожне місто намагалось мати власний звіринець, який розміщували, як правило, в міському центрі, біля стін кафедрального собору [3, с. 62–65].

Надання ж таким істотам певних символічних значень було зумовлено тогочасними герменевтичними традиціями: насамперед біблійськими, а також античними (Арістотель, Еліан) та східними. Останнє поняття є досить умовним, оскільки об'єднує дійсно східні традиції, що прийшли з Ірану та Індії, та власну дохристиянську міфологічну традицію.

Світи романіки (а пізніше і готики) всією системою притаманних їйому зооморфних символів вказували на свого Творця і свідчили про його могутність. Сприймаючи цей дивовижний світ зі страхом і любов'ю, людина насамперед зустрічала там різноманітні втілення своєї душі, своїх мрій, сподівань, прагнень, ілюзій – під личиною звірів, які мусили відігравати ролі людей. Одвічні для людини проблеми осмислення колізій добра і зла, життя і смерті, що постали в бестіарному вигляді, підкреслювали драматизм її буття, але також навчали, попереджували, свідчили.

Формування та еволюція уявлень щодо гномів (краснолюдів) були зумовлені не тільки особливостями середньовічної світоглядної бестіарної символіки. Процеси міфологізації також багато в чому визначались легендами і фольклорними джерелами. Іншим впливовим фактором слід визнати «народне християнство» – дивовижну трансформацію окремих християнських ідей крізь призму квазіміфологічних уявлень різних суспільних верств. Аналіз американським дослідником Дугласом Андерсоном теоретичного підґрунтя художньої творчості Дж. Толкіна свідчить про це [16, с. 9–10]. Відомий засновник жанру фентезі в іншій своїй іпостасі був професором Оксфордського університету і визнаним фахівцем з середньовічної культури. Його власні наукові дослідження (12) дали йому можливість не тільки з'ясувати важливі характеристики середньовічних уявлень про гномів (дворфів, краснолюдів), а й транслювати їх за межі академічної науки у своїх художніх творах: у Дугласа Андерсона це детально проаналізовано у примітках і поясненнях до сучасних видань книги Дж. Толкіна [16]. Такого роду трансляція забезпечила з часом не тільки широку популяризацію цих міфічних персонажів у світі сучасного мистецтва (а також у просторі комп'ютерних ігор), але й загальну «впізнаваність» образу гнома в масовій культурі.

Середньовічна міфологія на відміну від класичної греко-римської набагато чіткіше відрізняла і оцінювала хтонічне та інфернальне. Наприклад, на рівні

світоглядної бестіарної символіки крім однозначно позитивних і негативних істот-символів представлені також ситуативні образи. Так, зокрема, однозначно репрезентантами сил добра постають лев, єдиноріг, перікан тощо, сил зла – василіск, сирени і мантікора, але наприклад, змія в залежності від ситуації (які візуальні символи є поруч, який смисловий контекст даної мініатюри) може отримувати різні конотації. Проте уявлення щодо міфічних персонажів на кшталт гномів, ельфів, тролів, кобольтів тощо завжди будувались через осмислення бінарної опозиції добра і зла. Гноми (краснолюди) як і ельфи ніколи не відносились до хтонічних чи інфернальних персонажів. Буттєвість цих істот осмислювалась аналогічно до людини – з необхідністю постійно робити моральний вибір між добром і злом. Тому гноми в середньовічних міфах, а дещо пізніше вже на сторінках літературних творів, постають дуже різноманітними за своїми характерами і звичками: серед них є мудреці, доблесні воїни, чудові ремісники, але також бешкетники, ледарі та шахраї. Спільноти гномів – це копія тогочасного суспільства, вони майже як люди, це важлива частина культурного коду Середньовіччя.

В середньовічній культурі гноми (краснолюди, дворфи) описувались як представники однієї з людиноподібних рас, які наділені розумом. Це істоти, що традиційно мешкають під землею чи в горах, але найчастіше поруч з людьми: вони постають жителями підземних споруд багатьох середньовічних міст (Польща, Німеччина) чи проживають недалеко від них (Англія). Спосіб життя гномів, система влади та організація спільноти, їх зовнішній вигляд, одяг, види діяльності та дозвілля є дуже схожими на людські. Вони набагато менші за людей – до чверті росту середньої людини; тільки польські міфи описують краснолюдів більшими – до половини людського росту.

На відміну від античної міфології, середньовічні світоглядні норми передбачали постійне використання аксіологічних параметрів в якості важливого підґрунтя для інтерпретації подібних персонажів. Уявлення щодо природи гномів були похідними від оцінок тодішньої суспільної думки, яка багато в чому була побудована на християнських конотаціях: сааме тому про гномів (краснолюдів) згадуть не лише народні легенди та автори художніх творів, але також філософи та богослови. Важливою була також наступна обставина: відповідно до існуючих світоглядних традицій Середньовіччя всі подібні істоти оцінювались щодо наявності у них душі – панувало переконання, що у гномів (як і у ельфів, наприклад) вона є, на відміну від тролів чи кобольтів. Тому з такими істотами були можливими різні форми комунікації середньовічної людини (політична, господарська, побутова тощо). За таким критерієм гноми отримували екзистенційний статус дуже високого рівня, майже такий самий, як у людей. Таким чином, осмислена їх буттєвість дозволяла різні види взаємовідносин з людьми: польські легенди, наприклад, згадують військову допомогу загонів краснолюдів одному з

перших польських князів. Подібні сюжети з старовинних польських міфів стали важливою основою фентезійних сюжетів А. Сапковського [7; 8; 9].

Середньовічна міфологія, як і вся культура цієї важливої і цікавої епохи, мала яскраво виражений ігровий характер (Ж. Ле Гофф, Ж. Дюбі). Органічне «вплетіння» краснолюдів та інших подібних персонажів до буттєвих конструкцій дозволяло мислячій людині сприймати життєвий шлях індивіда не таким трагічним як в античності. Середньовічна міфологія, як частково і «народне християнство», дозволяла сприймати ряд життєвих ситуацій за аналогією до сценічних ігор і тому більш комфортно. Гноми, ельфи, велетні і дракони отримували певне смислове навантаження – як набір необхідних ролей в контексті єдиного універсума [3, с. 55–65]

Варто підкреслити, що міркування середньовічних богословів і філософів про буттєвий статус людини та природу її душі у порівнянні з іншими істотами – такими як гноми (краснолюди) чи ельфи – з плином часу зумовили появу і розбудову поняття екзистенції в першій схоластиці (Альберт Великий, Бонавентура) і пізніше реновацію античного поняття культури в «бароковій» (другій) схоластиці Франціска Суареса (за висновками Ф. Шіллера) [2, с.39-42].

Висновки. Середньовічна міфологія суттєво відрізняється від класичної античної. Основні середньовічні персонажі міфології (гноми, ельфи) розкриті в контексті аксіологічних та екзистенційних параметрів через понятійну опозицію добра і зла. Ця опозиція не є простим поділом на «абсолютне добро» та «абсолютне зло», а вибудовується на відмінностях та подібностях у їхній природі, культурі та світогляді. Уявлення про гномів (краснолюдів) постають важливою частиною культурного коду епохи Середньовіччя. Характерним для ментальності цієї доби було намагання особистості в кожній речі чи явищі, в кожній події, навіть, на перший погляд, незначній, обов'язково розгледіти як їх загальний, так і потаємний сенс та призначення. Тому і для краснолюдів обов'язково визначалось їх місце в загальній ієрархії буття. Екзистенційні характеристики буття таких персонажів із необхідністю сприймалися як такі, що постають доповнюючими до власного буття людини.

Список використаних джерел та літератури

1. Білик О. Міф і філософія. Харків: Тов. «Едена», 2010. 188 с.
2. Білик Я. М. Дослідження ігрового феномену в культурі. Харків: Константа, 1998. 144 с.
3. Білик Я. М. Ігровий феномен в середньовічній культурі. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2020. Випуск 62. С. 55–65.
4. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. Київ: Юніверс, 2001. 288 с.
5. Дюбі Ж. Доба соборів. Київ: Юніверс, 2003. 316 с.
6. Еліан Клавдій. Строкати історії. Львів: Априорі, 2020. 320 с.

7. Сапковський А. Відьмак. Останнє бажання (Книга 1). Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.
8. Сапковський А. Відьмак. Меч призначення (Книга 2). Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 368 с.
9. Сапковський А. Відьмак. Кров Ельфів (Книга 3). Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 320 с.
10. Сліпушко О. М. Давньоукраїнський бестиарій (звірослов). Київ: Дніпро, 2001. 144 с.
11. Толкін Дж. Р. Р. Володар Перснів. Частина перша: Братство Персня. Львів: Астролябія, 2020. 704 с.
12. Толкін Дж. Р. Р. Падіння Артура. Львів: Астролябія, 2016. 235 с.
13. Толкін Дж. Р. Р. Сильмариліон. Львів: Астролябія, 2014. 576 с.
14. Pernoud R. Blask średniowiecza. Kraków: Andegavenum, 2023. 320 s.
15. Schröder C. Der Millstätter Physiologus. Text, Übersetzung, Kommentar. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
16. Tolkien J. R. R. Hobbit. Albo tam i z powrotem / Wstęp i objaśnienia Douglas A. Anderson / Wrocław: Bukowy las, 2022. 456 s.

References (translated&transliterated)

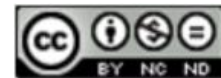
1. Bilyk, O. (2010). Mif i philosophy [Myth and philosophy]. Kharkiv: Edena [in Ukrainian].
2. Bilyk, Y. M. (1998). Doslidjennya igrovogo fenomena v kulturi [Research into the gaming phenomenon in culture]. Kharkiv: Konstanta [in Ukrainian].
3. Bilyk, Y. M. (2020). Ihrovyi fenomen v seredn'ovichnii kul'turi [The gaming phenomenon in medieval culture]. *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriya «Teoriya kul'tury i filosofiya nauky»*. Vyp. 62. 55–65 [in Ukrainian].
4. Gadamer, H.-G. (2001). Hermenevtyka i poetyka [Hermeneutics and poetics]. Kyiv: Univers [in Ukrainian].
5. Duby, G. (2003). Doba soboriv [Age of church]. Kyiv: Univers [in Ukrainian].
6. Elian, K. (2020). Strokati istorii [Stromates]. Lviv: Apriori [in Ukrainian].
7. Sapkowski, A. (2016). Vidmak. Knyga 1. [Witch]. Kharkiv: Klub simeynogo dozvilla [in Ukrainian].
8. Sapkowski, A. (2016). Vidmak. Knyga 2. [Witch]. Kharkiv: Klub simeynogo dozvilla [in Ukrainian].
9. Sapkowski, A. (2016). Vidmak. Knyga 3. [Witch]. Kharkiv: Klub simeynogo dozvilla [in Ukrainian].
10. Slipusko, O. M. (2001). Davnyoukrainskiy bestiariy (zviroslov) [Old ukrainian bestiaries]. Kyiv: Dnipro [in Ukrainian].

11. Tolkien, J. R. R. (2020). Volodar perstniv [Lord of the Rings]. Lviv: Astrolabiya [in Ukrainian].
12. Tolkien, J. R. R. (2016). Padinnya Artura [Death of Artoures]. Lviv: Astrolabiya [in Ukrainian].
13. Tolkien, J. R. R. (2014). Sylmarilion [Sylmarilion]. Lviv: Astrolabiya [in Ukrainian].
14. Pernoud, R. (2023). Blask średniowiecza [Shine of Middle Ages]. Kraków: Andegavenum [in Polish].
15. Schröder, C. (2005). Der Millstätter Physiologus. Text, Übersetzung, Kommentar. Würzburg: Königshausen & Neumann [in Deutsch].
16. Tolkien, J. R. R. (2022). Hobbit. Albo tam i z powrotem [The Hobbit, or There and Back Again]. Wrocław: Bukowy las [in Polish].

Статтю отримано: 15.02.2026 року.

Прийнято до друку: 03.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



УДК 2:31(438)

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.phyl-2

Лариса Владиченко,
доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри богослов'я та релігієзнавства
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
ORCID: 0000-0003-34541641
larysa.vla@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ ПРОВЕДЕННЯ СТАТИСТИЧНОГО ОБЛІКУ РЕЛІГІЙНОЇ МЕРЕЖІ ПОЛЬЩІ

У статті здійснено огляд польського досвіду щодо особливостей ведення процедури статистичного обліку релігійної мережі країни. Констатовано, що ведення такого обліку в Польщі є прерогативою Головного статистичного управління, яке з 1989 р. наділене відповідними повноваженнями. Дані щодо релігійної мережі Польщі Головне статистичне управління оприлюднює раз в три-чотири роки у відповідних інформаційних вісниках, доступ до яких є загальнодоступним. Установлено, що в практиці статистичного обліку застосовуються дані щодо висвітлення кількісного й відсоткового показника релігійної мережі. Зокрема, це дані щодо інституційних об'єднань релігійних організацій, а також релігійності населення. Виділено позитиви та недоліки статистичної звітності мережі релігійних організацій в Польщі. Зазначено, що в Польщі відсутній уніфікований стандарт подання даних про релігійну мережу країни. Через це, використовуючі дані польської державної статистики, неможливо надати повну узагальнену інформацію відносно таких кількісних показників інституційної мережі, як релігійні громади, культові споруди, священнослужителі, духовні навчальні заклади тощо. Оскільки ця інформація надається вибірково тільки відносно Римсько-католицької церкви в Республіці Польщі та найбільших релігійних організацій, які представляють релігійну меншість країни.

З'ясовано, що в Польщі в держстатистиці до даних, які характеризують релігійну мережу країни, входять відомості про кількість віруючих. Між тим, на основі зазначених показників можна більш детально простежити кількісну конфігурацію як релігійної більшості, так і релігійної меншості країни (щоправда, не всієї релігійної меншості). Перспективою дослідження зазначеної тематики може стати проведення компаративних досліджень здійснення статистичного обліку релігійної мережі Польщі з країнами Європейського Союзу.

Ключові слова: релігійні організації, церкви, релігійна мережа, віруючі, статистичні дослідження.

Larysa Vladychenko. Features of statistical accounting of Poland's religious network

W artykule dokonano przeglądu polskiego doświadczenia w zakresie specyfiki prowadzenia procedury ewidencji statystycznej sieci religijnej kraju. Wskazano, że prowadzenie takiej ewidencji w Polsce należy do prerogatyw Głównego Urzędu Statystycznego (GUS), który posiada odpowiednie uprawnienia od 1989 r. GUS publikuje dane dotyczące sieci religijnej Polski raz na trzy-cztery lata w odpowiednich biuletynach informacyjnych, które są ogólnodostępne. Ustalono, że w praktyce rachunkowości statystycznej dane służą do uwypuklenia wskaźników ilościowych i procentowych sieci wyznaniowej. W szczególności są to dane dotyczące instytucjonalnych powiązań organizacji religijnych, a także religijności ludności. Wskazano pozytywne i negatywne aspekty sprawozdawczości statystycznej sieci organizacji religijnych w Polsce. Zauważono, że w Polsce brakuje jednolitego standardu prezentowania danych na temat sieci religijnej kraju. Z tego powodu, wykorzystując dane polskiej statystyki państwowej, nie można podać pełnej, uogólnionej informacji dotyczącej takich wskaźników ilościowych sieci instytucjonalnej, jak: gminy wyznaniowe, obiekty sakralne, duchowni, wyznaniowe placówki edukacyjne itp. Informacje te podawane są bowiem wybiórczo, jedynie w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz największych organizacji religijnych, stanowiących mniejszość religijną kraju.

Ustalono, że w Polsce, w statystykach państwowych, dane charakteryzujące sieć religijną kraju obejmują informacje o liczbie wierzących. Jednocześnie, na podstawie wskazanych wskaźników, można bardziej szczegółowo prześledzić konfigurację ilościową zarówno większości religijnej, jak i mniejszości religijnej kraju (choć nie całej mniejszości religijnej). Perspektywą badań nad tym tematem może być przeprowadzenie badań porównawczych dotyczących statystycznego rozliczania sieci wyznaniowej w Polsce i krajach Unii Europejskiej.

Słowa kluczowe: organizacje religijne, kościoły, sieć religijna, wierni, badania statystyczne.

Larysa Vladychenko. Features of Statistical Accounting of Poland's Religious Network

The article provides an overview of the Polish experience regarding the specifics of maintaining the procedure for statistical recording of the country's religious network. It is indicated that maintaining such records in Poland is the prerogative of the Central Statistical Office, which has been vested with the appropriate authority since 1989. In Poland, the Central Statistical Office publishes data on the country's religious network every three to four years in publicly accessible information bulletins. It has been established that in the practice of statistical accounting, data are used to highlight both the quantitative and percentage indicators of the religious network. In particular, these are data on the institutional associations of religious organizations, as well as the religiosity of the population. The positive and negative aspects of the

statistical reporting of the network of religious organizations in Poland are highlighted. It is noted that there is no unified standard for submitting data on the country's religious network in Poland. Because of this, when using data from Polish state statistics, it is impossible to provide complete generalized information regarding such quantitative indicators of the institutional network as: religious communities, places of worship, clergy, religious educational institutions, etc. Since the information provided is selective only regarding the Roman Catholic Church of Poland and the largest religious organizations representing the country's religious minority.

In Poland, state statistics data characterizing the country's religious network include information about the number of believers. Nonetheless, based on these indicators, one can more thoroughly trace the quantitative configuration of both the country's religious majority and religious minority (though not the entire religious minority). A perspective for researching this topic may be to conduct comparative studies on the statistical accounting of the religious network in Poland and other countries of the European Union.

Key words: *religious organizations, churches, religious network, believers, statistical research.*

Постановка проблеми. Польща – поліконфесійна та світоглядно плюралістична країна. Відповідно до норм Конституції Польщі, кожному гарантовано свободу совісті та віросповідання. Можна констатувати, що за роки демократичних змін у Польщі збільшилася абсолютна величина релігійної мережі приблизно в чотири рази. Потрібно підкреслити, що комплексних досліджень щодо обліку релігійної мережі Польщі не так багато, оскільки для їх проведення існують об'єктивні методологічні труднощі. Ці методологічні труднощі в обліку релігійної мережі створюють дефіцит комплексних досліджень, що підкреслює потребу в нових наукових підходах для точного розуміння релігійної картини країни. Використовувана методологія збору даних не завжди гарантує отримання об'єктивної інформації, що призводить до неточності в розумінні реальної релігійної картини країни.

Аналіз основних досліджень і публікацій. Безпосереднє проведення статистичного обліку релігійних організацій у Польщі покладено на Центральне статистичне управління (далі – ЦСУ). Також, зі статистичними дослідженнями релігійної мережі Польщі можна ознайомитися виходячи з даних, які публікують державні органи, наукові інституції та самі релігійні організації. Однак необхідно підкреслити, що комплексних досліджень з цієї тематики не так вже й багато. Безпосередньо дослідження релігійної мережі Польщі у своїх роботах проводили такі польські дослідники: О. Андрійв, А. Гавришевський, Г. Гудашевський, А. Гуральчик, М. Палінчак, З. Пасек, С. Романський-Цебула, Я. Стемпен та ін.

Метою статті є здійснення аналізу щодо проведення статистичного обліку релігійної мережі Польщі. Для повноцінного розкриття мети передбачено виконати такі **завдання**: охарактеризувати дослідницькі джерела релігійної мережі Польщі;

виявити специфіку проведення обліку релігійної мережі в Польщі; виділити проблемні моменти при опрацюванні статистичних даних стосовно церков і релігійних об'єднань Польщі; позначити рекомендації держорганам статистичного обліку щодо можливостей усунення цих труднощів.

Виклад основного матеріалу. «Статистичні дослідження релігійної мережі можуть проводитись з використанням щонайменше трьох процедур: репрезентативних досліджень, перепису населення і статистичної звітності, що включає в себе дані, отримані від релігійних організацій» [9, с. 12]. Проаналізуємо ці процедури.

Репрезентативні дослідження, що проводяться в Польщі, зазвичай спрямовані на вивчення питань, що стосуються певного релігійного напрямку. Звісно, це дозволяє отримати детальні відомості про традиційні релігійні напрями, які діють в Польщі. Однак такі дослідження не дають вичерпної інформації про релігійні меншини країни. Як правило, на основі даних цих досліджень можна дізнатися про кількісне і відсоткове співвідношення в Польщі католиків, рідше православних і протестантів. У цьому контексті влучно зазначає Якуб Степ'єн: «...більшість аналізу польської релігійності *de facto* стосується релігійності католиків» [6, с. 27]. Проте в Польщі існує багато інших, хоча й нечислених, релігійних груп, які, у свою чергу, представляють більшість релігій сучасного світу. Проте відносно них в Польщі репрезентативні дослідження не проводяться. Таким чином, якщо при вивченні релігійної мережі Польщі використовувати тільки дані репрезентативних досліджень, то в результаті не буде отримано повної картини щодо всіх існуючих в країні релігійних напрямів. Отже, репрезентативні дослідження можуть слугувати додатковим джерелом відносно статистичних даних про релігійну мережу.

Іншим джерелом статистичних даних про релігійну мережу може слугувати загальний перепис населення. Підкреслимо, що, згідно з чинним законодавством Польщі, питання про віросповідання не може бути включене в статистичні дослідження. Однак така ситуація існувала не завжди.

Включення питань, які стосуються національності, мови, релігії до програми Всезагального перепису населення було прийнято на Міжнародному статистичному конгресі у 1872 р. [3, с. 242]. У Польщі автором статистичних таблиць і методу опрацювання інформації першого перепису населення, який проходив у 1879 р. і включав питання про релігію, був Фрідерік Юзеф Мочински.

В подальшому впродовж минулого та нинішнього століть в Польщі було проведено дев'ять всезагальних переписів населення. Зазначимо, що не всі вони включали питання про релігію. Безпосередньо дане питання було присутнє у переписах на початку ХХ ст. у 1921 і 1931 р.р. Наступні переписи населення не включали даної інформації.

В подальшому в Польщі вперше за вісімдесят років питання щодо релігійної приналежності було включено до питань національного перепису населення у 2011 р. (відповіді надавались на добровільній основі). Цей перепис був першим

всезагальним переписом від часу, коли Польща стала учасницею Європейського Союзу.

Зауважимо, що у квітні-травні 2010 р. в Польщі було проведено пробний перепис населення перед національним переписом 2011 р., метою якого була перевірка методологічних, організаційних і технічних завдань, передбачених для застосування у національному перепису. Після оприлюднення переліку питань майбутнього перепису громадськість Польщі почала їх активно обговорювати. При цьому найбільші сумніви серед питань перепису викликало питання про релігійну приналежність.

Загалом питання, які піднімалися громадськістю, можна поділити на декілька груп. Наприклад, питання методологічного, теоретичного характеру, питання щодо анонімності отриманих даних, питання стосовно релігійної класифікації тощо [Див.: 7].

Найбільш резонансні питання були пов'язані з недостатньо повним списком напрямів, які репрезентують релігійну меншість. Відмітимо, що безпосередньо в списку релігійних організацій детально було представлено конфесійну різноманітність таких християнських напрямів, як католицизм, православ'я, протестантизм, а також представлено повний список іудейських, мусульманських організацій тощо. Проте багато релігійних організацій (неохристиянські, неоязичницькі, неоіндуїстські, синкретичні релігійні рухи і т. ін.) було об'єднано в одній графі – «Інші релігії». Таким чином, респонденти, які є представниками тих релігійних напрямів, які потрапили до графи «Інші релігії», мали обмежений вибір відповіді.

У зв'язку з цим, наприклад, на сайтах деяких польських неоязичницьких релігійних організацій [Див.: 7] розміщували заклики при заповненні анкети надавати розширену відповідь щодо своєї релігійної приналежності.

Тут потрібно зазначити, що при складанні статистичних анкет до перепису населення Польщі у 2011 р. були застосовані міжнародні рекомендації Комісії з питань економіки Організації Об'єднаних Націй для Європи та Конференції європейських статистів [Наприклад див.: 2, с. 98].

У цих рекомендаціях представлена загальна класифікація основних типів релігійних напрямів. По-перше, передбачено тільки класифікацію християнських та ісламських релігійних напрямів; по-друге, некоректно подається класифікація напрямів ісламу, оскільки ісмаїліти, існашаріти та зейдіти є течіями шиїзму, а в цих класифікаціях вони представлені як окремі ісламські течії; по-третє, наводяться назви, однак не передбачено класифікацію напрямів іудаїзму, буддизму, індуїзму; по-четверте, взагалі не передбачено переліку (передбачаючи пункт «інші релігійні групи») і деталізації більшості національних, неорелігійних та інших існуючих в світі релігійних напрямів.

Тому запропонована у вищезазначених рекомендаціях класифікація релігій у частині відповідей до питання про релігійну приналежність для використання в анкеті до перепису населення є досить загальною і неповною.

У результаті при використанні даного зразка результати перепису населення в питанні релігійної приналежності не містили інформації про національні (окрім іудаїзму і індуїзму) релігії та неорелігійні рухи.

Саме така ситуація виникла в процесі складання анкети до Національного перепису населення і житлового фонду в 2011 р. в Польщі. У результаті чого уніфікація при класифікації релігійних напрямів обмежила дослідників в отриманні розширених статистичних даних про релігійні напрями країни і не дозволила побачити повноцінну картину релігійної мережі Польщі. Оскільки дослідження останніх мають ґрунтуватися на повній та точній інформації, а не ґрунтуватись на припущеннях. Всезагальний перепис може також служити як додаткове джерело статистичних досліджень відносно релігійної складової країни.

«Перепис населення 2011 року було проведено з використанням нових методологічних рішень, використовуючи існуючі дані з реєстрів, онлайн-самоперепису та вибіркового опитування. Питання про релігійну приналежність було включено до розширеного тематичного охоплення перепису, який охопив приблизно 20% домогосподарств по всій країні» [9, с. 9].

Наступним джерелом інформації про релігійну мережу Польщі є статистичні звітності. Однак зауважимо, що статистичні звітності також не можуть виступати вичерпним джерелом статистичних даних про релігійну мережу країни. Однак останні є одними з найбільш інформативних джерел стосовно статистичних даних релігійної мережі в Польщі.

На сьогодні в Польщі на державному рівні проведення комплексних статистичних досліджень щодо релігійної мережі країни, на основі даних статистичних звітностей, віднесено до компетенції Центрального статистичного управління. Результати статистичних досліджень щодо релігійної мережі країни Центральне статистичне управління оприлюднює у формі інформаційних вісників. Станом на 2025 рік ЦСУ видало десять таких публікацій, які виходять з періодичністю раз в три-чотири роки, головною метою яких є «подання об'єктивної інформації про кількісні та територіальні зміни інституційних релігійних структур» [10, с. 3].

ЦСУ також щороку видає «Малий статистичний щорічник Польщі», в якому розміщується детальна інформація лише про деякі релігійні організації, наприклад, католицької церкви та церков, які входять до Польської екуменічної ради¹. Таким чином, знову бачимо нівеляцію статистичних даних відносно релігійної меншості країни.

¹ До Польської екуменічної ради входять сім церков-членів (Польська автокефальна православна церква; Євангелічно-Аугсбурзька церква в Польщі (лютеранська) Польсько-католицька церква (старокатолицька); Старокатолицька церква маріавітів у Польщі; Євангелічно-методистська церква в Польщі; Євангелічно-реформатська церква в Польщі; Союз баптистів у Польщі) та дві організації мають статус асоційованих членів (Біблійне товариство в Польщі та Соціальна асоціація польських католиків).

Необхідно зазначити, що інформативними джерелами для проведення статистичних досліджень релігійної мережі є статистичні звітності, отримані ЦСУ безпосередньо від релігійних організацій, а також інформація щодо списку церков і релігійних організацій які набули статусу правосуб'єктності та обліковуються в реєстрі церков і релігійних об'єднань відповідним центральним органом виконавчої влади Польщі. Зазначену інформацію як релігійні організації, так і відповідний центральний орган виконавчої влади надсилають до ЦСУ щорічно.

В Польщі від початку періоду демократичних змін з кінця 80-х років ХХ ст. до сьогодні ведення реєстру церков і релігійних об'єднань відносилась до компетенції різних центральних органів виконавчої влади в залежності від організації та діяльності виконавчої гілки влади. Зокрема, це були Міністерство внутрішніх справ і адміністрації, Міністерство адміністрації і цифризації. З листопада 2015 р. ця компетенція віднесена до Міністерства внутрішніх справ і адміністрації (далі – МВСіА).

Всі зареєстровані релігійні організації в Польщі можна класифікувати за різними критеріями, зокрема відповідно до їх правового статусу. Безпосередньо в Польщі в період від початку 90-х років ХХ ст. до початку 2025 р. набули статус правосуб'єктності близько двохсот релігійних організацій. Також в країні існують незареєстровані релігійні організації, кількість яких достеменно невідома. Таким чином МВСіА подає до ГСУ інформацію стосовно зареєстрованих релігійних організацій, зокрема щодо тих які безпосередньо здійснюють свою діяльність, тих які припинили свою діяльність, а також про новозареєстровані релігійні організації.

Церкви і релігійні організації які набули статус правосуб'єктності згідно правових норм, поділяються на ті, у яких правовий статус регулюється індивідуальними² законами [5], й такі, які зареєстровані на підставі загальних норм конфесійного польського права.

У свою чергу, ті церкви і релігійні організації, правовий статус яких регулюється індивідуальними законами, можна ще поділити на ті, чий правовий статус урегульовано міжнародною угодою³, й ті, чий правовий статус урегульовано окремими договорами з конкретною церквою або релігійною організацією⁴. Таким чином, станом на початок 2025 р. за інформацією МВСіА

²У Польщі існує вісімнадцять церков і релігійних організацій, у яких правовий статус врегульований індивідуальними нормативно-правовими актами.

³Безпосередньо до церков, правовий статус яких регулюється міжнародною угодою, відноситься Римсько-католицька церква в РП.

⁴До церков і релігійних організацій, правовий статус яких урегульовано окремими договорами з конкретною церквою або релігійною організацією відносяться: а) інші католицькі церкви які діють в Польщі, а саме: Католицька церква в РП греко-католицького (візантійсько-українського) обряду; Католицька церква в РП вірменського обряду; Католицька церква в РП візантійсько-слов'янського обряду; б) чотирнадцять церков і релігійних організацій – це: Польська католицька церква в РП; Католицька церква маріатів в РП; Старокатолицька церква маріатів в РП; Польська автокефальна православна церква; Східна старообрядницька церква, яка не має духовної ієрархії; Євангельсько-аугсбургська церква в РП; Євангельсько-методистська церква в РП; Євангельсько-реформована церква в РП; Церква християн-баптистів в РП; Церква адвентистів сьомого дня в РП;

до цієї групи відноситься вісімнадцять релігійних об'єднань правовий статус яких регулюється індивідуальними нормативно-правовими актами [Див.: 8].

Інформація стосовно церков і релігійних організацій, які зареєстровані на підставі загальних норм конфесійного польського права (які не мають регульованого правового статусу в окремій формі закону), вноситься уповноваженим міністерством до «Інформаційного реєстру церков та інших релігійних об'єднань», який, в свою чергу, складається із «Списку А – церкви та інші релігійні організації» та «Списку В – міжрелігійні організації». До таких церков і релігійних організацій, за інформацією МВСiA, станом на вересень 2025 р. відноситься сто сімдесят шість церков і релігійних організацій та п'ять міжрелігійних об'єднань [Див.: 5].

$$18+176=194 +5=199$$

Отже щодо вищезазначених церков і релігійних організацій щорічно відповідний уповноважений центральний орган виконавчої влади надсилає до ЦСУ оновлену інформацію щодо можливих змін в реєстрі, контактних даних тощо та інформацію щодо новореєстрованих релігійних об'єднань.

У свою чергу, ЦСУ щороку надсилає керівництву зареєстрованих релігійних організацій статистичні анкети (відповідно до затвердженого зразка) [Див.: 1], які заповнюються на добровільних засадах. Таким чином, церкви і релігійні організації також щорічно надають до ЦСУ статистичну звітність про себе в паперовій або електронній⁵ формі.

Анкета для релігійних організацій «містить лише кілька найважливіших питань з точки зору функціонування конфесій, сформульованих якомога універсальніше, щоб не вимагати спеціальних пояснень чи інструкцій» [9]. Безпосередньо анкета містить пункти про: кількість послідовників, вірних; святі місця культу, молитовні будинки; церковні одиниці (наприклад, парафії, громади, центри); духовенство, старійшин, вчителів; хрещення, здійснені у відповідному році (або інші форми релігійної ініціації, пов'язані з прийняттям нових членів); укладені шлюби; проведення освітньої, благодійної, видавничої діяльності; а також про повідомлення церкви/релігійному об'єднанню про будь-які випадки дискримінації до членів громади через їхню віру чи церковну приналежність.

Зазначимо, що вказані анкети ЦСУ не направляє до керівництва Римсько-католицької церкви в РП, оскільки при церкві діє Інститут статистики [Див.: 4], який проводить власні статистичні дослідження, результати яких самостійно подає до ЦСУ.

Зауважимо, що не всі церкви і релігійні організації повертають заповнені анкети. За даними ЦСУ, частка повернення анкет складає 70-80 % [11, с. 9].

П'ятидесятницька церква в РП; Союз іудейських релігійних об'єднань в РП; Мусульманське релігійне об'єднання в РП; Караїмське релігійне об'єднання в РП.

⁵Можливість подання статистичної звітності до ЦСУ представниками церков і релігійних організацій з'явилася з 2013 року.

Загалом в Польщі карта релігійних організацій є досить різномірною, з домінуванням християнських організацій католицького напрямку. ЦСУ в процесі проведення статистичних досліджень щодо релігійної мережі Польщі зіштовхується з певними методологічними труднощами, оскільки не всі аспекти релігійності піддаються статистичному дослідженню. Наприклад, до методологічних труднощів можна віднести: уніфікованість основних понять релігійної термінології, так терміни які прийняті в християнських церквах, не завжди мають еквівалент серед нехристиянських конфесій; проведення класифікації релігійних організацій; ступінь відповідності релігійних територіальних структур адміністративному поділу країни тощо.

Проаналізувавши інформаційні вісники ЦСУ, присвячені статистичним дослідженням релігійної мережі Польщі, можна виділити наступні проблемні моменти у висвітленні інформації.

По-перше, не для всіх церков і релігійних організацій наводиться інформація, що стосується регіонального розподілу релігійних одиниць. Під регіональним розподілом розуміється надання інформації про релігійні організації у розрізі адміністративно-територіальних одиниць (воєводств).

По-друге, зазначимо, що до 2021 року у статистичних дослідженнях ЦСУ була відсутня детальна класифікація релігійних напрямів. Приблизно в другій половині 2000-х рр. ЦСУ у своїх статистичних дослідженнях ввели певну систематизацію всіх зареєстрованих церков, яка мала досить уніфіковано вигляд класифікації релігійних напрямів. Було виділено одинадцять груп релігійних напрямів, ця «структура не мала на меті бути вичерпною чи ієрархічною системою та не претендує на роль класифікації чи типології конфесій, а служить лише для кращої організації та управління базою даних та публікації статистичних даних про конфесії» [9, с. 26].

Власне кажучи, запропонувати детальну класифікацію релігійних організацій досить проблематично, оскільки серед дослідників релігій на сьогодні не вироблена універсальна класифікація релігійних напрямів, так як кожна існуюча класифікація ґрунтується на конкретних критеріях (доктринальних, історичних, структурно-організаційних, функціональних і т. п.). Тому, складаючи ту або іншу класифікацію, автор повинен вказати, які критерії були взяті за основу.

Таким чином, ЦСУ у статистичному дослідженні у 2021 році змінила і значно розширила класифікацію релігійних напрямів, зокрема було виділено одинадцять груп релігійних напрямів, а саме: «католики», «православні», «протестанти», «мусульмани», «іудеї», «буддисти», «індуїсти», «язичники/неоязичники», «інші релігійні напрями», «нові релігійні рухи», «новозареєстровані/некласифіковані» [Див.: 9, с. 16].

По-третє, зведена інформація показує кількість релігійних центрів тих або інших релігійних напрямів, але не показує диференціацію релігійної більшості і меншості. Відповідно, кількість центрів католицьких церков в Польщі (станом на 2021 р.), згідно з даними ЦСУ, складає 14 одиниць, православних – 3,

протестантських – 101, мусульманських – 5, іудейських – 6, буддистських – 19, індуїстських – 9, язичницьких/неоязичницьких – 4, інші релігійні напрямки – 4, нових релігійних рухів – 18, новозареєстровані/некласифіковані – 2.

Виходячи з наведеного вище, можна стверджувати, що спосіб представлення конфесійної мережі Польщі певним чином спрощується. Так, виділяються одинадцять груп, про шість з яких (католики, православні, протестанти, мусульмани, іудеї, буддисти, індуїсти, язичницькі/неоязичницькі) можна отримати інформацію щодо безпосередньої кількості релігійних організацій. Проте відносно релігійних організацій, об'єднаних в пунктах «інші релігійні напрямки», «нові релігійні рухи», «новозареєстровані/некласифіковані», подається тільки узагальнена інформація.

Для усунення вказаних проблемних моментів при дослідженні релігійної мережі Польщі держоргану, який здійснює статистичний облік релігійних організацій, необхідно врахувати наступні рекомендації.

По-перше, здійснювати збір статистичних даних не лише від релігійних організацій, але й від структурних підрозділів державних органів, які здійснюють реєстрацію релігійних організацій в регіонах країни. Цей спосіб надасть можливість провести компаративістику даних, отриманих від релігійних організацій, а також дозволить заповнити прогалини статистичних даних тих 20-30 % релігійних організацій, які не відправляють в ЦСУ статистичні анкети. По-друге, модифікувати показники зведеної статистичної інформації. Наприклад, ввести показники регіонального розподілення релігійних організацій. По-третє, ввести детальнішу класифікацію релігійних напрямів, що дозволить спростити доступ до інформації про статистичні дані релігійної меншості країни.

Висновки та перспективи подальшого дослідження проблеми. Досліджено особливості проведення статистичного обліку мережі релігійних організацій в Польщі. З'ясовано, що найбільш інформативні та комплексні статистичні дослідження релігійної мережі Польщі здійснює ЦСУ. Іншими джерелами щодо релігійної мережі Польщі можуть слугувати результати репрезентаційних опитувань і переписів населення (в 2011 та 2021 рр.), однак з цих джерел в основному можна отримати статистичні дані щодо релігійної більшості країни. Встановлено, що в практиці статистичного обліку застосовуються дані щодо висвітлення кількісного і відсоткового показника релігійної мережі. Зокрема це дані щодо інституційних об'єднань релігійних організацій, а також релігійності населення. Виділено позитиви та недоліки статистичної звітності мережі релігійних організацій в Польщі. Одними з недоліків польського досвіду у представленні статистичної звітності є неповне конфігураційне подання конфесійного складу країни, що стосується релігійної меншості країни, а також відсутність єдиного стандарту (уніфікованої форми) подання статистичних даних релігійної мережі країни та відсутність подачі інформації стосовно регіонального розподілу.

Перспективою дослідження зазначеної тематики може стати проведення

компаративних досліджень здійснення статистичного обліку релігійної мережі Польщі з країнами Європейського Союзу.

Список використаних джерел та літератури

1. AW-01 Statystyczna ankieta wyznaniowa. *Oficjalna strona internetowa Głównego Urzędu Statystycznego*. Режим доступу: <https://form.stat.gov.pl/formularze/2025/passive/AW-01.pdf> (дата звернення: 11.10.2025).
2. Conference of European statisticians Recommendations for the 2010 censuses of population and housing prepared in cooperation with the Statistical Office of the European Communities (EUROSTAT). New York and Geneva, 2006. 205 p.
3. Gawryszewski A. Ludność Polski w XX wieku. Warszawa: PAN IG I PZ, 2005. 623 s.
4. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. *Oficjalna strona internetowa*. Режим доступу: <http://www.iskk.pl/> (дата звернення: 11.10.2025).
5. Kościoły i inne związki wyznaniowe, których stosunki z Państwem są uregulowane ustawami partykularnymi. *Oficjalna strona internetowa Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji*. Режим доступу: <https://www.gov.pl/web/mswia/koscioly-i-inne-zwiazki-wyznaniowe-ktorych-stosunki-z-panstwem-sa-uregulowane-ustawami-partykularnymi> (дата звернення: 11.10.2025).
6. Stępień J. Charakterystyka Polski i jej społeczeństwa w pierwszej dekadzie XXI wieku. *Bridging Cultures. Polska pomiędzy Wschodem i Zachodem w XXI wieku*, red. J. Stępień, Wydawnictwo Stowarzyszenia „Projekt Orient” Kraków-Pekin 2011.
7. W roku 2011 odbędzie się Narodowy spis powszechny ludności i mieszkań. *PANTEION serwis politeistyczny*. Режим доступу: <http://pantheon.pl/Rutilius-2011> (дата звернення: 11.10.2025).
8. Wykaz kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie odrębnych ustaw. *Oficjalna strona internetowa Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji*. Режим доступу: <https://www.gov.pl/web/mswia/koscioly-i-inne-zwiazki-wyznaniowe-ktorych-stosunki-z-panstwem-sa-uregulowane-ustawami-partykularnymi> (дата звернення: 11.10.2025).
9. Wyznania religijne w Polsce w latach 2019-2021/ [zespół autorski P. Ciecieląg, A. Góralczyk, G. Gudaszewski, Z. Pasek]. Warszawa: GUS, 2022. 361 s.
10. Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008 /G. Gudaszewski, M. Chmielewski (red.). Warszawa: GUS, 2010. 348 s.
11. Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011 / G. Gudaszewski (red.). Warszawa: GUS, 2013. 398 s.

References (translated & transliterated)

1. AW-01 Statystyczna ankieta wyznaniowa. *Oficjalna strona internetowa Głównego Urzędu Statystycznego*. Режим доступу: <https://form.stat.gov.pl/formularze/2025/passive/AW-01.pdf> (дата звернення:

11.10.2025).

2. Conference of European statisticians Recommendations for the 2010 censuses of population and housing prepared in cooperation with the Statistical Office of the European Communities (EUROSTAT). New York and Geneva, 2006. 205 p.

3. Gawryszewski A. Ludność Polski w XX wieku. Warszawa: PAN IG I PZ, 2005. 623 s.

4. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. *Oficjalna strona internetowa*. Режим доступу: <http://www.iskk.pl/> (дата звернення: 11.10.2025).

5. Kościoły i inne związki wyznaniowe, których stosunki z Państwem są uregulowane ustawami partykularnymi. *Oficjalna strona internetowa Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji*. Режим доступу: <https://www.gov.pl/web/mswia/koscioly-i-inne-zwiazki-wyznaniowe-ktorych-stosunki-z-panstwem-sa-uregulowane-ustawami-partykularnymi> (дата звернення: 11.10.2025).

6. Stępień J. Charakterystyka Polski i jej społeczeństwa w pierwszej dekadzie XXI wieku. *Bridging Cultures. Polska pomiędzy Wschodem i Zachodem w XXI wieku*, red. J. Stępień, Wydawnictwo Stowarzyszenia „Projekt Orient” Kraków-Pekin 2011.

7. W roku 2011 odbędzie się Narodowy spis powszechny ludności i mieszkań. *PANTEION serwis politeistyczny*. Режим доступу: <http://pantheon.pl/Rutilius-2011> (дата звернення: 11.10.2025).

8. Wykaz kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie odrębnych ustaw. *Oficjalna strona internetowa Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji*. Режим доступу: <https://www.gov.pl/web/mswia/koscioly-i-inne-zwiazki-wyznaniowe-ktorych-stosunki-z-panstwem-sa-uregulowane-ustawami-partykularnymi> (дата звернення: 11.10.2025).

9. Wyznania religijne w Polsce w latach 2019-2021 / [zespół autorski P. Ciecieląg, A. Góralczyk, G. Gudaszewski, Z. Pasek]. Warszawa: GUS, 2022. 361 s.

10. Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008 / G. Gudaszewski, M. Chmielewski (red.). Warszawa: GUS, 2010. 348 s.

11. Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011 / G. Gudaszewski (red.). Warszawa: GUS, 2013. 398 s.

Статтю отримано: 03.02.2026 року.

Прийнято до друку: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



УДК 316 (477)

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.phyl-3

Володимир Горбатенко,
доктор політичних наук, професор,
провідний науковий співробітник Інституту
держави і права імені В. М. Корецького НАН України
ORCID: 0000-0002-2400-954X
stateandlaw@ukr.net

ВІД «ПОСТМОДЕРНІЗМУ» ДО «ПЛИННОЇ СУЧАСНОСТІ»: СПОСТЕРЕЖЕННЯ І ПЕРЕДБАЧЕННЯ ЗИГМУНТА БАУМАНА

У статті розглянуто концепцію сучасного світового розвитку початку XXI століття польсько-британського соціолога і філософа Зигмунта Баумана (1925–2017). Показано підстави дискурсивного уточнення вченим поняття «постмодернізм» та обґрунтування власного терміна «плинна сучасність». З'ясовано особливості переосмислення З. Бауманом однобічної спрямованості постмодерного дискурсу як чинника подолання тотальної, централізаторської, моністичної спадщини епохи Модерну. На підставі наукових підходів ученого проаналізовано специфіку домінування суспільства споживання, проблеми і парадокси розвитку індивідуалізованого суспільства, характер формування перманентних змін ідентичності, роль автономного морального суб'єкта в процесі формування нової солідарності, чинники й потреби утвердження моральної відповідальності індивіда за «Іншого». Зроблено висновок про необхідність урахування в умовах трансформації українського суспільства наукових підходів Баумана щодо процесів розмивання колективних ідентичностей, перманентних інституціональних конструкцій та деконструкцій, розпаду традиційних соціальних цінностей, змін у структурі зайнятості, можливостей використання інтегративних практик і культури споживання як чинників подолання сегрегації, конфліктів, насильства. Доведено, що у світі, який порівняно з попереднім розвитком кардинально змінився, індивід мусить самотійно вирішувати проблеми, які за нього раніше вирішували держава й суспільство. Перспективними для подальших досліджень є роздуми соціального мислителя, що стосуються реінвестування сучасних політичних еліт у минуле в пошуках ефемерної стабільності замість спроб опанування невизначеного майбутнього. В умовах незавершених в Україні процесів політичної модернізації, європейської інтеграції, конструювання новітньої моделі національної ідентичності, очікуваних проблем повоєнної відбудови підняті З. Бауманом проблеми мають важливе значення для українського суспільства як з теоретичного, так і з практичного погляду.

Ключові слова: Постмодерн, постмодернізм, Модерн, глобалізація, консюмеризм, метафора, суспільство споживання, індивідуалізація,

індивідуальний вибір, ідентичність, моральний суб'єкт, моральна відповідальність.

***Wołodymyr Horbatenko. Od „postmodernizmu” do „płynnej nowoczesności”:
obserwacje i przewidywania Zygmunta Baumana***

Artykuł analizuje koncepcję rozwoju nowoczesnego świata początku XXI wieku, zaproponowaną przez polsko-brytyjskiego socjologa i filozofa Zygmunta Baumana (1925–2017). Przedstawiono powody dyskursywnego doprecyzowania pojęcia „postmodernizmu” przez naukowca oraz uzasadnienie jego własnej koncepcji „płynnej nowoczesności”. Wyjaśniono również powody, dla których Z. Bauman przemyślał na nowo jednostronną orientację dyskursu postmodernistycznego jako czynnik przewyższający totalne, centralizujące, monistyczne dziedzictwo epoki nowożytnej. W oparciu o naukowe podejścia naukowców analizuje się specyfikę dominacji społeczeństwa konsumpcyjnego, problemy i paradoksy rozwoju społeczeństwa zindywidualizowanego, charakter kształtowania się trwałych zmian tożsamości, rolę autonomicznego podmiotu moralnego w procesie kształtowania nowej solidarności, czynniki i potrzeby urzeczywistnienia moralnej odpowiedzialności jednostki za „Innego”. Wnioskuje się o potrzebie uwzględnienia, w warunkach transformacji społeczeństwa ukraińskiego, naukowych podejść Baumana do procesów erozji tożsamości zbiorowych, trwałych konstrukcji i dekonstrukcji instytucjonalnych, upadku tradycyjnych wartości społecznych, zmian w strukturze zatrudnienia, możliwości wykorzystania praktyk integracyjnych i kultury konsumpcyjnej jako czynników przewyższania segregacji, konfliktów i przemocy. Udowodniono, że w świecie, który zmienił się w porównaniu z poprzednim rozwojem, jednostka musi samodzielnie rozwiązywać problemy, które wcześniej rozwiązało za nią państwo i społeczeństwo. Obiecujące dla dalszych badań są rozważania myśliciela społecznego na temat ponownego inwestowania współczesnych elit politycznych w przeszłość, w poszukiwaniu ulotnej stabilności zamiast prób opanowania niepewnej przyszłości. W kontekście niedokończonych procesów modernizacji politycznej, integracji europejskiej, budowy nowego modelu tożsamości narodowej oraz spodziewanych problemów powojennej odbudowy Ukrainy, problemy poruszane przez Z. Baumana mają ogromne znaczenie dla społeczeństwa ukraińskiego zarówno z punktu widzenia teoretycznego, jak i praktycznego.

Słowa kluczowe: *postmodernizm, postmodernizm, nowoczesność, globalizacja, konsumpcjonizm, metafora, społeczeństwo konsumpcyjne, indywidualizacja, wybór jednostki, tożsamość, podmiot moralny, odpowiedzialność moralna.*

***Volodymyr Horbatenko. From “Postmodernism” to “Fluid Modernity”:
Observations and Predictions of Zygmunt Bauman***

The article examines the concept of modern world development in the early 21st century developed by the Polish-British sociologist and philosopher Zygmunt

Bauman (1925–2017). The reasons for the discursive clarification of the concept of “postmodernism” by the scientist and the justification of his own concept of “fluid modernity” are shown. The reasons for Z. Bauman’s rethinking of the one-sided orientation of the postmodern discourse as a factor in overcoming the total, centralizing, monistic legacy of the Modern era are clarified. Based on the scientist’s scientific approaches, the specifics of the dominance of the consumer society, the problems and paradoxes of the development of an individualized society, the nature of the formation of permanent changes in identity, the role of an autonomous moral subject in the process of forming a new solidarity, the factors and needs for asserting the individual’s moral responsibility for the “Other” are analyzed. The conclusion is made about the need to take into account, in the conditions of transformation of Ukrainian society, Bauman’s scientific approaches to the processes of erosion of collective identities, permanent institutional constructions and deconstructions, the collapse of traditional social values, changes in the structure of employment, the possibilities of using integrative practices and consumer culture as factors for overcoming segregation, conflicts, and violence. It is proved that in a world that has changed, compared to previous development, the individual must independently solve the problems that were previously solved for him by the state and society. Promising for further research are the social thinker’s reflections on the reinvestment of modern political elites in the past in search of ephemeral stability instead of attempts to master an uncertain future. In the context of the unfinished processes of political modernization, European integration, the construction of a new model of national identity, and the expected problems of post-war reconstruction in Ukraine, the problems raised by Z. Bauman are of great importance for Ukrainian society from both theoretical and practical points of view.

Key words: *postmodernity, postmodernism, the Modern era, globalization, consumerism, metaphor, consumer society, individualization, individual choice, identity, moral subject, moral responsibility.*

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв’язок із важливими науковими й практичними завданнями. На зламі XX–XXI століть людство значно більшою мірою, ніж у попередні часи, потрапило в залежність від магнетизму культури, в межах якої зіштовхнулись корінні властивості двох епох – Модерну і Постмодерну. Для Модерну були властиві монізм, економічна домінанта, матеріалізм, атеїзм, колективізм. Натомість Постмодерн визначають плюралізм, міжгалузевий синтез, постматеріалізм, релігійність, індивідуалізм. Відмова від цінностей Модерну, на думку Мартіна Гайдегера, з’явилася не від бажання сліпої руйнації та не від суєтного прагнення до оновлення, а від необхідності надати світові такого сенсу, який не принижує його до ролі прохідного двору в певну потойбічність.

В епоху Постмодерну недовіра до ідей прогресу, авторитетів, універсалізму, влади; фрагментарність свідомості та культури, гра ідеями, образами стають нормою. Цей стан зафіксували такі видатні вчені, як Жан-Франсуа Ліотар, Жак Дерріда, Мішель Фуко, Умберто Еко, Ігаб Гассан, Жан Бодрійяр, Жиль Дельоз, Рональд Інглегарт, Мануель Кастельс, Амітаї Етціоні. Особливе місце серед цих імен належить польсько-британському соціологу і філософу Зигмунту Бауману (1925–2017). Науковий підхід вченого поєднує в собі постмодернізм як сутнісне наукове поняття, як новітню епоху, як особливий стан суспільства, як дискурсивну теорію і практику, пов'язану з трансформаціями в стилі життя і орієнтаціях людського розуму.

Актуальність і необхідність аналізу теоретичних здобутків З. Баумана пов'язана, по-перше, з надзвичайно широким діапазоном його наукових досліджень, що стосуються функціонування сучасних суспільств та пов'язаних із ним проблем – глобалізації, антиглобалізму, альтерглобалізму, консюмеризму, індивідуалізму, ідентичності, свободи, солідарності; по-друге, криза постмодерних підходів, про яку вчені полемізують від початку ХХІ століття, Баумана не стосується. Спостерігаючи за сучасним світовим розвитком, він пішов значно далі й глибше за своїх попередників і сучасників, які сформуливали на зламі століть широкий постмодерний дискурс.

В умовах впливу глобалізації як незворотного процесу, що зумовлює динамічну трансформацію сучасного стану людства, незавершених в Україні політичної модернізації, європейської інтеграції, конструювання новітньої моделі національної ідентичності, очікуваних проблем повоєнної відбудови підняті З. Бауманом проблеми мають важливе значення для українського суспільства як з теоретичної, так і з практично-політичної та загальносоціальної точок зору.

Аналіз основних досліджень і публікацій із зазначеної проблеми. Науково-публіцистична творчість Зигмунта Баумана користується надзвичайною популярністю в науковому світі й охопити її у пропонованій статті не уявляється можливим. Учений є автором більш як півсотні книг. Найвідоміші з них написані у кінці ХХ – початку ХХІ століть: «Інтонанції постмодерну» (1992), «Постмодерністська етика» (1993), «Постмодернізм та невдоволення ним» (1997), «Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства» (1998), «Плинна сучасність» (2000), «Етика постмодерну» (2006), «Актуальність Голокосту» (2010), «Плинні часи. Життя в добу непевності» (2013), «Багатство небагатьох приносить користь усім нам?» (2014), «Незнайомці у нас за порогом» (2016) та ін. Характерною рисою творчості вченого, що поєднує означені праці, є «постійний діалог з традиційними поняттями соціології та політології, своєрідна перманентна критика закостенілої структури розуміння понять цих наук, об'єкт і предмет дослідження яких вимагають постійної динаміки» [3, с. 271–272].

У нашому дослідженні використано праці самого З. Баумана, а також публікації про нього західних науковців, таких як Р. Барський, І. Вагнер, М. Доусон, Я. Кіліас, М. Меліаріс, З. Мелосік, Д. Росяк, Р. Паства. Враховано здобутки й українських дослідників спадщини З. Баумана, до яких належать В. Андрусів, М. Гальченко, С. Ганаба, А. Денисенко, О. Дзьобань, О. Кірієнко, О. Ковальов, Є. Мануйлов, Г. Черних, В. Щербина. Увага до творчості вченого від початку 2000-х років в Україні постійно зростає. Українською мовою вже видані його праці: «Етика постмодерну» (2006), «Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства» (2008), «Плинні часи. Життя в добу невпевненості» (2013), «Моральна сліпота» (2014, у співавторстві з литовським філософом Леонідасом Донскісом), «Плинне зло. Життя без альтернатив» (2017, у співавторстві з Леонідасом Донскісом), «Модерність і Голокост» (2022).

Метою статті є розгляд наукової спадщини Зигмунта Баумана, яка репрезентує концепцію світового розвитку початку ХХІ століття, що поряд з іншим включає переосмислення односторонньої спрямованості постмодерного дискурсу як чинника подолання тотальної, централізаторської, моністичної спадщини епохи Модерну.

Виклад основного матеріалу. Майбутній вчений – соціальний мислитель світового рівня – Зигмунт Бауман народився 19 листопада 1925 року в місті Познані у сім'ї польських євреїв. У роки Другої світової війни воював у складі Війська Польського. Брав участь у битві при Кольберзі та Берлінській операції, за що був нагороджений Військовим хрестом за доблесть. Глибокі філософські й соціологічні знання здобув у Варшавському університеті, де у 1950–60-х роках працював лектором, науковим співробітником, головним редактором журналу «Соціологічні дослідження». У 1968 році в умовах антисемітської кампанії відмовився від членства в правлячій Польській об'єднаній робітничій партії та емігрував до Ізраїлю, де працював в університетах Тель-Авіва і Хайфи. У 1971 році виїхав до Великої Британії, до 1990 року працював професором соціології в Університеті міста Лідса. Саме під час роботи в Лідсі Бауман здобув світове визнання як дослідник Голокосту, що довів погляд на геноцид як закономірний наслідок деструктивної діяльності бюрократії, процесів раціоналізації та індустріалізації епохи Модерну; фундатора теорії «плинної сучасності» (liquid modernity), що визначає втрату стабільності й соціальної визначеності; творця оригінального погляду на глобалізацію як на суперечливий процес поділу світу на рухливу, космополітичну еліту та локальних жителів, жорстко прив'язаних до місця свого існування. Здобувши світове визнання, Бауман співпрацював з Каліфорнійським, Єльським, Копенгагенським, Ньюфаундлендським, Австралійським національними університетами, Лондонською школою економіки. Помер 09 січня 2017 року в Лідсі.

В останні роки життя З. Бауман відвідував Україну: в 2012 році приїздив до Києва, брав участь у дискусійній програмі Першого київського біенале сучасного мистецтва Arsenale; у 2013 році був у Львові, де презентував свою

книгу «Плинні часи. Життя в добу непевності» та прочитав лекцію у Львівському національному університеті імені Івана Франка на тему «Невелике доповнення до довгої соціальної історії часу». У своїй лекції вчений, зокрема, привернув увагу до проблем нівелювання демаркації між реальним життям та віртуальною реальністю, домінування споживацької культури, яка зумовлюватиме в майбутньому виснаження планети й не приведе людство до щастя. В українському інтелектуальному середовищі найбільш обговорюваними є думки вченого, що стосуються соціальної нерівності, критики соціальних мереж, «плинної сучасності».

Належність З. Баумана до постмодерністів не завадила йому після 2000 року відмовитись від поняття «постмодернізм». Вчений був занепокоєний тим, що тривалий час постмодерний дискурс більшою мірою мав негативне спрямування. Звідси він намагається реабілітувати його. При цьому досвідчений соціолог усвідомлював, що вищезазначена орієнтація дослідників із різних галузей знань до певної міри була виправданою, оскільки Постмодерн боровся з тотальністю й абсолютністю. Великі ідеології епохи Модерну на службі держави були злом, якого намагалися позбутися постмодерністи. Сама по собі політична влада теж мала негативне спрямування, оскільки завжди прагнула поневолити свободу людини, нав'язати їй свої стандарти. Трагедії, зумовлені нацистським і радянським режимами, служили одним із найвиправданіших аргументів на користь боротьби з тотальною владою. В умовах кардинальної зміни ситуації у світі Бауман запроваджує до наукового обігу власний термін «плинна сучасність», покликаний всебічно оцінити нинішній суспільний розвиток з властивими йому хаосом, гнучкістю, невизначеністю, ризиками.

Постмодерність, що характеризується всеосяжністю, нестабільністю, деструктивністю, з погляду Баумана, «може інтерпретуватися як повністю розвинена модерність; як модерність, що визнала наслідки своєї діяльності протягом усієї своєї історії, але ті наслідки, до яких вона прийшла неумисне, радше через невиконання своїх зобов'язань, аніж здійснюючи певний обміркований план, наслідки цілком несподівані, що часто розглядалися як відходи» [1, с. 328]. Вчений охарактеризував історичний момент початку ХХІ століття як «міжвладдя», коли старе вже вмирає, а нового ще не видно. Відповідно ми все ще живемо у світі демократій, парламентів і президентів, виборів, конституцій, поділу влади тощо – фактично винаходів епохи Модерну, який став «плинним», мінливим. Отож, поки не створені інституції іншої епохи, ми продовжуємо жити в попередній.

На відміну від інших постмодерністів, З. Бауман не тяжіє до певної школи або чітко визначеної позиції. Він прагне до сутнісного осягнення мінливих процесів, що відбуваються у світі. У відповідності з цим змінюються і його підходи. Загалом же він припускає, що постмодерний стан «не тільки кидає великий виклик розважливому громадянину, а й надає йому великі

можливості» [4, с. 37]. Звичайно, люди сьогодні недостатньою мірою вірять у демократичну систему. Причиною цьому системна криза демократичних інституцій, які не виконують своїх обов'язків й обіцянок. Це означає лише те, що епоха марнотратства скінчилася і в майбутньому на людство чекає політика жорсткої економії. Однак досягнення успіху залишається можливим, якщо людству вдасться використати свій шанс – вийти з цієї ситуації шляхом запровадження ефективності нових форм вирішення назрілих проблем. Для цього слід насамперед всебічно усвідомити в якому світі ми живемо. Цей світ безмежних можливостей передбачає, що жодна з них не повинна ставати вічною реальністю. Сучасні можливості мають залишатися «плинними», тобто мати «термін придатності». Здатність жити з відмінностями, множинністю, суперечностями є складним мистецтвом. Але іншого життя вже не буде.

Головною ознакою сучасності, на думку З. Баумана, є рух. Нерухомість просто неможлива в мінливому світі. Особливо з появою кібернетичного простору. Нівелювання просторово-часових відстаней під впливом новітніх технічних досягнень не сприяє вирівнюванню умов життєдіяльності людей. Відповідно, «одні мандрують світом, інші зауважують як той проходить повз них». Для визначення суб'єктів цього руху соціолог у працях «Постмодернізм та невдоволення ним» і «Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства» вдається до метафор.

Якщо для Модерну основною його метафорою є «паломник», що прагне стійкої ідентичності, то для Постмодерну він застосовує інші – «бродяга» й «турист». Цих суб'єктів єднає тенденція до фрагментарності, непостійності. Поза тим, туристи подорожують за бажанням, а бродяги вимушено, оскільки у них немає іншого вибору. Характеризуючи такий стан світового розвитку, Бауман зауважує: «Те, що сьогодні звеличується як "глобалізація", пов'язане із мріями й бажаннями туристів. Іншим її наслідком – побічним, але неминучим – є перетворення сили-силенної інших людей на бродяг. Бродяги – це мандрівники, яким відмовлено в праві стати туристами. Їм не дозволено ні залишатися на місці (жодне конкретне місце не гарантує сталості, закінчення небажаного руху), ані шукати більш придатного місця для життя» [2, с. 73, 76]. Ці ключові метафори стосуються того, як змінився сучасний глобалізований світ і як люди виживають в умовах перманентних змін, де все стає короткостроковим, де потрібна постійна адаптація до нових обставин, де люди кинуті у вир невизначеності, де панують «моральна сліпота та втрата емпатії».

В межах концепції «плинної сучасності» Бауман аналізує перспективи розвитку культури консюмеризму, що передбачає в нинішніх умовах одержання миттєвого нетривалого задоволення від споживання товарів і послуг. Місця проживання людей перетворилися на великі супермаркети, де всі функції відривають людей від минулого і майбутнього, гарантують комфорт перебування перед вітринами товарів і послуг. Тотальне споживання стає все більш привабливим і безальтернативним. З його погляду, на цей

процес визначально впливають міграція, демографічні зміни, трансформація соціальних норм і систем цінностей, практика мультикультуралізму, технологізація повсякденного життя, стирання меж між приватною і публічною сферами, зміна гендерних ролей. Ринок сьогодні цілковито підпорядковує собі державні інститути, політичну і правову сфери, уявлення про природу та призначення людини. Споживацька культура продукує своєрідну естетику марнотратства, коли ринкові умови захочують відмовлятися від старого на користь нового, продукують залежність від моди, реклами, нав'язаних стандартів.

У суспільстві споживання історична і культурна пам'ять стають вибірковими. Спадок епохи Модерну стає товаром. Труд перестає бути основою всіх соціальних відносин. Виникає посттрудова ситуація з неповною зайнятістю, поглибленням нерівності, появою «невдатних споживачів». У відповідності з цим сучасне суспільство характеризується не трудовою етикою, а естетикою споживання. При цьому остання починає виконувати функції інтеграції і соціального контролю. Влада зі сфери політики переміщується у сферу економіки, потрапляє в залежність від технологічної модернізації. Як наслідок, виникає нова її форма, що базується не на насиллі й підпорядкуванні, а на багатстві й інвестиціях.

Плинна сучасність радикально впливає на місце і роль людини у світі. На зміну колективному світорозумінню приходять індивідуальний вибір людини, змушеної діяти на свій страх і ризик. Поняття «індивідуалізація» в підході З. Баумана отримує нову інтерпретацію. Йдеться про розширення соціального простору для автономної діяльності; індивідуальних прав і можливостей за рахунок звільнення від традиційних форм і зв'язків; можливостей для самостійного вибору, незалежного прийняття рішень, успішних дій. Як наслідок, «ми маємо індивідуалізовану, приватизовану версію сучасності, обтяжену переплетінням патернів і відповідальністю за невдачі, що лягає перш за все на плечі окремої людини» [7, р. 7–8]. Свобода, за яку людство боролось століттями, значною мірою обернулася проти людини. В умовах плинної сучасності вона пов'язана з необхідністю пошуку компромісів, оскільки абсолютна свобода, яка влаштовує одночасно обидві сторони, неможлива.

У розвинутій частині планети відбуваються фундаментальні зміни, що формують нову і справді безпрецедентну настанову індивідуальних прагнень. В умовах мінливої реальності прагнення побудувати кар'єру не може бути надійною метою. Робочі місця, які раніше можна було зайняти, постійно трансформуються. Відбуваються зміна й розширення спектру професій. Відповідно змінюються вимоги до навичок і умінь фахівців. Сучасна система освіти вже не гарантує індивіду певного соціального статусу. Традиційні сімейні цінності вступають у суперечність із ситуацією, коли мета індивіда сягає вище родинних потреб. Поряд із цим на стан сім'ї починає визначально впливати масштабна емансипація жінок. Виникає тип договірної сім'ї на

певний період. Така ситуація вже в доступному для огляду майбутньому таїть у собі ризики формування гіпертрофованого індивідуалістичного світу, де реальністю може стати втрата відчуття спільноти.

Вчений попереджає, що доля особистості, звільненої від опіки держави, є не менш складною, ніж залежної. У цьому контексті Бауман формулює три головні ознаки індивідуалізованого суспільства: 1) втрата людиною контролю над більшістю важливих соціальних процесів; віри в те, що колективним чином можна досягти чогось суттєвого; 2) зростаюча невизначеність і прогресуюча незахищеність особистості в умовах неконтрольованих змін, неможливість бути господарем своєї долі; 3) прагнення до відмови від досягнення перспективних цілей заради швидкого отримання результатів своєї діяльності; до перегляду всієї системи попередніх цінностей.

Індивідуальність, створена власними силами, має бути достатньо міцною, аби не перешкоджати свободі майбутніх рухів в обставинах, що постійно змінюються. Суспільна сфера за масштабної індивідуалізації потребує більшого захисту проти безцеремонного вторгнення приватності. Втім, такий захист покликаний не урізати, а збільшувати індивідуальну свободу. Це означає, що пошук альтернатив спільного життя має розпочинатися з аналізу альтернатив життєвої політики.

Суспільство споживання змушує індивідів конструювати й постійно переформатовувати свою ідентичність. «Ідентичності сьогодні лишаються умовними й неповними, прагнуть запобігти своєму окостенінню. Можливо, навіть сам термін "ідентичність" перестав бути адекватним, оскільки він не стільки розкриває розповсюджений життєвий досвід, скільки підпорядковує його: все частіше соціальні проблеми живляться страхом ідентифікації – надто жорсткої, аби її можна було скоригувати за необхідності» [8, р. 30]. На сучасному етапі набуття ідентичності стає приватною справою. Як невід'ємна складова свідомості та практики Модерну, засіб подолання певної невизначеності ідентичність в умовах плинної сучасності замість визначених цінностей набуває ознак культурного плюралізму. За такої ситуації вона може змінюватись, оскільки в новій реальності правила змінюються навіть під час гри. У сучасному світі не існує однорідних територій, а це значить, що зв'язок між певною територією та ідентичністю назавжди розірвано.

Характерно, що соціальні мережі, які створюють ілюзію єднання людей, також радше зумовлюють процес розмивання ідентичності. Вони жодним чином не сприяють створенню спільнот, не вчать людей діалогу. «Відмінність між спільнотою та мережею полягає в тому, що до спільноти належите ви, а мережа належить вам. Ви відчуваєте контроль. Ви можете додати або видалити друзів за вашим бажанням. Ви перебуваєте під контролем важливих людей, з якими ви пов'язані. Люди почуваються трохи краще, оскільки самотність та забуття є великими страхами індивідуалістичної доби. Але так легко додати або видалити друзів у інтернеті, що люди стають неспроможними навчитися

реальним соціальним навичкам, яких ви потребуєте, коли ходите вулицею, коли йдете на роботу, коли зустрічаєте багато людей, з якими вам потрібно вступати у справжню взаємодію» [5]. Як наслідок, більшість людей використовують соціальні мережі не для того, щоб об'єднатися, а щоб забезпечити для себе певну зону комфорту.

У праці «Інтонанції постмодерну» З. Бауман зазначає, що етичний парадокс постмодерного стану полягає в тому, що він повертає індивіду повноту морального вибору та відповідальності, водночас позбавляючи його комфорту універсального керівництва та визначеності часів Модерну. Моральна відповідальність приходить разом із персональною, що передбачає делеговану, усвідомлену відповідальність за Іншого. Необхідною умовою такої відповідальності є свобода вибору. Причому Бауман не заперечує властивості для епохи Модерну універсальності моралі. Однак, він розуміє її не як набір етичних приписів, правил, а як здатність встановлення прийнятності певних поведінки, вчинків на основі толерантності, плюралізму, права на іншу думку, свободи вибору.

Відстоюючи автономного морального суб'єкта, вчений нову універсальну мораль називає солідарністю, «відповідальністю за Іншого». На його думку, суспільство «може бути теплицею моралі або безплідною землею, в якій лише виключно сильні моральні суб'єкти зможуть пустити корені» [5, р. 84]. В умовах домінування моральної відповідальності Інший перестає бути тим, з ким живуть, і стає тим, для кого живуть. До інших відносяться не тільки близькі люди, сусіди, знайомі, а й усі хто страждають – всі ті, «хто живуть (або помирають) далеко від наших помешкань і вулиць, якими ми ходимо» [6, р. 144]. Інший не повинен використовуватись для отримання насолоди чи сприйматись чужим об'єктом. Він має постати рівноправним соціальним суб'єктом. Така позиція соціолога, скоріше за все, пов'язана з його інтересом до біженців, мігрантів, вигнанців. Принаймні вона простежується в усіх останніх працях мислителя, де він різко критикує євроскептиків, популістів, засуджує ксенофобські й націоналістичні настрої, закликає до формування планетарної моральної відповідальності.

Згідно М. Доусону, теоретичні здобутки З. Баумана є надто песимістичними, а також недостатньою мірою відображають перспективи діяльності індивідів, що стосується творення реальних соціальних світів [9]. Бауман, дійсно, не пропонує остаточних рецептів для подальшого розвитку суспільства і світового співтовариства. Однак, в уважному спостереженні за сучасністю йому не відмовиш. Фундаментальне послання творчої спадщини З. Баумана, як слушно зазначає З. Мелосік, полягає в наступному: «якщо світ соціально сконструйований, його можна реконструювати, змінити на краще, на благо людства та суспільства» [10, s. 25]. Зважаючи на це, в Університеті Лідса – одному з найповажніших у Великій Британії – створено Інститут Баумана, наукова спрямованість якого пов'язана з практичним аналізом

соціальних, політичних і економічних проблем в умовах сучасного мінливого світу. Йдеться, зокрема, про дослідження проблем освіти, міграції, бідності, глобалізації, тероризму та ін.

Висновки та перспективи подальшого дослідження проблеми. У нинішніх умовах триваючих європейської інтеграції України, формування новітньої моделі української національної ідентичності, визначення перспектив повоєнної відбудови є всі підстави для врахування наукових підходів З. Баумана щодо процесів розмивання колективних ідентичностей, перманентних інституціональних конструкцій та деконструкцій, розпаду традиційних соціальних цінностей, змін у структурі зайнятості. Слід зважати й на те, що інтегративні практики й культура споживання, за умов належного використання цього соціального потенціалу, в майбутньому сприятимуть подоланню сегрегації, конфліктів, насильства. У світі, що порівняно з попереднім розвитком змінився, індивід мусить самостійно вирішувати проблеми, які за нього раніше вирішували держава й суспільство.

Перспективними для подальших досліджень є роздуми соціального мислителя, що стосуються реінвестування сучасних політичних еліт у минуле в пошуках ефемерної стабільності замість спроб опанування невизначеного майбутнього; легітимації насильства засобами неолібералізму з метою збереження контролю еліт над певною країною та її громадянами; відродження «племінного» менталітету, орієнтованого на підкреслення відмінностей між людьми; зростання невинуватих очікувань сильної держави, здатної регулювати економіку й забезпечувати соціальну стабільність.

Список використаних джерел та літератури

1. Барський Р. Постмодерність (postmodernity). *Енциклопедія постмодернізму* / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 327–332.
2. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / Пер. з англ. І. Андрущенка; за наук. ред. М. Винницького. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
3. Кірієнко О. Принципи побудови індивідуальної ідентичності в епохи модерну та постмодерну: підхід З. Баумана. *Вісник Львівського університету*. Серія філос.-політолог. студії. 2014. Випуск 5. С. 271–278.
4. Меліаріс М. Бауман, Зигмунт (Bauman, Zygmunt). *Енциклопедія постмодернізму* / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 36–37.
5. Bauman Z. Ethics and Individuals. *The Canadian Journal of Sociology*, 2000, Vol. 25, № 1/ Pp. 83–96.
6. Bauman Z. From Bystander to Actor. *Journal of Human Rights*. 2003, Vol 10, № 2. Pp. 137–151.
7. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge. Polity Press, 2006. 232 p.

8. Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*. New York: Open University Press, 2005. 132 p.
9. Dawson M. Optimism and agency in the sociology of Zygmunt Bauman. *European Journal of Social Theory*. 2012. Vol. 15 (4). Pp. 555–570.
10. Melosik Z. Zygmunt Bauman – przenikliwość wieloznaczności. *Forum Oświatowe*, 29 (1), S. 23–25.

References (translated & transliterated)

1. Barskyi, R. (2003). Postmodernist (postmodernity). *Entsyklopediia postmodernizmu / Za red. Ch. Vinkvista ta V. Teitora; Per. z anhl. V. Shovkun; Nauk. red. per. O. Shevchenko*. Kyiv: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy». S. 327–332. [in Ukrainian].
2. Bauman, Z. (2008). Hlobalizatsiia. Naslidky dlia liudyny i suspilstva / Per. z anhl. I. Andrushchenka; za nauk. red. M. Vynnytskoho. Kyiv: Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia». 109 s. [in Ukrainian].
3. Kiriienko, O. (2014). Pryntsyipy pobudovy indyvidualnoi identychnosti v epokhy modernu ta postmodernu: pidkhid Z. Baumana. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filos.-politoh. studii. Vyp. 5*. S. 271–278. [in Ukrainian].
4. Meliaris, M. (2003). Bauman, Zyhmunt (Bauman, Zygmunt). *Entsyklopediia postmodernizmu / Za red. Ch. Vinkvista ta V. Teitora; Per. z anhl. V. Shovkun; Nauk. red. per. O. Shevchenko*. Kyiv: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy». S. 36–37. [in Ukrainian].
5. Bauman, Z. (2000). Ethics and Individuals. *The Canadian Journal of Sociology*, Vol. 25, № 1, pp. 83–96. [in English].
6. Bauman, Z. (2003). From Bystander to Actor. *Journal of Human Rights*, Vol 10, № 2. pp. 137–151. [in English].
7. Bauman, Z. (2006). *Liquid Modernity*. Cambridge. Polity Press. 232 p. [in English].
8. Bauman, Z. (2005). *Work, Consumerism and the New Poor*. New York: Open University Press. 132 p. [in English].
9. Dawson, M. (2012). Optimism and agency in the sociology of Zygmunt Bauman. *European Journal of Social Theory*. Vol. 15 (4), pp. 555–570. [in English].
10. Melosik, Z. (2017). Zygmunt Bauman – przenikliwość wieloznaczności. *Forum Oświatowe*. 29 (1), s. 23–25. [in Polish].

Статтю отримано: 03.02.2026 року.

Прийнято до друку: 06.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



UDC 316.74:27-475.5:272-74-056.83

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.phyl-4

Józef Mandziuk,Ks. prof. dr hab., emerytowany profesor
uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

ORCID: 0000-0001-8168-1001

e-mail: jmandziuk@op.pl

**INSTYTUCJONALIZACJA RUCHU DOBROWOLNEJ ABSTYNERNCJI W
KATOLICKICH WSPÓLNOTACH PARAFIALNYCH GÓRNEGO
ŚLĄSKA**

Artykuł analizuje powstawanie i rozwój ruchu antyalkoholowego w katolickich wspólnotach parafialnych na Górnym Śląsku w połowie XIX wieku. Zjawisko to rozpatrywane jest w kontekście głębokich przemian społeczno-ekonomicznych związanych z industrializacją, urbanizacją i pojawieniem się nowych grup społecznych w dynamicznie rozwijającym się regionie przemysłowym. Wykazano, że powszechne spożycie napojów alkoholowych było ściśle związane ze strukturalnymi zmianami w tradycyjnym sposobie życia, migracją ludności wiejskiej do ośrodków przemysłowych, osłabieniem lokalnych form integracji społecznej oraz interesami ekonomicznymi związanymi z produkcją i dystrybucją wyrobów alkoholowych. Ruch ten przyniósł wymierne rezultaty społeczne, przyczyniając się do zmniejszenia pijaństwa, poprawy dyscypliny społecznej oraz wzmocnienia religijnego i moralnego wpływu Kościoła. Znaczenie tych inicjatyw zostało docenione zarówno przez władze państwowe, jak i kościelne. Badania pokazują, że katolickie instytucje parafialne odpowiedziały na te wyzwania, inicjując zakrojony na szeroką skalę ruch religijno-moralny, mający na celu ograniczenie spożycia alkoholu i promowanie społecznie normatywnych wzorców zachowań. W ramach tego ruchu stosowano różne formy komunikacji religijnej i praktyki duszpasterskiej, w tym kaznodziejstwo, misje i rekolekcje, zbiorowe praktyki dewocyjne oraz tworzenie bractw parafialnych i stowarzyszeń nastawionych na dobrowolną abstynencję. Te formy aktywności religijnej przyczyniły się do szybkiego rozprzestrzenienia się ruchu wśród różnych grup społecznych, w tym robotników w sektorze przemysłowym. Szczególną uwagę poświęcono procesowi instytucjonalizacji ruchu w strukturach kościelnych, który obejmował rozwój ram organizacyjnych, integrację praktyk abstynenckich z życiem parafii oraz ich uznanie za część działalności kościelnych stowarzyszeń. Jednocześnie badania identyfikują czynniki, które przyczyniły się do stopniowego osłabienia ruchu, w tym sprzeciw ekonomiczny ze strony producentów alkoholu, kontrolę administracyjną ze strony władz państwowych oraz przemiany polityczne połowy XIX wieku.

Słowa kluczowe: organizacja religijna, wspólnoty parafialne, dobrowolna abstynencja, bractwa abstynenckie, regulacja moralna, społeczna funkcja religii.

Йозеф Мандзюк. Інституціоналізація руху добровільної абстиненції у католицьких парафіяльних спільнотах Верхньої Сілезії

У статті проаналізовано генезу та розвиток антиалкогольного руху в католицькому середовищі Верхньої Сілезії в середині XIX ст. Явище розглядається в контексті глибоких соціально-економічних трансформацій, пов'язаних з індустріалізацією, урбанізацією та появою нових соціальних груп у промисловому регіоні, що швидко розвивається. Показано, що широке споживання алкогольних напоїв було тісно пов'язане зі структурними змінами в традиційному способі життя, міграцією сільського населення до промислових центрів, ослабленням місцевих форм соціальної інтеграції та економічними інтересами, пов'язаними з виробництвом та розповсюдженням алкогольної продукції. Установлено, що відповіддю католицьких релігійних інституцій стало формування масштабного релігійного руху, спрямованого на моральну регуляцію суспільного життя та поширення практики добровільної абстиненції. У межах цього руху використовувалися різні форми релігійної комунікації та пастирської практики, зокрема проповіді, місії та реколекції, колективні молитовні практики та створення парафіяльних братств й асоціацій, орієнтованих на добровільне утримання. Ці форми релігійної діяльності сприяли швидкому поширенню руху серед різних соціальних груп, включаючи працівників промислового сектору. Цей рух приніс відчутні соціальні результати, сприяючи зменшенню пияцтва, покращенню соціальної дисципліни та зміцненню релігійного та морального впливу Церкви. Значення цих ініціатив було визнано як державною, так і церковною владою. Проаналізовано процес інституціоналізації цього руху у формі парафіяльних товариств і братств як механізму релігійної організації населення. Виявлено чинники поступового ослаблення руху, зумовлені економічними інтересами виробництва алкогольної продукції, адміністративним контролем державних структур і політичними трансформаціями середини XIX ст. Зроблено висновок, що антиалкогольний рух виконував інтегративну й регулятивну функції, сприяючи формуванню соціальних моделей поведінки.

Ключові слова: релігійна організація, парафіяльні спільноти, добровільна абстиненція, братства абстинентів, моральна регуляція, соціальна функція релігії.

Józef Mandziuk. The Institutionalization of the Voluntary Abstinence Movement in Catholic Parish Communities of Upper Silesia

The article analyzes the formation and development of the anti-alcohol movement within Catholic parish communities in Upper Silesia in the mid-nineteenth century. The phenomenon is examined in the context of profound socio-economic transformations associated with industrialization, urbanization, and the

emergence of new social groups in a rapidly developing industrial region. It is demonstrated that the widespread consumption of alcoholic beverages was closely connected with structural changes in traditional ways of life, the migration of rural populations to industrial centers, the weakening of local forms of social integration, and the economic interests related to the production and distribution of alcoholic products. The study shows that Catholic parish institutions responded to these challenges by initiating a large-scale religious and moral movement aimed at limiting alcohol consumption and promoting socially normative patterns of behavior. Within this movement, various forms of religious communication and pastoral practice were employed, including preaching, missions and retreats, collective devotional practices, and the establishment of parish brotherhoods and associations oriented toward voluntary abstinence. These forms of religious activity contributed to the rapid spread of the movement among different social groups, including workers in the industrial sector. Particular attention is devoted to the process of institutionalization of the movement within church structures, which involved the development of organizational frameworks, the integration of abstinence practices into parish life, and their recognition as part of ecclesiastical associative activity. At the same time, the research identifies factors that contributed to the gradual weakening of the movement, including economic opposition from alcohol producers, administrative control by state authorities, and the political transformations of the mid-nineteenth century.

Key words: *religious organizations, parish communities, voluntary abstinence, abstinence brotherhoods, moral regulation, social function of religion.*

Określenie problemu i jego związek z ważnymi zadaniami naukowymi i praktycznymi. Problem nadużywania alkoholu w społeczeństwie Górnego Śląska w połowie XIX w. stanowi istotny obszar badań historyczno-religioznawczych, ponieważ pozostaje ściśle związany z przemianami społecznymi towarzyszącymi procesom industrializacji oraz z formowaniem się nowych struktur życia religijnego i społecznego. Szczególne znaczenie w tym kontekście posiada działalność duszpasterstwa katolickiego, które poprzez tworzenie towarzystw trzeźwości oraz rozwój praktyk religijnych podejmowało próbę moralnej regulacji życia społecznego i przeciwdziałania negatywnym skutkom alkoholizmu.

Analiza powstania i funkcjonowania górnośląskiego ruchu trzeźwościowego pozwala uchwycić mechanizmy religijnej mobilizacji społecznej oraz rolę instytucji kościelnych w kształtowaniu postaw moralnych i wzorców zachowań w warunkach dynamicznych przemian społeczno-ekonomicznych. Badanie tego zjawiska ma znaczenie nie tylko dla rekonstrukcji historii religijności i życia społecznego regionu, lecz także dla współczesnych studiów nad społeczną funkcją religii, strategiami przeciwdziałania uzależnieniom oraz rolą wspólnot religijnych w procesach integracji i regulacji życia społecznego.

Celem badania jest analiza genezy, rozwoju oraz społeczno-religijnego znaczenia ruchu trzeźwościowego na Górnym Śląsku w połowie XIX w., ze szczególnym uwzględnieniem roli duchowieństwa katolickiego w jego organizowaniu i oddziaływaniu społecznym.

Prezentacja głównego materiału i uzasadnienie uzyskanych wyników naukowych. Po wojnach napoleońskich w państwie pruskim wprowadzono reformy społeczno-gospodarcze. Edykt z 9 października 1807 r. znosił dziedziczne poddaństwo chłopów, dopuszczał wolny obrót ziemią i gwarantował prawo wyboru zawodu. Reformy te sprzyjały przemianom struktury społecznej, jednak na obszarach wiejskich utrzymywała się znaczna bieda. Na Górnym Śląsku dominowały niewielkie gospodarstwa chłopskie, które z trudem zapewniały utrzymanie licznych rodzin, a jedynie nieliczni chłopi dożywali 60 roku życia [6, s. 63]. W warunkach ubóstwa alkohol stawał się formą kompensacji trudów życia, a pijaństwo przybrało charakter trwałego problemu społecznego wsi górnośląskiej [2, s. 258–259]. Jego rozpowszechnieniu sprzyjał zwyczaj udzielania chłopom wódki na kredyt oraz traktowania jej jako deputatu dla pracowników w majątkach śląskiej szlachty.

Równocześnie rozwój przemysłu powodował migrację ludności wiejskiej do ośrodków przemysłowych i jej włączanie się w powstającą klasę proletariatu miejskiego, co doprowadziło do wyraźnego wzrostu liczby mieszkańców regionu, przedstawionego w poniższej tabeli. Na przełomie lat 30. i 40. XIX w. nastąpiło przyspieszenie procesów industrializacji Śląska. Wzrost zatrudnienia, szczególnie na Górnym Śląsku, towarzyszył postępowi technicznemu i przechodzeniu od produkcji chałupniczej i manufakturowej do przemysłu fabrycznego. Powstające kopalnie i huty absorbowały rosnące zasoby siły roboczej zarówno z regionu, jak i z zagranicy, co stopniowo kształtowało strukturę przyszłego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego.

Industrializacja sprzyjała koncentracji ludności w miastach i formowaniu się nowej warstwy społecznej – proletariatu przemysłowego, którego trzon stanowili górnicy i hutnicy. W połowie XIX w. przemysł górniczo-hutniczy zatrudniał ponad 24 500 robotników, w tym ponad 8000 w górnictwie węglowym oraz ponad 9000 w hutnictwie żelaza i cynku. Jednocześnie liczba mieszkańców Śląska wzrosła z ok. 2,2 do 3 mln, przy czym największy przyrost odnotowano w rejencji opolskiej, gdzie populacja zbliżyła się do 1 mln osób.

W nowych ośrodkach przemysłowych nasilało się zjawisko pijaństwa, związane z migracją ludności, zerwaniem dotychczasowych więzi społecznych oraz trudnymi warunkami pracy. Spożywanie taniej gorzałki pełniło funkcję kompensacyjną wobec poczucia osamotnienia, niepewności i wyczerpania wynikającego z pracy akordowej i zmianowej. W niektórych regionach nadużywanie alkoholu przybrało rozmiary zjawiska masowego. W 1840 r. w rejencji opolskiej spożywano od 12 do 15 mln kwart opodatkowanej wódki, nie licząc trudnego do oszacowania samogonu. Średnie spożycie na jednego mieszkańca Górnego Śląska wynosiło ok. 17,5 kwarty, czyli 16,45 litra [23, s. 8].

Jedną z przyczyn rozpowszechnienia alkoholu była niekorzystna koniunktura na rynku zbożowym. Nadwyżki zboża kierowano do gorzelni, a część produkcji stanowiła formę zapłaty za usługi wykonywane na rzecz dworu [32, s. 80]. Rozwojowi gorzelnictwa sprzyjała również powszechna uprawa ziemniaków. W rezultacie rosła produkcja wódki, wypierającej dotychczas popularne piwo, które pełniło funkcję codziennego napoju o niskiej zawartości alkoholu [30, s. 40]. Dodatkowym zagrożeniem było fałszowanie alkoholu poprzez dodawanie substancji toksycznych, takich jak witriol, kwas solny czy tzw. „hiszpański pieprz”, mających zwiększyć jego moc [8, s. 6]. Powodowało to liczne zatrucia, często kończące się śmiercią. W 1843 r. szacowano, że co 74 wypadek był następstwem spożycia skażonego alkoholu, a statystyki rejencji opolskiej wskazywały, iż około 2/3 gwałtownych zgonów wiązało się z pijaństwem. W potocznej świadomości społecznej wódka określana była wówczas mianem „szatańskiego wojewody” lub „króla-wszewładcy przekłętego” [1, s. 81].

Produkcji alkoholu i jego rozpowszechnieniu nie sprzeciwiali się pruscy przedsiębiorcy, postrzegając to zjawisko jako czynnik ograniczający rozwój nastrojów narodowo-patriotycznych. Istotną rolę odgrywał również aspekt fiskalny – podatki płacone przez gorzelników stanowiły znaczące źródło dochodów państwa. Według dokumentów prowincjonalnej naddyrekcji podatkowej w Opolu w 1843 r. dochód z tego tytułu wynosił 403 611 talarów [34, s. 35].

Główną przestrzenią konsumpcji alkoholu były karczmy funkcjonujące jako szynki, gospody lub oberże, które pełniły także funkcję miejsc rozrywki, obejmujących tańce i zabawy [7, s. 297]. W praktyce prowadziło to do utraty zarobków oraz degradacji życia rodzinnego i zdrowia społecznego, gdyż nadużywanie alkoholu sprzyjało konfliktom domowym i licznym chorobom. Skala zjawiska była znaczna. W 1843 r. w górnośląskim okręgu przemysłowym funkcjonowało ok. 4900 szynków, co oznaczało jeden lokal na ok. 300 mieszkańców. Na trasie liczącej 20 km między Gliwicami a Królewską Hutą znajdowało się około 50 takich miejsc [4, s. 44]. Rozmiary tego zjawiska ilustrują dane przedstawione w poniższej tabeli.

Podobna sytuacja występowała w innych parafiach regionu. W Tarnowskich Górach na 3900 parafian przypadało 39 szynków, a w Mysłowicach na 2400 – 16 gospod. W archidiecezji pszczyńskiej niemal każda wieś posiadała karczmę, natomiast dwór pszczyński korzystał z monopolu propinacyjnego, osiągając znaczne dochody z produkcji piwa i wódki. Głównymi konsumentami alkoholu byli chłopcy z dóbr książęcych oraz mieszkańcy miasteczek. Skala zjawiska była na tyle duża, że zdarzało się, iż nietrzeźwe pary nie docierały na ceremonię ślubną i konieczne było jej przełożenie.

Karczmy i piwiarnie pełniły także funkcję miejsc intensywnej socjalizacji, sprzyjając zachowaniom dewiacyjnym i przestępczym [3, s. 31]. Wiele z nich funkcjonowało bez nadzoru administracyjnego, dlatego zabawy w dni targowe i świąteczne trwały często do rana. Lokowano je zazwyczaj w pobliżu fabryk, kopalń

i hut, aby przyciągać robotników powracających z pracy, a niekiedy również w sąsiedztwie kościołów parafialnych, co znalazło odzwierciedlenie w popularnym powiedzeniu: „Gdzie Pan Bóg ma kościół, tam diabeł stawia karczmę” [16, s. 272].

Istotną rolę w dystrybucji alkoholu odgrywali również przedsiębiorcy żydowscy, którzy po edykcie królewskim z 1812 r. uzyskali szersze prawa obywatelskie, w tym możliwość prowadzenia działalności gospodarczej i nabywania nieruchomości w miastach. W połowie XIX w. na Śląsku mieszkało 34 240 Żydów (rejencja wrocławska – 12 967, legnicka – 3954, opolska – 17 319), z największymi skupiskami w Białej Prudnickiej, Raciborzu, Bytomiu i Gliwicach [18, s. 45]. Część z nich prowadziła karczmy, często zlokalizowane przy zakładach przemysłowych, traktach komunikacyjnych lub granicach miejscowości. Lokale te bywały dzierżawione w systemie arendy, a sprzedaż alkoholu prowadzono także na kredyt lub poprzez handel obwoźny, co sprzyjało jego szerokiej dostępności.

Nasilenie pijaństwa wiązało się również z kryzysami demograficznymi i zdrowotnymi. Epidemie cholery, obecne na Górnym Śląsku od lat 30. XIX w., a także klęski głodu z lat 1846–1848 oraz towarzyszący im tyfus głodowy doprowadziły do znacznych strat ludnościowych, zwłaszcza we wschodniej części regionu. Kolejna fala cholery pojawiła się w latach 1852–1853 [29, s. 80]. W tych warunkach alkohol bywał traktowany jako środek łagodzący cierpienie i niepewność egzystencjalną, a w świadomości społecznej funkcjonowało przekonanie o jego rzekomych właściwościach leczniczych.

Impuls do zorganizowanej walki z pijaństwem dały inicjatywy duszpasterskie podejmowane w Europie Zachodniej. W 1840 r. kapucyn o. Teobald Mathew rozpoczął w Irlandii szeroki ruch trzeźwościowy, natomiast w Westfalii działania antyalkoholowe prowadził ks. Maciej Seling z Osnabrück. Ich działalność zaprezentował ks. Bernard Purkop na łamach „Schlesisches Kirchnblatt”, ukazując genezę ruchu trzeźwościowego oraz wskazując analogie i różnice między tymi inicjatywami a działalnością duchowieństwa górnośląskiego. Publikacje te miały zachęcić duszpasterzy do aktywnego włączania się w akcję trzeźwościową [27, s. 174]. W tym samym okresie powstawały także organizacje o podobnym charakterze, m.in. Towarzystwo Wstrzemięźliwości w Królewcu oraz Towarzystwo ku Przytłumieniu Używania Wódki w Wielkim Księstwie Poznańskim, które pełniło funkcję organizacji centralnej, choć jego działalność przerwały niepokoje społeczne w 1846 r.

Na problem pijaństwa zwróciły również uwagę władze kościelne diecezji wrocławskiej. W 1819 r. biskup Emanuel Szymoński zakazał organizowania wyszynku wódki w pobliżu kościołów podczas świąt i odpustów, jednak działania te nie przyniosły oczekiwanych rezultatów [11, s. 501–503]. Podczas wizytacji parafii dekanatów bytomskiego i pszczyńskiego w 1828 r. sufragan wrocławski Karol Aulock uznał pijaństwo za najpoważniejsze zagrożenie moralne regionu i wezwał duchowieństwo do intensyfikacji działań duszpasterskich w tym zakresie [23, s. 11]. Jedną z podstawowych form przeciwdziałania nadużywaniu alkoholu była działalność kaznodziejska. Przykładem takich inicjatyw były kazania ks. Rudolfa

Hirscha, proboszcza Płużnicy Wielkiej koło Toszka, który pod koniec lat 30. XIX w. wskazywał na społeczne i rodzinne konsekwencje alkoholizmu.

Pierwszą instytucjonalną inicjatywą ruchu trzeźwościowego na Górnym Śląsku było założenie 17 grudnia 1843 r. Towarzystwa Trzeźwości w parafii Siołkowice przez ks. Karola Equarta. Organizacja ta, inspirowana zagranicznymi wzorcami, początkowo skupiała około 50 członków, lecz w kwietniu 1847 r. liczyła już 2400 osób [20, s. 98]. Rozwój ruchu wspierali także inni duchowni regionu, m.in. ks. Józef Szafranek z Bytomia, ks. Leopold Markiewka z Bogucic, jego brat ks. Ludwik Markiewka z Mysłowic oraz ks. Bernard Purkop z Woźnik. W działaniach duszpasterskich uczestniczył również o. Stefan Antoni Brzozowski, który w 1843 r. osiedlił się w Piekarach i uzyskał zgodę Wikariatu Generalnego we Wrocławiu na prowadzenie posługi w dekanacie bytomskim [28, s. 62]. W listopadzie 1843 r. zgromadzono także dane statystyczne dotyczące skali i przyczyn pijaństwa w parafiach regionu, które posłużyły do opracowania metod organizowania akcji trzeźwościowej.

Centrum górnośląskiego ruchu trzeźwościowego stało się sanktuarium maryjne w Piekarach Śląskich. Wiosną 1841 r. proboszcz Jan Alojzy Ficek wprowadził po Mszach św. modlitwy w intencji osób uzależnionych od alkoholu, łącząc je z apelami o moralną odnowę społeczną i ograniczenie nadużywania trunków [31, s. 425]. W działaniach duszpasterskich podkreślał godność osoby ludzkiej i jej odpowiedzialność moralną, wskazując na destrukcyjne skutki alkoholizmu dla życia rodzinnego i społecznego [36, s. 22]. Pod koniec stycznia 1844 r., przy współpracy nauczycieli z Piekar i Żygłina, powołano Towarzystwo Wstrzemięźliwości od Wódki i Wszelkich Trunków Palonych, później nazwane Towarzystwem Trzeźwości. Organizacja ta była pierwszą instytucjonalną formą ruchu trzeźwościowego w regionie. Już w marcu 1844 r. założono parafialną księgę abstynentów, obejmującą przedstawicieli różnych grup społecznych. W krótkim czasie liczba członków przekroczyła 2000 osób [1, s. 876].

Sanktuarium piekarskie szybko stało się ważnym ośrodkiem religijno-moralnej mobilizacji społecznej. Początek szerokiej akcji trzeźwościowej wiązał się z misjami kaznodziejskimi zorganizowanymi w lutym 1844 r., podczas których ks. Ficek oraz o. Stefan Antoni Brzozowski nawoływali do abstynencji. W ciągu kilku tygodni do Towarzystwa Trzeźwości przystąpiły dziesiątki tysięcy osób, a w samym powiecie bytomskim około 40 000 mieszkańców zadeklarowało rezygnację ze spożywania alkoholu. Działalność o. Brzozowskiego kontynuowano również w sanktuarium na Górze Świętej Anny, gdzie podczas odpustów i misji zachęcano pielgrzymów do przystępowania do ruchu abstynenckiego [20, s. 59].

Istotny wkład w rozwój ruchu wnieśli także jezuici z o. Karolem Antoniewiczem, którzy włączyli ślubowanie wstrzemięźliwości do programu misji i rekolekcji. W parafiach organizowano lokalne inicjatywy antyalkoholowe, obejmujące kaznodziejstwo, katechezę oraz publiczne przyrzeczenia abstynencji wpisywane do ksiąg Towarzystwa Trzeźwości. Członkowie zobowiązywali się do całkowitej

wstrzeźliwości od alkoholi wysokoprocentowych oraz umiarkowania w spożyciu innych napojów alkoholowych [26, s. 86–87].

W Piekarach rozwijano również inicjatywy o charakterze społecznym, m.in. projekty kas oszczędnościowych mających przeciwdziałać wydatkom na alkohol. W działania profilaktyczne włączano młodzież poprzez organizacje wychowawcze oraz programy edukacyjne promujące trzeźwość. Ruch wspierano także poprzez publikacje prasowe i materiały ulotne propagujące abstynencję oraz moralne konsekwencje nadużywania alkoholu. Mimo szerokiego zakresu inicjatyw część projektów nie została w pełni zrealizowana, m.in. z powodu uwarunkowań politycznych [35, s. 153].

Zapoczątkowany przez ks. Jana Alojzego Ficka ruch trzeźwościowy szybko przybrał na Górnym Śląsku charakter masowy i objął niemal cały region. Najpierw rozwijał się w powiatach bytomskim, katowickim, tarnogórskim i zabrskim, następnie zaś rozszerzył się na południe. W okresie wielkanocnym 1844 r. w powiecie rybnickim przyrzeczenie abstynencji złożyło blisko 30 000 osób, czyli prawie cała ludność powyżej wieku szkolnego. W powiecie pszczyńskim akcja napotykała opór części właścicieli majątków i niektórych protestantów. W maju i czerwcu 1844 r. ruch objął kolejne powiaty: gliwicko-toszecki, raciborski, kozielski, strzelecki, lubliniecki, oleski i opolski, podczas gdy powiat kluczborski, o znacznej przewadze ludności ewangelickiej, pozostawał na uboczu [10, s. 463]. Według danych z końca 1844 r. do towarzystw antyalkoholowych należało łącznie 116 389 osób w dekanatach raciborskim, pogrzebieńskim, wodzisławskim, żorskim, wielkodembińskim, gościęcińskim, łańskim i gliwickim.

Istotną rolę w rozwoju ruchu odegrał ks. Józef Szafranek, proboszcz bytomski, który już w 1843 r. nawiązał kontakt z ks. Mateuszem Selingiem z Osnabrück i o. Teobaldem Mathewem, pozyskując informacje o zagranicznych formach walki z alkoholizmem. Włączenie się do inicjatywy zapoczątkowanej przez ks. Ficka doprowadziło do zorganizowania akcji trzeźwościowej w Bytomiu, gdzie w samym 1844 r. 5200 parafian zadeklarowało rezygnację z picia wódki. Działania te pogłębiono w 1851 r. podczas misji parafialnych prowadzonych przez jezuitów. Ruch wspierały również publikacje zamieszczane na łamach „Schlesisches Kirchenblatt”, a jego efektem było ograniczenie spożycia alkoholu, spadek frekwencji w karczmach i poprawa porządku społecznego.

Podobne procesy zachodziły w innych parafiach. W Bogucicach w ciągu dwóch tygodni do Towarzystwa Trzeźwości przystąpiło ponad 1500 osób, podobnie w Woźnikach. W Żorach po dwóch miesiącach działalności kaznodziejskiej ks. Fessera towarzystwo liczyło około 3000 członków. W Rybniku, dzięki aktywności dziekana ks. Ruske i wikariusza ks. Właczucha, pozyskano 7000 abstynentów, w Mikołowie 4300 mieszkańców zadeklarowało rezygnację z alkoholu, a w Mysłowicach do ruchu przystąpiło ponad 3300 mężczyzn i 3700 kobiet. W Michałowicach ślubowanie trzeźwości złożyło około 1200 osób. Akcja antyalkoholowa była wspierana również podczas wizytacji kanonicznych. W Raciborzu biskup Daniel Latussek wpisał się do

księgi trzeźwości i osobiście rozdał ponad 2000 świadectw osobom wstępującym do ruchu abstynenckiego [34, s. 39]. Dla utrwalenia efektów duszpasterze opracowywali lokalne strategie przeciwdziałania nawrotom. Przykładowo ks. Józef Preuss, proboszcz w Miechowicach, zorganizował społeczną straż porządkową, która miała powstrzymywać członków towarzystw od wchodzenia do karczm [1, s. 98].

Szacunki dotyczące liczby uczestników ruchu są rozbieżne i wahają się od 300 000 do 500 000 osób. Zjawisko to obejmowało przede wszystkim ludność polskojęzyczną, podczas gdy ludność niemiecka odnosiła się do niego początkowo z rezerwą. Powstała nawet opinia, że towarzystwa trzeźwości mają charakter wyłącznie polski. Próbę przełamania tego przekonania podjął ks. Franciszek Heide, proboszcz raciborski, którego kazanie skierowane do wiernych niemieckojęzycznych doprowadziło w krótkim czasie do zapisania się około 2000 osób. W niektórych miejscowościach, jak Lubliniec, tworzone nawet osobne oddziały Towarzystwa Trzeźwości dla Niemców [25, s. 26]. Mimo to w części powiatów, m.in. głubczyckim i prudnickim, akcja spotykała się z niechęcią jako rzekomo „ruch polski” [8, s. 58].

Ruch abstynencki znajdował także poparcie wśród protestantów. Przykładem był Ferdynand Jan Witt (Dörring), właściciel Urbanowic koło Toszka, który zamknął własną gorzelnię i opublikował apel do katolickiego duchowieństwa, przedstawiający propozycje pogłębienia idei trzeźwościowych. Uznawał on Kościół katolicki za instytucję zdolną do skutecznego oddziaływania moralnego w tej kwestii [22, s. 51]. Z Górnego Śląska ruch rozszerzył się na Śląsk Cieszyński, Galicję, Czechy, Morawy, północne Węgry oraz część krajów niemieckich, docierając przede wszystkim tam, gdzie obecna była ludność polska. Zdecydowanie słabszy zasięg osiągnął w Królestwie Kongresowym, gdzie władze rosyjskie traktowały towarzystwa trzeźwości z podejrzliwością polityczną.

Skutki ruchu oceniano jako wyraźnie pozytywne. Ograniczenie pijaństwa prowadziło do poprawy sytuacji rodzinnej, obyczajowej i materialnej, a także do spadku absencji w kopalniach i hutach. W urzędowych sprawozdaniach podkreślano poprawę porządku publicznego, wzrost dyscypliny pracy i ograniczenie zakłóceń społecznych [26, s. 91]. Pozytywne oceny formułowali także przedstawiciele administracji pruskiej, wskazując na pustoszące karczmy, spokojniejszy przebieg jarmarków i wesel oraz poprawę funkcjonowania środowisk robotniczych [8, s. 66]. Minister spraw wewnętrznych von Manteuffel odnotował, że w 1844 r. zlikwidowano 18 gorzelni, 108 unieruchomiono, a produkcja wódki zmniejszyła się o około 45 000 wiader, co spowodowało spadek wpływów podatkowych o 254 489 talarów [34, s. 42]. Skala oddziaływania ruchu sprawiła, że ks. Ficek otrzymał uznanie króla Fryderyka Wilhelma IV oraz Order Orła Czerwonego.

Reakcja władz kościelnych była początkowo powściągliwa, co wiązało się ze zmianami personalnymi na stolicy biskupiej we Wrocławiu [10, s. 57–59]. Dopiero biskup Melchior Diepenbrock w liście pasterskim z 9 listopada 1846 r. odniósł się do ruchu trzeźwościowego, a po analizie sprawozdań parafialnych w marcu 1848 r.

podziękował duchowieństwu i wiernym za zaangażowanie w walkę z pijaństwem. Następnie nadał stowarzyszeniom trzeźwości bardziej jednolitą strukturę kościelną i zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie ich statutów. Papież Pius IX dekretem z 28 lipca 1851 r. podniósł Towarzystwo Trzeźwości pod Opieką Najświętszej Maryi Panny Gromniczej do rangi bractwa kościelnego.

O utworzeniu bractwa wierni zostali poinformowani w liście pasterskim z 18 sierpnia 1851 r. Jego statut w znacznej mierze powielał program wcześniejszego Towarzystwa Trzeźwości: zakazywał spożywania alkoholu wysokoprocentowych, dopuszczając umiarkowane używanie wina, piwa i miodu pitnego. Na czele bractwa stał proboszcz, przyjmujący publiczne przyrzeczenia abstynencji przed ołtarzem, a członkowie zobowiązani byli do regularnej modlitwy maryjnej. W 1852 r. jezuita o. Iwo Czeżowski oraz ks. Jan Ficek i ks. Józef Szafranek opracowali modlitewnik Manualik dla użytku członków ustanowionego od Ojca Św. Piusa IX Bractwa Trzeźwości, który ujedynolicił praktykę ruchu, łącząc modlitwy, statut organizacyjny oraz zasady przyjęcia do bractwa.

Już w połowie XIX w. rozpoczął się stopniowy kryzys polskiego ruchu trzeźwościowego. Jedną z głównych jego przyczyn była działalność właścicieli zakładów produkujących alkohol. Pod koniec 1845 r. na Śląsku zbankrutowało 85 gorzelni i zamknięto ponad 200 browarów, co oznaczało straty zarówno dla właścicieli ziemskich, jak i dla skarbu państwa, który tracił rocznie ponad 400 000 talarów z podatku od produkcji i sprzedaży gorzałki oraz piwa [4, s. 44]. W tym kontekście pojawiały się nawet postulaty obciążenia abstynentów dodatkowymi opłatami w celu rekompensaty strat fiskalnych. Istotną rolę w osłabianiu ruchu odgrywali także właściciele szynków, destylarni i fabryk likierów, którzy podejmowali działania propagandowe i ekonomiczne przeciwko abstynencji. Rozpowszechniano ulotki podważające jej znaczenie zdrowotne, a w okresach kryzysowych nagłaśniano tezę o ochronnym działaniu alkoholu wobec chorób epidemicznych, zwłaszcza podczas klęski głodu w 1847 r. Działaniom tym towarzyszyły interwencje administracyjne oraz publikacje części prasy niemieckiej, dyskredytujące ruch abstynencki i jego uczestników [25, s. 55].

Nieufnie wobec ruchu odnosiła się również administracja pruska, zwłaszcza żandarmeria, dostrzegająca w nim potencjał narodowo-patriotyczny. W raportach urzędowych akcentowano związek między abstynencją a dążeniami ludności polskiej do samodzielności i wolności. Utrudniano spotkania członków bractw trzeźwościowych, przesłuchiowano uczestników misji i nabożeństw oraz stosowano szykany wobec duchowieństwa, unikając jednak otwartego wystąpienia przeciw najbardziej wpływowym duszpasterzom, zwłaszcza ks. Fickowi [1, s. 92]. W niektórych środowiskach ruch określano jako „fanatyczny” i zagrażający porządkowi państwowemu, domagając się ograniczenia jego działalności, a nawet izolacji Piekar [8, s. 32]. Zarzuty pod adresem duchowieństwa dotyczyły także rzekomego stosowania presji religijnej, m.in. w konfesjonale, choć sami duszpasterze odrzucali tę interpretację.

Na osłabienie ruchu wpłynęły również wydarzenia Wiosny Ludów w 1848 r., po których władze państwowe zaczęły traktować wszelkie formy aktywności stowarzyszeniowej jako potencjalnie polityczne i wymagające kontroli. Próby rewitalizacji polskiego ruchu trzeźwościowego podejmowano jeszcze w latach 60. XIX w. W 1862 r. ponownie wydano *Manualik*, a w 1868 r. sufragan wrocławski Adrian Włodarski opublikował w „Zwiastunie Górnos Śląskim” wiersz poświęcony pamięci ks. Ficka jako inicjatora i symbolicznego patrona walki z pijaństwem [5, s. 113]. Inicjatywy te miały jednak już głównie znaczenie podtrzymujące pamięć o wcześniejszym etapie ruchu. Dalszemu rozwojowi bractw trzeźwościowych nie sprzyjały realia Kulturkampfu. W warunkach nasilonej polityki antykościelnej możliwości organizowania kościelnych struktur abstynenckich zostały istotnie ograniczone. Problematyka trzeźwości pojawiała się jedynie incydentalnie w kaznodziejstwie, a podejmowane lokalnie próby utrzymania programu abstynenckiego miały charakter ograniczony [15, s. 196–197].

Podsumowanie. Działania duchowieństwa górnośląskiego wobec plagi pijaństwa w okresie restauracji katolicyzmu w połowie XIX w. doprowadziły do powstania szerokiego ruchu religijno-społecznego, którego głównym organizatorem był ks. Jan Alojzy Ficek, proboszcz piekarski. Przy współudziale o. Stefana Antoniego Brzozowskiego oraz jezuitów ukształtował on model parafialnych towarzystw trzeźwości, rozwijanych na Górnym Śląsku i poza jego granicami. Ruch ten przyniósł wymierne skutki społeczne, przyczyniając się do ograniczenia pijaństwa, poprawy dyscypliny społecznej oraz wzmocnienia religijno-moralnych form oddziaływania Kościoła. Znaczenie tych inicjatyw zostało dostrzeżone zarówno przez władze państwowe, jak i kościelne: ks. Ficek uzyskał uznanie Fryderyka Wilhelma IV, a biskup Melchior Diepenbrock nadał ruchowi bardziej uporządkowaną formę organizacyjną. Kulminacją procesu instytucjonalizacji było podniesienie przez Piusa IX dekretem z 28 lipca 1851 r. Towarzystwa Trzeźwości do rangi bractwa kościelnego. Ostatecznie jednak rozwój ruchu został osłabiony przez presję ekonomiczną, działania administracyjne i przemiany polityczne, a jego dalszą aktywność zasadniczo zahamował Kulturkampf.

Wykaz wykorzystanych źródeł i literatury

1. Barczyk P. P. Kształtowanie się i rozwój masowej akcji antyalkoholowej na Górnym Śląsku. *"Nauczyciel i Szkoła"*. 2012, nr 2. S. 79–101.
2. Czaplński M. Dzieje Śląska od 1806 do 1945 roku. / M. Czaplński (red.). *Historia Śląska*, Wrocław, 2002. S. 250–424.
3. Czaplński M. Sytuacja na Śląsku u progu rządów biskupa Melchiora Diepenbrocka / M. Kaczmarek, A. Kielbasa, J. Swastek (red.). *Kardynał Melchior von Diepenbrock 1798–1853*, Wrocław, 2000. S. 23–33.
4. Dola K. Wpływ Kościoła na kulturę życia codziennego Górnos Śląskiego Okręgu Przemysłowego w drugiej połowie XIX wieku / J. Wycisło (red.), *Ksiądz Jan A. Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku*. Katowice, 1992. S. 39–52.

5. Kielbasa A. Biskup Adrian Włodarski 1807-1875. Trzebnica, 1995.
6. Korzeniowska W. Codziennosc społeczności wsi rejencji opolskiej w aspekcie zachodzących przemian 1815-1914. Opole, 1993.
7. Lalik T. Karczma / A. Mączka (red.), Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r. T. 1. Warszawa 1981. S. 296–298.
8. Lorinser C. Der Sieg über die Brantweinpest in Oberschlesien historisch, medicinisch und mystisch beleuchtet. Oppeln, 1845.
9. Mandziuk J. Biskupi pomocniczy (Archi) diecezji Wrocławskiej. Wrocław, 2019.
10. Mandziuk J. Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. T. III, cz. 1–2, Warszawa, 2012–2013.
11. Mandziuk J. Postacie Kościoła katolickiego na Śląsku. Warszawa, 2016.
12. Mandziuk J. Silesia Sacra. Śląscy święci, błogosławieni, słudzy Boży i świętobliwi na przestrzeni wieków. Katowice, 2021.
13. Mandziuk J. Żydzi na Śląsku na przestrzeni wieków. "Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie". 8: 2018. S. 261–284.
14. Maroń F. Proces kształtowania wschodniej granicy biskupstwa wrocławskiego na tle wydarzeń politycznych przełomu XVIII/XIX wieku. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", 4: 1971. S.187–248.
15. Myszor J. Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku w latach 1821–1914. Katowice 1991.
16. Myszor J. Ruch trzeźwości na Górnym Śląsku w latach 1844-1914. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne". 14: 1981. S. 219–236.
17. Myszor J. Życie religijno-moralne w dekanacie pszczyńskim – w końcu XIX i na początku XX wieku. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", 11: 1978. S. 265–283.
18. Neumann S. Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816-1880, Berlin, 1984.
19. Pater M. Brzozowski Antoni Stefan / M. Pater (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, Katowice 1996, S. 58–59.
20. Pater M. Equart Karol Józef / M. Pater (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*. Katowice, 1996. S. 98.
21. Popiołek K. Historia Śląska o pradžiejów do 1945 roku. Katowice, 1972.
22. Pressfreund K., Życiorys ś. P. księdza Jana Alojzego Ficka Kanonika Honorowego Oficjała Biskupiego, Dziekana i Proboszcza Piekarskiego, Niemieckie Piekary, 1873.
23. Prus K, O walce z pijaństwem na Śląsku Górnym za czasów księdza Ficka. *Zarys historyczny*. Bytom, 1914.
24. Schummel J. G., Reise durch Schlesien im Juli und August 1891 / W. Długoborski, K. Popiołek (red.), *Śląsk w pierwszej połowie XIX w. Wybór źródeł*, t. 1, Wrocław 1957.
25. Sławik B. Towarzystwo Trzeźwości na Górnym Śląsku w latach 1848-1851, Kraków 1938.

26. Sputeck C., Sroka I., Ks. Jan Alojzy Ficek – inicjator akcji trzeźwościowej na Górnym Śląsku / J. Wycisło (red.), *Książd Jan A. Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku*. Katowice, 1992. S. 82–95.

27. Sukiennik E., Prasa katolicka na Górnym Śląsku w służbie krucjaty trzeźwości w połowie XIX wieku. „*Saeculum Christianum*”, 17: 2010, nr 2. S. 165–179.

28. Szteinke J. Antoni Brzozowski (1805-1890) /M. P. Romaniuk (red.), *Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku*, Warszawa, 1994. S. 61–70.

29. Targ A. Duszpasterska i dobroczynna działalność duchowieństwa w okresie klęsk żywiołowych na Górnym Śląsku. „*Nasza Przeszłość*”, 24: 1966. S. 80–97.

30. Tokarz W. Pijaństwo w Polsce w czasach saskich i walka z nim duchowieństwa katolickiego. Wrocław, 2019.

31. Wallis S. Życie religijne powiatu/ R. Szaliński (red.), *Powiat Świętochłowski*. Katowice, 1931.

32. Wiatrowski L., Browarnictwo i gorzelnictwo w księstwie pszczyńskim w XVIII i na początku XIX w. „*Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia*”. 15: 1969. S. 76–102.

33. Wycisło J. Józef Szafranek. Książd, pedagog, działacz narodowy, krzewiciel kultury i oświaty (1807–1874). Katowice, 1996.

34. Wycisło J. Ks. Jan Alojzy Ficek. Zarys działalności religijno-społecznej, Katowice, 1992.

35. Wycisło J., Piekary jako centrum katolicyzmu społecznego na Górnym Śląsku w XIX w. [w:] J. Wycisło (red.), *Ks. Jan Alojzy Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku*. Katowice, 1992. S. 152–153.

36. Wycisło J. Z historii sanktuarium i Piekar pod Bytomiem. Katowice, 2008.

References (translated & transliterated)

1. Barczyk P. P. (2012). Kształtowanie się i rozwój masowej akcji antyalkoholowej na Górnym Śląsku. „*Nauczyciel i Szkoła*”. nr 2. S. 79–101 [in Polish].

2. Czapliński, M. (2002). Dzieje Śląska od 1806 do 1945 roku [History of Silesia from 1806 to 1945]; M. Czapliński (red.), *Historia Śląska*, Wrocław. S.250–424 [in Polish].

3. Czapliński, M. (2000). Sytuacja na Śląsku u progu rządów biskupa Melchiora Diepenbrocka [The situation in Silesia at the beginning of the reign of Bishop Melchior Diepenbrock]; M. Kaczmarek, A. Kiełbasa, J. Swastek (red.), *Kardynał Melchior von Diepenbrock 1798-1853*, Wrocław. S. 23–33 [in Polish].

4. Dola, K. (1992). Wpływ Kościoła na kulturę życia codziennego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego w drugiej połowie XIX wieku [The influence of the Church on the culture of everyday life in the Upper Silesian

Industrial Region in the second half of the 19th century]; J. Wycisło (red.), *Książdz Jan A. Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku*, Katowice. S. 39–52 [in Polish].

5. Kielbasa, A. (1995). Biskup Adrian Włodarski 1807–1875 [Bishop Adrian Włodarski 1807–1875]. Trzebnica [in Polish].

6. Korzeniowska, W. (1993). Codziennosc społeczności wsi rejencji opolskiej w aspekcie zachodzących przemian 1815–1914 [Everydaylife of th erural community of the Opoleregionin the context of the changesta kingplacein 1815–1914]. Opole [in Polish].

7. Lalik, T. (1981). Karczma [Inn]; A. Mączka (red.), *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.* T. 1, Warszawa. S. 296–298 [in Polish].

8. Lorinser, C. (1845). Der Sieg über die Brantweinpest in Oberschlesien historisch, medicinisch und mystisch beleuchtet [The victory over the brandy plague in Upper Silesia: historically, medically, and mystically illuminated]. Oppeln [in Germany].

9. Mandziuk, J. (2019). Biskupi pomocniczy (Archi) diecezji Wrocławskiej [Auxiliary Bishops (Arch) of the Diocese of Wrocław]. Wrocław [in Polish].

10. Mandziuk, J. (2012–2013). Historia Kościoła katolickiego na Śląsku [History of the Catholic Church in Silesia]. T. III, cz. 1–2, Warszawa [in Polish].

11. Mandziuk, J. (2016). Postacie Kościoła katolickiego na Śląsku [Figures of the Catholic Church in Silesia]. Warszawa [in Polish].

12. Mandziuk, J. (2021). Silesia Sacra. Śląscy święci, błogosławieni, słudzy Boży i świętobliwi na przestrzeni wieków [Silesia Sacra. Silesian Saints, Blesseds, Servants of God, and Saints Through the Centuries]. Katowice [in Polish].

13. Mandziuk, J. (2018). Żydzi na Śląsku na przestrzeni wieków [Jews in Silesia over the centuries]. „*Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie*”. 8, S. 261–284 [in Polish].

14. Maroń, F. (1974). Proces kształtowania wschodniej granicy biskupstwa wrocławskiego na tle wydarzeń politycznych przełomu XVIII/XIX wieku [The process of shaping the eastern border of the Wrocław bishopric against the background of political events at the turn of the 18th and 19th centuries]. „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*”, 4. S. 187–248 [in Polish].

15. Myszor, J. (1991). Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku w latach 1821–1914 [Parish ministry in Upper Silesia in the years 1821–1914]. Katowice [in Polish].

16. Myszor, J. (1981). Ruch trzeźwości na Górnym Śląsku w latach 1844–1914 [The temperance movement in Upper Silesia in 1844–1914]. „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*”, 14, S. 219–236 [in Polish].

17. Myszor, J. (1978). Życie religijno-moralne w dekanacie pszczyńskim – w końcu XIX i na początku XX wieku [Religious and moral life in the Pszczyzna deanery – at the end of the 19th and beginning of the 20th century]. „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*”, 11. S. 265–283 [in Polish].

18. Neumann, S. (1984). Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816–1880 [Statistics on Jews in Prussia from 1816–1880]. Berlin [in Germany].
19. Pater, M. (1996). Brzozowski Antoni Stefan [Brzozowski Antoni Stefan]; M. Pater (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*. Katowice. S. 58–59 [in Polish].
20. Pater, M. (1996). Equart Karol Józef [Equart Charles Joseph]; M. Pater (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, Katowice. S. 98 [in Polish].
21. Popiołek K. (1972). Historia Śląska o pradžiejów do 1945 roku. Katowice. [in Polish].
22. Pressfreund, K (1873). Życiorys ś. P. księdza Jana Alojzego Ficka Kanonika Honorowego Oficjała Biskupiego, Dziekana i Proboszcza Piekarskiego, Niemieckie Piekary [in Polish].
23. Prus, K. (1914). O walce z pijaństwem na Śląsku Górnym za czasów księdza Ficka [About the fight against drunkenness in Upper Silesia during the times of Father Fick]. *Zarys historyczny*. Bytom [in Polish].
24. Schummel, J. G. (1957). Reise durch Schlesien im Juli und August 1891 [Reise durch Schlesien im Juli und August 1891]; W. Długoborski, K. Popiołek (red.), *Śląsk w pierwszej połowie XIX w.. Wybór źródeł*, t. 1, Wrocław [in Polish].
25. Sławik, B. (1938). Towarzystwo Trzeźwości na Górnym Śląsku w latach 1848–1851 [The Temperance Society in Upper Silesia in 1848–1851]. Kraków [in Polish].
26. Sputeck, C., Sroka, I. (1992). Ks. Jan Alojzy Ficek – inicjator akcji trzeźwościowej na Górnym Śląsku [Father Jan Alojzy Ficek – initiator of the sobriety campaign in Upper Silesia]; J. Wycisło (red.), *Ksiądz Jan A. Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku*. Katowice. S. 82–95 [in Polish].
27. Sukiennik, E. (2010). Prasa katolicka na Górnym Śląsku w służbie krucjaty trzeźwości w połowie XIX wieku [The Catholic Press in Upper Silesia in the Service of the Temperance Crusade in the Mid-19th Century]. „*Saeculum Christianum*”, 17: 2010, nr 2, S. 165–179 [in Polish].
28. Szeinke, J. (1994). Antoni Brzozowski (1805–1890) [Antoni Brzozowski (1805–1890)]; M. P. Romaniuk (red.), *Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku*, Warszawa, S. 61–70 [in Polish].
29. Targ, A. (1996). Duszpasterska i dobroczynna działalność duchowieństwa w okresie klęsk żywiołowych na Górnym Śląsku [Pastoral and charitable activities of the clergy during natural disasters in Upper Silesia]. „*Nasza Przeszłość*”, 24. S. 80–97 [in Polish].
30. Tokarz, W. (2019). Pijaństwo w Polsce w czasach saskich i walka z nim duchowieństwa katolickiego [Drunkenness in Poland during the Saxon Era and the Catholic Clergy's Struggle against It]. Wrocław [in Polish].

31. Wallis, S. (1931). *Życie religijne powiatu* [Religious life of the district]; R. Szaliński (red.), *Powiat Świętochłowick*. Katowice [in Polish].
32. Wiatrowski, L. (1969). *Browarnictwo i gorzelnictwo w księstwie pszczyńskim w XVIII i na początku XIX w.* [Brewing and distilling in the Duchy of Pszczyna in the 18th and early 19th centuries]. „*Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia*”, 15. S. 76–102 [in Polish].
33. Wycisło, J. (1996). *Józef Szafranek. Ksiądz, pedagog, działacz narodowy, krzewiciel kultury i oświaty (1807–1874)* [Józef Szafranek. Priest, educator, national activist, promoter of culture and education (1807–1874)]. Katowice [in Polish].
34. Wycisło, J. (1992). *Ks. Jan Alojzy Ficek. Zarys działalności religijno-społecznej* [Father Jan Alojzy Ficek. Outline of Religious and Social Activities]. Katowice [in Polish].
35. Wycisło, J. (1992). *Piekary jako centrum katolicyzmu społecznego na Górnym Śląsku w XIX w.* [Piekary as the center of social Catholicism in Upper Silesia in the 19th century]; J. Wycisło (red.), *Ks. Jan Alojzy Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku*, Katowice. S. 152–153 [in Polish].
36. Wycisło, J. (2008). *Z historii sanktuarium i Piekar pod Bytomiem* [From the history of the sanctuary and Piekary near Bytom]. Katowice [in Polish].

Статтю отримано: 02.02.2026 року.

Прийнято до друку: 03.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



UDK 2-535:78.05

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.phyl-5

Maksym Melnychuk,

kandydat nauk filozoficznych, adiunkt, docent
Narodowego Uniwersytetu Gospodarki Wodnej i
Zarządzania Zasobami Naturalnymi
ORCID: 0000-0002-4299-968X
m.s.melnuchyk@nuwm.edu.ua

FILOZOFICZNO-KULTURALNY TRANSKRYPCJA EGZEGEZY MUZYCZNEGO KOMPONENTU SZTUKI DUCHOWEJ KATOLICTWA

Autor naukowego opracowania wyjaśnia swoje badania w kontekście filozoficzno-kulturologicznej i religijnej analizy rozwoju duchowej sztuki muzycznej w kontekście semantycznych transkrypcji zachodniej kultury religijnej na przykładzie katolicyzmu. Rozważane są historyczne przemiany organów jako instrumentu muzycznego, który stał się symbolem kultury muzycznej Kościoła Zachodniego, oraz cechy jego możliwości brzmieniowych, które z kolei stanowią ważny element procesu sugestywnego oddziaływania na odbiorcę. Artykuł analizuje główne gatunki muzyczne w kontekście wybranych okresów historycznych, ilustrowanych sztuką organową: preludium i fugę, toccatę i fugę, passacaglię, preludium chóralne, a także wyodrębnia je w kontekście narodowych szkół organowych – niemieckiej, francuskiej, hiszpańskiej i włoskiej.

Zauważa się, że sztuka organowa była obecna nie tylko w życiu kościelnym, ale zajmowała również znaczące miejsce w świeckim środowisku kulturowym Europy Zachodniej. W niniejszym opracowaniu główna uwaga skupiona jest na rozwoju sztuki organowej w ramach tradycji europejskich jako ważnego elementu zachodniej kultury chrześcijańskiej. Analizuje historyczne etapy ewolucji organów od mrocznego średniowiecza do okresu intelektualnych osiągnięć epoki nowożytnej. Wyjaśnia ich semantyczne znaczenie praktyczne w praktyce liturgicznej oraz kulturowy wpływ na kształtowanie się profesjonalnego języka muzycznego Europy Zachodniej. Szczególną uwagę poświęcono twórczości wybitnych kompozytorów i organistów, takich jak Frescobaldi Girolamo, Buxtehude Dietrich i Bach Johann Sebastian.

Zbadano się związek między właściwościami akustycznymi organów, cechami architektonicznymi kościołów a sakralnym i symbolicznym ładunkiem utworów muzycznych. Artykuł podkreśla duchową, estetyczną i symboliczną wartość sztuki organowej oraz jej znaczący wkład w kształtowanie zachodnioeuropejskiej kultury sakralnej. W naszym artykule organy są uważane za jeden z kluczowych instrumentów muzycznych XV-XVII wieku w kontekście rozwoju europejskiej tradycji muzycznej. Analizuje się cechy konstrukcyjne organów, ewolucję ich systemów rejestrowych oraz udoskonalenia techniczne, które przyczyniły się do powstania nowych podejść wykonawczych i kompozytorskich. Szczególną uwagę

poświęcono roli organów w życiu kościelnym i ich wpływowi na kształtowanie się gatunków muzyki polifonicznej. Osobno rozpatrzono wkład kompozytorów tego okresu w rozwój sztuki organowej.

Wnioski wskazują na kluczową, determinującą rolę organów w życiu muzycznym epoki baroku oraz ich wpływ na dalszy rozwój europejskiego dziedzictwa kulturowego w ogóle, a w szczególności muzycznego. Podkreślono znaczenie i miejsce sztuki organowej w kontekście kształtowania się i rozwoju tradycji muzycznych i kulturalnych Europy i świata.

Słowa kluczowe: duchowa sztuka muzyczna, sztuka sakralna, sztuka muzyki organowej, sztuka świecka, katharsis.

Максим Мельничук. Філософсько-культурологічна транскрипція екзегези музичної складової духовного мистецтва католицизму

Автор наукової розвідки експлікує своє дослідження у фокусі філософсько-культурологічного та релігієзнавчого аналізу розвитку духовного музичного мистецтва у фокусі смислових транскрипцій західної релігійної культури на прикладі католицизму. Розглянуто історичні трансформації органа як музичного інструмента, який став символом музичної культури Західної Церкви, та особливості його тембрових можливостей, що є важливою складовою в процесі сугестивного впливу на реципієнта. Проаналізовано основні музичні жанри в розрізі певних історичних періодів, які були проілюстровані органним мистецтвом: прелюдія та фуга токато та фуга, пассакалія, хоральна прелюдія, а також здійснена демаркація в розрізі національних органних шкіл – німецькою, французькою, іспанською та італійською. Зазначено, що органне мистецтво було присутнє не лише в церковному житті, але також займало значне місце у світському культурному середовищі західної Європи. У нашому дослідженні головна увага зацентована на розвитку органного мистецтва в рамках європейських традицій як важливої складової західної християнської культури. У ньому розглянуто історичні етапи еволюції органа від темних середніх віків до періоду інтелектуальних звершень Нового часу. Експліковано його смислове практичне значення в літургійній практиці та культурологічний вплив на формування західноєвропейської професійної музичної мови. Особлива увага приділена творчості видатних композиторів і органістів, таких як Фрескобальді Джироламо, Букстехуде Дітріха та Баха Йоганна Себастьяна.

Досліджено взаємозв'язок між акустичними властивостями органа, архітектурними особливостями храмів і сакральньо-символічним навантаженням музичних творів. У статті підкреслено духовну, естетичну й символічну цінність органного мистецтва та його вагомий внесок у становлення західноєвропейської сакральної культури. Орган розглядається як один із ключових музичних інструментів XV–XVII століть у контексті

розвитку європейської музичної традиції. Досліджено конструктивні особливості органів, еволюцію їхніх регістрових систем і технічні вдосконалення, що сприяли появі нових виконавських і композиційних підходів. Значну увагу приділено ролі органа в церковному житті та його впливу на формування жанрів поліфонічної музики. Окремо розглянуто внесок композиторів цього періоду у розвиток органного мистецтва. У висновках зазначено визначальну роль органа в музичному житті епохи бароко та його вплив на подальший розвиток європейської культурної спадщини загалом та музичної, зокрема. Підкреслено значення та місце органного мистецтва в контексті формування розвитку музичних, культурних традицій Європи та світу.

Ключові слова: *духовне музичне мистецтво, сакральне мистецтво, органне музичне мистецтво, світське мистецтво, катарсис.*

Maksym Melnychuk. Philosophical-Cultural Transcript of the Exegesis of the Musical Component of the Spiritual Art of Catholicism

The author conducts a philosophical, culturological, (2) and religious analysis of the development of spiritual musical art within the semantic framework of Western religious culture, focusing on Catholicism. The historical transformations of the organ as a musical instrument that became a symbol of the musical culture of the Western Church are considered, and the features of its timbre capabilities, which in turn are an important component in the process of suggestive influence on the recipient. The article analyzes the main musical genres in the context of certain historical periods that were illustrated by organ art: prelude and fugue toccata and fugue, passacaglia, choral prelude, and also demarcates them in the context of national organ schools - German, French, Spanish and Italian. It is noted that organ art was present not only in church life, but also occupied a significant place in the secular cultural environment of Western Europe. The study focuses on the development of organ art within the framework of European traditions as an important component of Western Christian culture. It examines the historical stages of the evolution of the organ from the Dark Middle Ages to the period of intellectual achievements of the Modern Age. Its practical significance in liturgical practice and culturological influence on the formation of Western European professional musical language are explained. Special attention is paid to the work of outstanding composers and organists, such as Girolamo Frescobaldi, Dietrich Buxtehude, and Johann Sebastian Bach.

The relationship between the acoustic properties of the organ, the architectural features of churches, and the sacred and symbolic aspects of musical works is analyzed. The article emphasizes the spiritual, aesthetic and symbolic value of organ art and its significant contribution to the formation of Western European sacred culture. In our article, the organ is considered as one of the key musical instruments of the 15th-17th centuries in the context of the development of

European musical tradition. The structural features of organs, the evolution of their register systems and technical improvements that contributed to the emergence of new performing and compositional approaches are studied. Considerable attention is paid to the role of the organ in church life and its influence on the formation of genres of polyphonic music. The contribution of composers of this period to the development of organ art is separately considered.

The conclusions indicate the key determining role of the organ in the musical life of the Baroque era and its influence on the further development of European cultural heritage in general and musical, in particular. The importance and place of organ art in the context of the formation and development of musical and cultural traditions of Europe and the world are emphasized.

Key words: *spiritual musical art, sacred art, organ music, secular art, catharsis.*

Trafność tematu badań uwarunkowana jest szeregiem istotnych czynników naukowych, kulturowych i historycznych. Muzyka organowa w kontekście rozwoju epok kulturowych Europy stanowi istotny fundament dla kształtowania się europejskiej, profesjonalnej tradycji muzycznej, w centrum której znajdują się sakralne tradycje katolicyzmu. W okresach renesansu i nowożytności organy stały się wiodącym instrumentem muzycznym w centrum zainteresowania sztuki muzyki kościelnej. W procesie rozwoju muzyki organowej rozwinęły się główne gatunki muzyki klasycznej (passacaglia, preludium, fuga, fantazja, toccata, aranżacja chóralna) oraz ukształtowały się zasady myślenia polifonicznego, które wpłynęły na dalszy rozwój techniki kompozytorskiej.

Badania nad muzyką organową Europy Zachodniej w okresie renesansu i baroku odgrywają ważną rolę w ukraińskim kontekście kulturowym. Umożliwiają one prześledzenie ewolucji postrzegania europejskich tradycji organowych w Europie Wschodniej, podkreślają potrzebę zachowania i ożywienia zarówno światowego, jak i krajowego dziedzictwa organowego, a także przyczyniają się do integracji narodowej sfery muzycznej z paneuropejską przestrzenią kulturową.

Analiza badań i publikacji podstawowych. Główne aspekty, na które zwrócił uwagę autor pracy naukowej, zostały gruntownie zbadane i podkreślone w pracach zarówno krajowych teoretyków i praktyków, jak i zagranicznych specjalistów. Spośród krajowych autorów warto wymienić N. Antonową, która rozważała aktualne problemy rozwoju kultury organowej; D. Kupinę, która analizowała historyczne uwarunkowania i współczesne trendy twórczości kompozytorskiej w ukraińskiej muzyce organowej; O. Grabowską, która skupiła się na wspólnych cechach odrodzenia duchowego, w szczególności na interakcji Kościoła oraz kultury muzycznej i wykonawczej. W centrum uwagi znalazły się również prace U. Molchko i J. Olaca na temat pochodzenia i ewolucji kultury organowej, a także studium V. Korosteleva poświęcone symbolice w organowych aranżacjach chóralnych J. Bacha. Wśród badaczy zagranicznych istotne miejsce zajmują prace S. Lenartowicza i J. Ostrowskiego dotyczące parafialnego katolickiego dziedzictwa

muzycznego i artystycznego, P. Chiryka dotyczącego stanu organów na Ukrainie oraz P. Williamsa z jego studium nad muzyką organową J. Bacha i jej związkiem z angielską tradycją organową.

Fundamentalne badania naukowe i akademickie pozwoliły na dogłębne zrozumienie kontekstu historycznego, w którym kształtowała się rola i znaczenie muzyki organowej w procesie historycznych przemian kultury europejskiej. Jednocześnie, pomimo znacznej liczby zebranych źródeł, aspekty wpływu lokalnych tradycji małych miast europejskich na rozwój sztuki muzyki organowej pozostają niedostatecznie zbadane. Problem ten może stać się obiecującym kierunkiem dalszych badań naukowych.

Celem naszych badań jest kompleksowe zrozumienie problemu oraz analiza kluczowych aspektów historycznych uwarunkowań rozwoju muzyki organowej. Szczególną uwagę poświęcamy jej wartości artystycznej, która stanowi istotne źródło wpływu na kształtowanie się i ewolucję europejskiej kultury muzycznej.

Analiza sakralnej kultury muzycznej Kościoła Zachodniego, ze szczególnym uwzględnieniem gry na organach, pozwala na głębsze zrozumienie duchowych i kulturowych procesów cywilizacji europejskiej.

Prezentacja głównego materiału. We współczesnej świadomości potocznej gra na organach często kojarzy się z zachodnioeuropejską tradycją chrześcijańską. Minęło jednak prawie tysiąc lat od pojawienia się pierwszych świeckich organów (około III wieku p.n.e.) i rozpoczęcia ich pierwszego wykorzystania w chrześcijańskich nabożeństwach (około 660 r. n.e.). Kultura muzyki organowej w tym czasie przeszła wiele transformacji i metamorfoz, począwszy od praktyki używania organów jako instrumentu rozrywkowego wśród patrycjuszów i plebejuszy, a skończywszy na ich wykorzystaniu jako instrumentu muzycznego w celach militarnych. Muzyka i teologia szły ku sobie trudną drogą, przewyciężając uprzedzenia, argumenty „za” i „przeciw”. Organy w tym logicznym łańcuchu były często bardzo kontrowersyjnym ogniwem. Filozofowie wczesnochrześcijańscy wykazywali się wysokim poziomem uogólnień filozoficznych, analizując obraz świata dostępny ich świadomości. Niektóre fragmenty średniowiecznych traktatów o muzyce świadczą o stopniowym uznawaniu jej znaczenia dla edukacji chrześcijan.

Muzyka, a w szczególności muzyka organowa, zajmowała coraz bardziej godne miejsce w praktyce kościelnej. Izydor z Sewilli (560-640 lat) wszedł do historii nauki i sztuki dzięki traktatowi „Etymologia”, obejmującemu kompleks dyscyplin quadrarium i trivium. W rozdziale „Organica” naukowiec systematyzuje niektóre dane historyczne dotyczące instrumentów dętych: trąbki tyrreńskiej (rodzaj aulos), fletu frygijskiego (tibia, który posiada rodzaj aulos), piszczalki trzciniowej (calamus), zwanej przez Greków fletem Pana. Rozszyfrowując termin „organica”, Izydor wymienia organy wśród instrumentów napędzanych powietrzem. Autor przypomina również łacińską tradycję tłumaczenia terminu „organum” – jako ogólnej nazwy wszystkich instrumentów muzycznych. Studium literatury naukowej i źródeł z okresu wczesnochrześcijańskiego wskazuje na stopniowe kształtowanie się podstaw

wykorzystania organów w nabożeństwach. Uważa się, że wprowadzenie organów do praktyki kościelnej wiąże się z osobą papieża Witaliana (657-672). Jednak powszechne i obowiązkowe użycie tego instrumentu w praktyce liturgicznej było wciąż dalekie od ukończenia: aktywnie dyskutowano teorię, praktykę akompaniamentu muzycznego podczas nabożeństw oraz zasady gry na organach. Mnich i teolog Bida Czcigodny (672–735), idąc za Boecjuszem, broni idei muzycznej harmonii świata i nazywa organy instrumentem muzyki praktycznej. Aurelian z Reme (IX wiek) podkreśla znaczenie muzyki świata w niebie i na ziemi, rozwijając idee dotyczące muzyki ludzkiej w mikrokosmosie (w „małym świecie”, duszy). Rozważając muzykę instrumentalną, autor wspomina o organach napędzanych „ruchem wody” – hydraulosie [1, s. 144]. Udokumentowane fakty dotyczące pojawienia się organów w Europie obejmują dar cesarza bizantyjskiego Konstantyna V Kopronima dla króla Franków Pepina Krótkiego (757), organy towarzyszące cesarzowi bizantyjskiemu Michałowi I podczas przyjęcia w rezydencji Karola Wielkiego. Wenecja, zbudowana dla cesarza Ludwika I Pobożnego.

Wśród zachowanych do dziś wizerunków organów warto zwrócić uwagę na rysunek *hydravlosa* w Psalterzu utrechckim (ok. 830 r.): przedstawia on otwarty pozytyw z dwoma organistami i czterema kalkanami (fragmentaryczna kopia znajduje się w Psalterzu Edwina XII (XI w.)). Psalterz stuttgarcki (820–830) przedstawia duże organy pneumatyczne z futrem. O „eleganckich organach” wspomina się w 800 r. (Augsburg). Informacje o *hydravlosie* z IX wieku sugerują, że w Europie Zachodniej stosowano niekiedy starożytne techniki budowy organów. Traktaty z XI–XII wieku wspominają o instrumentach pneumatycznych, które wytwarzają różnorodne współbrzmienia (John Cotton, „Muzyka”). John de Muris (1290–1351) wprowadził pojęcie „organisty” i nazwał dźwięki wytwarzane przez oddech (instrumenty dęte) organicznymi. Zastanawiając się nad symboliką liczbową, autor wskazał na wspólnotę muzyki i kościoła: „Muzyka, mówiąc obrazowo, wydaje się podobna do kościoła, co jest jasne, ponieważ w tej i owej liczbie mają swoje własne racje. Muzyka jest jedną nauką, chociaż składa się z wielu elementów; kościół, mając wielu członków, jest jednak jeden” (Sum muzyki, 1319) [2, s. 70]. W okresie dojrzałego średniowiecza, nazwanego największym badaczem tego okresu przez J. Huizinga poetycką metaforą „Jesień średniowiecza”, wzrasta znaczenie żywej praktyki muzycznej. Jeden z prekursorów estetyki renesansu, Marchetto z Padwy (XIII – początek XIV wieku), zwrócił uwagę na szczególną architekturę muzyczną: „Muzykę można porównać do cudownej rośliny: jej gałęzie pięknie układają się w formie relacji liczbowych, jej kwiaty są rodzajami symfonii, jej harmonie są samymi harmoniami... muzyka jest czymś pojedynczym, wszechogarniającym, jej wielkość, dzięki boskiemu wybawieniu, nieustannie wprawia w ruch wszystko, co porusza się na niebie, na ziemi, w morzu, w głosach ludzi i zwierząt, we wzroście ciał, porusza lata, dni, czas” (Marchetto z Padwy: *Lucidarium*, 1274) [3, s. 89]. Podobne poetyckie porównanie zastosuje pięć wieków później Charles Vidor do organów symfonicznych Aristidesa Cavaille-Cole’a. Na

podstawie znaków pośrednich można wyciągnąć wnioski dotyczące intonacji organów w okresie późnego średniowiecza: Marchetto z Padwy pisze o dźwięku „z pewnym wstępnym oddechem”. Sugeruje to obecność cech stylistycznych w strojeniu muzyki. W zachodnioeuropejskim średniowieczu ukształtowały się główne zasady filozoficzne i teologiczne, które definiowały muzykę jako jedną z nauk. Jej istotę wyjaśniano poprzez koncepcję harmonii liczbowej. Zarówno elementy wizualne, jak i słuchowe zostały zintegrowane z postrzeganiem piękna, co podkreślało jej wszechstronność. Muzyce przypisywano funkcję oczyszczania namiętności duchowych i wzmacniania pobożności. W tym okresie aktywnie rozwijał się również system symboli i alegorii w sztuce muzycznej. Szczególnie ważny był aspekt dydaktyczny i rola muzyki w praktyce kościelnej. Tolerancja zmysłowości w muzyce ograniczała się do chwilowych ustępstw podyktowanych słabością natury ludzkiej. W szczególności, wraz z umacnianiem się tradycji chrześcijańskiej, wymagania dotyczące muzyki kościelnej stopniowo stawały się mniej surowe, a coraz częściej podkreślano rolę organów jako instrumentów muzycznych w nabożeństwach. Wprowadzenie organów do kultu (VII wiek) oznaczało również ich powszechne użycie. Długi okres „adaptacji” organów do zachodnioeuropejskiej tradycji chrześcijańskiej potwierdzają stosunkowo rzadkie przypadki użycia instrumentów we wczesnym średniowieczu. Wraz z rozwojem nauk i sztuk u progu renesansu, zakres muzyki w teorii i praktyce życia świeckiego i tradycji religijnej ulega poszerzeniu. Kształtuje się obraz świata, skomplikowany, szczegółowy i modyfikowany, oparty na klasyfikacji muzyki jako całościowej sztuki synkretycznej, w której organy odgrywają coraz większą rolę. W okresie tzw. „jesieni średniowiecza” powstają organy przenośne, pozytywy do użytku świeckiego oraz stosunkowo duże instrumenty kościelne (rozwój kultury chrześcijańskiej, ugruntowanie się stylu gotyckiego w architekturze). Organy zaczynają pozycjonować się jako samodzielne dzieło sztuki, kładące nacisk na elementy wizualne i umieszczane poza częścią ołtarzową.

Użycie organów przez kościół było znaczącym impulsem w rozwoju projektu i koncepcji architektonicznej instrumentu. O dużych organach o dużym zasobie dynamicznym, odpowiadającym wielkości katedry, wspomina Wulfstan (Winchester, ok. 990). Coraz częściej pojawiały się pozytywy, które były używane do celów liturgicznych. Specjalne prace dotyczące budowy organów (X–XII wiek) poświęcone są aspektom technicznym (Pseudo-Hukbald, E. Freisinger, A. Scholastic, Theophilus itp.). W renesansie rozwinęły się wszystkie rodzaje organów: duże kościelne, chórowe pozytywy (często instalowane w pobliżu ołtarza), lekkie organy przenośne (używane w środowisku świeckim). Organy przenośne były powszechne w licznych zespołach instrumentalnych i były używane przez wędrownych muzyków, którzy przemieszczali się z miasta do miasta. W ten sposób starożytna tradycja organów jako rodzaju instrumentu ludowego odżyła na zupełnie nowej, demokratycznej podstawie. Organy przenośne stały się centralnym ogniwem mobilnego zespołu instrumentalnego, który wykonywał muzykę taneczną na ulicach, placach i w święta – zarówno wśród ludu, jak

i wśród ludzi wykształconych oraz szlachty. Organy przenośne pełniły podobną rolę nie tylko w Europie Zachodniej, ale nawet na terenie Rusi Kijowskiej. Wiadomo, że muzycy dworscy często grali na małych, przenośnych organach; książęta kijowscy mieli pozytywy dla rozrywki podczas bankietów. W ten sposób tradycja dworu bizantyjskiego przeszła do świeckiej praktyki używania małych organów na dawnych ziemiach ukraińskich. Tradycja ta wyznaczyła świecki kierunek używania organów na naszych ziemiach. Dlatego też, w przeciwieństwie do chrześcijańskiej tradycji zachodnioeuropejskiej, organy zostały wyłączone z użytku w nabożeństwach prawosławnych. Organy kościelne zachodnioeuropejskiego renesansu nadal nosiły wyraźnie wyrażony ładunek teologiczny w swojej konstrukcji zewnętrznej (w przeciwieństwie do epoki późniejszej).

Znaczące miejsce w centrum dyskusji o muzyce sakralnej zajmuje encyklika „Annus qui”, napisana przez jednego z najbardziej wykształconych papieży – Benedykta XIV (Prospero Lorenzo Lambertini). Papież Lambertini był specjalistą w dziedzinie prawa kanonicznego, a także uczonym o szerokim spektrum zainteresowań, obejmującym kult Boży. Jego nauczanie na temat liturgii można umiejscowić w ramach ciągłości reformy Soboru Trydenckiego. Cel encykliki „Annus qui”, pierwotnie napisanej po włosku, a następnie przetłumaczonej na łacinę, wynika z jej pełnego tytułu: „O kulcie i czystości kościołów; o porządku nabożeństw i muzyce kościelnej” [2, s. 68]. Tytuł ten wskazuje na główne tematy encykliki: troskę o świątynię, porządek i uroczystość sprawowanych w nich nabożeństw, a zwłaszcza muzykę sakralną. Benedykt XIV rozpoczyna swoją encyklikę apelem o dyscyplinę kościelną, zwracając uwagę duchowieństwa na potrzebę zapewnienia godnego przyjęcia licznych pielgrzymów nawiedzających Wieczne Miasto. Podkreśla, że pielgrzymi nie powinni wracać do domu rozczarowani tym, co zobaczyli podczas pobytu. Zgodnie z planem papieża, Rzym i całe Państwo Kościelne miały służyć jako przykład dla całego świata katolickiego, szczególnie w dziedzinie liturgii i muzyki sakralnej. Jednocześnie Benedykt XIV z pewnością zdawał sobie sprawę z ograniczeń swoich możliwości i zdawał sobie sprawę, że wiele aspektów takich zmian zależy zarówno od lokalnych władz kościelnych, jak i świeckich. Postawił sobie jednak ambitny cel utrzymania wysokiego poziomu dyscypliny i porządku na terytoriach podległych jego bezpośredniej jurysdykcji.

Główną troską Benedykta XIV w zakresie polifonii duchowej było przestrzeganie dekretów Soboru Trydenckiego i późniejszych zaleceń papieża i synodów lokalnych. Przede wszystkim chodziło o kompletność i zrozumiałość tekstu liturgicznego, opracowanego muzyką. Zwłaszcza gdy śpiewane są polifoniczne części Mszy Świętej lub Liturgii Godzin, powinny one zawierać elementy naśladowania codziennych nabożeństw, które stanowią integralną część świętej liturgii. W encyklice Benedykta XIV znajduje się uwaga, że ostatnio w nabożeństwach upowszechnił się zwyczaj używania świeckiej muzyki teatralnej. Problem z tą muzyką polegał na tym, że skupiała ona uwagę słuchaczy przede wszystkim na melodii, rytmie i barwie głosów, podczas gdy słowa i ich znaczenie schodziły na dalszy plan. A to – twierdzi Benedykt

XIV – jest niedopuszczalne w liturgii: „Nie tak” – pisze – „w śpiewie kościelnym. Wszystko w nim powinno być wręcz przeciwnie” [2, s. 68]. Innymi słowy, aby muzyka była uważana za duchową, musi mieć na celu nie tylko przyjemność estetyczną, ale także koncentrację na aspektach duchowych i teologicznych. Kolejna część encykliki dotyczy używania instrumentów muzycznych w kościele. Papież podkreśla, że odgrywa to decydującą rolę w rozróżnieniu muzyki świeckiej od sakralnej. W szczególności wymienia instrumenty dopuszczalne w nabożeństwach. Wyraźnie zaznacza, że mówimy o instrumentach muzycznych, które można tolerować. W tej kwestii Benedykt XIV podtrzymuje własne stanowisko, odwołując się do odmiennych opinii, a także do dekretów Pierwszego Soboru Prowincji Kościelnej Mediolanu pod przewodnictwem św. Karola Boromeusza. Na tym soborze w kościele wolno było używać tylko organów, a wszystkie inne instrumenty zostały wykluczone. Papież Lambertini pisze, że dozwolone instrumenty powinny być używane wyłącznie do wspierania głosu ludzkiego. W tym miejscu słowa papieża stają się kategoryczne. Stwierdza: „Jeśli instrumenty grają nieustannie i, jak to ma miejsce dzisiaj, są tylko sporadycznie wyciszane, pozwalając na usłyszenie harmonii i vibrato, potocznie nazywanych przepełnieniem głosów; jeśli nie pozostaje nic innego, jak tylko stłumienie i zagłuszenie głosów chóru wraz z treścią słów, to instrumenty nie spełniają swojego przeznaczenia, stają się zbędne i powinny zostać zakazane i wyeliminowane”. Omawiając muzykę orkiestrową, autor „Annus qui” uważa ją za dopuszczalną tam, gdzie stała się już zwyczajowa, pod warunkiem, że jej wykonywanie jest przyjemne, nie powoduje zmęczenia przez zbyt długi czas trwania i nie stwarza niedogodności dla osób śpiewających w chórze lub sprawujących liturgię przy ołtarzu.

Marcin Luter jest pierwszym z największych autorytetów religijnych, który podniósł sztukę do rangi teologii: „Chciałbym, aby wszystkie sztuki, a szczególnie muzyka, służyły Temu, który je dał i stworzył. Po teologii nie ma sztuki, która mogłaby się równać z muzyką, bo po teologii tylko tworzy się to, co sama teologia powoduje, mianowicie spokój i jasność umysłu” [4, s. 30]. Luter wyrażał również całkowicie świeckie poglądy na muzykę, przybliżając w ten sposób sztukę organową do duchowego świata człowieka: „Jeśli ogarnie cię smutek, powiedz: nie, zagram pieśń naszemu Panu Chrystusowi na regale (rodzaj przenośnych organów piszczałkowych, powszechnych w życiu codziennym). Uderzaj szybko w klawisze i śpiewaj, aż przeminą złe myśli” [4, s. 32]. Szerokie humanistyczne spektrum idei reformatora przygotowało grunt pod powstanie dzieł organowych genialnego syna narodu niemieckiego, J. Bacha, które objaśniały wzniosły obraz Wszechświata i wyrafinowaną istotę wewnętrzną jednostki epoki baroku. W renesansie popularność zyskały różne instrumenty klawiszowe (klawesyny, szpinety itp.). Włoski pisarz Castiglione (1478–1529) uważał je za głęboko harmonijne i takie, które wypełniają ludzką duszę po brzegi muzycznym pięknem. Świeckie, a nie liturgiczne, użycie klawesynu znajduje odzwierciedlenie w traktatach Juana Bermudo (1510–1529), Cosimo Bartoli (druga połowa XVI wieku). Ten ostatni wspominał o codziennym

muzykowaniu, podkreślając, że muzyk „gra na organach lub na każdym innym instrumencie równie dobrze, z taką grą i łatwością, a nawet z takim wyczuciem muzyki, że tylko wybrani mogą mu dorównać” [5, s. 107]. Na przełomie XVI i XVII wieku organiści dworscy pojawiają się w centrum uwagi historii kultury Europy Zachodniej, co wskazuje na ekspansję świeckich funkcji instrumentów, a wzmianki o „archiorganach” są pośrednim znakiem ich złożonej konstrukcji i dużych rozmiarów. Renesans przyspieszył kształtowanie się brzmieniowego i wizualnego wizerunku organów, które stają się całkowicie samowystarczalne. Mistrzowie i autorzy traktatów, zgodnie z priorytetami epoki, opracowują pomysły na innowacje technologiczne w konstrukcji pozytywowych, przenośnych, dużych organów: Granien, Poncelet-Barbet, Arno itd. (XV). Paleta barw staje się bardziej zróżnicowana. Architektura organów kształtowana jest z uwzględnieniem wnętrza katedr, dążąc do jedności kompozycyjnej i estetycznie zorganizowanej przestrzeni wokół instrumentów. Autorzy, którzy projektowali zespoły organowe, to Donatello, Luca della Robbia, Burkmire, Holbein Starszy (XV-XVI). Wysoki poziom umiejętności organmistrzów odzwierciedlają artyści G. i A. Eyck, G. van der Goos, G. Memling (XV w.) i inni. Jednocześnie traktaty o budowie organów kontynuują tradycję technologicznych, wąsko profesjonalnych zaleceń (A. Schlick, częściowo S. Wirdung, XV-X. Niektóre rękopisy zawierają zasady rejestracji, które wskazują na kompetencje mistrzów w zakresie budowy i wykonania (Antegnyati, L. Gusnako itp., XVI w.). Ekspansja świeckich trendów w kulturze organowej północnych Niderlandów stała się impulsem do rozwoju technologii i figuratywnej sfery instrumentu (mistrzowie J. Van Covelens, H. Niehof, G. Niehof, H. Suis, XVI wiek i inni). Różnorodność barwy i środków technologicznych wiąże się z praktyką koncertową. Organy włoskiego renesansu (zwłaszcza z XVI wieku) wyróżniały się wspaniałym wzornictwem architektonicznym i dekoracyjnym, które uzupełniało stylistyczne cechy wnętrza katedry. Sfera figuralna fasad odzwierciedlała symbolikę architektury Cesarstwa Rzymskiego (łuki triumfalne, kolumnady, pilastry, ornamenty roślinne itp.). Otwarte drzwi fasad zdobią malowidła o tematyce biblijnej (P. Veronese, J. Tintoretto, G. Bellini itp.).

Epoka baroku (około końca XVI – połowy XVIII wieku) była punktem zwrotnym w rozwoju europejskiej kultury muzycznej. To właśnie w tym okresie muzyka organowa zyskała szczególne znaczenie, przekształcając się z czysto kościelnego akompaniamentu w samodzielną i wysoce artystyczną sztukę. Organy w epoce baroku uchodziły za „króla instrumentów”. Ich rozległa skala brzmienia, bogactwo barw i możliwości techniczne odpowiadały estetyce baroku, dążącej do wielkości, kontrastów i emocjonalnej ekspresji. Organy stały się nie tylko elementem nabożeństwa, ale także środkiem filozoficznego i duchowego pojmowania świata. Mianowicie, w epoce baroku ukształtowały się główne gatunki muzyki organowej: toccata – wirtuozowska, improwizowana z natury; fuga – forma polifoniczna, demonstrująca logikę i kunszt kompozytorski; preludium i chorał – związane z tradycją protestancką; passacaglia i chaconne – formy wariacyjne z powtarzającym

się tematem basowym. Gatunki te odzwierciedlały barokową ideę łączenia ścisłego porządku z wolnością emocjonalną. Barokowa muzyka organowa stała się szczytem rozwoju polifonii. Kompozytorzy tworzyli złożone struktury wielogłosowe, w których każdy głos miał niezależne znaczenie. Muzyka budowana była na zasadach retoryki – „przemawiała” do słuchacza, budziła uczucia i refleksje. Najwybitniejszym przedstawicielem barokowej muzyki organowej jest Jan Sebastian Bach, którego twórczość uważana jest za kulminację rozwoju gatunku. Ważną rolę odegrali również: Dietrich Buxtehude (północne Niemcy), Johann Pachelbel, François Couperin (Francja), Girolamo Frescobaldi (Włochy).

Każda szkoła narodowa miała swoje własne cechy stylistyczne, ale wszystkie przyczyniły się do paneuropejskiego rozwoju sztuki organowej. Barokowa muzyka organowa stała się odzwierciedleniem światopoglądu epoki – połączenia wiary, racjonalności i głębi emocjonalnej. Wpłynęła na dalszy rozwój muzyki klasycznej, położyła podwaliny pod technikę kompozytorską i ukształtowała wysokie ideały estetyczne. Muzyka organowa epoki baroku to nie tylko nowy etap w sztuce muzycznej, ale także ważny element kultury europejskiej w ogóle. Łączyła duchowość z artystyczną doskonałością, stając się symbolem twórczych osiągnięć epoki baroku.

Wnioski. Sztuka muzyki organowej w centrum zachodnioeuropejskiej kultury religijnej i duchowej stanowi jeden z kluczowych etapów rozwoju europejskiej muzykologii, odzwierciedlając głębokie przemiany estetyczne, stylistyczne i technologiczne swoich czasów. W okresie renesansu twórczość organowa kształtowała się pod wpływem idei humanizmu, myślenia polifonicznego i ścisłego związku z gatunkami wokalnymi, co doprowadziło do rozwoju form improwizacyjnych, techniki wariacyjnej i mistrzostwa kontrapunktycznego. Epoka nowożytna (barok) charakteryzowała się największym rozkwitem sztuki organowej, kiedy instrument ten ostatecznie ugruntował swoją pozycję jako samodzielny środek wyrazu artystycznego. Innowacje stylistyczne tego okresu – ukształtowanie się gatunków muzycznych, takich jak passacaglia, toccata, preludium, fuga, aranżacja chóralna – przyczyniły się do pogłębienia dramaturgii, poszerzenia możliwości technicznych organów i wzrostu roli interpretacji wykonawczej. Ważnym czynnikiem ewolucji było również udoskonalenie konstrukcji organów, co pozwoliło kompozytorom wykorzystać bogactwo palety barw i kontrast rejestrów. Muzyczna, religijna sztuka organowa Europy Zachodniej położyła podwaliny pod profesjonalną tradycję kompozytorską i wykonawczą, wpłynęła na kształtowanie się form i gatunków muzycznych Nowej Ery i zachowuje swoją wartość artystyczną i kulturową jako integralna część europejskiego dziedzictwa muzycznego. Narodowe szkoły organowe Włoch, Niemiec, Francji i Hiszpanii wypracowały charakterystyczne cechy stylistyczne, które jednocześnie pozostawały w ciągłym dialogu twórczym. Sztuka organowa zyskała szczególne znaczenie w niemieckiej tradycji baroku, której zwieńczeniem była twórczość J. Bacha, która syntezowała

osiągnięcia poprzednich epok i zdeterminowała dalszy rozwój muzyki organowej zarówno w kulcie tradycji kultowych Europy Zachodniej, jak i na scenie świeckiej.

Wykaz wykorzystanych źródeł i literatury

1. Антонова, Н. Актуальні проблеми розвитку органної культури. *Сучасні підходи до оптимізації педагогічного процесу* : зб. наук. ст. Київ: Науковий світ, 2001. С. 140–149.
2. Грабовська, О. Спільні ознаки духовного відродження: Церква і розвиток музично-виконавської культури. *Наукові записки ТНПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Мистецтвознавство*. 2005. 1(13). С. 67–74.
3. Купіна, Д. Органна музика в Україні: історичні передумови та сучасні тенденції композиторської творчості. *Мистецтвознавчі записки*. Національна академія керівних кадрів. 2012. № 22. С.85–92.
4. Коростельов, В. Символіка в органних хоральних обробках Й. С. Баха. *Науковий вісник Національної музичної академії України*. Київ: 2012. Вип. 103. С. 28–33
5. Churyk, P. Organyna Ukrainie. Województwo Iwano-Frankiwskiej Tarnopolskie. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej “Gaudium”. 2017. 327 s.
6. Dürr, A. On the Earliest Manuscripts and Prints of Bach's Well Tempered Clavier in England // *A Bach Tribute: Essays in Honor of W. H. Scheide*. Kassel: Bärenreiter; Chapel Hill: Hinshaw. 2024. P. 121–134.
7. Lenartowicz, Ś., Ostrowski J. K. Kościół parafialny pw. św. Józefa w Jeziernej w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego* / oprac. A. Betlej [i in.], red. J. K. Ostrowski. Kraków. 2005. T. 13. S. 63.
8. Williams, P. J. S. Bach and English organ music. *Music & Letters*. 1963. Vol. 44. No. 2. P. 140–151.

References (translated & transliterated)

1. Antonova, N. (2001). Aktual'ni problemy rozvytku orhannoyi kul'tury. Cuchasni pidkhody do optymizatsiyi pedahohichnoho protsesu [Current problems of the development of organ culture. Modern approaches to optimizing the pedagogical process]: *zb. nauk. st.* Kyiv: Naukovyy svit, 2001. С. 140–149 [in Ukrainian].
2. Hrabovs'ka, O (2005). Spil'ni oznaky dukhovnoho vidrodzhennya: Tserkva i rozvytok muzychno-vykonavs'koyi kul'tury [Common signs of spiritual revival: The Church and the development of musical and performing culture]. *Naukovi zapysky TNPU im. V. Hnatyuka. Seriya: Mystetstvoznavstvo*, 1(13). S. 67–74 [in Ukrainian].
3. Kupina, D. (2012). Orhanna muzyka v Ukrayini: istorychni peredumovy ta suchasni tendentsiyi kompozytors'koyi tvorchosti [Organ music in Ukraine: historical prerequisites and modern trends in composer's work]. *Mystetstvoznavchi zapysky. Natsional'na akademiya kerivnykh kadriv*. № 22. S. 85–92 [in Ukrainian].

4. Korostel'ov, V. (2012). Symvolika v orhannykh khoral'nykh obrobkakh Y. S. Bakha [Symbolism in J. S. Bach's organ choral arrangements]. *Nauk. visn. Nats. muz. akademiyi Ukrayiny*. Kyiv, Vyp. 103. S. 28–33 [in Ukrainian].

5. Chyryk, P. (2017). Organy na Ukrainie. Województwo Iwano-Frankiwskiei Tarnopolskie [Organs in Ukraine. Ivano-Frankivsk and Ternopil Voivodeships]. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej “Gaudium”. 327 s. [in Polish].

6. Dürr, A. (2024). On the Earliest Manuscripts and Prints of Bach's Well Tempered Clavier in England // *A Bach Tribute: Essays in Honor of W. H. Scheide*. Kassel: Bärenreiter; Chapell Hill: Hinshaw. P. 121–134 [in English].

7. Lenartowicz, Ś., Ostrowski, J. K. (2005). Kościół parafialny [Parish church]; św. Józefa w Jeziernej w: *Kościóły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego / oprac. A. Betlej [i in.]*, red. J. K. Ostrowski. Kraków. T. 13. S. 63 [in Polish].

8. Williams, P. (1963). J. S. Bach and English organ music. *Music & Letters*. Vol. 44. No. 2. P. 140–151 [in English].

Статтю отримано: 07.02.2026 року.

Прийнято до друку: 03.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



UDC 2-1:316.647.8:316.74:2(477)

DOI 10.35433/2220-4555.25.2026.phyl-6

Oleh Sokolovskyi,

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor

Zhytomyr Ivan Franko State University

ORCID: 0000-0003-2228-3040

osokol_83@ukr.net

PRZESTRZEŃ WYZNANIOWA WSPÓŁCZESNEJ UKRAINY I PROCESY STEREOTYPIZACJI RELIGIJNEJ W WARUNKACH TRANSFORMACJI SPOŁECZNYCH

W artykule przeanalizowano fenomen stereotypów religijnych w kontekście ich wpływu na procesy kształtowania tożsamości religijnej w ukraińskiej przestrzeni społeczno-kulturowej. Uzasadniono, że zbiorowe orientacje światopoglądowe funkcjonują jako głęboki poziom świadomości społecznej, w obrębie którego utrwalają się typizowane wyobrażenia oraz regulatywne modele zachowań, strukturyzujące konfesyjną stratyfikację przestrzeni społecznej. Wykazano, że stereotypy religijne charakteryzują się złożoną, wielopoziomową strukturą wewnętrzną, w ramach której współoddziałują komponenty poznawcze i afektywne, kształtując trwale modele postrzegania przynależności konfesyjnej oraz relacji międzywyznaniowych. Zidentyfikowano historyczne, ideologiczne i medialne czynniki ich reprodukcji, a także prześledzono rolę pamięci historycznej, reprodukcji radzieckiego dyskursu antyreligijnego oraz współczesnych praktyk informacyjno-komunikacyjnych w podtrzymywaniu i transmisji odpowiednich narracji. Wykazano również, że praktyki kultowe i działania rytualne mogą nabierać znaczenia instytucjonalnych form stereotypizowanych zachowań, które reprodukują się w obrębie kompleksu religijnego i pełnią funkcję symbolicznej identyfikacji przynależności konfesyjnej.

Słowa kluczowe: stereotypy religijne, przestrzeń wyznaniowa, świadomość zbiorowa, alienacja, tożsamość, socjalizacja religijna, prawosławie, katolicyzm, protestantyzm, społeczeństwo.

Олег Соколовський. Конфесійний простір сучасної України та процеси релігійної стереотипізації в умовах суспільних трансформацій

У статті проаналізовано феномен релігійних стереотипів у контексті їхнього впливу на процеси формування релігійної ідентичності в українському соціокультурному просторі. Обґрунтовано, що колективні світоглядні настанови функціонують як глибинний рівень суспільної свідомості, у межах якого закріплюються типізовані уявлення та регулятивні моделі поведінки, які структурують конфесійну стратифікацію соціального простору. Доведено, що релігійні стереотипи відзначаються складною багаторівневою внутрішньою організацією, у межах якої взаємодіють когнітивні та афективні компоненти,

формуєчи стійкі моделі сприйняття конфесійної приналежності та міжконфесійних відносин. Виявлено історичні, ідеологічні та медійні чинники їх відтворення, а також простежено роль історичної пам'яті, репродукції радянського антирелігійного дискурсу та сучасних інформаційно-комунікативних практик у підтриманні й трансляції відповідних наративів. Показано, що культові практики та ритуальні дії можуть набувати значення інституційних форм стереотипізованої поведінки, які відтворюються в межах релігійного комплексу та виконують функцію символічної ідентифікації конфесійної приналежності.

Ключові слова: релігійні стереотипи, конфесійний простір, колективна свідомість, відчуження, ідентичність, релігійна соціалізація, православ'я, католицизм, протестантизм, суспільство.

Oleh Sokolovskyi. Religious Stereotypes in the Formation of Confessional Identity in Contemporary Ukrainian Society

The article analyzes the phenomenon of religious stereotypes in the context of their influence on the processes of forming religious identity within the Ukrainian socio-cultural space. Collective worldview orientations are substantiated as a deep level of social consciousness within which typified representations, axiological frameworks, and regulatory models of behavior become consolidated in the sphere of confessional stratification of the social space. It is established that stereotyping functions as a universal mechanism of cognitive reduction of complex socio-religious reality which, under conditions of confessional tension, acquires a pronounced conflict-generating potential. It is demonstrated that religious stereotypes possess a complex internal structure combining cognitive and affective components. It is argued that the affective dimension ensures their increased inertia, whereas the cognitive core determines the relative stability of corresponding representations within collective consciousness. It is shown that in the absence of open confrontation stereotypes may remain in a latent state; however, in situations of social or confessional escalation they are rapidly actualized and determine the behavioral strategies of individuals and groups. Historical, ideological, and media-related factors of their reproduction are identified, and the role of historical memory, the reproduction of Soviet anti-religious discourse, and contemporary information and communication practices in maintaining and transmitting corresponding narratives is examined. It is argued that religious stereotypes are not identical to doctrinal structures of religious teaching, since they belong to different levels of religious consciousness. At the same time, an indirect interaction between them can be observed through the mechanisms of religious psychology, socialization, and the institutional transmission of tradition.

Key words: religious stereotypes, religious identity, collective consciousness, confessional identity, religious socialization, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, society.

Określenie problemu i jego związek z ważnymi zadaniami naukowymi i praktycznymi. Współczesna przestrzeń religijna Ukrainy charakteryzuje się wysokim poziomem różnorodności wyznaniowej, dynamiką procesów identyfikacyjnych i wzrostem roli czynników symbolicznych w interakcji międzywyznaniowej. Procesy transformacyjne okresu poradzieckiego, intensyfikacja wpływów globalizacyjnych, mediatyzacja sfery religijnej i aktualizacja kwestii tożsamości narodowej i kulturowej znacznie skomplikowały strukturę świadomości religijnej społeczeństwa ukraińskiego. W tych warunkach szczególne znaczenie nabiera badanie mechanizmów powstawania i funkcjonowania stereotypów religijnych jako ważnego składnika świadomości zbiorowej i czynnika dynamiki międzywyznaniowej.

Stereotypowe wyobrażenia, które powstają na skrzyżowaniu pamięci historycznej, doświadczeń wyznaniowych, wpływów polityczno-ideologicznych i współczesnych praktyk informacyjnych i komunikacyjnych, znacząco wpływają na konfigurację tożsamości religijnej, charakter komunikacji międzywyznaniowej i poziom integracji społecznej. Są w stanie pełnić zarówno funkcję integracyjną, zapewniając ekonomię kognitywną i solidarność grupową, jak i destrukcyjną, wzmacniając dystans międzygrupowy, symboliczną alienację i konfliktogenny potencjał środowiska religijnego. Szczególnie widoczna jest rola stereotypów w sytuacjach napięć społecznych, kiedy uproszczone obrazy wspólnot religijnych są szybko aktualizowane i zaczynają określać strategie zachowania podmiotów społecznych.

Analizabadań i publikacji i podstawowych. Problematyka badania wynika z obecności sprzeczności między wzrostem pluralizmu wyznaniowego społeczeństwa ukraińskiego a zachowaniem w świadomości masowej stabilnych stereotypowych wyobrażeń o wspólnotach religijnych. Z jednej strony współczesne procesy demokratyzacji, globalizacji, integracji europejskiej i instytucjonalizacji dialogu międzyreligijnego obiektywnie poszerzają przestrzeń tolerancji. Z drugiej strony w dyskursach publicznych i medialnych nadal odtwarzane są uproszczone, obciążone emocjonalnie i historycznie bezwładne obrazy inności wyznaniowej, co utrudnia tworzenie zrównoważonej tożsamości religijnej i hamuje rozwój kultury komunikacji międzywyznaniowej.

Dodatkową złożoność problemu daje fakt, że stereotypy religijne funkcjonują głównie na utajonym poziomie świadomości zbiorowej i są aktualizowane sytuacyjnie, przede wszystkim w okresach napięć społecznych, mobilizacji politycznej lub kampanii informacyjnych. W takich warunkach są w stanie szybko przekształcić się z uproszczeń poznawczych w czynniki symbolicznej polaryzacji przestrzeni religijnej. W kontekście ukraińskim problem ten pogłębia historyczna wielowarstwowość rozwoju wyznaniowego, długotrwałe działanie sowieckiej propagandy antyreligijnej i zróżnicowanej międzywyznaniowo, a także współczesne praktyki medialne, często odtwarzające narracje konfliktowe.

Celem artykułu jest kompleksowa analiza filozoficzno-religijna natury, struktury i społeczno-kulturowych funkcji religijnych stereotypów, a także wyjaśnienie ich roli w procesach kształtowania tożsamości religijnej we współczesnym społeczeństwie ukraińskim.

Podstawę **metodologiczną** badania stanowi podejście interdyscyplinarne, łączące heurystyczne możliwości filozofii religii, religioznawstwa, psychologii społecznej i kulturoznawstwa. W pracy zastosowano metody strukturalno-funkcjonalne, kulturowo-historyczne i porównawcze, a także perspektywę społeczno-konstruktywistyczną do interpretacji mechanizmów tworzenia i odtwarzania stereotypowych wyobrażeń. Dodatkowo wykorzystano elementy analizy archetypowej do wyjaśnienia roli głębokich czynników zbiorowo-psychologicznych. Zastosowany kompleks metodologiczny zapewnił całościowe zrozumienie stereotypów religijnych jako wielopoziomowego zjawiska społeczno-kulturowego we współczesnej przestrzeni wyznaniowej Ukrainy.

Prezentacja głównego materiału i uzasadnienie uzyskanych wyników wnaukowych. Wyobrażenia człowieka o świecie i własnym miejscu w nim znajdują odzwierciedlenie w obrazie świata, który pełni funkcję strukturyzacji i usystematyzowania kompleksu obrazów i jest reprezentowany przez system instrukcji światopoglądowych. Większość współczesnych badaczy postrzega to zjawisko jako specyficzny wymiar świadomości. Naukowcy interpretują ją jako przejaw świadomości grupowej w wymiarze czasowo-przestrzennym, analizując wrodzone i nabyte podstawy procesów świadomych i łącząc Składnik etniczny z biegunem wrodzonym. System postanowień światopoglądowych, mający na celu zapewnienie społecznej aktualizacji czynników wrodzonych i etnicznych w określonych epokach historycznych, pojawia się jako forma świadomości społecznej [14, s. 3–5]. W przekroju filozoficznym system ten funkcjonuje jako swoisty kontekst semantyczny lub horyzont, w którym znajduje się specyficzny i unikalny sposób widzenia i rozumienia otaczającej rzeczywistości. Ukazuje się jako syntetyczna jedność wartości, struktur symbolicznych, świadomych i podświadomych doświadczeń, wyobrażeń, nastrojów, postaw i stereotypów światopoglądu, które określają zdolność zarówno społeczności, jak i jednostek do postrzegania i działania [12, s. 4].

W studiach naukowych odpowiednie zjawisko jest często utożsamiane z pojęciami „typ psychokulturowy”, „charakter narodowy” i „stereotyp”. Naszym zdaniem kategoria postanowień światopoglądowych powinna być stosowana w odniesieniu do dużych społeczności społeczno-kulturowych, takich jak naród lub narodowość, podczas gdy pojęcie „typu psychokulturowego” jest używane głównie do merytorycznej konkretyzacji odpowiednich cech. Jednocześnie „typ psychokulturowy” nie jest tożsamym pojęciem „charakteru narodowego”, które zwykle interpretuje się albo jako zbiór podstawowych cech osobowości właściwych przedstawicielom określonego narodu, albo jako system etnicznych reprezentacji, postaw, przekonań i wartości. W szczególności P. Gnatenko definiuje charakter

narodowy jako „swoiste, specyficzne połączenie cech uniwersalnych w konkretnych historycznych i społeczno-ekonomicznych warunkach istnienia wspólnoty narodowej” [4, s. 6].

Zbiorowe instrukcje światopoglądowe można metaforycznie określić jako „duszę narodu”, to znaczy jako specyficzną strukturę informacyjno-semantyczną, która z jednej strony nie nadaje się do bezpośredniego pomiaru i wyczerpującego opisu, a z drugiej strony jest utrwalona na poziomie empirycznym w badaniu społeczności etnicznych i, podobnie jak swoisty kod kulturowy narodu, przekazywana z pokolenia na pokolenie, niezależnie od indywidualnej woli, wpływając na światopogląd, postrzeganie świata i stosunek do świata [16, s. 242]. Determinuje oryginalność przebiegu tych procesów u różnych narodów zgodnie z ich położeniem geograficznym, warunkami przyrodniczymi i klimatycznymi, doświadczeniem historycznym i kompleksem innych czynników. System ten wyróżnia się względną stabilnością, ponieważ obejmuje głębokie warstwy zbiorowej świadomości. Kształtuje się w długich okresach historycznych, stale przechodząc przemiany, ale stopniowo nabiera nowych cech.

Spółczeństwo postaje jako organiczna jedność statyki i dynamiki, wielopoziomowe żywe tworzenie, gromadzące historycznie nabyte doświadczenie, przekształcające je w rodzaj zasobu kulturowo-genetycznego i odtwarzające w międzypokoleniowej transmisji poprzez mechanizmy pamięci zbiorowej, tradycje i inne formy ciągłości społeczno-kulturowej. W systemie zbiorowych postanowień światopoglądowych zakodowane jest stereotypowe historyczne doświadczenie bycia wspólnotowym, interakcji społecznych i relacji międzyludzkich, a także typowe reakcje obronne na konflikty ze środowiskiem społecznym i naturalnym oraz sposoby indywidualnego i zbiorowego doświadczania świata [5, s. 35].

Połączenie zbiorowych postanowień i stereotypów dotyczących światopoglądu jest złożone i wielowymiarowe. Chodzi przede wszystkim o wewnętrzne stereotypowe wyobrażenia społeczności o sobie, jej segmentach terytorialnych i społecznych. Po drugie, o stereotypach zewnętrznych, czyli wyobrażeniach innych narodów o tej społeczności, oczekiwaniach dotyczących jej wzorców zachowań i przypisywanych jej cech. Po trzecie, o autostereotypach w odniesieniu do innych narodów. W związku z tym można nakreślić takie interakcje zbiorowych postanowień światopoglądowych i stereotypów. Pierwszy, zbiorowe postanowienia światopoglądowe z góry określają tworzenie typowych wzorców zachowań, działań i stylu życia jednostek i grup społecznych [1, s. 82–83]. Proces ten zachodzi głównie w sposób dorozumiany, bez odpowiedniej artykulacji refleksyjnej. Drugi, stereotypy, zyskując szerokie rozpowszechnienie i utrwalenie społeczne, wpływają na istniejące postanowienia światopoglądowe, częściowo je modyfikują, osłabiają lub wzmacniają, a czasem wypierają nowe formacje semantyczne. Po trzecie, stereotypy mogą być konstruowane sztucznie i celowo, gdy element transformujący jest dodawany do rzeczywistej cechy zbiorowych postanowień i poprzez

mechanizmy komunikacji masowej jest wprowadzany do świadomości społecznej w celu kształtowania określonych postaw, reakcji i wzorców zachowań.

Stereotypy związane ze zbiorowymi postanowieniami światopoglądowymi zwykle rejestrują obecność lub brak określonej jakości przypisywanej całemu narodowi lub jego poszczególnym warstwom. Mogą mieć pozytywne, neutralne lub negatywne zabarwienie, ale w większości przypadków pełnią funkcję redukcjonistyczną, ponieważ tworzą uprzedzenia i rzadko są oznaczone wystarczającą obiektywnością. Najczęściej takie stereotypy funkcjonują jako stereotypy, etykiety lub mitologemy, postrzegane zarówno na poziomie świadomym, jak i nieświadomym, nawet przy braku ich zgodności z rzeczywistością empiryczną [15, s. 60]. Bezkrytyczna akceptacja takich informacji hamuje rozwój refleksyjnego myślenia i analitycznego rozumienia zjawisk i często staje się czynnikiem powstawania nieuzasadnionej agresji, fobii i innych destrukcyjnych reakcji emocjonalnych.

Współczesne zbiorowe postanowienia światopoglądowe, jak twierdzi K. Jung, opierają się na archetypach, które pojawiają się jako złożone formy starożytnych mitologicznych opowieści o bohaterach i ich losach [6, s. 58]. Ponieważ archetypy są związane z podstawowymi potrzebami, reakcjami emocjonalnymi i ustalonymi wzorcami percepcji, myślenia i zachowania, charakteryzują się względną stabilnością i tylko w ograniczonym stopniu ulegają zmianom w procesie rozwoju kulturowo-historycznego. Na poszczególnych etapach historycznych decydujące znaczenie dla ich kształtowania ma charakter religii, której wpływ nasila się wraz ze wzrostem ciężaru wartości religijnych w społeczeństwie. Powoduje to urzeczywistnienie archetypów w strukturze świadomości zbiorowej, które wpływają na świadomość religijną, działalność społeczności i jednostki. W takim kontekście pojawiają się nowe stereotypy, które mocno integrują się ze zbiorową pamięcią ludzi i odtwarzają się w przekazie międzypokoleniowym. Stereotypy religijne znacząco wpływają na konstrukcję i kształtowanie się zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej tożsamości religijnej. Stereotypy myślenia religijnego, które powstają w wyniku intensywnego przeżywania uczuć i emocji religijnych, określają poziom kształtowania się tożsamości religijnej na poziomie indywidualnym i grupowym. W procesie przyswajania norm i nakazów określonego systemu religijnego stereotypowe wzorce zachowań kształtują się i zaczynają funkcjonować w osobowości.

Zgodnie z definicją E. Smitha, który postrzegał tożsamość religijną jako połączenie różnych elementów kultury religijnej, wartości, tradycji, symboli i mitów, często skodyfikowanych w obrzędach i rytuałach [7, s. 15], można stwierdzić systemowy związek stereotypów z archetypami, mitami, uprzedzeniami i postawami. Proces konstruowania i odtwarzania tożsamości religijnej obejmuje różnorodne elementy symboliczno-symboliczne i wartościowe. Każdy system religijny oferuje własny poznawczy model świata, w ramach którego dokonuje się rozgraniczenia „własnych” i „obcych” w kategoriach sakralnie oznaczonych wyobrażeń. Identyfikując się z określonym wyznaniem, wierzący jednocześnie

koreluje własne „ja” z kultowo-symboliczną, ideologiczno-figuratywną i wartościowo-semantyczną przestrzenią odpowiedniej tradycji wyznaniowej.

Stereotypy religijne funkcjonują w społeczeństwie jako zbiór zredukowanych założeń przypisywanych określonej tradycji wyznaniowej. Pomimo szerokiego pola interpretacyjnego świadomości wyznaniowej, jawi się jako podstawa aksjologiczno-soteriologiczna odpowiedniego typu duchowości, jej semantyczne skupienie i imperatyw światopoglądowy. Makrowimer świadomości wyznaniowej przejawia się w jego charakterystyce jako swoistego kulturowo-genetycznego kodu narodu, narodu lub cywilizacji, którego zgodność lub niezgodność z konkretnymi warunkami historycznymi może być czynnikiem zarówno rozwoju, jak i regresji. Pomimo wielu pozareligijnych uwarunkowań, świadomość wyznaniowa zachowuje wyraźną dominującą orientację, polegającą na ukierunkowaniu jej ukierunkowanych instrukcji na transcendentalną, boską sferę [11, s. 50–51].

W strukturze stereotypu religijnego wyróżnia się element emocjonalny, który zawiera pozytywne lub negatywne oceny cech przypisywanych jednostce lub społeczności. Innym składnikiem jest komponent kognitywny, obejmujący określony zestaw wyobrażeń o jednostce lub społeczności, reprezentowany przez zbiór cech typowych i ich porównanie z innymi grupami. Kognitywne i emocjonalne elementy stereotypu nie są całkowicie trwałe, jednak oceny emocjonalne zwykle zmieniają się szybciej niż część opisowo-narracyjna. Dlatego poznawczy rdzeń stereotypów okazuje się bardziej stabilny. Decydującą w jego analizie jest nie tyle kwestia stosunku racjonalnej i skonstruowanej treści, ile sposób interpretacji obiektu poprzez opozycję „my-oni” i „własny – obcy”. Jednocześnie emocjonalny składnik stereotypów jest postrzegany jako jeden z czynników kształtujących fundamentalizm religijny [13, s. 21].

Współdziałaniu dwóch lub więcej systemów religijnych naturalnie towarzyszą procesy tworzenia lub niszczenia stereotypów. Ponieważ uczestnicy komunikacji międzyreligijnej często operują nieodpowiednimi, fragmentarycznymi lub zniekształconymi obrazami nosicieli innej religii, powstaje podstawa do pojawienia się ocen wartościujących przedstawicieli jednej społeczności religijnej w stosunku do innych i ich wyznawców. W zależności od historycznego doświadczenia takiej interakcji, odpowiednie stereotypy mogą nabrać zarówno pozytywnego, jak i negatywnego znaczenia.

Istotne pozostają stereotypowe wyobrażenia ukształtowane w środowisku prawosławnym. W szczególności dość powszechne jest pojęcie Ukrainy jako państwa prawosławnego, pomimo ustawodawczego zapewnienia wolności sumienia i rzeczywistej polikonfesjonalności przestrzeni religijnej. Ten stereotyp był dodatkowo aktualizowany po przyznaniu autokefalii Kościołowi prawosławnemu Ukrainy, co w świadomości masowej często interpretowane jest jako zbliżenie do statusu państwowego. Jednocześnie w warunkach pluralizmu wyznaniowego prawosławie nie jest jedynym wyznaniem, które wyznają wszyscy obywatele Ukrainy, chociaż prawosławni stanowią największy odsetek wierzących. To z

prawosławiem często wiążą się procesy duchowego odrodzenia Ukrainy. Po okresie sowieckich prześladowań antyreligijnych tradycja ta pełniła znaczącą funkcję konsolidacyjną w społeczeństwie ukraińskim i przyczyniła się do urzeczywistnienia tożsamości zbiorowej. Dla znacznej części Ukraińców prawosławie jawi się nie tylko jako przynależność wyznaniowa, ale także jako ważny element dziedzictwa historyczno-kulturowego, związany z językiem, tradycjami i symboliczną przestrzenią kultury. W tym kontekście zrozumiąla jest tendencja do identyfikacji etniczno-religijnej, w której ukraińskie pochodzenie etniczne jest ściśle związane z prawosławiem.

Jednocześnie przedłużający się brak jednego instytucjonalnego centrum prawosławia na Ukrainie, a także podział na kilka jurysdykcji przyczyniły się do powstania dodatkowych stereotypów. W szczególności, znaczące rozpowszechnienie uzyskały wyobrażenia o niekanoniczności tych kościołów prawosławnych, które nie znajdowały się pod jurysdykcją Patriarchatu Moskiewskiego. Jak słusznie zauważa L. Filippowicz, w wymiarach wyznaniowych tożsamość Ukrainy została ostatecznie konceptualizowana w formule: niezależna część wspólnej przestrzeni prawosławnej. Jako składnik Ekumenicznego Prawosławia, Ukraiński kościół prawosławny wciąż szuka swojego historycznego łona. W świadomości prawosławnej dominują głównie na jej zwykłym poziomie wyobrażenia o kanoniczności tylko tego prawosławia, które jest w eucharystycznej jedności z RPC [9, s. 423]. Świadczy to o trwałości odpowiednich stereotypów i trudności w ich przewyciężeniu, nawet w nowoczesnym środowisku polikonfesyjnym.

Tworzenie negatywnych stereotypów odbywa się zgodnie z logiką myślenia kontrastowego. Na początkowym etapie w świadomości utrwalana jest negatywna postawa skierowana na „obcego”, po czym budowana jest odpowiednia podstawa poznawcza. Negatywny stereotyp jest konstruowany na podstawie niekorzystnego doświadczenia interakcji z „wrogami” i „innymi wierzącymi”, które gromadzi się w uogólnionym doświadczeniu historycznym poprzednich pokoleń i jest tłumaczone przez mechanizmy pamięci zbiorowej. Jak zauważa ukraiński badacz L. Filippowicz, niechęć do katolików u znacznej części Ukraińców często ma charakter niemotywowany, podświadomy i nieargumentowany, a przede wszystkim tłumaczy się bezwładnością wątpliwych narracji historycznych i długą tradycją antykatolickiej propagandy radzieckiej [10].

Znaczna część współczesnego dyskursu tożsamości religijnej Ukraińców opiera się na płaszczyźnie rozeznania i sprzeciwu chrześcijańskiego wschodu i zachodu. Pozycja dominująca w świadomości masowej często sprowadza się do idei konfrontacji tradycji prawosławnej z katolicką i protestancką. W tym kontekście nawet umiarkowane oceny różnic międzywyznaniowych mogą wzmacniać narracje polaryzacyjne, co znajduje odzwierciedlenie w szczególności w twierdzeniu, że prymas papieski jest niewspółmierny do ortodoksyjnego modelu eklezjologicznego [9, s. 423].

Odrębne miejsce w strukturze poglądów międzywyznaniowych zajmuje stosunek do grekokatolików, którzy instytucjonalnie posiadają określony status doktrynalny.

Jednocześnie w świadomości społecznej przez długi czas funkcjonowały stereotypy łączące tradycję grekokatolicką z nadmiernym upolitycznieniem lub z projektami latinizacji i polonizacji Ukraińców. Uniatyzm interpretowano jako narzędzie ekspansji wyznaniowej, a samych grekokatolików często utożsamiano z lojalnością polityczną wobec państwowości austriackiej lub polskiej. W tym samym kontekście wyjaśniono represyjne praktyki okresu sowieckiego wobec przewodników Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego.

Wraz ze stereotypami, które ukształtowały się w epoce przedsowieckiej i sowieckiej, we współczesnym społeczeństwie ukraińskim nadal odtwarzane są nowe idee wyznaniowe. Jednym z najczęstszych jest zestaw ocen wartościujących dotyczących katolicyzmu i Kościoła Katolickiego. W wielu prawosławnych mediach drukowanych i elektronicznych rozpowszechniane są interpretacje, zgodnie z którymi Watykan postrzega świat jako uniwersalne pole misyjne i ignoruje tradycyjne granice jurysdykcyjne lokalnych kościołów prawosławnych [15, s. 62–63]. W rezultacie działalność zewnętrzna Kościoła katolickiego jest interpretowana jako ekspansjonistyczna strategia wobec narodów prawosławnych, wzmacniająca ideę zacierania kanonicznych granic prawosławia i dążenia do duchowej jurysdykcji nad wierzącymi prawosławnymi. W ramach takiego dyskursu dialog ekumeniczny jest często postrzegany przez część opinii publicznej jako narzędzie zatwierdzenia prymasa biskupa Rzymskiego.

Jednocześnie w najnowszych warunkach społeczno-kulturowych stosunek do Kościoła Rzymskokatolickiego na Ukrainie przechodzi wyraźną transformację. Wzrost liczby wspólnot katolickich, aktywna działalność zakonów monastycznych i rozwój współpracy międzywyznaniowej przyczyniają się do stopniowej dekonstrukcji ustalonych stereotypów. Badania socjologiczne odnotowują szczególnie wyraziste zmiany w zachodnich regionach Ukrainy, gdzie ukształtowały się praktyki solidarności między wyznaniem. W innych regionach utrzymują się pewne napięcia, w szczególności w kwestiach restytucji miejsc kultu, które historycznie należały do Kościoła Rzymskokatolickiego.

Znaczącą rolę w podtrzymywaniu postaw konfliktogennych odgrywają również orientacje społeczne części elit politycznych, które często znajdują się pod wpływem stereotypowych wyobrażeń o katolicyzmie jako nośniku „zachodnich” wartości, rzekomo niezgodnych z duchową tradycją ukraińskiego społeczeństwa. W tym samym polu dyskursywnym powstało codzienne etymologizowanie słowa „katolik” poprzez współbrzmienie ze słowem „kat”, wzmacniające negatywne konotacje. W masowej świadomości części prawosławnych wierzących obraz „katolika” dodatkowo nakłada się na historyczny obraz „Polaka”, który w konfliktowych narracjach kojarzy się z uciskiem prawosławia.

Równie problematyczna jest sytuacja ze stereotypami dotyczącymi wyznań protestanckich. W masowej świadomości Ukraińców dość stabilnie utrwaliły się wyobrażenia o protestantach jako o „obcych”, których obecność na Ukrainie rzekomo jest wspierana głównie dzięki pomocy finansowej krajów zachodnich.

Protestantyzm w takiej optyce jawi się jako zjawisko wyłącznie zewnętrzne, importowane, rzekomo nie mające podstaw do szerokiej reprezentacji w ukraińskiej przestrzeni religijnej [8, s. 162–164]. Warto zauważyć, że nawet wyrażenie „ukraiński protestantyzm” w niektórych segmentach dyskursu publicznego wywołuje krytyczne reakcje.

W związku z tym współczesne procesy stereotypizacji w ukraińskim środowisku prawosławnym charakteryzują się upolitycznieniem, utrwaleniem instytucjonalnym, częściową desakralizacją problematyki religijnej, a także uproszczoną lub zniekształconą interpretacją podstawowych klauzul wiary. Aktualizacja uprzedzeń wobec zwolenników poszczególnych jurysdykcji prawosławnych negatywnie wpływa na interakcje międzywyznaniowe na Ukrainie [8, s. 166], co znacznie utrudnia przezwyciężenie odpowiednich stereotypowych postaw.

Każda społeczność charakteryzuje się obecnością typowych programów zachowań mających na celu ograniczenie nadmiernej indywidualizacji i ograniczenie zmienności praktyk społecznych. Ta funkcja jest w dużej mierze realizowana poprzez stereotypy, które zmniejszają potrzebę podejmowania indywidualnych decyzji w standardowych sytuacjach. W przypadku naruszenia ustalonych norm i zasad, gdy jednostka działa nieszablonowo, społeczeństwo z reguły reaguje sankcyjnie, ponieważ dewiacja jest postrzegana jako czynnik destabilizacji uporządkowanego środowiska społecznego. Takie wzorce są w pełni charakterystyczne dla wspólnot wyznaniowych, w szczególności środowiska kościelnego ukraińskiego prawosławia [2, s. 183].

Do źródeł powstawania stereotypów należą również dogmaty religijne, w których utrwalane są ustalone wyobrażenia wierzących o Bogu, wyniesione do poziomu normy kanonicznej. Jednocześnie, ponieważ stereotypy powstają na podstawie informacji uzyskanych społecznie, charakteryzują się względną zmiennością w zależności od kontekstu historycznego. Zasadniczą różnicą między dogmatem a stereotypem jest normatywna niezmiennność tego pierwszego. Dogmaty nie opierają się na indywidualnych racjonalizacjach, ale na autorytecie Pisma Świętego i Świętej Tradycji. Każde odstępstwo od credo jest interpretowane jako naruszenie integralności wiary. Sformułowania dogmatyczne nie podlegają zmianie ani uzupełnieniu, ale mogą być interpretowane tylko zgodnie z konkretnymi warunkami historycznymi, zachowując niezmienną podstawę merytoryczną.

Ponieważ twórcami i nosicielami zarówno dogmatów, jak i stereotypów są ludzie, istnieje między nimi współzależna informacja zwrotna, poprzez którą wpływają na świadomość indywidualną i społeczną. Jednocześnie identyfikacja dogmatów ze stereotypami świadomości wymaga ostrożności, ponieważ dogmat ma status normatywno-teologiczny, podczas gdy stereotyp jest tworzeniem społeczno-psychologicznym. Zamiast tego obrzędy i rytuały religijne mogą być postrzegane jako zinstytucjonalizowane wzorce zachowań odtwarzane na zasadzie stereotypów. Świadomość religijna bezpośrednio wpływa na praktyki zachowania wierzących, których kluczowym przejawem jest udział w działaniach kultowych. W tym sensie

obrzędy i zwyczaje jako formy ustalonego zachowania wyraźnie reprezentują synkretyczny składnik stereotypów etniczno-religijnych.

Kształtowanie tożsamości religijnej odbywa się w oparciu o wyraźne mechanizmy rozgraniczenia i zróżnicowania. Podkreśla to M. Butyrina, zauważając, że wraz z potwierdzeniem autentycznej tożsamości religijnej Ukraińców konstruowano negatywny obraz „obcej religii” [3, s. 20]. Zgodnie z logiką myślenia kontrastowego, charakterystyczną dla stereotypowania interakcji społecznych, najpierw w świadomości utrwalana jest negatywna postawa wobec „innego”, po czym powstaje odpowiednia baza poznawcza. W dyskursie medialnym pojęcie „islam” przez długi czas kojarzyło się z pojęciami „wojna”, „terroryzm” i „przemoc” [3, s. 20].

Wśród głębokich czynników, które znacząco wpłynęły na kształtowanie się odpowiedniego obrazu, ważną rolę odgrywa obciążona aksjologicznie idea wypraw krzyżowych. To właśnie w tej narracji historycznej znajduje się szereg znaczników znaczeniowych, takich jak „okrucieństwo”, „barbarzyństwo” i „fanatyzm religijny”. W świadomości masowej stereotyp wypraw krzyżowych funkcjonuje jako archetypizowany stereotyp-przyczyna, która spowodowała pojawienie się późniejszego stereotypu-skutku, w ramach którego świat islamski poza historyczną specyfiką jawi się jako „okrutny”, „fanatyczny” i „barbarzyński”. Jednym z symbolicznych kroków w kierunku rewizji tej narracji było zwrócenie się Papieża Jana Pawła II z prośbą o przeprosiny od muzułmanów za przemoc z czasów wypraw krzyżowych. Zniszczenie ustalonych przez mitologów i ideologicznych warstw nierzadko jednak generuje stan dezorientacji poznawczej, co może wywołać dwie typowe reakcje. Pierwsza polega na jeszcze większej skłonności do stereotypów jako formy uproszczenia poznawczego, kompensującej deficyt bardziej złożonych modeli interpretacyjnych. Drugi dotyczy tendencji do personifikacji, w której prośba o pewność przekłada się na potrzebę symbolicznego przywództwa lub autorytetu.

Wnioski i perspektywy dalszych badań. Stereotypy zbiorowo-psychologiczne na pierwszy rzut oka nie stanowią oczywistego zagrożenia. Odpowiednie informacje są postrzegane jako rzekomo zweryfikowane przez doświadczenie historyczne i praktykę społeczną, w wyniku czego są bezkrytycznie akceptowane i zintegrowane z orientacjami światopoglądowymi, wpływając na dalsze reakcje emocjonalne, osądy i strategie zachowania jednostek. Największe ryzyko takich stereotypów leży w ich uogólniającym charakterze, który funkcjonuje jako rodzaj aksjomatycznej realii. Jednocześnie rejestrują tylko pewne wyobrażenia, ale nie ujawniają przyczynowych podstaw ich powstania i granic ważności.

W ten sposób dokonuje się wpływu na świadomość, gdy do indywidualnego obrazu świata integruje się dodatkowy element semantyczny, reprezentujący nośnik określonej idei lub kompleksu treści. Takie formacje kognitywne są w stanie zastąpić poprzednie wyobrażenia, wytworzyć nowe konfiguracje semantyczne i przeorientować struktury postrzegania świata, oceny i relacji ze światem. Wpływ stereotypów religijnych może pozostać marginalny i sytuacyjny, ale w pewnych

warunkach społeczno-kulturowych przekształca się w istotny czynnik kształtowania tożsamości religijnej Ukraińców.

Wykaz wykorzystanych źródeł i literatury

1. Бичковьяк О. В. Основні архетипи українського менталітету та їх вплив на реалії сьогодення. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Історичні науки*. 2020. Т. 31 (70). № 2. С. 80–84.
2. Борецько Ю. Ідентичність православних віруючих у сучасній Україні. *Історія релігій в Україні*. 2019. Вип. 29. С. 178–185.
3. Бутиріна М. Особливості функціонування стереотипів у мас-медійному середовищі. *Вісник Дніпропетровського університету. Соціальні комунікації. Літературознавство*. 2008. Вип. 1. С. 15–21.
4. Гнатенко П. І. Український національний характер. Київ: ДОК-К, 1997. 115 с.
5. Гук О. Українська ментальність як соціокультурний чинник формування публічного управління в Україні. *Ефективність державного управління*. 2017. Вип. 3 (52). Ч. 1. С. 29–37.
6. Процик І. В. Поняття архетипу в науковій літературі: генетико-теоретичний аспект. *Вісник Запорізького національного університету. Філологічні науки*. 2009. № 2. С. 56–67.
7. Сміт Е. Національна ідентичність. Пер. з англ. П. Таращука. Київ: Основи, 1994. 224 с.
8. Филипович Л. Етнорелігійні стереотипи та їх функціонування в українському суспільстві. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 50. С. 160–166.
9. Филипович Л. Стереотипи в релігійній сфері: різноманітність змістів і одноманітність форм. *Університетські наукові записки*. 2009. №3. С. 419–423.
10. Филипович Л. Українські релігійні стереотипи та їх вплив на процеси культурної ідентифікації сучасних українців: європейський та альтернативний вектори. *Релігійно-інформаційна служба України*. Режим доступу: https://risu.ua/ukrajinski-religiyni-stereotipi-ta-jih-vpliv-na-procesi-kulturnoji-identifikaciji-suchasnih-ukrajinciv-yevropeyskiy-ta-alternativniy-vektori_n27967 (дата звернення: 24.01.2026).
11. Шевченко В. Конфесійна свідомість в системі цінностей цивілізованого світу. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 56. С. 46–62.
12. Koltko-Rivera M. The psychology of worldviews. *Journal of Adult Development*. 2004. Vol. 11(1). P. 3–15.
13. Marczevska-Rytko M. Fundamentalizm religijny w kontekście bezpieczeństwa międzynarodowego w XXI stuleciu. *System bezpieczeństwa w zbiorowego w XXI wieku*, B. red. Piskorska, A. M. Zaręba, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018. S. 17–34.
14. Pavlidis P. Social consciousness, education and transformative activity. *Journal for Critical Education Policy Studies*. 2015. Vol. 13. № 2. P. 1–25.

15. Sokolovskyi O., Garaschuk D. Religious Communication in Ukraine's Media Space as a Factor in the Formation of Confessional Identity. *Ocasional Paper on Religion in Eastern Europe*. 2025. Vol. 45. Iss. 10. P. 59–78. Doi: 10.55221/2693-2229.2690

16. Sokolovskyi O., Yurchuk O. Religious Radio Broadcasting in Ukraine in the Context of Digital Mediatization and Social Transformation. *Ocasional Paper on Religion in Eastern Europe*. 2026. Vol. 46, iss. 1. P. 240–261. Doi: 10.55221/2693-2229.2747

References (translated & transliterated)

1. Bychkoviak, O. V. (2020). Osnovni arkhetypy ukrainskoho mentalitetu ta yikh vplyv na realii sohodennia [The Main Archetypes of the Ukrainian Mentality and Their Influence on Contemporary Realities]. *Vcheni zapysky Tavriiskoho natsionalnogo universytetu imeni V. I. Vernadskoho. Seriya: Istorychni nauky*, 31 (70), 80–84 [in Ukrainian].

2. Boreiko, Yu. (2019). Identychnist pravoslavnykh viruiuchykh u suchasni Ukraini [The Identity of Orthodox Believers in Contemporary Ukraine]. *Istoriia i religii v Ukraini*, 29, 178–185 [in Ukrainian].

3. Butyrina, M. (2008). Osoblyvosti funktsionuvannia stereotypiv u mas-mediinomu seredovyshchi [The Specific Features of the Functioning of Stereotypes in the Mass Media Environment]. *Visnyk Dnipropetrovskoho universytetu. Sotsialni komunikatsii. Literaturoznavstvo*, 1, 15–21 [in Ukrainian].

4. Hnatenko, P. I. (1997). Ukrainskyi natsionalnyi kharakter [The Ukrainian National Character]. Kyiv: DOK-K [in Ukrainian].

5. Huk, O. (2017). Ukrainska mentalnist yak sotsiokulturnyi chynnnyk formuvannia publichnoho upravlinnia v Ukraini [Ukrainian Mentality as a Sociocultural Factor in the Formation of Public Administration in Ukraine]. *Efektivnist derzhavnogo upravlinnia*, 3 (52), 29–37 [in Ukrainian].

6. Protsyk, I. V. (2009). Poniattia arkhetypu v naukovi literaturi: henetyko-teoretychnyi aspekt [The Concept of Archetype in Scholarly Literature: A Genetic-Theoretical Aspect]. *Visnyk Zaporizkoho natsionalnogo universytetu. Filolohichni nauky*, 2, 56–67 [in Ukrainian].

7. Smit, E. (1994). Natsionalna identychnist [National Identity]. Per. z anhl. P. Tarashchuka. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

8. Fylypovych, L. (2009). Etnorelihiini stereotypy ta yikh funktsionuvannia v ukrainskomu suspilstvi [Ethno-Religious Stereotypes and Their Functioning in Ukrainian Society]. *Ukrainske relihiieznavstvo*, 50, 160–166 [in Ukrainian].

9. Fylypovych, L. (2009). Stereotypy v relihiinii sferi: riznomanitnist i zmistiv i odnomanitnist form [Stereotypes in the Religious Sphere: Diversity of Content and Uniformity of Forms]. *Universytetski naukovyi zapysky*, 3, 419–423 [in Ukrainian].

10. Fylypovych, L. Ukrainski relihiini stereotypy ta yikh vplyv na protsesy kulturnoi identyfikatsii suchasnykh ukraintsev: yevropeiskyi ta alternatyvnyi vektory

[Ukrainian Religious Stereotypes and Their Influence on the Processes of Cultural Identification of Contemporary Ukrainians: European and Alternative Vectors]. *Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy*. Retrieved from: https://risu.ua/ukrajinski-religiyni-stereotipi-ta-jih-vpliv-na-procesi-kulturnoji-identifikaciji-suchasnih-ukrajinciv-yevropeyskiy-ta-alternativniy-vektori_n27967 [in Ukrainian].

11. Shevchenko, V. (2010). Konfesiina svdomist v systemi tsinnostei tsyvilizovanoho svitu [Confessional Consciousness in the System of Values of the Civilized World]. *Ukrainske relihiieznavstvo*, 56, 46–62 [in Ukrainian].

12. Koltko-Rivera, M. (2004). The psychology of world views. *Journal of Adult Development*, 11(1), 3–15 [in English].

13. Marczevska-Rytko, M. (2018). Fundamentalizm religijny w kontekście bezpieczeństwa międzynarodowego w XXI stuleciu [Religious Fundamentalism in the Context of International Security in the Twenty-First Century]. *System bezpieczeństwa wa zbiorowego w XXI wieku*. B. red. Piskorska, A. M. Zaręba, Wydawnictwo KUL, Lublin, 17–34 [in Polish].

14. Pavlidis, P. (2015). Social consciousness, education and transformative activity. *Journal for Critical Education Policy Studies*, 13, 2, 1–25 [in English].

15. Sokolovskyi, O., Garaschuk, D. (2025). Religious Communication in Ukraines Media Space as a Factor in the Formation of Confessional Identity. *Ocasional Paperson Religion in Eastern Europe*, 45 (10), 59–78, doi:10.55221/2693-2229.2690 [in English].

16. Sokolovskyi, O., Yurchuk, O. (2026). Religious Radio Broadcasting in Ukraine in the Context of Digital Mediatisation and Social Transformation. *Ocasional Paperson Religion in Eastern Europe*, 46 (1), 240–261, doi:10.55221/2693-2229.2747 [in English].

Статтю отримано: 05.02.2026 року.

Прийнято до друку: 02.04.2026 року.

Опубліковано: 29.05.2026 року.



НАШІ АВТОРИ

Андерсон Ірина Вікторівна – кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри східноєвропейських мов Національної академії Служби безпеки України (м. Київ, Україна).

Білик Ярослав Михайлович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Білявська Вікторія Сергіївна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української та зарубіжної літератур і методик їх навчання Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

Богатько Валентина Василівна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української мови Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського (м. Вінниця, Україна).

Болотнікова Алла Петрівна – кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри загального мовознавства та іноземних мов Національного університету «Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка» (м. Київ, Україна).

Владиченко Лариса Дмитрівна – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри богослов'я та релігієзнавства Українського державного університету імені Михайла Драгоманова (м. Київ, Україна).

Горбатенко Володимир Павлович – доктор політичних наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту держави і права імені В. М. Корецького НАН України (м. Київ, Україна).

Климова Катерина Яківна – доктор педагогічних наук, професор кафедри іноземних мов Поліського національного університету (м. Житомир, Україна).

Ковальчик Шимон – магістр Варшавського університету (м. Варшава, Польща).

Мандзюк Йозеф – доктор хабілітований, почесний професор Університету кардинала Стефана Вишинського (м. Варшава, Польща).

Мельничук Максим Святославович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та культурології Національного університету водного господарства та природокористування (м. Рівне, Україна).

Павлюк Олексій Петрович – доктор філософії в галузі богослов'я, доцент кафедри української мови Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського (м. Вінниця, Україна).

Плечко Антоніна Андріївна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри іноземних мов Поліського національного університету (м. Житомир, Україна).

Соколовський Олег Леонідович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

ЗМІСТ

ФІЛОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Андерсон І. Польський критик Міхал Грабовський як культурний та громадський діяч Києва.....	3
Білявська В. Досвід сибірського заслання в спогадах Єви Фелінської та Руфіна Петровського.....	14
Болотнікова А. Культурно-просвітницька діяльність спілки поляків Полтавщини «Полонія».....	28
Климова К., Плечко А. Етнічна символіка в просторі сучасної української та польської поезії.....	41
Павлюк О., Богатько В. Слов'янські, латинська та українська літературні мови в історичній динаміці парафіяльного мовлення: комунікативний простір парафії пресвятої трійці м. Хмільника в добу свободи совісті крізь призму «Історії української літературної мови»	66
Ковальчик Ш. Zmiany w postrzeganiu Polaków i Rosjan w ukraińskim komiksie.....	88

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Білик Я. Середньовічна міфологія: досвід філософського осмислення	102
Владиченко Л. Особливості проведення статистичного обліку релігійної мережі Польщі.....	115
Горбатенко В. Від «постмодерну» до «плинної сучасності»: спостереження і передбачення Зигмунта Баумана.....	127
Mandziuk J. Instytucjonalizacja ruchu dobrowolnej abstynencji w katolickich wspólnotach parafialnych górnego śląska.....	139
Melnyczuk M. Filozoficzno-kulturalny transkrypcja egzegezy muzycznego komponentu sztuki duchowej katolicyzmu	155
Sokolovskyi O. Przestrzeń wyznaniowa współczesnej Ukrainy i procesy stereotypizacji religijnej w warunkach transformacji społecznych.....	168

НАШІ АВТОРИ	182
--------------------------	-----

**Витяг з реєстру суб'єктів у сфері медіа – реєстрантів
(ідентифікатор медіа R30-01076); Рішення № 540 Національної ради України з
питань телебачення і радіомовлення від 20.07.2023 р.**

Наукове періодичне видання Українська полоністика: науковий журнал / [гол. ред.
М. Козловець]. Житомир : Вид-во Житомирського держ. ун-ту імені І. Франка,
2026. Вип. 25.185 с.

**Журнал «Українська полоністика» внесено до переліку наукових фахових видань
України, є яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття
наукових ступенів доктора і кандидата наук з
*філологічних наук (наказ Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020. № 409);
філософських наук (наказ Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020. № 409);
педагогічних наук (наказ Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020. № 409).***
Журнал індексується в таких наукометричних базах: Index Copernicus, Google Scholar,

**Ulrich's Periodicals Directory та CiteFactor
Сайт видання: <http://polonistyka.zu.edu.ua/>**

Макетування: О. Кривонос

У всіх статтях збережено орфографію та пунктуацію авторів.