

II. RECENZJE I OMÓWIENIA

KULTUROWY BAGAŻ JĘZYKA
ANGIELSKIEGO

Anna Wierzbicka, *Experience, Evidence, and Sense. The Hidden Cultural Legacy of English*, New York: Oxford University Press, 2010, 460 s.

Język angielski jest obecnie uważany za *lingua franca*. Stał się językiem informatyki, Internetu i nowoczesnych technologii. Naukowiec, szczególnie z dziedzin matematycznych lub przyrodniczych, musi być świadom, że jego praca nie zostanie dostrzeżona, jeśli nie zostanie opublikowana w języku angielskim. Nie jest to zjawisko negatywne, w historii zawsze można było wskazać język, którym należało się posługiwać na salonach lub w nauce. Jednak globalizacja i globalne trudności w komunikacji spowodowane wielością języków przyczyniają się do dość powszechnego przekonania, że należy zrezygnować z języków narodowych na rzecz jednej wspólnej mowy. Wiele osób pragnie, by wszystkie języki, poza jednym – na przykład angielskim, odrzucić jako zbędny balast, który jedynie przeszkadza i generuje niepotrzebne koszty. Jako argument za wyborem języka angielskiego na „powszechną mowę Ziemi” podnoszona jest m.in. jego hipotetyczna neutralność. Próbuje się udowodnić, że choć każdy język niesie pewne wartości i przekonania, to angielski jest właśnie od nich wolny. Anna Wierzbicka w swojej najnowszej pracy zwraca uwagę na te tendencje: „istnieje pewne pragnienie, aby uznać, że angielski jest neutralnym, czysto funkcjonalnym, międzynarodowym językiem, który jest wolny od bagażu historii i tradycji” (s. 5)¹.

Książka *Experience, Evidence, and Sense* Anny Wierzbickiej stanowi kontynuację pracy na temat kulturowego „bagażu” języka angielskiego. Autorka pragnie pokazać, że przekonanie o „neutralności” języka Anglików i Amerykanów jest błędne. We wstępie powołuje się na swoją wcześniejszą monografię – *English: Meaning and Culture*, w której przedstawiła m.in. podstawowe, używane codziennie słowa, takie jak *right* ‘właściwy’, *wrong* ‘niewłaściwy’, *reasonable* ‘rozsądny’. Są one używane automatycznie i dla rodzimych użytkowników języka są „przezroczyste” – zakłada się, że ich znaczenie jest oczywiste i istnieją ich dokładne odpowiedniki w innych językach. Jednakże w istocie niosą ze sobą sensy odzwierciedlające bogactwo historii i dziedzictwa kulturowego, co może wcale nie być jasne dla obcokrajowca.

Wierzbicka zaznacza, że nie należy negować kulturowego bagażu zawartego w języku angielskim, ale raczej studiować go – zarówno z ciekawości naukowej, jak i dla celów praktycznych: dydaktyki nauczania, treningu międzykulturowego czy pomocy w asymilacji imigrantów. Jak pisze: „Moja książka rozszerza badania nad ukrytym dziedzictwem kulturowym angielskiego i skupia się szczególnie na najbardziej *angielskich (anglosaskich) założeniach na temat wiedzy i sposobów, w jaki się wie* (podkreśl. moje) – założeniach, które język angielski podsuwa niezauważalnie w toku swojej niezwykłej ekspansji we współczesnym świecie” (s. 6). Jest to myśl przewodnia całej książki. W kolejnych rozdziałach badaczka stara się dowieść tezy, że słowa *knowledge*, *cognition*, *experience* itp. w języku angielskim niosą ze sobą bardzo duży bagaż hi-

¹ Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora recenzji.

storyczny i kulturowy, który silnie wpływa na rozumienie świata przez osoby wychowane w sferze oddziaływania myśli anglosaskiej.

Warto na marginesie zauważyć, że autorka uznaje za słuszną tezę, iż nie istnieje „jeden” angielski. Swoje badania opiera na „wewnętrzny kręgu”² języków angielskich (amerykańskim, brytyjskim, australijskim), które nazywa anglo-angielskim (*Anglo English*). Zgadza się, że te warianty angielszczyzny różnią się także poważnie między sobą, ale mimo wszystko mają pewien wspólny mianownik – abstrakcyjną „angielskość” wyrażającą się w kulturze, myśleniu lub przekonaniach. W swojej recenzji używam po prostu słowa *angielski*, choć można by się było pokusić o neologizm i stworzyć wyrażenie *język anglosaski* na wzór używanego w Polsce przymiotnika *anglosaski*³.

Omawiana książka jest podzielona na cztery części – *Introduction (Wstęp)*, *Experience i Evidence (Doświadczenie i dowód)*, *Sense (Zmysły)* oraz kończąca *Phraseology, Semantics, Corpus Linguistics (Frazeologia, semantyka, lingwistyka korpusowa)*. Tłumaczenie tytułów rozdziałów następuje poważnie trudności, z powodu tylko częściowej ekwiwalencji semantycznej leksemów angielskich i polskich (co zresztą jest

jednym z dowodów na prawdziwość tezy postawionej przez Wierzbicką), dlatego na potrzeby niniejszej recenzji posługuję się głównie słowami angielskimi, tłumacząc je przykładowo w nawiasach.

We wstępie autorka przeciwstawia się tezie o neutralności języka angielskiego oraz przygląda się brytyjskiemu empiryzmowi, który według niej zaważył na konotacji słów omawianych w książce. Zauważa, że podział na filozofię kontynentalną – racjonalną⁴ oraz brytyjską – empiryczną⁵, choć odrzucany przez historyków filozofii jako klisza i uproszczenie, ma jednak odzwierciedlenie w faktach językowych. Brytyjska filozofia empiryczna miała kolosalny wpływ na mentalność osiemnastowiecznej Anglii⁶ i wpływ ten widać do dziś. Przejawia się on w anglosaskim dyskursie i odróżnia go od francuskojęzycznych spadkobierców Kartezjusza i Malebranche’a. Współczesny język angielski, ukształtowany w dużym stopniu przez pisma brytyjskich empirystów, wpływa na to, jak rozumieją słowo *empiryczny* ludzie coraz bardziej „anglicyzującego” się świata.

Autorka dowodzi swoich tez, powołując się na dane językowe. W opisie znaczeń i konotacji oraz historycznych przemian rozumienia słów posługuje się korpusem językowym COBUILD⁷. We wstępie, analizując

² Za Kachru, w odróżnieniu od angielskich „zewnętrznego kręgu”, na przykład angielski singapurski (s. 5).

³ „Współcześnie termin *Anglosasi* używany bywa także w rozmaitych kontekstach na oznaczenie wspólnoty narodów wywodzących się od plemion angielskich (np. Anglików, Australijczyków i Amerykanów), przede wszystkim w wyrażeniach związanych z prawem, typu anglosaski system prawny”. Wikipedia, *Anglosasi* <http://pl.wikipedia.org/wiki/Anglosasi> [19.03.2013].

⁴ Racjonalny: 1. „oparty na nowoczesnych, naukowych metodach, dobrze zaplanowany i dający dobre wyniki”, 2. „oparty na logicznym rozumowaniu”, 3. „kierujący się rozumem, logiką”. Internetowy *Słownik języka polskiego PWN* <http://sjp.pwn.pl/sownik/2573230/racjonalny> [21.03.2012].

⁵ Empiryzm: „pogląd, według którego zasadniczą rolę w poznaniu odgrywa doświadczenie”. Internetowy *Słownik języka polskiego PWN* <http://sjp.pwn.pl/sownik/2556664/empiryzm> [21.03.2012].

⁶ Wierzbicka cytuje Wooda, który twierdzi, że *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* Johna Locke’a mogły być (poza Biblią) najczęściej czytana książką w osiemnastym wieku w Anglii (s. 7).

⁷ COBUILD (*Collins Birmingham University International Language Database*) jest

dziedzictwo empiryzmu, porównuje angielskie słowo *empirical* z francuskim *empirique*. Przykłady dowodzą, że nie można tłumaczyć mechanicznie *empirical* na *empirique*. Nie tylko skojarzenia, jakie wywołują oba słowa są diametralnie różne (w języku angielskim bardzo pozytywne, we francuskim wyjątkowo negatywne), ale samo znaczenie jest inne, ponieważ wyrazy odzwierciedlają inne wartości, priorytety, postawy czy stosunek do rzeczywistości.

Wierzbicka, podając konkretne przykłady, pokazuje, że znaczenie słowa *empirical* w języku angielskim zmieniało się z negatywnego na neutralny, a później pozytywny, aż po swego rodzaju apoteozę u Huxleya: „Każda prawdziwa nauka rozpoczyna się od empiryzmu” (s. 9).

Autorka twierdzi, że jej badania nad ukrytymi znaczeniami słów wymagają odpowiedniej metodologii, i podobnie jak we wcześniejszych pracach używa stworzonego przez siebie naturalnego metajęzyka semantycznego. Podaje tabele z semantycznymi jednostkami elementarnymi w języku angielskim i francuskim oraz tworzy z nich eksplikacje słów *empirical* i *empirique*, dowodząc, że ich znaczenie jest odmienne mimo podobieństwa brzmieniowego. Jest to precyzyjna analiza, mająca na celu również przybliżenie czytelnikowi sposobu wyjaśniania znaczeń słów.

W rozdziale drugim autorka analizuje słowo *experience* (doświadczenie), które uznaje za „słowo kluczowe” dla kultury anglosaskiej. Pokazuje, że nie można przetłumaczyć słowa *experience* na język niemiecki czy rosyjski bez odniesienia się do jego konotacji i anglosaskiego sposobu myślenia o świecie. Wierzbicka twierdzi, że dokładne opisanie rozumienia słowa *experience* jest tym ważniejsze, im bardziej angielski staje się językiem medycyny, psychologii i kognitywistyki, ponieważ „ludzki mózg jako taki nie powinien być mylony z ludzkim mózgiem widzianym przez pryzmat anglosaskiego umysłu. Angielskie słowa *experience*

i *memory* nie są neutralnymi, wolnymi od kulturowego tła narzędziami analitycznymi odpowiednimi dla opisu ludzkiego mózgu, ale konstrukcjami języka angielskiego i anglosaskiej kultury” (s. 30).

Autorka analizuje frazeologizmy i wyrażenia, których komponentem jest słowo *experience*. Zwraca uwagę na to, że w przemyśle reklamowym funkcjonują pewne stałe wyrażenia (*unforgettable experience* ‘niezapomniane doświadczenie’, *enjoyable experience* ‘przyjemne doświadczenie’, *exciting experience* ‘podniecające doświadczenie’), które podkreślają zarówno subiektywną przyjemność, jak i potencjalne walory edukacyjne reklamowanego produktu. Ważne i często używane (szczególnie w reklamach edukacyjnych i zawodowych) jest także wyrażenie *first-hand experience* (dosł. ‘doświadczenie z pierwszej ręki’) pokazujące, że własne doświadczenie jest najlepszym źródłem wiedzy o świecie (ograniczonym, lecz za to najbardziej wiarygodnym).

W dalszych podrozdziałach Wierzbicka koncentruje się na aspekcie filozoficznym i religijnym słowa *experience*. Dla polskiego czytelnika szczególnie ciekawe są rozważania na temat użycia tego słowa w dyskursie religijnym, ponieważ autorka porównuje rozumienie angielskie i polskie. Analizuje tłumaczenie książki *If Grace Is True: Why God Will Save Every Person* przez Wacława Hryniewicza. „Tłumacz rozszerza znaczenie polskiego słowa *doświadczyć*, przekładając *the grace which I have experienced* jako *łaska, której doświadczyłem* [...] oraz *God, whom I have experienced* jako *Bóg, którego doświadczyłem* [...]” (s. 73), zaznaczając, że tylko pierwsze z nich jest spotykane w polskich tekstach. Zauważa, że tłumacz wielokrotnie potyka się o słowo *experience*, które stara się oddać w różny sposób, ale w rezultacie siłą rzeczy zniekształca myśl oryginału. Autorka uważa, że nie jest to wina złego tłumaczenia – po prostu w języku polskim nie można

komputerową bazą słów, fragmentów tekstów książek i gazet oraz przykładów języka mówionego.

zachować anglosaskiej perspektywy oglądu świata.

Aby zilustrować różnice między słowem *experience* a jego odpowiednikami w innych językach, badaczka na zakończenie rozdziału porównuje to słowo z niemieckimi *Erfahrung* i *Erlebnis*. Oba rzeczowniki niemieckie są tłumaczone w języku angielskim jako *experience*, jednak analiza Wierzbickiej pokazuje, że myślenie stojące za tymi trzema wyrazami różni się diametralnie. Na przykład w tłumaczeniu tekstów filozoficznych myśl oryginału często jest modyfikowana czy nawet zostaje zaprzeczona, jak chociażby w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, w którym Wittgenstein wykorzystuje bardzo świadomie różnicę między znaczeniami obu niemieckich słów, natomiast w tłumaczeniu na angielski ta subtelna, ale ważna różnica znika.

Kolejny rozdział dotyczy słowa *evidence* (pol. *dowód*, ale także *jawność* i *zeznanie*). Wierzbicka na podstawie przykładów z COBUILD oraz tekstów z popularnych australijskich programów telewizyjnych dowodzi, że jest to kluczowe słowo w kulturze anglosaskiej. Współczesny dyskurs w Ameryce czy Wielkiej Brytanii opiera się na dowodach. Nie tylko w tekstach naukowych, ale w polemicznych tekstach z tygodników czy gazet można odnaleźć wskazówki, że *evidence* gra kluczową rolę w argumentacji, więcej – cały wywód bazuje na *dowodach*. Istnieje także bardzo bogaty zasób angielskich wyrazów frazeologicznych zawierających słowo *evidence*. Bardzo znaczące jest twierdzenie autorki, iż „słowo *evidence* stale przypomina, że przekonanie o czymś nie jest wystarczające, by wiedzieć, i trzeba jeszcze czegoś więcej – albo obserwacji, albo innego doświadczenia zmysłowego (*sensory perception*)” (s. 97). Wydaje mi się, że taki sposób myślenia przydałby się w polskim dyskursie – szczególnie politycznym.

Wierzbicka bardzo dokładnie opisuje także historię słowa *evidence* oraz zajmuje się jego współczesnymi kolokacjami. Wykorzystuje oprócz słowników i korpusów

języka również wyszukiwarkę *Google*, by ustalić frekwencję poszczególnych wyrazów.

W podsumowaniu autorka zaznacza, że przedstawiona przez nią historia słowa *evidence* nie jest kompletna, ale celem jej rozważań było przede wszystkim ujawnienie kulturowej i historycznej motywacji jego współczesnego znaczenia. Podnosi także problem istnienia opozycji (niespotykanej w innych językach, na przykład w polskim) między słowami *evidence* i *proof*. Oba te wyrazy można przetłumaczyć na polski jako *dowód*, ale w pierwszym wypadku bazuje się na doświadczeniu (empirycznym) i możliwości kwestionowania *dowodu* lub dyskusowania z nim, drugi typ *dowodu* nie musi być empiryczny i z zasady dyskusja jest niemożliwa. Dla polskiego czytelnika można podać przykład różnicy między *dowodem* w naukach przyrodniczych, gdzie obserwacje sensoryczne mogą zostać poddane krytyce i zakwestionowane, a *dowodem* w matematyce, gdzie rozumowanie nie odwołuje się do danych sensorycznych i po przyjęciu wspólnych założeń niemożliwe jest odrzucenie wniosków.

W trzeciej części książki Wierzbicka zajmuje się słowem *sense*, które najczęściej tłumaczy się na polski jako *zmysły*. Autorka analizuje różne znaczenia rzeczownika *sense* oraz wyrażenia, w jakich występuje, popierając swoje badania bardzo obszernym materiałem przykładowym. Część ta, choć najobszerniejsza, może wydawać się najmniej ciekawa, ponieważ autorka nie wprowadza nowych hipotez, a jedynie bardzo dokładnie i systematycznie omawia poszczególne kolokacje, wyrażenia frazeologiczne oraz znaczenia i konotacje słowa *sense*. Wszystkie przykłady mają na celu ilustrację i potwierdzenie tez postawionych na początku książki. Warto jest te przykłady poznać i przeanalizować, by uzmysłowić sobie różnice w ujmowaniu świata przez język angielski i przykładowo polski. Z powodu bogactwa obserwacji bardziej szczegółowe omówienie tej części jest w recenzji niemożliwe – należy odesłać czytelnika do dzieła Wierzbickiej.

Ostatnia część książki stanowi podsumowanie rozważań autorki oraz przynosi dużo danych liczbowych w postaci zestawień frekwencji poszczególnych kolokacji (także ukazujących, jak dane zmieniały się w czasie). Wierzbicka omawia także pokrótce ograniczenia wyszukiwarki Google i porównuje ją z Yahoo. Wnioski z tej analizy mogą być ciekawe dla językoznawców, którzy sami by chcieli wykorzystać Internet do badań nad językiem.

Dołączona do rozprawy bibliografia jest obszerna i może stanowić bardzo dobrą wskazówkę do dalszej lektury. Cenny jest

także aneks – tabele frekwencji poszczególnych kolokacji (i zmian w czasie).

Książka Anny Wierzbickiej jest wyjątkowo wartościową pozycją, w której śmiało i odkrywczymi tezy połączono z obszernym materiałem dowodowym. Wydaje mi się, że oprócz wartości merytorycznej dzieło Wierzbickiej ma także wartość edukacyjną – uczy, jak systematycznie, precyzyjnie, ale też z wielką swadą i ciekawie pisać o języku. Bez wątpienia jest to pozycja obowiązkowa na półce każdego językoznawcy.

Krzysztof Baj

WARTOŚCI W ZMIENIAJĄCEJ SIĘ EUROPIE Z PERSPEKTYWY BADAŃ INTERDISCYPLINARNYCH

Kultureller und sprachlicher Wandel von Wertbegriffen in Europa. Interdisziplinäre Perspektiven, red. Rosemarie Lühr, Natalia Mull, Jörg Oberthür, Hartmut Rosa, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012, 252 s.

Omawiana pozycja plasuje się w nurcie badań nad europejskimi pojęciami norm

i wartości¹. Dokumentuje ona wyniki projektu realizowanego w latach 2007–2010 na uniwersytetach w Jenie i w Halle wspólnie z partnerami z innych krajów. Inicjatywa ta, wspierana przez Fundację Volkswagena, zakładała uwzględnienie kilku perspektyw badawczych: perspektywy lingwistycznej, filozoficznej i socjologicznej. Podejście takie pozwoliło uchwycić różne aspekty badanych pojęć i szerzej spojrzeć na proces jednoczenia się Europy. Książka wpisuje się jednocześnie w serię publikacji dotyczących europejskich norm i wartości².

¹ W 2006 roku odbyła się na Uniwersytecie Fryderyka Schillera w Jenie międzynarodowa interdyscyplinarna konferencja w ramach projektu „Jedność w różnorodności – podstawy i założenia rozszerzonej Europy”. W roku 2008 w Lublinie miało miejsce spotkanie dwóch zespołów naukowych pracujących nad problematyką wartości w języku (w językowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów): z uniwersytetu w Jenie i Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN. Trzecia konferencja w ramach tego projektu odbyła się w Bukareszcie w roku 2009, a czwarta w roku 2010 ponownie w Jenie.

² Por. m.in.: Bettina Bock/ Rosemarie Lühr (red.) (2007): *Normen- und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa: Akten der internationalen Arbeitstagung, 27.–28. Februar 2006 in Jena*, Frankfurt am Main: Peter Lang; Jerzy Bartmiński/Rosemarie Lühr (red.) (2009), *Europa und seine Werte. Akten der internationalen Arbeitstagung in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa „Normen und Wertbegriffe”, 3/4 April 2008 in Lublin*, Frankfurt am Main: Peter Lang; Bettina Bock/ Ioan Lazarescu/ Rosemarie Lühr (red.) (2010): *Wahrheit, Recht, Verantwortung - Normen- und Wertbegriffe im interkulturellen Kontext: Akten der internationalen Arbeitstagung „Normen- und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa”, 20.–21. März 2009 in Bukarest*, Christine Baumbach/ Peter Kunzmann (red.) (2010): *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, [w:] Nikolaus Knoepffler/ Elke Mack *ta ethica*. t. 11.

Redaktorzy zgromadzili w tomie teksty 13 autorów, a spektrum zagadnień badawczych jest niezwykle szerokie. Głos zabierają autorzy z ośrodków uniwersyteckich różnych krajów. Książka składa się z trzech głównych części wyodrębniających grupy tematyczne. W pierwszej, zatytułowanej *Die Analyse europäischer Wortsemantiken: Methodologische Zugänge* umieszczono trzy teksty. W drugim, najbardziej obszernym dziale tematycznym, którego tytuł brzmi *Normen- und Wertbegriffe in Ost- und Westeuropa: Empirische Befunde* znajdują się artykuły ośmiu autorów. Ostatnią część, *Ideengeschichte – Ideenzukunft: Philosophische Reflexionen*, stanowią trzy teksty.

Rozdział pierwszy otwiera artykuł Jerzego Bartmińskiego i Moniki Grzeszczak dotyczący niezbędności pojęcia kanonu w pracy nad słownikiem wartości zachodnio- i wschodnioeuropejskich. Już w tytule autorzy stawiają pytanie o sposób rekonstrukcji kanonu (narodowego, europejskiego). Chodzi o tzw. kanon aksjologiczny, czyli spójny zespół podstawowych wartości, które mogą być różne dla różnych wspólnot. Dlatego refleksja nad kanonem europejskim implikuje pytanie o to, czy Europa (Unia Europejska) jest wspólnotą. W tym kontekście autorzy artykułu zastanawiają się, na ile możemy mówić o europejskiej wspólnotie wartości. Kolejnym zagadnieniem, na którym Bartmiński i Grzeszczak koncentrują uwagę czytelnika, jest powiązanie w badaniach slawistycznych pytania o aksjologiczny kanon z koncepcją językowego obrazu świata. Naukowcy zajmujący się problematyką aksjologiczną pytają, jak są rozumiane wartości, jak mogą być definiowane, jakie powiązania i hierarchię tworzą, z jakich wartości składa się kanon i czy można zdefiniować jego granice. Autorzy dowodzą, że wartości tworzą system, który daje się opisać w kategoriach pola leksykalno-semantycznego, zbudowanego na osi syntagmatycznej i paradygmatycznej, niemającego

co prawda wyraźnych granic, ale możliwego do zrekonstruowania na drodze badań analitycznych nad semantyką (rozumieniem) nazw wartości. Znaczenia nazw wartości są bowiem silnie „usieciowione”. Szczególną uwagę zwraca niezwykle bogata bibliografia różnojęzyczna, która stanowi dobry przegląd literatury przedmiotu.

Autorkę kolejnego artykułu interesuje problem pochodzenia (korzeni) pojęć wartości. Rosemarie Lühr zajmuje się tu określeniem – w aspekcie etymologicznym i historycznym – pewnego sposobu zachowania, jakim jest *Gelassenheit* (co można by przetłumaczyć jako „opanowanie”), aby dotrzeć do korzeni słowa określającego daną wartość. Posługuje się przy tym metodą wypracowaną na uniwersytecie w Jenie, która sprawdziła się przy prowadzonych tam indogermanistycznych³ projektach badawczych. Cechy semantyczne wyrażenia współczesnego wynikające ze stosunków syntagmatycznych i paradygmatycznych są porównywane z motywami nazwania pojęć w formie pierwotnej, co pozwala ustalić cechy prototypowe i stereotypowe oraz wykazać, czy w koncepcji danego pojęcia zaszły jakieś zmiany.

Część pierwszą zamyka artykuł, który został pomyślany jako wprowadzenie do werbalnego świata człowieka poprzez wgląd w werbalny świat Lenina, co Oleg Poljakov sugeruje już w tytule. We wstępie autor podkreśla, jak pomocne przy tego rodzaju badaniach jest elektroniczne przetwarzanie danych, wskazując jednocześnie na występujące tu trudności i sposoby radzenia sobie z nimi. Koncentrując się na dominantach konceptualnych i leksykalnych, Poljakov bada dzieła Lenina, aby stwierdzić m.in., że język teoretyka ideologii komunizmu jest szczególnym pouczającym przykładem demagogii i populizmu. Można w nim odnaleźć różne pola semantyczne, np. priorytety geograficzne i wykazać, że Lenin nie był naukowcem lecz raczej publicystą i agitatorem.

³ Termin „indogermański” jest używany w krajach niemieckiego obszaru językowego zamiast „indoeuropejski”.

Drugą grupę tematyczną stanowią różnorodne w treści teksty. W pierwszym z nich Bettina Bock stawia w centrum rozważań dwa polityczne pojęcia, *Frieden* („pokój”) i *Autonomie*. Autorka bada historię słów nazywających obydwie pojęcia (uwzględniając język niemiecki, angielski, rosyjski i polski), aby sprawdzić, czy wchodzi one w (europejską, językową i conceptualną) symbiozę. We wnioskach końcowych stwierdza, że *pokój* jako antonim do *wojny* przy nazywaniu odgrywa rolę co najwyżej w metonimicznym związku „układ pokojowy”. Prototypowo *pokój* jest postrzegany raczej pozytywnie, dlatego konkurencją dla niego może stać się w przyszłości określenie „spokoju” (*Ruhe*). Natomiast w przypadku „autonomii” mamy do czynienia z europeizmem, czyli pojęciem rozpowszechnionym w Europie z podobną formą i zasadniczo identyczną treścią.

Elke Fein podejmuje w obszernym artykule problem socjopsychologicznych perspektyw w badaniu dyskursu politycznego na przykładzie patronażu, klientelizmu i korupcji w Rosji. Autorka omawia kognitywne wymiary zmian norm, obrazów świata i wartości, patrzy na wyżej wymienione zjawiska ze strukturalno-genetycznego punktu widzenia i stwierdza m.in., że społeczni aktorzy dyskursu w okresie dużych historycznych i socjoekonomicznych niepewności i braku orientacji stosują mniej kompleksowe logiki działania. Istotnym aspektem kultury politycznej i gospodarczej postsowieckiej Rosji jest różnica między wykształceniem a postawą aktorów dyskursu, która wymagałaby jeszcze zmiany nastawienia do wartości.

Rozważania na temat pojęć norm i wartości w praktykach niemieckich przedsiębiorstw w kontraście do terminologii armeńskiej i rosyjskiej zostały podjęte w artykule Hasmik Ghazaryana, która przeanalizowała oferty pracy w niemieckiej gazecie *Frankfurter Allgemeine Zeitung* i porównała wyartykułowane w nich oczekiwania wobec przyszłych pracowników dotyczące różnorodnych kompetencji (w arty-

kule dokładnie zdefiniowanych i zróżnicowanych w zależności od kraju) z wymaganiami w Armenii i Rosji.

Emil Lafe w tekście pod tytułem *Angielskie słowa w dzisiejszym języku albańskim – nowe słowa, nowe pojęcia* wychodzi od specyficznych angielsko-albańskich relacji językowych i wyjaśnia, dlaczego język albański zawiera stosunkowo niewiele słów zapożyczonych z języka angielskiego. Anglicyzmy stały się obiektem zainteresowania językoznawstwa albańskiego dopiero w latach 80. XX wieku. Dziś mówi się już coraz więcej o obecności anglicyzmów w języku albańskim wraz z wyodrębnieniem obszarów, w których występują one najczęściej. Autor zwraca uwagę na konieczność poszerzenia badań w tym kierunku i potrzebę odróżnienia właściwych anglicyzmów od neolatynizmów.

Uzupełnieniem zagadnienia zarysowanego w poprzednim artykule jest kolejny tekst, którego autor – Genc Lafe zajmuje się wpływem języka włoskiego na tworzenie się różnych obszarów leksykalnych w języku albańskim w XX w. Na wstępie autor kreśli tło historyczne towarzyszące umacnianiu się języka albańskiego jako urzędowego, ze szczególnym uwzględnieniem stosunków albańsko-włoskich, roli państwowej telewizji włoskiej (przez dłuższy okres oficjalnie zakazanej) oraz zmian rozpoczętych w latach 80. XX wieku. W dalszej kolejności Lafe charakteryzuje występujące w języku albańskim italianizmy, mówi m.in. o konwergujących zapożyczeniach (np. z włoskiego i francuskiego), pozornych italianizmami i wpływami paraetymologicznych widocznych w tym fenomenie, a na koniec stwierdza, że wpływ języka włoskiego na albański przyczynił się także do tworzenia pojęć, które określają normy i wartości.

Ioan Lazarescu i Ileana Maria Răducanu piszą o etykietach językowej na przykładzie średniowiecznych tytułów bojarów i dygnitarzy w księstwach rumuńskich. Nazwy takie uchodzą dzisiaj za przestarzałe i są trudne do zrozumienia nawet przez rodzimych użytkowników języka. Autorzy kre-

ślą na początku ramy historyczne języka rumuńskiego, a następnie objaśniają terminy określające zaszczyty i tytułowania, uwzględniając przy tym różne aspekty: historyczny, socjopolityczny, leksykalny, semantyczny i etymologiczny. Na zakończenie formułują kilka problemów badawczych, które powinny stać się przedmiotem pogłębionej refleksji w tej dziedzinie.

Kolejny artykuł, autorstwa Natalii Mull, przybliży czytelnikowi pojęcie tolerancji, jego etymologię i historię. Dodatkowo autorka bada i porównuje współczesne znaczenie leksemu *Toleranz* w języku niemieckim i rosyjskim. Okazuje się, że w obydwu językach do pojęcia *Toleranz* istnieje jeden lub więcej synonimów, a konteksty i konotacje są takie same: tolerancja może dotyczyć religii, polityki i codziennego życia, być postrzegana pozytywnie i negatywnie (negatywne użycie występuje częściej w języku rosyjskim, ponieważ tam pod pojęciem tolerancji rozumiana jest także obojętność). Różna też wydaje się ranga tego konceptu, który w języku niemieckim już od czasu reformacji należy do najważniejszych wartości, natomiast w języku rosyjskim z uwagi na wydarzenia polityczne przez długi czas znajdował się na dalszym planie. Zasadniczo jednak – jak sugeruje Mull – pojęcie wartości tolerancji jest zarówno w języku niemieckim, jak i rosyjskim rozumiane pozytywnie.

Ostatnią składową tego bloku tematycznego jest tekst dotyczący politycznej kartografii wartości i jej granic. Jörg Oberthür wskazuje w nim na konieczność współpracy lingwistyki, filozofii i socjologii w badaniach nad europejskimi dyskursami dotyczącymi wartości. Omawiane tu badanie, przeprowadzone z perspektywy socjologicznej w ramach wymienianego już projektu, obejmowało dwa główne zagadnienia. Pierwsze dotyczyło związku pomiędzy instytucjonalnymi uwarunkowaniami różnych społeczeństw i treściami poszczególnych wartości. Drugie koncentrowało się na pytaniu o to, jak poprzez interakcję spo-

łecznych aktorów i grup – szczególnie na tle konfliktów politycznych – reprodukuje się lub zmieniają dane struktury semantyczne. Korpus badawczy tworzyły teksty z wybranej prasy codziennej, a badaniu zostały poddane koncepty: demokracja, praca, bezpieczeństwo, własność, wspólnota i godność człowieka. Oberthür prezentuje następnie kolejne etapy realizacji projektu, czyli analizę kookurencji, analizę frekwencyjną oraz analizę treści i framingu. We wnioskach autor stwierdza m.in., że procesy transformacji miały wpływ na semantykę określonych pojęć wartości i częściowo spowodowały także różnice pomiędzy Europą Wschodnią i Zachodnią.

Część trzecią otwiera artykuł dotyczący tożsamości kultury europejskiej, którego autorem jest Alexander Aichele. W oparciu o tekst preambuły do projektu Konstytucji Unii Europejskiej (konstytucja nie weszła w życie) Aichele stara się pokazać, że obok wielokrotnie i słusznie przywoływanych elementów antycznych i chrześcijańskich, do kultury europejskiej należą takie elementy, które charakteryzują myślenie ludzi oświecenia, jak równość, wolność, znaczenie rozumu⁴. W swoich rozważaniach autor odwołuje się kolejno do Tuki-dydesa, Erazma z Rotterdamu i Gottfrieda Wilhelma Leibniza.

Treścią kolejnego tekstu jest, jak to formułują autorzy, translacja jako podstawowa operacja przy wędrówce idei. Matthias Kaufmann i Richard Rottenburg zadają sobie pytanie, jak przebiegają tłumaczenie i transfer norm, pojęć oraz argumentów w nowy kontekst. W artykule czytelnik znajdzie nawiązanie do prac dwóch scholastyków hiszpańskich. Są to Francisco de Vitoria i Luis de Molina. Autorzy artykułu zajmują się najpierw teoretycznym aspektem translacji, jej istotą i wskazują na konieczność rozróżnienia pomiędzy transferem i tłumaczeniem a translacją. Następnie powracają do określenia „wędrówka idei”, podkreślając, że słowo „idea” jest tu metaforą, która nie oznacza np. abstrakcyjnego

⁴ Por. http://www.beter-im-aufbruch.de/download/Europa_pol.pdf.

i wiecznego przedmiotu w znajdującym się nad nami niebie idei, ani też w przedjęzykowej 'treści świadomości', którą da się stwierdzić u wszystkich lub u większości ludzi. Chodzi tu o ogólnie identyfikowalne fragmenty z sieci przekonań (*webs of belief*) albo ze zinstytucjonalizowanych kontekstów działań, które wyrażają się np. w formie językowej. Idee mogą wędrować, być społecznie uznawane lub kontrowersyjne, jeśli są zobiektywizowane. Kaufmann i Rottenburg pokazują, w jaki sposób takie terminy jak „subiektywne prawo” (albo jego terminologiczni poprzednicy), „zdolność moralna”, ale też „wolność” czy „własność” przemierzały drogę od intensywnych dyskusji hiszpańskiej scholastyki na protestancką północ i w czasy oświecenia.

Ostatni artykuł omawianego tomu wprowadza czytelnika w problematykę godności człowieka (*Würde*). Peter Kunzmann i Martin O'Malley, którzy już w tytule stwierdzają, że *Würde* to nie *dignitas*⁵, przedstawiają wyniki projektu badawczego, w którym postawili sobie za cel zrozumienie zasady godności człowieka w różnych kontekstach kulturowych i językowych. Autorzy wyodrębniają w tekście takie zagadnienia, jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, godność człowieka (*Würde*) jako zasada uniwersalna, godność człowieka w Niemczech (także w konstytucji), w innych kulturach i wreszcie „*Würde*” we Francji – „*dignité*” we Frankofonii⁶. Na zakończenie autorzy formułują bardzo interesujące wnioski stanowiące syntetyczne podsumowanie badań. Czytamy w nich między innymi, że wszystkie elementy definicji godności odnoszą się do statusu bycia człowiekiem. Ten status może się rozwi-

jać albo zyskiwać coraz większą głębię znaczeniową. Fasety znaczeniowe „godności” są różne w zależności od regionu. Jednak nawet jeśli natura godności człowieka jest tak dynamiczna i może być (poza prawem) różnie pojmowana, nie wyklucza to faktu, że powinna być ona bezwarunkowo chroniona prawnie.

Na zakończenie przedstawić należy kilka uwag krytycznych. Dotyczą one przede wszystkim strony formalnej, a nie merytorycznych założeń publikacji, aczkolwiek wyodrębnienie w strukturze tomu trzech części sprawia wrażenie niezbyt precyzyjnego. Część druga zawiera bowiem dość różnorodne zagadnienia, i tak np. artykuły, których autorami są Emil Lafe i Genz Lafe wydają się mieć raczej luźny związek z problematyką części, a nawet całego tomu, choć jednozdaniowa konkluzja drugiego z autorów (p. wyżej) świadczy o tym, że miał on świadomość konieczności połączenia tekstu z zasadniczą tematyką.

Odbiór całości mogą nieco zakłócić występujące wielokrotnie błędy językowe, interpunkcyjne, literowe, a nawet ortograficzne.

Najwięcej zastrzeżeń muszą budzić przeoczenia redakcyjne, wśród których należy wymienić ignorowanie nowych zasad pisowni⁷ (np. s. 203–204) lub stosowanie zamiennie pisowni starej i nowej w ramach jednego tekstu (s. 140–145). Drobne uchybienia znajdują się w przypisach (s. 108–109). Pewne mankamenty można dostrzec także w kilku spisach bibliograficznych. Informacje bibliograficzne podawane są w sposób niejednorodny. Dotyczy to między innymi imion, oznaczenia stron, układu alfabetycznego, różnego

⁵ Z łac.: godność, urząd, ranga, pozycja; por. <http://www.frag-caesar.de/lateinwoerterbuch/dignitas-uebersetzung.html>.

⁶ „Termin frankofonia (pisany z małej litery) oznacza grupę osób posługujących się językiem francuskim jako jednym z kilku lub jedynym językiem codziennej komunikacji. Frankofonia (pisana z wielkiej litery) oznacza grupę państw, krajów, w których język francuski traktowany jest jako narzędzie komunikacji w kontaktach oficjalnych między-państwowych”. <http://www.voila.edu.pl/st/kultura/frankofonia>.

⁷ Nowe zasady pisowni w Niemczech weszły w życie w 2006 roku, a od roku 2007 obowiązują we wszystkich typach szkół.

sposobu oddzielania nazwisk autorów prac zbiorowych.

Wspomniane uwagi, choć świadczące o niedopracowaniu redakcyjnym tekstów, nie umniejszają ogólnej oceny omawianej pozycji. Autorzy artykułów w niej zawartych wnoszą cenne informacje i przemyśle-

nia badawcze, skłaniając tym samym do dalszej refleksji nad wartościami w zmieniającej się Europie – wartościami, które leżą u podłoża językowego obrazu świata Europejczyków.

Jolanta Janoszczuk

O ISTOCIE PAMIĘCI KULTUROWEJ

Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012, 300 s.

Pamięć jest niezwykle cenną zdolnością, szczególnie w aspekcie kulturowym. Zapewnia ona poczucie ciągłości, wspólnoty oraz zakotwiczenia, kształtuje tożsamość, nadaje sens teraźniejszości. W wymiarze indywidualnym jest osobistą własnością człowieka, zależną od jego woli. Można jej przypisać niezwykłą moc, gdyż zapewnia trwanie czynom i zdarzeniom. Jednak nie istnieje ona w sposób obiektywny, ale jest zależna od „podmiotów pamiętających” i ich kultury.

Kategoria pamięci w ostatnich latach przeżywa renesans badawczy. Obok psychologów, socjologów i historyków zainteresowali się nią także językoznawcy, kulturoznawcy i folklorysty, którzy dostrzegli wagę tej kategorii, m. in. z tego względu, że stanowi ona filar kultury opartej na oralności. Badanie zdarzeń minionych jest jednocześnie, a może przede wszystkim, diagnozą teraźniejszości, z tego względu, że wyobrażenie o tym, co było „wczoraj” służy rozumieniu tego tego, co jest „dzisiaj”.

Powyzsze zagadnienia stały się przedmiotem rozważań naukowców zaproszonych do udziału w publikacji *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej* pod red. Jana Adamowskiego i Marty Wójcickiej. Tom dotyczący pamięci w aspekcie kulturowym jest wydawnictwem komplementarnym do

publikacji *Pamięć jako kategoria rzeczywistości społecznej* pod red. Józefa Styka i Małgorzaty Dziekanowskiej (w druku). Wydawnictwa stanowią pokłosie konferencji naukowej, zorganizowanej w Baranowie Sandomierskim w dniach 6–8 czerwca 2011 r. Obydwie pozycje stanowią kolejne części (5 i 6) serii *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, której redaktorami są J. Adamowski i J. Styk. Zarówno baranowskie spotkania, jak i seria wydawnicza, są efektem współpracy Zakładu Kultury Polskiej UMCS oraz Zakładu Socjologii Wsi i Miasta UMCS.

W recenzowanej pozycji zamieszczono 22 referaty, które zostały pogrupowane w sześć bloków tematycznych. Poniżej zostaną skrótowo omówione wybrane teksty.

W części I zgromadzono artykuły, które mogą posłużyć jako wstęp teoretyczny do dalszych, bardziej szczegółowych rozważań, tym bardziej że otwiera ją tekst Barbary Szackiej, pionierki polskich badań nad pamięcią zbiorową. Doprecyzowuje ona takie pojęcia, jak: *pamięć zbiorowa, społeczna i kulturowa*. Tej pierwszej odpowiada historia, która ma status dyscypliny naukowej, drugiej – wyobrażenia o przeszłości, które funkcjonują w społecznym obiegu, natomiast trzecią B. Szacka, za Paul'em Connertonem, opisuje w kategorii nawyków i rytualnych praktyk „performensów”, gdyż właśnie praktyki cielesne są „szczególnie skutecznym systemem mnemotechnicznym” (s. 19).

Klarownie aspekt teoretyczny omawianego zagadnienia naświetlił także Jan Kajfosz, który artykuł *O kognitywnych i spo-*

tecznych uwarunkowaniach pamięci oparł na zaczerpniętej od Alfreda Korzybskiego metaforze „mapy i terenu”, która reprezentuje nie tylko paralełę słowa – desygnaty, ale także pamięć – minione zdarzenia. „Mapa” staje się tym bardziej użyteczna, kiedy „teren” już nie istnieje, czyli gdy wyobrażenia o przeszłości, przekazywane za pomocą słów i tekstów, zastępują faktyczne zdarzenia i sytuacje, surogat wypiera oryginał. Autor tekstu zwrócił uwagę także na fakt, że w takich przypadkach następuje zjawisko „szycia” pamięci oraz niepamięci na miarę współczesnych potrzeb.

Z kolei Stefan Bednarek postuluje w obszar badań nad pamięcią wprowadzić pojęcie mnemotopos, który ma funkcjonować analogicznie do antycznego toposu na gruncie literaturoznawstwa. Mnemotopika służy jako kulturoznawcze narzędzie do rekonstrukcji specyfiki polskiej pamięci zbiorowej. O adekwatności i funkcjonalności terminu świadczy fakt, że posłużyli się nim także inni autorzy tekstów, zamieszczonych w omawianej pozycji (patrz s. 213).

W rozdziale II zatytułowanym *Pamięć a kultura* na szczególną uwagę zasługuje artykuł Ewy Kosowskiej, który można uznać za bezpośrednią eksplikację tezy zawartej w tytule całego tomu. Badaczka twierdzi bowiem, że zapamiętywanie jest selektywne – zależy od tego, co w danej kulturze uznaje się za ważne i godne pamięci, z tego względu zyskuje ona miano „konstruktu kulturowego” (s. 57). Interesującą częścią artykułu jest opis eksperymentu, przeprowadzonego przez autorkę, która kilkanaście dni po powrocie z dwutygodniowego pobytu w Stanach Zjednoczonych spisała swoje wspomnienia w formie dziennika. Poczyniona samoobserwacja doprowadziła do wniosków, że pamięć antropologiczna jest zależna od kultury.

Do rozdziału *Pamięć językowa* redaktorzy wkomponowali referaty związane

z lingwistycznymi badaniami tytułowego zagadnienia. Zasługuje on na szczególną uwagę ze względu na wagę treści merytorycznych, bogactwo materiału empirycznego i błyskotliwość wniosków. Inicjuje go tekst Anny Pajdzińskiej zatytułowany *Pol-szczyzna o pamięci*. Badaczka przeprowadziła analizę wyrazu *pamięć* na podstawie różnych danych językowych (derywaty, frazeologizmy itp.). Na ich podstawie wywnioskowała, że jest ona zjawiskiem wieloaspektowym, konceptualizowanym za pomocą różnych metafor, jest ważna zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym oraz uświadamia temporalny wymiar egzystencji, spełnia także odwieczne marzenia ludzi – pozwala bowiem na cofanie się w czasie (*ktos wraca pamięcią do czegoś*) oraz na „unieważnianie” śmierci (*ktos żyje w naszej pamięci*).

Kolejny artykuł zamieszczony w tym rozdziale stanowi doskonały punkt wyjścia i zaplecze teoretyczne dla badania relacji pamięć – język. Wojciech Chlebda przypomina w nim tezę, że pamięć jest „ujęzykowiona”¹, czyli tworzące ją składowe mają werbalne wykładniki. Pamięć obiektywna, „sama w sobie” nie jest dostępna, jest nam dana jako interpretacja faktów, zaś „język współkonstruuje samo istnienie pamięci wewnętrznych w ramach psychiki podmiotu” (s. 115). Autor rozróżnia sferę podmiotowej pamięci zdarzeń oraz podmiotowe mówienie o pamięci zdarzeń. Wskazuje również, że nie należy tych dwóch aspektów utożsamiać. Postuluje także formułowanie metajęzyka właściwego tym dziedzinom.

Językoznawczy blok tematyczny zamyka artykuł Ewy Masłowskiej pt. *Fantomy pamięci. Pamięć semantyczna pocatunku*. Zgodnie z metodą badawczą stosowaną przez autorkę² zostaje w nim poddany analizie gest w oparciu o koncepcję przedpojęciowych schematów wyobrażeniowych. Etymologia leksemu *pocatunek*

¹ Jerzy Bartmiński, Wojciech Chlebda, *Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury” 20 (2008), s. 11–27.

² Por. Ewa Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa 2012.

potwierdza jego związek z praschematem część-całość, który stanowi strukturę bazową wszystkich profili tego gestu.

Autorzy artykułów w rozdziale IV rezenzowanej pozycji zwracają uwagę na znaczenie kategorii pamięci oraz konieczność badań nad nią samą w kontekście *oral history*. W tekście Haliny Pelcowej został przedstawiony sposób konceptualizacji pamięci przez najstarsze pokolenie mieszkańców wsi. Podstawę materiałową artykułu stanowią relacje gwarowe, gdyż *historia mówiona* jest nową nazwą dla starych praktyk dialektologów i folklorystów, rejestrowania tekstów mówionych „ludzi prostych”. W prezentowanych w tekście przekazach (ponad 30 dłuższych przykładów) mniejsze znaczenie badawcze mają przedstawione fakty, na pierwszy plan wysuwa się bowiem sposób ich prezentacji, zawarty w nich model percepcji dawnej rzeczywistości, sytuacja komunikacyjna, cel wypowiedzi oraz aksjologia.

Najobszerniejsza część V została zatytułowana *Pamięć a narracja*. Wyróżnia się w niej tekst Marty Wójcickiej pt. *Pamięć jako wartość ludowego stylu artystycznego*. W domenach wyróżnionych przez autorkę można odczytać zasadnicze tezy artykułu. Są nimi: „pamięć jako kategoria światopoglądowa” (s. 171) – stanowi budulec folkloru oraz bazę derywacyjną dla wartości i ludowego obrazu świata; „pamięć jako źródło kolektywizmu” (s. 172) – jest katalizatorem, który niweluje naleciałości indywidualne w wędrującym przez pokolenia przekazie ustnym, selekcjonuje występujące w nim wartości oraz stanowi normę folklorystyczną; tekst ustny nie może istnieć bez pamięci, dlatego funkcjonuje ona jako „podpora oralności” (s. 175); zaś głównym „eksponentem pamięci” (s. 176) w tekstach ludowych – według badaczki – jest formuła.

Pozostałe artykuły tworzą blok interdyscyplinarny, gdyż dotyczą szczegółowych eksplikacji kategorii pamięci w: literaturze (Elżbieta Wiącek), polityce (Eva Krekovičová), malarstwie (Joanna Bielska-

-Krawczyk), historii (Janina Hajduk-Niżakowska) oraz muzealnictwie (Grzegorz Żuk).

W ostatnim wyodrębnionym przez redaktorów rozdziale zostały zgrupowane referaty eksponujące zależność pomiędzy pamięcią i tradycją a tożsamością poszczególnych grup. Zostały one oparte na różnorodnym materiale źródłowym. Małgorzata Strzelec zaprezentowała kult św. Rocha jako przejaw pamięci społeczności lokalnej, Lidia Kwiatkowska-Frejlich szukała odpowiedzi na pytanie o tradycyjną funkcję dzwonów kościelnych w świadomości współczesnego człowieka, analizując m. in. posty internautów. Kinga Czerwińska, w oparciu o koncepcję Jerzego Szackiego (czynnościowy, podmiotowy i przedmiotowy aspekt tradycji), badała transmisję twórczości ludowej, która w jej przekonaniu stanowi najbardziej reprezentatywną i żywotną część dziedzictwa kulturowego, co przejawia się chociażby poprzez zjawisko *etnodisignu*. Finalny tekst autorstwa Karoliny Targowskiej dotyczy transmisji kompetencji muzycznej w obrębie jednej rodziny.

Artykuły zgromadzone w wydawnictwie *Pamięć jako kategoria kulturowa* uwytkują zwrotność i wieloaspektowość tytułowej korelacji, pamięć stanowi bowiem budulec kultury i jednocześnie jej produkt. Interdyscyplinarny charakter zgromadzonych tekstów potwierdza rozległość problemu badawczego, uporządkowanego przez redaktorów w rozdziały, które wyznaczyły zakres i funkcje tytułowej kategorii, a więc uformowały kulturowy obraz pamięci.

Publikacja jest nasycona treściami teoretycznymi, ale także egzemplifikującymi i analitycznymi, pojawia się w niej wiele nowatorskich tez, ważnych hipotez czy postulatów metafizycznych. Stanowi istotny głos we współczesnych dyskusjach naukowych. Tom potwierdza ważność pamięci, która okazuje się spełniać niebagatelną rolę na obszarze wielu dyscyplin i praktyk badawczych.

O randze wydawnictwa świadczy fakt, że znalazły się w nim artykuły pionierów i czołowych polskich badaczy omawianego zagadnienia.

Książka uzupełnia lukę na rynku wydawniczym, pokazując, że teoria i analiza pamięci zbiorowej/kulturowej jest zjawiskiem interdyscyplinarnym, a nie – jak dotychczas po liczbie publikacji ukazujących się na gruncie polskim można by sądzić (zob. B. Szacka, A. Szpociński, L. Nijakowski, K. Pomian) – socjologicznym czy historycznym. Ukazuje pamięć jako zjawisko złożone, wzbogacane przez polifoniczny dyskurs naukowy, definiowane i określane za pomocą wielu inspirujących badawczo

metafor (np. pamięć jako tekst i jako kod u J. Kajfosa).

I o ile relacje pamięć – historia, pamięć – tożsamość, typy pamięci czy miejsca pamięci były przedmiotem refleksji zarówno w literaturze światowej, jak i polskiej, to ukazanie pamięci w perspektywie językowej (kognitywnej, etnolingwistycznej, stylistycznej) oraz nowe propozycje terminologiczne i definicyjne (np. *pamięć utajniona* u J. Hajduk-Nijakowskiej czy schemat aktu mówienia o pamięci W. Chlebdy) wydają się istotnym wkładem konferencji i publikacji zainicjowanych przez lubelskich kulturoznawców.

Magdalena Wójtowicz

DIALEKTOLOG O CIELE

Janusz Siatkowski, *Słowiańskie nazwy części ciała w historii i dialektach*, Warszawa: Instytut Slawistyki Zachodniej i Południowej UW, 2012, 356 s.

Prezentowana publikacja jest komentarzem do dziewiątego tomu *Ogólnosłowiańskiego atlasu językowego* (OLA) pt.: *Человек/ Człowiek* pod redakcją Janusza Siatkowskiego i Jadwigi Waniakowej, wydane w Krakowie w roku 2009. W jej skład wchodzi ujednolicone artykuły opracowane i drukowane przez autora w latach 2009–2012. Układają się one w szczegółowe rozdziały (hasła) syntetyzujące słowiańską leksykę somatyczną, podsumowane jej charakterystyką ogólną. Prócz tego książka zawiera wstęp, spis map, literaturę, wykaz skrótów, spis miejscowości oraz indeks wyrazowy.

Zamierzeniem autora wskazanym we *Wstępie* jest szczegółowe omówienie i rozwinięcie tematów, na które zabrakło miejsca w *Atlasie*: etymologii słowiańskich nazw części ciała, również rzadkich i sporadycznych („właściwie wszystkie zanotowane wy-

razy”, s. 7), ich budowy morfologicznej oraz źródeł zapożyczeń obcych.

Podstawę dla komentarza stanowią materiały zgromadzone do OLA oraz inne opracowania, głównie gwarowe (w tym słowniki słownictwa ogólnego, słowniki etymologiczne, słowniki i atlasy gwarowe, słowniki specjalistyczne, opracowania monograficzne itd.), niektóre jeszcze nieopublikowane. Rozdziały ilustrowane są specjalnie opracowanymi przez autora i Dorotę Rembiszewską mapami syntetycznymi (20), które w bardziej przejrzysty sposób niż mapy punktowe zamieszczone w OLA prezentują przemieszane dane. Autor zachował jednak oryginalną pisownię zastosowaną w *Atlasie* w legendzie do map, upraszczając ją na mapach i w tekście.

Wybór omawianych nazw części ciała, umotywowany materiałem osobiście opracowanym przez autora (wyrazom hasłowym przyporządkował wszystkie zapisy terenowe), skutkuje bogatym zestawieniem słownictwa dotyczącego: twarzy i policzka, czoła, skroni, oczu, żrenicy, brwi, skóry, zmarszczek, włosów (i) warkocza, łydki (i) uda, brzucha człowieka i brzucha zwierzęcia, żołądka człowieka i żołądka zwierzęcia, płuc i wątroby, nerek. Autor tłumaczy, że

zestawienia nazw w podrozdziałach (zasygnalizowanych tu spójnikami) albo umieszczenie rozdziałów obok siebie (spójniki w nawiasach) są nieprzypadkowe, ponieważ wielokrotnie zanotowano dwa (lub więcej) znaczenia tej samej nazwy, a umieszczenie ich w takich konfiguracjach pozwala na zaprezentowanie korelacji tych różnych znaczeń, zarówno w komentarzu słownym, jak i na mapach.

Autor koncentruje się w największym stopniu na wskazaniu zasięgów terytorialnych poszczególnych nazw, zmian tychże zasięgów i wytłumaczeniu ich prawdopodobnych przyczyn. Omawia budowę morfologiczną wyrazów, ich motywacje i etymologię, odnotowuje warianty fonetyczne, derywaty, synonimy oraz nazwy zupełnie rzadkie. Budowę rozdziałów warunkuje rodzaj zgromadzonego materiału. Materiał jest ułożony od nazw najpowszechniejszych do sporadycznych, od nazw wspólnych do indywidualnych, według sufiksów i przyrostków rozszerzających rdzeń czasowników itd.

Z zestawienia autora wynika, że najbardziej ustabilizowane semantycznie i geograficznie nazwy oznaczają skórę ludzką (dwie ogólnosłowiańskie nazwy **koža* od 'skóra kozia', **skora* od 'szywna powłoka') i czoło (głównie trzy nazwy: **čelo*, **lǫbъ*, **lysina*). Pozostałe są dużo bardziej zróżnicowane, przemieszane czy rozproszone. Na przykład nazwy brwi, tworzone głównie od rdzeni **-brъv-*, **vǫd-j-*, *ob-oč-*, często oznaczają także 'rzęsy' i/lub 'powieki'. Nazwy płuc i wątroby, często takie same, różnicowane są z kolei określeniami 'biały' i 'czarny', 'lekki' (płuca) i 'ciężki' (wątroba). Nazwa **plJutja* (od pie. **pleu-* 'płynąć, pływać', tłumaczona unoszeniem się na wodzie płuc zwierzęcych w trakcie gotowania), **//qtrōba*, **jętra* (od **//qtrъ* 'wewnętrzny, znajdujący się w środku', oba wyrazy nazywały ogólnie 'wewnętrzną część ciała'), **drobъ* ('coś drobnego'), **pečenz*, **pečenzka* (pierwotnie miały znaczenie 'pieczone mięso', 'pieczona wątroba') jako wspólne nazwy mniej wartościowej

żywności zwierzęcej, podrobów, z czasem przeniesiono też na ludzkie części ciała.

Skomplikowany obraz prezentują także choćby nazwy żrenicy i łydki, których w obu przypadkach w samych materiałach OLA zanotowano po ok. 150, w dodatku wiele nazw łydki pokrywa się z nazwami uda. Autor porządkuje zgromadzone wyrazy w grupy motywacyjne, co pozwala odtworzyć pewien obraz żrenicy i łydki utrwalony w systemie i świadomości użytkowników języków słowiańskich.

Nazwy żrenicy ze względu na trudności spowodowane ogromnym zróżnicowaniem semantycznym, przemieszaniem i obocznym występowaniem na tych samych terenach autor prezentuje na dwóch rodzajach map: onomazjologicznej i motywacyjnej. Na drugiej umieszcza grupy motywacyjne, omawiane w kolejności od najpowszechniejszych, czyli: I. nazwy motywowane przez czasowniki o znaczeniu 'patrzyć', tj. A. **zbrěti* (np. pol. *żrenica*), B. **ględati* (ros. **ględѣльце*), C. **patriti* (typowo polskie, np. *patrzydło*), D. **viděti* (np. pol. *widziadło*), E. **zěti* (od '(szeroko) otwierać', np. słoweń. *zení:ca*) oraz II. nazwy motywowane przez wyrazy oznaczające obraz odbijający się w żrenicy: A. 'małego człowieka' (np. ukr. *čotov'ičok*, pol. *człowieczek*, powszechne także w językach indoeuropejskich i nieindoeuropejskich), B. 'dziecko', 'dziewczynkę', 'lalkę' (zabawkę) (np. pol. *panienka*, mac. *detence*). Następne grupy są o wiele mniejsze. Wyjątkowo nieliczne, biorąc pod uwagę wygląd żrenicy, są III. nazwy motywowane czarnym kolorem (np. ros. *c'ornыš*). A zupełnie sporadyczne i rozproszone – IV. nazwy motywowane przez wyrazy oznaczające niewielkie przedmioty kuliste, świecące i błyszczące (np. bułg. *zărno*, kaszubskie *galka*, *jablko*, *jagoda*) oraz V. zdrobniałe nazwy (np. białoruskie **očbko*).

Nazwy łydki są równie liczne i bogate semantycznie, jednak większość koncentruje się wokół jej wyglądu (krągłości). Pojawiają się nazwy I. związane z rdzeniem **lystъ* (uproszczenie od rdzenia **glyd-*,

glyt*- ‘wypukłość’), II. związane z rdzieniemem **lyksta* (lydoka*), **lytoko* (**lydoko*) itd., III. **jbkra*, IV. **brjuχ-*, **brjust-* (‘wybrzuszenie’), V. **pors-* ‘prosie’ (tu autor odnotowuje nazwy motywowane ‘wypukłością’, ‘krągłością’ różnych zwierząt, np. pol. *wieprzek*; południowosłowiańska i polska nazwa *ryba*, południowosłowiańska **žaba*), VI. wskazujące na ‘zgrubienie’, ‘nabrzmienie’ (np. *grube ciało* z Podkarpacia, mac. *debeło meso*), VII. nazwy motywowane cechą ‘miękkości’ (np. słoweń. *męča*), VIII. nazwy odnoszące się do sąsiadujących części ciała (np. pol. *goleń*, ros. *bedro*). Autor odnotowuje także IX. rodzime nazwy niejasne oraz X. nazwy pochodzenia obcego.

Na zakończenie Janusz Siatkowski wskazuje i omawia poszczególne cechy charakterystyczne słowiańskiego słownictwa somatycznego, tj. wieloznaczność nazw, dynamikę rozwojową słownictwa, wpływy językowe (zewnętrzne i wewnętrzne).

Autor podkreśla, że wieloznaczność nazw nie powinna być traktowana jako błąd, ponieważ powtarza się zarówno w badaniach niezależnych, jak i w 9. tomie OLA. Mieszanie nazw części ciała spowodowane jest według niego m.in.

- bliskim sąsiedztwem części ciała, np. *obraz* jako ‘twarz’ i ‘policzek’,
- podobieństwem wyglądu, np. nazwy uda i łydki motywowane przez znaczenie ‘zgrubienie’, ‘nabrzmienie’ (np. na pograniczu polsko-słowackim *grube mięso* oznacza zarówno ‘łydkę’, jak i ‘udo’, a polska gwara (*gruba*) *łydka* to nazwa uda),
- semantyką podstawy, np. podstawa **věko* o znaczeniu ‘pokrywa’, ‘zamknięcie’ motywuje znaczenia takie jak ‘powieka’, ‘rzęsa’ i brwi’: pol. **pověko* ‘powieka’, l. mn. **pověčbky* ‘rzęsy’, zanotowane pod Nowym Targiem **pověčbky* ‘brwi’,
- podobieństwem funkcji (także spowodowanym przez czynniki pozajęzykowe), np. nazwy płuc i wątroby.

Korzystając z materiałów historycznych i wcześniejszych opracowań gwarowych, autor podsumowuje dynamikę zmian zasięgów terytorialnych (zmniejszenie zasięgów, czego dowodem jest występowanie

obecnie nazw rozproszonych lub sporadycznych, zdezaktualizowanie się nazwy i przemianę w słownictwo książkowe lub całkowite wyjście nazwy z użycia) i przesunięcie semantycznych (np. pol. *policzek* początkowo oznaczał ‘uderzenie w twarz’, a dopiero z czasem ‘boczną część twarzy’).

Autor charakteryzuje rodzaje wpływów zewnętrznych i wewnętrznych na języki słowiańskie. Stwierdza, że zapożyczenia nazw części ciała w językach słowiańskich mają korzenie niemieckie, romańskie (łacińskie, włoskie, friuńskie, rumuńskie), greckie, węgierskie, albańskie, litewskie, tureckie (protobułgarskie, osmańskie, turkijskie), tatarskie i karelsko-fińskie. Wiele z nich motywowanych jest modą (*bajusy* ‘wąsy’). Najliczniejsze z zapożyczeń to zapożyczenia niemieckie (najczęstsze **nyrbky* ‘nerki’ i **šlunokō* ‘żołądek’), których najwięcej występuje na terenie zachodniej słowiańszczyzny, nieliczne na wschodzie, ale niemal w ogóle nie pojawiają się w Rosji oraz w dialektach południowosłowiańskich. Wśród zapożyczeń romańskich występują szeroko rozproszone zapożyczenia łacińskie (np. pol. i pd.-zach. ukr. *pulso* ‘skroń’ z łac. *pulsus*), a na terenach południowych także włoskie (nad Adriatykiem, w dialektach słoweńskich, chorwackich i serbskich – najczęstsze zapożyczenie w zachodniej części południowej Słowiańszczyzny **stomakō* ‘żołądek człowieka’, ‘brzuch człowieka’, ‘brzuch zwierzęcia’ z włos. *stomaco*) i friuńskie (na pograniczu słoweńsko-włoskim np. *muža* ‘twarz’ z friul. *mùse*) itd.

Wpływy wewnętrzne pomiędzy gwarami słowiańskimi Autor omawia dużo ogólniej – o zapożyczeniu świadczy bądź fonetyczna postać wyrazu (np. wschodniosłowacki polonizm *varkoč*), bądź układ terytorialny (np. nazwa **nyrbky* przedostała się z języka niemieckiego na Białoruś i Ukrainę za pośrednictwem polskim), bądź historia wyrazu.

Janusz Siatkowski dokonał zestawienia „właściwie wszystkich” zanotowanych słowiańskich nazw wybranych części ciała człowieka (i zwierzęcia) od tych o naj-

szerszym zasięgu po nazwy jednostkowe. Korzystając z materiałów historycznych i wcześniejszych opracowań gwarowych, omówił dynamikę zmian zasięgów terytorialnych i przesunięcia semantyczne. Przedstawił budowę morfologiczną wyrazów, warianty fonetyczne, derywaty i synonimy, wskazał ich zróżnicowanie semantyczne i stylistyczne oraz etymologię. W podsumowaniu scharakteryzował wieloznaczność nazw i dynamikę rozwojową słownictwa słowiańskiego. Precyzyjnie wskazał zasięgi,

historię i rodzaje wpływów języków niesłowiańskich oraz wysunął ogólne wnioski na temat wzajemnych wpływów języków słowiańskich. Praca przedstawia ogromną wartość dla badań dialektologicznych, jest cenna dla wszystkich zainteresowanych rozwojem słownictwa słowiańskiego. Ma fundamentalne znaczenie także dla badań etnolingwistycznych nad słowiańskim językowym obrazem (obrazami) części ciała.

Agnieszka Litwińczuk

MONOGRAFIA SŁOWIAŃSKIEGO WESELA

A. V. Gura, *Brak i svad'ba v slavjanskoj narodnoj kul'ture: semantika i simvolika*, Moskwa: Izdatel'stvo „Indrik”, 2012, 935 s.

Obszerna, licząca blisko 1000 stron, monografia autorstwa rosyjskiego badacza Aleksandra V. Gury poświęcona została słowiańskiemu obrzędowi weselnemu. Składają się na nią: wstęp, w którym autor przedstawia dotychczasowy stan badań nad słowiańską obrzędowością weselną, a także charakterystykę wykorzystanych źródeł (publikowane i archiwalne materiały etnograficzne, folklorystyczne i etnolingwistyczne z całego obszaru Słowiańszczyzny, a także własne badania terenowe z północy Rosji, białoruskiego i ukraińskiego Polesia, wschodniej Polski i Dalmacji) oraz zastosowaną metodologię, 16 rozdziałów rozmieszczonych w 3 częściach, zakończenie, bibliografia oraz indeks przedmiotowy i leksykalny, obejmujący przywołane w studium terminy obrzędowe.

Monografia stanowi usystematyzowany zbiór faktów związanych ze słowiańską tradycją weselną. Autor omawia w niej podstawowe pojęcia związane z małżeństwem, sposoby wyrażania symbolicznych treści

w obrzędzie weselnym, przedstawia systematyzację znaczeń, jakie niesie ze sobą motyw małżeństwa obecny w innych obrzędach, demonologii, medycynie ludowej, magii, wróżbach, folklorze. Kompleksowa, etnolingwistyczna (według zasad właściwych dla słownika *Slavjanskije drevnosti*) analiza materiału etnograficznego i folklorystycznego, reprezentowanego przez wszystkie tradycje słowiańskie, służy semantycznej rekonstrukcji małżeńsko-weselnej symboliki, szerzej – symbolicznego języka kultury, próbie przedstawienia typologii słowiańskiego wesela oraz rekonstrukcji prasłowiańskiego obrzędu weselnego.

Każdy z rozdziałów charakteryzuje przejrzysty, logiczny układ – przedstawione fakty mają bogatą egzemplifikację w postaci danych ze źródeł etnograficznych i folklorystycznych z całej Słowiańszczyzny. Omawiając elementy trzech najbardziej rozbudowanych kodów obrzędowych (personalnego, przedmiotowego i akcjonalnego), A. V. Gura szczególnie dużo miejsca poświęca analizie terminów obrzędowych (ich zasięgowi terytorialnemu, etymologii i motywacji).

W pierwszej części (s. 19–47) monografii autor rozpatruje małżeństwo jako instytucję społeczną. W kolejnych czterech rozdziałach omawia: [I] formy i sposoby zawierania związku małżeńskiego (tu szerzej: właściwe dla słowiańskich tradycji

sposoby okazywania sympatii przez dziewczęta i chłopców, którzy osiągnęli wiek upoważniający do zawarcia związku małżeńskiego; ograniczenia i zakazy wstępowania w związek małżeński związane z wiekiem, pokrewieństwem, różnicami społecznymi, ograniczeniami terytorialno-etnicznymi; sposoby zawierania związku małżeńskiego [małżeństwo jako rezultat porozumienia przedstawicieli obu rodzin, rzadziej – ucieczka dziewczyny, jej kupno]; różne formy związku małżeńskiego [monogamia, relikty bigamii i poliandrii]; małżeństwa bez ślubu i wesela); [II] kwestie związane z bezżeństwem (kategorie osób, których pojęcie to dotyczyło; właściwy dla tradycji ludowej ambiwalentny stosunek do bezżeństwa; przyczyny bezżeństwa [naruszenie obowiązujących zakazów, matczyne przekleństwo, miłosna magia]; kary za bezżeństwo [rytualne wyśmiewanie, konsekwencje w życiu pozagrobowym]; odsunięcie od szeregu obrzędów jako rytualny wyróżnik niezonatych/niezamężnych); [III] małżeńską niewierność i rozwód (akty przemocy wobec wiarołomnej żony i magia miłosna jako środek służący odzyskaniu wiarołomnego męża; nieakceptowanie prawnego rozwodu lub jego materialna nieosiągalność); [IV] nowy i powtórny ożenek (warunki pozwalające na ponowny ożenek; czynności magiczne w obrzędowości weselnej i pogrzebowej uwalniające żywego małżonka od zmarłego i umożliwiające mu ponowne wstąpienie w związek małżeński; zredukowany do minimum obrzęd weselny w przypadku wdowieństwa jednego z nowożeńców lub obojga).

Część druga (s. 49–592), poświęcona strukturze i semantyce słowiańskiego wesela, obejmuje 7 rozdziałów. W pierwszym z nich autor przedstawił semiotyczną strukturę obrzędu weselnego, akcentując jego złożoność tak w planie syntagmatycznym, jak i paradygmatycznym.

W aspekcie semiotycznym obrzęd weselny to tekst, na który składają się znakowe podsystemy – kody (przedmiotowy, personalny, akcyjny, werbalny, dźwię-

kowy, plastyczny, wizualny, smakowy), z których każdy tworzy jednorodny zespół znaków służących przekazaniu określonych treści. W obrzędzie semiotyzacji podlegają przedmioty, czynności, wykonujące je osoby, wypowiedane przez nie repliki, całe teksty, odgłosy, które wydają, szumy, dźwięki, muzyka, gesty, taniec, odczucia receptywne, okazyjne wydarzenia. Rozpatrując relacje, hierarchię i systematyzację kodów, autor zwraca uwagę na ich odmienną wartość – jedne wykorzystywane są w obrzędzie częściej, inne – rzadziej. Ponadto kody częściowo się przecinają i nakładają. Substancjonalne parametry pozwalają na wydzielenie subkodów w obrębie poszczególnych kodów, a także na grupowanie tych ostatnich w większe kategorie (np. wszystkie kody związane z organami zmysłowymi można traktować jako kod sensoryczny). Kody pozostają ze sobą w różnych relacjach (występują w arbitralnej funkcji w stosunku do innych – kod kolorystyczny nie istnieje bez przedmiotowego; w wykonaniu pieśni współdziałają ze sobą – kod werbalny i muzyczny łączą się; semantycznie się dublują – jeden i ten sam sens jest przekazywany jednocześnie różnymi środkami semiotycznymi, przy czym jeden z kodów może pełnić funkcję dominującą, a pozostałe mogą go uzupełniać).

Struktura i semantyka rozlicznych kodów połączona znakowością rytualnego zachowania, przedstawia złożoną semiotyczną przestrzeń obrzędu – „obrzędową realność”. Łączy ona tylko przedmioty, osoby i czynności obarczone rytualną funkcją. Aktualizacja ich funkcjonalno-znaczeniowego ładunku zależy od czasu i miejsca w obrzędzie. Przestrzenne i temporalne parametry tworzą warunki realizacji obrzędowego systemu. W planie syntagmatycznym znakową jednostką obrzędowej realności jest rytualny akt, tj. obciążona rytualną funkcją czynność, z którą realizuje się w określonym czasie i przestrzeni. „Język” obrzędu weselnego to język rytualnych aktów o różnym znaczeniu (apotropeicznym, ka-

tarktycznym, ofiarnym itd.). Pojęcie aktu werbalnego łączy w sobie podobne, ale nie w pełni jednorodne pod względem semiotycznym zjawiska. Wszystkie one spełniają funkcję komunikacyjną, ale jedne są alegorycznymi konstatacjami rytualnie znaczącego faktu (np. odpowiedź *sosna* po pokładzinach), drugie stanowią sygnały pobudzające do wykonania określonej rytualnej czynności (np. okrzyk *gorzko!*), a trzecie (np. odpowiedź: *brzoza, sosna* adresowane do swatów), wypowiedziane w konkretnej sytuacji obrzędowej, realizują samą czynność (tu: wyrażenie zgody lub odmowę zamążpójścia). Jak każda rytualna czynność, akt werbalny ma rytualną funkcję, nie tracąc przy tym swojego znaczenia leksykalnego. W akcie werbalnym dochodzi do głosu wzajemna więź słowa i czynności w obrzędzie.

Jak twierdzi A. V. Gura, dla zrozumienia struktury obrzędu jako złożonego wielokodowego tekstu niezwykle ważne jest zrozumienie, na czym polega wzajemna zależność, uzupełnianie się i zastępowanie kodów. Dla badania natury archaicznego synkretyzmu rytualnego tekstu niezbędne jest odnalezienie tego, co łączy różne kody. Weselne symbole realizowane z pomocą różnych kodów funkcjonują w obrzędzie w ścisłym współdziałaniu. W języku obrzędowych postaci, czynności, przedmiotów, wypowiedzi słownych i tekstów obrzęd weselny przekazuje ideę rozpadu starych rodzinnych więzi i ustanowienie nowych, która to idea w ostatecznym rozrachunku sprowadza się do triady: życie – śmierć – narodziny nowego życia.

W drugim rozdziale przedstawiona została struktura obrzędu weselnego na dwóch poziomach:

[1] syntagmatycznym, tu szczegółowo: realność obrzędowa jako system znakowych jednostek – skomplikowanie zorganizowany kompleks rytualnych aktów, wykonywanych w określonym porządku, pełniących określoną funkcję i obarczonych znaczeniowym ładunkiem; podział rytualnych aktów, obrzędów i ceremonii składa-

jących się na model wesela słowiańskiego na obligatoryjne (obecne we wszystkich wariantach, stanowiące stały szkielet obrzędu weselnego, obrzędowe minimum, bez którego żadne wesele nie może być uznane za dokonane: swaty, zaręczyny, pożegnanie panny młodej z panieństwem, weselna procesja z panną młodą, główna weselna uczta u pana młodego, ślub, noc poślubna, rytualne obmywanie po nocy poślubnej, obrzędy „poddawania próbie” panny młodej, wizyta matki panny młodej lub odwiedziny młodych w jej domu) i fakultatywne (spotykane tylko w niektórych regionalnych tradycjach: oględziny panny młodej, przygotowania do wesela, obrzęd kąpielowy, wieczór kawalerski, rytualne golenie pana młodego, gościna u jednego z krewnych już po weselu itp.); syntagmatyczna struktura inwariantu słowiańskiego obrzędu weselnego obejmuje cztery ceremonie: zmówiny, wigilia wesela, właściwe wesele, koniec wesela; obrzęd weselny jako „obrzęd przejścia” – trójczłonowy podział wyrażający strukturę obrzędu (przedweselny, weselny, poweselny – prowadzące do przekształcenia starych społecznych relacji w nowe; rytualne „przejście” jako seria włożonych jedno w drugie cząstkowych „przejsć”);

[2] paradygmatycznym, wyodrębnienie kodów: personalnego, przedmiotowego, akcjonalnego, werbalnego (akty werbalne i teksty poetyckie), muzycznego – szerzej dźwiękowego (w tym rytualnie znaczące odgłosy przyrody), choreograficznego; wydzielenie rytualnie znaczących charakterystyk osób i przedmiotów uczestniczących w weselu na poziomach: językowym (obrzędowe, pozaobrzędowe, poetyckie, objęte tabu, *nomina propria*, epitety), morfologicznym (wygląd zewnętrzny, atrybuty, kolor itp.), społecznym (cechy: płeć, wiek, rodzinne, społeczno-etniczne, zawodowe, pozycja hierarchiczna), funkcjonalnym (spełnianie różnych funkcji, rola osób i przedmiotów w charakterze obiektu komunikacji, odtwarzania lub oddziaływania); zestaw relewantnych cech dla elementów paradygmatycznej struktury obrzędu wesel-

nego: wygląd zewnętrzny (rozmiar, forma, znaki szczególne, kolor), charakterystyka fizyczna (ciężar, smak, żywe/nieżywe, konsystencja), status społeczny (pleć, wiek, narodowość, przynależność do strony weselnej, sytuacja rodzinna, sytuacja społeczno-materialna), atrybuty i to, co im towarzyszy, wzajemne relacje osób lub przedmiotów wewnątrz grupy (charakterystyka ilościowa, miejsce w hierarchii), stosunek do innych osób (pokrewieństwo, obecność opiekuna), lokusy (rytualna lokalizacja oraz przestrzenna orientacja przedmiotów, osób i czynności), czas (czasowe dopasowanie rytualnych czynności, obrzędów i ceremonii, trwanie), modusy (intensywność czynności, sposób mówienia/śpiewania, demonstracyjny lub ukryty charakter czynności, sposób przemieszczania się uczestników obrzędu), właściwości i możliwości, przejawy akustyczne, funkcje i predykaty (urok, kradzież, pohańbienie, wrogość, podporządkowanie, amulety, ochrona, pomoc, pośrednictwo, zarządzanie, wsparcie w połączeniu małżeńskim, żartowanie), obiekty, adresaci i odbiorcy czynności, osoby, przedmioty i czynności jako obiekt (obiekt odtwarzania, wykorzystania, komunikacyjnego oddziaływania).

Trzeci rozdział otwiera charakterystykę najważniejszych kodów obrzędu weselnego. Jako pierwszy analizowany jest kod personalny, tworzony głównie przez osoby funkcyjne w weselu, a także postronnych widzów oraz tych, którzy realnie w obrzędzie weselnym nie brali udziału, ale włączali się do obrzędowej rzeczywistości i zyskiwali rytualne znaczenie (przypadkowo napotkani na drodze orszaku weselnego pojedynczy ludzie, inny orszak weselny itp.). Wśród rytualnie znaczących cech uczestników wesela A. V. Gura wymienia: pleć (relevantna dla wszystkich uczestników obrzędu, wyłączając widzów; kobiety przeważały po stronie panny młodej, mężczyźni – po stronie pana młodego); przynależność do jednej z weselnych stron (nierzadko dochodziło do symetrycznego rozdzielenia uczestników obrzędu ze względu na przynależ-

ność do którejś ze stron – np. drużba pana młodego i drużba panny młodej; były też postaci niezwiązane z żadną ze stron weselnych lub obsługujące obie strony – duchowny, muzycy); wiek (młodzi, starsi), pozycja rodzinna (ważna cecha przybranych rodziców i świadków na ślubie, przybranego ojca i drużby pana młodego), pokrewieństwo (wśród krewnych szczególna pozycja i rola przysługiwała: rodzicom, rodzicom chrzestnym (przybranym rodzicom), wujkom i ciotkom (weselnym swatom i swatkom), bratu panny młodej, w mniejszym stopniu – pana młodego), ilościowa charakterystyka (działanie w pojedynkę, parami lub w grupie), miejsce w hierarchii (podział, ze względu na stopień pokrewieństwa i znaczenie rytualno-funkcjonalne, na postaci główne i drugoplanowe), obecność pomocnika (główny swat, główny drużba i in.), zawodowe umiejętności (swaci, muzycy, duchowny, weselny błazen); obecność atrybutu (posiadanie specjalnych znaków przez niektóre osoby funkcyjne (starszy swat – sztandar weselny). Jak zauważa autor, postać obrzędowa stanowi połączenie nazwy i określonego zespołu atrybutywno-społecznych cech oraz funkcji. Za jedną i tą samą nazwą w różnych lokalnych wariantach obrzędu mogły się kryć różne zespoły cech i funkcji, a za różnymi nazwami – te same zespoły cech i funkcji.

W monografii autor szczegółowo omawia 12 elementów kodu personalnego wesela: pannę młodą i pana młodego, rodziców nowożeńców, także przybranych, drużby, swatów, *czetę* weselną (analogia do pary małżeńskiej; jej rytualne funkcje najczęściej wiązały się z obrzędami zawarcia związku małżeńskiego i nocy poślubnej; obie pary były wyłączone ze społeczności w marginalnej fazie obrzędowego „przejścia” i przeciwstawiane pozostałym uczestnikom wesela), orszak weselny, brata, postronnych mieszkańców wsi, przebierańców (falszywa panna młoda, wyprowadzana do pana młodego); osoby przebrane za zwierzęta, przedstawiciele różnych grup etnicznych i zawodów oraz dzieci.

W czwartym rozdziale omówionych zostało 18 elementów kodu przedmiotowego wesela. Do przedmiotów obecnych w obrzędzie weselnym odnoszą się: jedzenie (głównie różnego rodzaju chleby i trunki), ubranie (zwłaszcza nakrycia głowy panny młodej, buty), sprzęt (stół, piec, narzędzia tkackie, służące do przygotowania chleba), roślinność (wiecznie zielone rośliny wykorzystywane do przygotowania drzewka weselnego, wianków, bukietów), owoce (jabłko). Były w nim wykorzystywane zarówno rzeczy codziennego użytku, jak i te, które wykonywano specjalnie na tę okazję (niektóre chleby i dania, atrybuty weselne, dary, rzeczy wchodzące w skład wiana panny młodej). Semantyka przedmiotu w obrzędzie nie była zadana raz na zawsze, ale zdolna do zmian w trakcie jego realizacji.

Omówione przez autora elementy kodu przedmiotowego wesela tworzą trzy grupy.

Pierwsza z nich obejmuje atrybuty rytualne, do których zalicza on: [1] korowaj, tj. główny rytualny chleb weselny, łączący w sobie pierwiastek męski i żeński – falliczną i panięńską symbolikę ozdób; [2] drzewko weselne; [3] sztandar weselny; [4] laska/buława (attribut drużby pana młodego lub innej postaci obrzędowej z jego strony, rzadziej ze strony panny młodej); [5] wianek – symbol stanu panięńskiego i małżeństwa; [6] bukiet – znak wyróżniający uczestników obrzędu weselnego.

Drugą grupę stanowią elementy kodu przedmiotowego wesela funkcjonujące w nim przede wszystkim jako symbole: [7] jabłko (symbol urodzaju i małżeństwa; kolor czerwony jabłka mógł oznaczać akceptację propozycji złożonej przez stronę chłopaka, a także urodę, zdrowie i dziewictwo); [8] kura i kogut (weselne symbole panny młodej i pana młodego; występowały w obrzędowych czynnościach związanych z defloracją panny młodej).

Trzecia grupa obejmuje przedmioty związane z panną młodą lub obojgiem młodych: [9] przedmioty ślubne (to, co nowożeńcy mieli przy sobie w czasie ślubu

w charakterze amuletu – poświęcone, ostre, kłujące, żrące, aromatyczne, twarde, żelazne przedmioty) lub to, co nakładali na siebie idąc do ślubu (jakaś część stroju założona na lewą stronę, coś czerwonego, sieć rybacka); [10] wiano (majątek, jaki dziewczyna dostawała od rodziców i krewnych, gdy wychodziła za mąż, stanowiący jej dożywotnią własność; składały się na nie jej rzeczy osobiste, ubrania i niektóre przedmioty rękodzielnicwa, pościel, naczynia, sprzęt domowy, ziarno, bydło i ptactwo domowe, ziemia, pieniądze; jego publiczna demonstracja była świadectwem stanu majątkowego dziewczyny i jej zdolności manualnych); [11] małżeńska pościel (część wiana, którą przygotowywała panna młoda, a także miejsce, w którym dokonywał się akt małżeński w noc poślubną; związana z symboliką dziewictwa, defloracji panny młodej oraz przedłużenia rodu).

Ostatnia grupa to pokarm obrzędowy: [12] chleb (jego semantycznie znaczącymi cechami były: forma, rozmiar, materiał, nadzienie, towarzyszące atrybuty, miejsce i hierarchia; w wielu tradycjach rytualny charakter miał proces przygotowania głównego chleba; wyznaczał wszystkie ważniejsze momenty rytualnego „przejścia”, a jego symbolika zmienia się w trakcie realizacji obrzędu); [13] kołacz (w formie pierścienia lub z niedużym otworem był symbolem związku małżeńskiego, połączenia pana młodego i panny oraz dwóch rodów przy różnego rodzaju kontaktach ich przedstawicieli); [14] bułeczka (rozdawana na weselu, podobnie jak kawałeczki chleba lub innego pieczywa, była ekwiwalentem znaczeniowym dużego korowaja); [15] pieróg (rytualnie wykorzystywany (od swatów po obrzęd nocy poślubnej) u wschodnich Słowian, zwłaszcza Rosjan; na ogół pełnił te same funkcje co chleb obrzędowy); [16] bliny (u wschodnich Słowian, zwłaszcza Rosjan, to jedno z tradycyjnych dań weselnych, odpowiednik rytualnego chleba w innych tradycjach); [17] piernik (rozpowszechniony był u Słowian Wschodnich i Zachodnich i tylko w zachodniej części Słowiańszczy-

zny południowej; wykorzystywany w charakterze daru lub gościńca, a także wykupu lub zapłaty; u Rosjan czasami funkcjonalnie zbliżał się do korowaja); [18] kasza (podawano ją na znak odmowy dawanej chłopakowi i zerwania przedweselnej umowy; symbolizowała pożegnanie panny młodej ze stanem panieńskim oraz rodzinnym domem; była znakiem do rozejścia się gości na uczenie weselnej albo sygnalizowała zakończenie wesela; w obrzędowości nocy poślubnej zyskiwała konotacje erotyczne i mogła symbolizować cnotę panny młodej; podział kaszy między nowożeńcami i gośćmi na weselu funkcjonalnie zbliżał ją do korowaja).

Rozdział piąty monografii poświęcony został charakterystyce kodu akcyjnego, obejmującego czynności rytualne ukierunkowane na określony obiekt (obdarowywanie) lub pozbawione obiektu (płacz panny młodej), indywidualne lub kolektywne (w tym i dialogowe), proste lub złożone, zaś ze względu na substancjonalne parametry w planie wyrażania na: akcyjne (czynności z przedmiotami), plastyczne (gesty i taniec), dźwiękowe i werbalne. Rytualne czynności łączą się w kompleksy, tworząc obrzędy i ceremonie. Autor wydzielił 12 takich kompleksów: zmwiny, swaty, ogłędziny, zaręczyny, wigilię wesela, właściwe wesele, tzw. *posad* (we wschodniosłowiańskiej weselnej obrzędowości to najczęściej nazwa obrzędu sadzania panny młodej i pana młodego lub ich obojga na honorowym miejscu – za stołem, na stołku, ulu, dojnicy, kamieniu, kolanach pana młodego, męskich spodniach itp.); ślub, powitanie nowożeńców w domu pana młodego, ucztę weselną, noc poślubną (której sens tkwił w pokonaniu najważniejszej granicy obrzędowego „przejścia” – stąd wyobrażenia o tym momencie jako niebezpiecznym dla nowożeńców, prowadzące niekiedy do odłożenia nocy poślubnej, użycia środków apotropicznych, ścisłego przestrzegania zakazów i nakazów; łączyła w sobie czynności: przygotowujące – przygotowanie pomieszczenia, łoża małżeńskiego, odprowadzenie młodych do sypialni, wykupywanie małżeń-

skiej pościeli, rozbieranie i ubieranie młodych, układanie się w łóżku); odbywające się w trakcie stosunku (rytualne zachowanie nowożeńców i gości, ochrona sypialni); kończące (budzenie młodych, sprawdzanie rezultatu defloracji, czynności oczyszczające); koniec wesela obejmował czynności ukierunkowane na ustanowienie nowych społeczno-rodzinnych relacji oraz powrót do obowiązujących wcześniej norm zachowania: katarsyczne (prowadzenie panny młodej po wodę, pierwsze wyjście młodej mężatki do świątyni); próby, jakim poddawana jest panna młoda, mające na celu sprawdzenie, jaką będzie gospodynią; obrzędy ofiarne (przyjęcie panny młodej do grona zamężnych kobiet); wzajemne wizyty krewnych; zabawy, żarty i burdy przebiegających (kradzieże, osądzanie i karanie niektórych męskich uczestników wesela).

W rozdziale szóstym podejmuje się kwestie związane z weselną terminologią obrzędową. Ma ona metaobrzędowy charakter – interpretuje obrzęd, co pozwala na włączenie jej do jego kodu werbalnego.

W rozdziale siódmym obrzęd weselny charakteryzowany jest ze względu na swoje parametry przestrzenne (przestrzeń w weselu dzielona jest na „swoją” i „obcą”; dom pana młodego i panny młodej; rytualnie znaczące są: brama/drzwi, próg domu; rytualnie wydzielane są granice na drodze pokonywanej przez uczestników obrzędu; zamknięta trajektoria obrzędowej drogi – początek i koniec w domu pana młodego; rytualne znaczenie charakteru ruchu – opozycja szybko/wolno; przestrzenna orientacja czynności rytualnych – ruch „ze słońcem” itd.

Trzecia część monografii (s. 593–770) została poświęcona małżeństwu w języku symboli i kulturze. W pierwszym rozdziale autor koncentruje swoją uwagę na 5 podstawowych pojęciach i symbolach związanych z małżeństwem:

[1] *doli/losie* (u Słowian Wschodnich *dolja*, u Południowych – *sreća*, *k"smet* to suma życiodajnej siły, szczęścia i pomyślności. Symbolem wspólnej, nierozłącznej *doli*

młodych, ich losu w małżeństwie mogły być chleb, jabłko, jajko, kura, którymi ci dzieлили się, a potem zjadali, zaś podział głównego weselnego chleba, kaszy czy pieczonych kury lub koguta symbolizował nową grupową dolę;

[2] woli (w tekstach folkloru motyw woli aktualizuje się głównie w odniesieniu do dziewczyny i panny młodej, wiążąc się z jej władzą nad samą sobą, własną wolnością; wola kojarzona była także z władzą rodzicielską i wolnością, jaką niósł ze sobą stan panieński; zamążpójście traktowano jak przejście od wolnej woli rodzicielskiej do woli zależnej (mężowskiej) lub jako zamianę dwóch woli na jedną; utratę woli panieńskiej symbolizowała zmiana uczesania panny młodej i nakrycia głowy na kobiece; w tekstach folkloru obraz wolnej woli mógł być zestawiany ze światem roślinnym (wolę sieją), otrzymywać cechy zoomorficzne (leci pod postacią ptaka) albo przyjmować postać pięknej dziewczyny (płacze));

[3] *krásoty* lub *krasy* (symbol panieństwa i atrybutu panny młodej; często związana z włosami, choć mogły ją symbolizować także inne przedmioty – weselne drzewko, wianek, panieńskie ozdoby itp.);

[4] panieńskiej czci/cnocie (odpowiedzialność za nią spoczywała na rodzicach, głównie matce dziewczyny oraz jej bracie i to oni byli publicznymi karani, gdy okazywało się, że panna młoda nie była dziewicą); karze poddawano także samą „nieczystą” pannę młodą, a dla neutralizacji zagrożenia, jakie ze sobą niosła podejmowano działania o charakterze magicznym albo nadawano jej cechy śmierci;

[5] aktowi seksualnemu (traktowany jak zajęcie nieczyste, grzeszne, a tym samym wstydlive obejmowany był tabu, por. eufemistyczne określenia stosunku); w weselu odpowiadał mu szeroki paradygmat symboli opierających się na cechach określających zewnętrzny charakter tej czynności: łączenie (splatanie), ruch (obracanie), przenikanie do wnętrza (ukąszenie), rytmiczność, wielokrotność (kucie), ruch wahadłowy (machanie), tarcie przy bliskim

zetknięciu (drapanie), poza towarzysząca wykonywaniu czynności (skakanie w górę); u podstaw symbolicznych znaczeń aktu płciowego leżało upodobnienie fizycznego kontaktu do kontaktu o charakterze społecznym (małżeńskie więzy, rytualne pokrewieństwo), a także metaforyczne odniesienie jego rezultatu (zapłodnienia) do rezultatów gospodarskiej działalności człowieka (urodzaj, przychówek).

Kolejny rozdział obejmuje opis 12 motywów procesualnych, wyrażających podstawowy sens zawarcia związku małżeńskiego – zmianę statusu młodych. Sens ten był przekazywany za pośrednictwem szeregu kodów tematycznych: przestrzennego, myśliwskiego, wojennego, handlowego, kulinarnego, tkackiego, kowalskiego agrarnego, krajobrazowego, wegetacyjnego, sołarnego, sezonowego.

W rozdziale tym omówione zostały abstrakcyjne symbole wesela: [1] koło/krąg (różne substancjonalnie wcielenia koła/kręgu w obrzędzie – przedmiotowe, akcjonalne, gestyczne, choreograficzne) mogły symbolizować: stan panieński (wianek jako nakrycie głowy), połączenie młodych w związku małżeńskim (ślubna obrączka), nierozzerwalność małżeńskich więzów (niemające końca wianek, obrączka), zbliżenie dwóch rodów (kołacz, przez który całowały się panna młoda i świekra), władzę nad partnerem i jego małżeńską wierność (magiczne zamknięcie w kole, kiedy panna młoda patrzyła na pana młodego przez pierścień, kołacz, wianek itp.); idea koła/kręgu powtarzana wielokrotnie w różnej postaci, przenikała cały obrzęd, organizując jego treściową strukturę, akcentując węzłowe momenty, [2] symbolika „przejścia” (idea wyłączenia odpowiadająca początkowej fazie obrzędowego „przejścia” najczęściej wyrażana była w weselu za pośrednictwem kodu akcjonalnego – pożeganie ze stanem panieńskim, zakrywanie twarzy welonem), przedmiotowego i personalnego (swat idący swatać w butach nie do pary, dziewczyna idąca na wieczór panieński tylko w jednym bucie);

symbolikę związaną z fazą progową wyrażały takie kody, jak: kinetyczny i cielesny (nieruchomość panny młodej w orszaku wiozącym ją do ślubu), akustyczny (mیلczenie młodych), wizualny (zakryta twarz panny młodej), smakowy (zjadanie niesolonej zupy przed nocą poślubną), personalny (rytualni zastępcy rodziców nowożeńców), przedmiotowy (rozpuszczone włosy panny młodej), werbalny (zakaz zwracania się po imieniu do męża); idea włączenia realizowała się: w kodzie akcyjnym (związywanie rąk młodych), gestycznym i cielesnym (stosunek w noc poślubną), przedmiotowym (jedzenie z jednego naczynia), personalnym (parzysta liczba swatów), werbalnym (słowne formuły swatania).

Semantyczne kategorie i opozycje w obrzędzie weselnym znalazły miejsce w czwartym rozdziale. Autor wśród kategorii semantycznych wyróżnił: [1] smak (najbardziej aktywna i znacząca w obrzędzie weselnym była symbolika słodkiego i kwaśnego – oba smaki miały seksualną konotację; kwaśne przedstawiane w planie dynamicznym jako proces fermentacji kwaśnienia symbolizowało proces zmian fizjologicznych, związanych z dojrzewaniem i starzeniem się, co znajdowało wyraz w społecznym statusie osób zawierających związek małżeński, zwłaszcza dziewcząt; symbolika wstąpienia w związek małżeński jako zamiana gorzkiego przez słodkie oznaczała początkową i końcową fazę obrzędowego „przejścia”) i [2] kolor (czerwony – symbol defloracji i dziewictwa panny młodej, a także pana młodego (w sztandarze weselnym); biały – symbol panny młodej (w sztandarze weselnym), jej „nieczystości”, rytualnego odrodzenia, smutku; czarny i granatowy często występowały w opozycji do czerwonego, wyrażając negatywną symbolikę). Spośród [3] opozycji różnych cech, w których wyrażała się symbolika wesela, A. V. Gura wymienia opozycję: swoje/obce (w toku obrzędu zachodziła jej neutralizacja i oswojenie „obcego”), stare/nowe, parzyste/nieparzyste i in.

Ostatni rozdział monografii poświęcony został małżeństwu jako motywowi. Autor przedstawia w nim problematykę związaną z obecnością w szeroko rozumianej tradycyjnej kulturze ludowej motywów: [1] symbolicznego małżeństwa (tu szerzej motywy: ożenku Słońca, świętych rzek, zwierząt, przedmiotów; cudownego małżonka; małżeństwa w wyobrażeniach meteorologicznych i demonicznych; symbolicznego ożenku w czynnościach rytualnych); [2] symbolicznego ślubu (wtórne rytualne formy ślubu w samym obrzędzie weselnym – parodia wesela w jego końcówce; powtórny ślub w celu uwolnienia od choroby, np. bezpłodności jednego z małżonków) i [3] symbolicznego wesela (motyw często spotykany w obrzędowości cyklu rodzinnego; w samym obrzędzie weselnym – „ożenek” rodziców wydających za mąż/żeńiących ostatnie ze swoich dzieci; w obrzędzie pogrzebowym – pochówek młodych panien i kawalerów w formie wesela) i dorocznego (zwłaszcza w obrzędach przypisanych do momentów słonecznego przesilenia) oraz tekstach folkloru (pieśniach, legendach, podaniach, bajkach i in.).

Jako ostatnie A. V. Gura porusza kwestie związane z wtórnym wykorzystaniem przedmiotów weselnych, które w toku realizacji obrzędu uzyskały sakralne znaczenie i szczególne właściwości (w rytuałach zapewniających rodzenie dzieci, urodzaj, ożenek, szczęście małżeńskie, jako środek leczniczy i apotropieczny) oraz symbolicznym znaczeniem małżeństwa obecnym w różnych formach i gatunkach kultury.

W zakończeniu (s. 771–798) autor podejmuje próbę przedstawienia typologii słowiańskiego wesela (niezwykle trudnej ze względu na złożoność jego struktury, a także niemożność wskazania chociażby jednej kluczowej cechy) oraz rekonstrukcji prasłowiańskiego obrzędu weselnego. W oparciu o wcześniejszą analizę wyodrębniła kilka typów wesela: na wschodzie Słowiańszczyzny – typ północnorosyjski oraz białorusko-ukraińsko-południworosyjski, na zachodzie – zachodniosłowiański,

ski (z wyłączeniem strefy słowackiej i częściowo czeskiej z własnym typem), na południu – typ obejmujący strefę zachodnią i wschodnią. Obok cech specyficznych dla każdego typu, wskazuje paralele (w obrębie różnych kodów, a zwłaszcza terminologii), jakie istnieją między nim a innymi typami (np. wschodnio- i zachodniosłowiańskim, wschodniosłowiańskim i wschodnio-południowo-słowiańskim, zachodniosłowiańskim i zachodnio-południowo-słowiańskim, wschodnim południowsłowiańskim i karpacko-ukraińskim). Wreszcie wyróżnia obecne w strukturze słowiańskiego wesela elementy pozwalające na rekonstrukcję jego wersji prasłowiańskiej (spo-

soby zawierania związku małżeńskiego, uczta weselna, przedmioty o symbolicznym znaczeniu, różne formy połączenia młodych).

Monografia A. V. Gury jest pierwszym etnolingwistycznym studium słowiańskiego obrzędu weselnego (wcześniejsza monografia słowackiego autora J. Komorowskiego ma charakter czysto etnograficzny). Przynosi wieloaspektową, na szerokim tle porównawczym, analizę słowiańskiego obrzędu weselnego i jako taka jest nieocenioną pozycją dla etnografów, folklorystów i etnolingwistów.

Joanna Mleczko

KOLEĐOWANIE SŁOWIAŃSKO-BALTYCKIE

Gustaw Juzala, *Semantyka kołęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnomuzykologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, 2012, 272 s.

Gustaw Juzala, adiunkt w Pracowni Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Krakowie, jest etnomuzykologiem, piszącym po polsku, po litewsku i po angielsku. Po studiach etnologicznych na UJ (magisterium w 1996 u prof. Ryszarda Kantora nt. *Folklor i świadomość historyczna Polaków z Litwy Kowieńskiej*) i studiach doktoranckich na Wydziale Historycznym UJ, doktorat w roku 2001 u tegoż prof. Ryszarda Kantora na podstawie pracy *Semiotyka folkloru muzycznego pograniczy polsko-litewskich* (ukazała się w roku 2007 w wersji książkowej) – opublikował *Semantykę kołęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnomuzykologiczne* (pod egidą Instytutu Archeologii i Etnologii PAN).

Tematycznie dorobek Juzali jest bardzo spójny, skupiony na pieśniach, obrzędach i muzyce wokalne

gry i muzyce wokalne pogranicza słowiańsko-bałtyckiego, ściślej: polsko-białoruskiego z jednej, a litewskiego i łotewskiego z drugiej strony. Autor harmonijnie łączy samodzielne badania terenowe na Litwie i w Polsce (północnej) z talentem analityka i interpretatora, dysponuje nowoczesnym aparatem pojęciowym muzykologa, etnologa i kulturoznawcy w jednej osobie. Jest wrażliwy na aspekty językowe i tekstowe badanego materiału folklorystycznego. Tematyka artykułów wiąże się z tematyką obu książek, nowsza książka włącza wyniki wielu wcześniejszych artykułów, w dużym stopniu stanowi ich syntezę, podsumowanie i uzupełnienie.

Pierwszą książkę Juzali, *Semiotyka folkloru muzycznego pograniczy polsko-litewskich*, uważam za wzorową zarówno ze względu na oparcie jej na solidnych podstawach materiałowych, w dużej części zgromadzonych samodzielnie w terenie, jak też na dojrzałość konceptualizacji opartej na semiotycznym podejściu do muzyki. Jej szczególna wartość tkwi w uwzględnieniu gatunkowej dyferencjacji pieśni i melodii, którą to dyferencjację autor przekonująco łączy z sytuacjami wykonawczymi, z całą ramą obrzędową. Sięga także do danych ję-

zykowych, do sposobów nazywania utworów przez samych wykonawców, co jako folklorysta-językoznawca uważam za bardzo cenne. Osobno wiele uwagi poświęca specyfice muzyki w obrzędowości dorocznej, rodzinnej, w pieśniach pracy, pieśniach dziecięcych, historycznych i zabawowych. Świetny jest rozdział o związku muzyki z *sacrum* i wykładnikach tego związku w postaci muzycznej „formuliczności”, powtórzeń, przyjętej koncepcji czasu i przestrzeni.

Nowa książka, *Semantyka kolęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnomuzykologiczne*, przedłuża wcześniejsze badania autora, gruntuje zwłaszcza jego fundamentalną tezę o kulturze pogranicza słowiańsko-bałtyckiego jako pewnej swoistej całości. Ta płodna poznawczo teza, głoszona już w pracach wcześniejszych Juzali, znajduje w nowym studium swoje rozwinięcie i pogłębienie, także obfite, przekonujące uzasadnienie. Kultura pogranicza zostaje potraktowana jako pewna swoista całość, która ma swoje wewnętrzne ograniczniki językowo-wyznaniowe, ale nie naruszają one zasadniczej jedności fenomenu. Folklor pogranicza bałto-słowiańskiego uniezależnia się od różnic językowych, korzysta z dwu-, a nawet trójjęzyczności lokalnych społeczności, wprowadza tłumaczenia („parateksty”, teksty oboczne), wznosi się na poziom naddialektalny, jest ponadnarodowy. Na materiale tekstów pogranicza polsko-ukraińskiego pokazywali to już inni folklorysty (m.in. Czesław Hernas *W kalinowym lesie*), mamy więc prawdopodobnie do czynienia ze zjawiskiem typowym dla pograniczy w ogóle. Równocześnie dzięki samodzielnym badaniom terenowym dr Juzala doskonale orientuje się w ogromnej złożoności relacji narodowość – język – wyznanie religijne – folklor muzyczny i z tej wieloaspektowości i wielorako motywowanej różnorodności (także geograficznej) rzetelnie zdaje sprawę. Już w doktorskiej książce (w rozdziale pt. *Zarys sytuacji historyczno-językowej pograniczy polsko-litewskich*) autor wykazał doskonałą orien-

tację w historycznych uwarunkowaniach tej skomplikowanej współczesnej sytuacji społecznej i kulturowej.

Juzala, wyspecjalizowany początkowo w badaniu kultury wokalnno-muzycznej Polaków na Litwie, przyjmuje wobec przedmiotu badań postawę wolną od uprzedzeń i tendencyjności. Pisze *sine ira et studio*. W artykule opublikowanym na łamach „Literatury Ludowej” w roku 1997 pt. *Przestrzenie pogranicza. Przestrzenie mityczne*, relacjonując zebrane przez siebie opowieści litewskich Polaków, dostrzegając skłonność tamtejszych Polaków do podwyższonego wartościowania własnej grupy i jej izolowania od obcego (litewskiego) otoczenia, a nawet wręcz wartościowania w kategoriach *sacrum/profanum*, wykazał rzetelność i obiektywizm, nieuleganie ideologicznym podszeptom i mitologii kresowej. Jego badania etnomuzykologiczne nad folklorem obrzędowym litewskim, wschodniosłowiańskim i polskim, ujawniają istnienie wielu elementów wspólnych i są niezwykle znaczącą, kulturowo i politycznie wręcz doniosłą, próbą odkrywania wspólnego kulturowego podłoża, fundamentu pewnej (słabo uświadamianej) ukrytej jedności tkwiącej bardziej w tradycji chłopskiej, ludowej niż szlachecko-inteligenckiej, zdominowanej przez ideologie narodowe. Równocześnie – m.in. w referacie z roku 2004 wygłoszonym w języku hiszpańskim w Rzymie na *XII International Oral History Conference* pokazał obecność historii także w folklorze śpiewanym, w historycznych ludowych pieśniach litewskich przynależnych do folkloru narodowego.

Książka *Semantyka kolęd wiosennych...* składa się z dziewięciu rozdziałów. Po prezentacji „rodzajów kolędowania w krajach słowiańskich i bałtyckich” (s. 10–38), autor przedstawia stan badań i źródła (s. 39–49) oraz omawia szczegółowo „kolędowanie wiosenne”, mające różnicowane nazwy, znane nie tylko na pograniczu litewsko-białoruskim, lecz także w Polsce i Rosji, przedstawia szczegółowiej typologię tekstów kolęd wiosennych i ich symbolikę.

Rozdział osobny poświęca refrenom i typologii muzycznej – oba te rozdziały już wykraczają poza ramy tytułowego problemu semantyki, ale w ostatnim rozdziale autor wraca do semantyki – a raczej semiotyki – instrumentów muzycznych w tradycyjnej kulturze.

Juzala skupia uwagę na tych elementach, które jako zbieżne w tradycji kilku narodów mają zarazem piętno dawności i „pierwotności”. Czerpie obficie z inspiracji M. Eliadego (święta jako rytualnego powrotu do stanu pierwotnego chaosu i złoto-wieku), z opracowań P. Kowalskiego, R. Tomickiego i in.

Główna teza Juzali o wspólnocie kołędowania wiosennego obejmującego rozległe tereny Litwy i Białorusi oraz częściowo Rosji (w części zachodniej) i Polski (w jej części wschodniej, głównie Podlasia) idzie w parze z dwoma skorelowanymi procedurami badawczymi: eksponowaniem magicznych i wegetacyjnych funkcji kołędowania i pomijaniem w opisie treści kołęd wątków chrześcijańskich jako czasowo późniejszych, wtórnych, więc drugorzędnych. Obie procedury autor uzasadnił w *Zakończeniu*, pisząc, że „poszukiwania sensu kołęd życzących należy przeprowadzić, uwzględniając macierzysty, pierwotny dla nich kontekst kultury magicznej, jako że niewielkie i powierzchowne znaczenie ma w nich inspiracja chrześcijańska i odniesienia do kwestii teologicznych” (s. 254). Jest to podejście dyskusyjne. Pominięcie w opisie folkloru warstwy chrześcijańskiej jako historycznie wtórnej jest zgodne z tradycją pozytywistycznych badań etnograficznych (jaką reprezentował m.in. Kazimierz Moszyński w *Kulturze ludowej Słowian czy jego uczeń, Piotr Caraman w Kołędowaniu u Słowian i Rumunów*), sięga tradycji badania *Stawiańszczyzny przed chrześcijaństwem* Zoriana Dołęgi Chodakowskiego (1818), odnowionej wspólnie przez autorów książek *Niesamowita Stawiańszczyzna* Marii Janion (2006) czy *Barbarzyńska Europa* Karola Modzelewskiego (2004). Jednak od tej tradycji odchodzą folklorysty

nastawieni na opis i interpretację realnych współczesnych faktów w całej ich wielowarstwowości i różnorodności, by przywołać choćby często cytowanego przez Juzalę Piotra Kowalskiego, jako autora książki o wpi-sach wotywnych (*Prośba do Pana Boga*), czy kolejne tomy „Nowego Kolberga” (*Kaszuby, Warmia i Mazury, Lubelskie*). Z kolei podkreślenie w interpretacji kołędowania wiosennego jego sensu wegetacyjnego stanowi uzasadnione poszerzenie podobnych (dyskusyjnych) tez I. Domańskiej-Kubiak odnośnie do kołędowania zimowego. Trzeba podkreślić, że Juzala jest w tym zakresie o tyle bardziej niż Domańska-Kubiak przekonujący, że kołedy wiosenne istotnie ten wegetacyjny aspekt uwydatniają silniej, zwłaszcza jeśli do wiosennego kołędowania „dyngusowego” (co uważam za uzasadnione) włączyć także obrzędy „marzanny” i „gaika” (jak to zrobiłem sam jako autor antologii *Polskie kołedy ludowe*, 2002). Niemniej pozostaje nieodparte wrażenie, że tak zdecydowanie eliminując aspekt religijno-kultowy, poświadczony obficie w XIX- i XX-wiecznych zapisach kołędowania, badacz zubaża jego rzeczywisty obraz, zaciera też bardziej od magicznego znaczący sens humanistyczny kołędowania, mianowicie jego wymiar społeczny. Rzecz w tym, że kołędowanie było i pozostało wielofunkcyjne, pełniło chyba już także w najdawniejszym okresie pełnej żywotności myślenia magicznego funkcje nawiązywania kontaktów międzyludzkich i ich podtrzymywania, w tym szczególnie funkcje zalotowe i matrymonialne. To dzięki tym właśnie społecznie żywotnym funkcjom kołędowanie wiosenne zachowuje się do dzisiaj także w Polsce i to nie tylko na pograniczu polsko-białoruskim i polsko-ukraińskim, ale także np. w okolicach Lublina. Zapisy w początku XXI wieku opublikowałem po rosyjsku w „Żywej Starinie” 2006, nr 56, s. 5–8, potem po polsku pt. *Nowe zapisy polskich kołęd wiosennych*, „Literatura Ludowa” 2010 (nr 6, s. 3–11). O ważności funkcji społecznej kołędowania świadczy zresztą także doceniany przez Ju-

załę i nawet wyeksponowany (w rozdziale o typologii kołęd) fakt, że kołędy wiosenne są silnie różnicowane w zależności od adresata, do którego były przez kołędników kierowane. Jeśli był nim gospodarz – dominował motyw pochwały jego wyglądu i życzenia bogatych urodzajów; jeśli panna – motyw zamążpójścia, jeśli młodzieniec – wybór żony. I właśnie z obecności tych funkcji społecznych wynikły zauważone i podkreślane przez autora zbieżności kołęd i pieśni weselnych oraz żniwnych.

Książka Juzali ma wszystkie liczne zalety, które już zaznaczyły się we wcześniejszych jego pracach, w tym zwłaszcza w książce *Semiotyka folkloru muzycznego pograniczy polsko-litewskich*. Autor ma szerokie horyzonty w zakresie wiedzy ogólnokulturowej. Imponuje swobodne operowanie przez autora materiałem słowiańskim i litewskim, co owocuje odkrywaniem wielu zbieżności niewidocznych dla obserwatora z zewnątrz, nieznaną obu języków. Autor panuje nad stroną muzyczną i tekstową omawianych utworów, uwzględnia też okoliczności ich wykonywania. Niewątpliwą zaletą jest dysponowanie własnymi zapisami badanych utworów, pochodzącymi z terenowych penetracji autora w latach 2007–2010. Licznie cytowane teksty kołęd wiosennych są zapisywane z wielką starannością pod względem językowym. Może w tej sytuacji dziwić tylko zbyt rozdrobniony sposób segmentacji na wersy (5+5 zam. 10+10), np. s. 139, 150, 162 i in. Autor podejmuje też w centralnym, najważniejszym dla rozprawy rozdziale III (o kołędowaniu wiosennym) próby analiz pieśniowej motywiki, definiuje motywy wedle modelu praktykowanego przez Krzyżanowskiego (*Polska bajka*

ludowa) i Bartmińskiego (*Polskie kołędy ludowe*), oznacza je symbolami literowymi, jakkolwiek nie doprowadza tych analiz do końca, co byłoby przydatne zwłaszcza przy interpretacji znaczeń symbolicznych.

Autor zna i obficie korzysta z zapisów swoich poprzedników, cytuje obficie literaturę przedmiotu w językach słowiańskich (polskim, białoruskim, rosyjskim) oraz litewskim. Zabrakło tylko dwóch ważnych dla tematu książek: Tatiany Agapkiny (*Mifopoetičeskie osnovy slawjanskogo narodnogo kalendarja. Vesennie-letnij cykl*, Moskwa 2002; Agapkina obszernie omawia społeczne, matrymonialne funkcje kołęd wiosennych!) i Joanny Mleczko (*Bułgarskie pieśni łazarskie: próba systematyki pieśni obrzędowych*, Katowice 2007). Dotarł jednak też do archiwów folkloru litewskiego i białoruskiego.

Dodam na koniec uwagę ogólną, ponieważ już osobistą. Otóż po wydaniu w roku 2002 w krakowskim wydawnictwie Universitas tomu *Polskie kołędy ludowe* i rozesłaniu go niektórym znajomym, otrzymałem list z Rosji (z datą 15 lutego 2005) od profesora Władimira Toporowa, który do podziękowania dołączył następującą, godną przytoczenia w tym kontekście, uwagę: *Ja w swoje wriemja zanimatsja koljadami na russkom, ukrajinskom i litowskom jazykach. Wmieście s pol'skim materialom obrazujetsja bol'szoje 'koljadowoje' prostranstwo, ożydajuszczetje swoich issledowatielej*. Wielostronne i profesjonalne badania Gustawa Juzali doskonale wpisują się w ten projekt wielkiego (nieżyjącego już) rosyjskiego uczonego i stanowią jego częstkową, ale bardzo wartościową realizację.

Jerzy Bartmiński

CHOROBY W UJĘCIU
ETNOLINGWISTYCZNYM

Marzena Marczevska, *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo-kulturowe*, Kielce: Wydawnictwo UJK, 2012, 368 s.

Książka Marzeny Marczevskiej pt. *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo-kulturowe* mieści się w nurcie zorientowanej kognitywnie lingwistyki antropologiczno-kulturowej (etnolingwistyki) w jej wersji lubelskiej, rozwijanej przez Jerzego Bartmińskiego i jego współpracowników. Dysertacja, zamierzona w podobnym duchu jak rozprawa doktorska (*Drzewa w języku i w kulturze*, Kielce 2002), z operacjonalizacją spójnej aparatury pojęciowej, dotyczy konceptualizacji choroby w polszczyźnie i w polskiej kulturze tradycyjnej, opisu stanu współczesnej i dawnej świadomości medycznej oraz rekonstrukcji świata wartości nosicieli kultury ludowej – z ukierunkowaniem na centrum wartości witalnych, tj. zdrowie i chorobę.

Autorka postawiła sobie także za cel ukazanie, w jaki sposób obraz poszczególnych dolegliwości – odtwarzany na podstawie mówienia o nich – przekłada się na zasady leczenia rytualnego, tzn. odczyniania i zamawiania. Praca jest więc przykładem analizy wieloaspektowego funkcjonowania tekstów kultury, a dokładniej ludowych rytuałów leczniczych, stanowiących zespół wyobrażeń, wierzeń oraz zachowań werbalnych i niewerbalnych. Słowo jako najważniejszy z kodów (kod werbalny w terminologii Nikity Tołstoja) jest pojmowane jako działanie o charakterze sprawczym i opisywane w pracy w kontekście rekwizytów, działań somatycznych (gestów). Ze względu na językoznawczy charakter publikacji, przedmiotem zainteresowania autorki są zwłaszcza „techniki słowne”, nazewnictwo chorób, ich objawów, zabiegów medycznych, partycypantów rytuału leczenia, przyczyny i skutki działań choroby. Ję-

zyk jest traktowany w pracy nie tylko jako narzędzie komunikacji, lecz przede wszystkim jako środek, który funkcjonuje w obrębie zamierzonego scenariusza – z ukierunkowaniem na uzyskanie zamierzonych efektów. Poprzez szczegółowe analizy ludowych rytuałów leczniczych autorka dociera do zilustrowania sposobów „myślenia o świecie”, w tym zwłaszcza o zdrowiu i chorobie jako wartości i antywartości. Jak podkreśla sama, ujawnione w toku analizy sposoby konceptualizacji choroby dowodzą, że „klucza do rozumienia świata i wyjaśniania ludzkiego doświadczenia własnego ciała należy szukać przede wszystkim w języku” (s. 324). Przyjmuje, że język jest przekaznikiem schematów myślowych związanych z etiologią chorób, ich profilaktyką i leczeniem. Z tego względu odwołuje się przede wszystkim do koncepcji językoznawczych (teorii językowego obrazu świata) i prac dotyczących etnomedycyny (antropologii medycznej jako dziedziny wiedzy w obrębie antropologii kulturowej), zwłaszcza w zakresie zachowań i sądów wypracowanych przez społeczność tradycyjną i odnoszących się do wierzeń i praktyk związanych z chorobą. Autorka postuluje, by badania językowe – które ujawniają istotę ludzkiego myślenia o świecie, własnym ciele, zdrowiu i chorobie – stały się integralną częścią analiz etnomedycznych.

Całość w obecnej wersji liczy 368 stron, ma przejrzystą kompozycję i zawiera poza wstępem 7 rozdziałów: pierwszy – poświęcony założeniom teoretycznym, tzn. pojęciu językowego obrazu świata i konfrontacji pojęć: medycyna ludowa – lecnictwo ludowe – etnomedycyna – antropologia medyczna, oraz sześć obszernych rozdziałów analitycznych. Na podstawie danych językowych, tekstowych i tzw. „przyjętych” (wierzeń i praktyk) autorka ukazuje istotę potocznego myślenia o chorobie (rozdz. II – *Choroba w polszczyźnie i polskiej kulturze ludowej*) i jej rodzajach. Następnie przedstawia obrazy wybranych stanów chorobowych: kołtuna (rozdz. III – *Kiedy choroba była gościem – językowo-*

kulturowy obraz kottuna), zarazy (rozdz. IV – *Zaraza – językowe oswojanie strachu przed chorobą*), uroku (rozdz. V – *Zegnám cie uroku dziewięć razy do roku – Urok jako zjawisko językowo-kulturowe*). W kolejności podejmuje kwestie operowania słowem w lecznictwie ludowym – słowem działającym, słowem o funkcji performatywnej (rozdz. VI – *Słowo w leczeniu. Ludowy rytuał medyczny*). Ukazuje również, jak zdrowie i choroba funkcjonują w systemie wartości nosiciela kultury ludowej i przeciętnego użytkownika języka polskiego (rozdz. VII – *Zdrowie i choroba – wartość i antywartość*). Po rozdziałach zasadniczych zamieszcza się bardzo obszerną bibliografię, bogaty korpus wykorzystanych w pracy źródeł oraz wykaz nagrań terenowych.

Podstawa materiałowa pracy jest bardzo obszerna, co daje możliwość formułowania wiarygodnych i sprawdzonych wniosków. Ze względu na specyficzny przedmiot opisu dominują materiały o charakterze etnograficznym, tzn. wierzenia i praktyki nad danymi tekstowymi (folklorem). Równoważy je materiał językowy (etymologie, nazwy, derywaty, kolokacje i związki frazeologiczne). Niezwykle cennym typem danych są bogato wykorzystywane materiały z eksploracji terenowych, prowadzonych przez autorkę i jej studentów w latach

2000–2001 i 2006–2010 według specjalnego kwestionariusza.

Imponująca jest także bibliografia zamieszczona w pracy, obejmująca zarówno pozycje o charakterze przedmiotowym, jak i podmiotowym (polsko- i obcojęzyczne), która dowodzi znajomości bardzo bogatej literatury z zakresu lingwistyki kognitywnej, etnolingwistyki polskiej i słowiańskiej, polskiej i słowiańskiej kultury ludowej, antropologii kultury i etnomedycyny.

Wydana drukiem pozycja ujawnia zarówno analityczne, jak i syntetyczne umiejętności autorki, jej erudycję i horyzonty badawcze, dobry język i panowanie nad bardzo obszernym, niełatwym, bo wyekscerpowanym ze źródeł XIX- i XX-wiecznych oraz zebranym w terenie materiałem. Jest cenna poznawczo, materiałowo i metodologicznie, jest jeszcze jednym przykładem praktycznego wykorzystania – na nowym materiale, dotychczas niepenetrowanym – teoretycznych założeń etnolingwistyki kognitywnej i operacjonalizacji pojęć wypracowanych w jej ramach. Z pewnością stanie się ważną pozycją dla językoznawców, kulturoznawców, antropologów kultury oraz wszystkich tych, którzy są zainteresowani medycyna ludową.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

DWUJĘZYCZNOŚĆ NA UKRAINIE A ROZWÓJ I UŻYWALNOŚĆ JĘZYKA PAŃSTWOWEGO

Jaroslav Radevyč-Vynnyčyj, *Dvomo-
vništ' v Ukrajinі: teorija, istorija, mo-
vovžyvannja*, Kyjiv–Drohobyč: Posvit,
2011, 590 s.

Dwujęzyczność (bilingwizm) to sytuacja, kiedy ludzie posługują się na co dzień dwoma różnymi systemami językowymi, co się zdarza zwykle na terenach o mieszanym składzie etnicznym, kiedy koniecz-

ność współzycia na co dzień zmusza przedstawicieli jednej narodowości do używania oprócz swojego języka ojczystego również języka drugiej grupy etnicznej. Kazimierz Polański podaje przykłady dwujęzyczności na niektórych obszarach Szwajcarii, Belgii, b. Jugosławii, Polaków zamieszkałych na terenie byłej Rzeszy (na Śląsku, Pomorzu, Warmii i Mazurach), Łużyczan w Niemczech. Taka dwujęzyczność może być głównym źródłem powstawania języków mieszanych czy kalek językowych, których wpływ może się przyczynić nawet do zmiany struktury danego języka (*Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław 1999, s. 130).

Teorii zjawiska dwujęzyczności, jego historii oraz obecnemu stanowi na Ukrainie Jarosław Radewycz-Wynnycki poświęcił obszerną monografię, wydaną w roku 2011.

Dwujęzyczność na Ukrainie ma swoją wielowiekową historię, którą autor tej monografii przedstawił obszernie w rozdziale trzecim zatytułowanym *Neodnomovnist' ta miżetničnomovni vzajemny v istorii Ukrajinny* (*Wielojęzyczność i międzyetnicznojęzykowe stosunki wzajemne w historii Ukrainy*, s. 339–437). Omówienie tego zagadnienia rozpoczyna autor od czasów najdawniejszych historii pisanej, od Rusi Kijowskiej, Księstwa Halicko-Wołyńskiego, poprzez okres zwany „średnioukraińskim”, kiedy ziemie zamieszkałe przez ludność ukraińskojęzyczną znalazły się w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz Rzeczypospolitej szlacheckiej, a miejscowy język ukraiński w jego formie gwarowej, potocznej mówionej oraz pisanej literackiej w postaci rusko-cerkiewno-słowiańskiej i średnioukraińskiej (nazywanej też „mową prostą”) pozostawał w kontakcie z językiem polskim i łańskim, a w mniejszym zakresie też z kilkoma innymi systemami językowymi, jak mowa hebrajska i jidysz miejscowych Żydów, język tatarski i turecki, niemiecki i węgierski na Zakarpaciu, a na Ukrainie Lewobrzeżnej od XVIII wieku – język rosyjski zwany „moskiewskim”. Taka różnorodność języków stykających się ze sobą powodowała nawet wielojęzyczność na terenie dzisiejszej Ukrainy, co wpływało na rozwój języka ówczesnych Ukraińców w jego formie mówionej i przede wszystkim – pisanej (ogólnonarodowej, literackiej).

Od końca osiemnastego wieku do zakończenia I wojny światowej nowożytny pisany język ogólnoukraiński rozwijał się również w kontakcie z innymi językami literackimi: na ziemiach ukraińskich pod zaborem rosyjskim, jakie autor tej monografii określa (nazywa) „podrosijska Ukraina”, oprócz gwar ukraińskich w użyciu oficjalnym był rosyjski język literacki jako państwowy i rozwijający się pisany język ogólnoukraiński, ograniczony do funkcjonowania w twórczości artystycznej, niestosowany albo wyjątkowo rzadko używany w twórczości naukowej, a nawet zakazywany przez reżim carski w kontaktach oficjalno-społecznych; w cerkwi zaś prawosławnej używany był język cerkiewnosłowiański w jego rosyjskim wariacie fonetycznym (po likwidacji obrządku grekokatolickiego, czyli unickiego). Taka sytuacja nie sprzyjała dwujęzyczności, a wręcz hamowała normalny rozwój ukraińskiego języka literackiego i używanie go w życiu społeczno-kulturalnym.

Na ziemiach zamieszkałych przez ludność ukraińskojęzyczną, które J. Radewycz-Wynnycki nazywa „pidawstrijską Ukrainą”, oprócz gwar południowo-zachodnio-ukraińskich był w użyciu częściowo oficjalnym zachodni (galicyjski) wariant nowego ukraińskiego języka pisanego (literackiego), który w ciągu XIX wieku coraz bardziej zbliżał się do jego wariantu nadnieprzańskiego, równoległe pewne koła inteligencji zachodnioukraińskiej próbowały wprowadzać w życie społeczno-kulturalne tzw. „jazycyje” – język skłaniający się do wzoru języka ogólnorosyjskiego z wykorzystaniem pewnych elementów zachodnioukraińskiego języka potocznego; w cerkwi zaś używany był język cerkiewnosłowiański w jego ukraińskim wariacie fonetycznym. Kształtujący się wówczas zachodnioukraiński język pisany był tolerowany przez władze obszernego imperium Habsburgów, a nawet poważnie traktowany jako jeden z wielu języków, którymi posługują się mieszkańcy Monarchii Austro-Węgierskiej. Na przełomie XIX i XX wieku ogólnoukraiński język literacki obu wariantów był już prawie jednolity, różniący się tylko pewnymi szczegółami regionalnymi. Język ukraiński na terenie imperium habsburskiego był w częstym kontakcie z polskim językiem literackim, a na Zakarpaciu – z węgierskim.

Po I wojnie światowej i po rozpadzie imperiów zaborczych Ukraińcy znaleźli się wraz z regionami swojego zamieszkania (wtedy jeszcze nie było „mody” na różne

Po I wojnie światowej i po rozpadzie imperiów zaborczych Ukraińcy znaleźli się wraz z regionami swojego zamieszkania (wtedy jeszcze nie było „mody” na różne

repatriacje, przesiedlenia i przymusowe wysiedlenia) w granicach kilku nowo powstałych państw, a mianowicie:

1. Większość ludności ukraińskiej znalazła się w nowym państwie imperialnym o nazwie Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich (w Ukraińskiej SRR), gdzie Ukraińcy wraz ze swoją kulturą językową przeżyli krótkotrwały okres „ukrainizacji”, a od lat 30. XX wieku rozpoczęła się tam wszechstronna i wszechmocna rusyfikacja, co odbiło się na tożsamości językowej części obywateli politycznie suwerennego już państwa ukraińskiego oraz na stosunku do języka ukraińskiego, który zatwierdzony został przez nową Konstytucję Ukrainy jako państwowy. Pojawia się obecnie problem dominacji w życiu społecznym sporej części Ukrainy języka rosyjskiego, który miałby być zatwierdzony jako „drugi język państwowy”, co słusznie niepokoi wielu Ukraińców, a co usilnie postulowane jest przez miejscowych Rosjan i część innych rosyjskojęzycznych obywateli młodego i suwerennego państwa ukraińskiego.

2. Na terenie odrodzonego Państwa Polskiego (Drugiej Rzeczypospolitej) stosunek władz do kultury i języka ukraińskiego był różny i nieco odmienny w zależności od regionu: w Galicji Wschodniej, gdzie miejscowi Ukraińcy przeżyli okres tolerancyjnego podejścia polityki rządu monarchii oświeconej do kultury i języka narodów tam zamieszkałych, dzięki czemu świadomość narodowościowej tożsamości była znacznie wyższa i bardziej wyrazista, nawet w szkołach polskich uczono języka ukraińskiego (zwanego wówczas „ruskim”), z drugiej zaś strony nie dopuszczono języka ukraińskiego w uniwersytecie lwowskim, a społeczeństwo ukraińskojęzyczne domagało się bezskutecznie otwarcia ukraińskiego uniwersytetu, na co się potrafiły zgodzić władze rządu ówczesnej Czechosłowacji w Pradze (czeskiej), zgadzając się na utworzenie Ukraińskiego Wolnego Uniwersytetu, funkcjonującego do dziś dnia w Monachium. Na Wołyniu zaś, Polesiu i Chełmszczyź-

nie w okresie Dwudziestolecia Międzywojennego coraz bardziej malała liczba szkół ukraińskich do tego stopnia, że w roku akademickim 1927/1928 na Wołyniu były już tylko dwie szkoły ukraińskie, 392 dwujęzyczne i aż 683 szkół czysto polskich. Na Polesiu zaś i Chełmszczyźnie nie było już w tym czasie ani jednej państwowej szkoły ukraińskiej.

Na Bukowinie, która po I wojnie znalazła się w granicach Rumunii, język ukraiński był oficjalnie zabroniony w kontaktach administracyjnych, a Ukraińcy traktowani byli jako „Rumuni, którzy zapomnieli swojego języka ojczystego”, toteż rumunizacja Ukraińców odbywała się oficjalnie i otwarcie. Największą tolerancją w odniesieniu do funkcjonowania kultury i języka ukraińskiego odznaczyły się w okresie dwudziestolecia międzywojennego władze Czechosłowacji na Zakarpaciu, ale i tam język ukraiński nie mógł pełnić funkcji języka używanego oficjalnie w komunikacji społeczno-urzędowej administracji państwowej, ponadto dużą przeszkodą w rozwoju języka ukraińskiego okazała się tu działalność zwolenników tzw. „moskwofilstwa” ukierunkowanego na wzory kultury i języka rosyjskiego (s. 423–426).

Po tych szczegółowo przedstawionych informacjach o warunkach rozwoju pisanego języka ogólnoukraińskiego w ciągu wieków w sytuacjach zwykle niesprzyjających autor monografii formułuje wniosek, że obecnie „vikovi deformacji pidnevilnoho ukrajinstva, spotvorenyj nacionalnyj charakter, pryszczepłena mentalna menszevartist’, syła inercji, ciłesprjamovana antyukrajńska polityka kołysznojji metropoliji ta Jiji pjatoji kołony halmjut’ procesy reukrajinizacji Ukrainy, jak u żytti, tak i w nauci” (s. 437). („Wiekowe deformacje zniewolonej ukraińskości, wypaczony charakter narodowy, zaszczerpiiony kompleks mniejszej wartości, siła inercji ukierunkowanej przez politykę antyukraińską w dawnych metropoliach i ich piątých kolumnach hamują proces reukrainizacji Ukrainy w życiu społecznym i w nauce”).

Autor próbuje opisać i wyjaśnić sytuację języka ukraińskiego we współczesnym państwie ukraińskim, gdzie pozostały warunki niesprzyjające normalnemu rozwojowi nowoczesnego języka ogólnonarodowego, który oficjalnie zatwierdzony został przez nową Konstytucję Ukrainy jako „państwowy”, a więc obowiązujący na poziomie życia polityczno-społecznego wszystkich obywateli niezależnej Ukrainy.¹ Ten temat został wszechstronnie i szczegółowo rozwinięty w rozdziale *Dwujęzyczność we współczesnej Ukrainie i w środowiskach ukraińskich poza jej granicami: problemy i perspektywy* (s. 438–480). Niepokojące jest, że we współczesnej, już politycznie suwerennej, Ukrainie zmniejsza się liczba jej obywateli uznających język ukraiński za swój ojczysty (z 52% do 51,4%), ale zwiększa się jednocześnie liczba tych obywateli Ukrainy, którzy uznają za swoje języki ojczyste dwa języki jednocześnie – ukraiński i rosyjski (z 15,6% do 21,5%), przy czym znacznie zmniejsza się liczba obywateli Ukrainy, którzy za swój język ojczysty uznają tylko język rosyjski (z 37% do 26%). Niepokojące jest również, że przedstawiciele innych narodowości (poza rosyjską) w Ukrainie za swój uznają w większości przypadków język rosyjski (m.in. 88,5% Greków, 83% Żydów, 64,7% Niemców, 62,5% Białorusinów, 58,7% Tatarów, 54,4% Gruzinów, 43,2% Ormian), co według autora monografii można uznać za konsekwencję niedawnej imperialnej polityki asymilacyjnej Rosji carskiej i sowieckiej w stosunku do podległych narodowości. Formuluje też postulat, że współczesne niezależne państwo powinno zadbać o to, żeby przedstawiciele innych narodowości, będący obywatelami Ukrainy, intensywniej rozwijali swoje języki etniczne przy jednoczesnym opanowywaniu języka państwowego Ukrainy.

Autor obserwuje i stwierdza paradoksalną sytuację, że walka skierowana prze-

ciwko językowi ukraińskiemu w niezależnym państwie ukraińskim jest kontynuowana, a nawet się nasila. Niebezpiecznym zabiegiem w takim przypadku byłoby oficjalne nadanie językowi rosyjskiemu statusu języka państwowego, o co zabiegają pewne grupy obywateli Ukrainy regionów, gdzie mieszka spora liczba użytkowników języka rosyjskiego, szczególnie na terenie wschodnich obwodów państwa. Zabieg taki, jak stwierdza autor omawianej monografii, jest nie tylko bezpodstawny, ale i amoralny z punktu widzenia rozwoju i używalności języka ukraińskiego jako państwowego na Ukrainie. Wielojęzyczność na Ukrainie należy szanować i utrzymywać w imię zasad demokracji w życiu społecznym. Lecz bez jedyne go języka państwowego organizm narodowy kraju będzie ciągle balansować na pograniczu przeciwności i konfliktów. A to jest na rękę tym, którzy nie mogą się pogodzić z faktem, że Ukraina jest od ponad 20 lat suwerennym państwem.

W monografii zwrócono też uwagę na to, że poza granicami państwa ukraińskiego mieszka obecnie ok. 20 milionów Ukraińców, którzy najczęściej są dwujęzyczni, a z możliwościami zachowania przez nich języka ojczystego są różne problemy. I tu autor monografii formuluje interesujące postulaty w trosce o normalny rozwój języka ukraińskiego na Ukrainie i poza jej granicami. Język bowiem jest gwarantem i podstawą kultury narodowej większości obywateli suwerennego państwa.

Jarosław Radewycz-Wynnycki rozpatruje szczegółowo różne aspekty dwujęzyczności (bilingwizmu), nazywając je aspektem „socjolingwistycznym” (s. 191–209), „etnopolitycznym” (s. 210–226), „psycholingwistycznym” (s. 227–261), „etnolingwistycznym” (s. 261–282) i „lingwodydaktycznym” (s. 283–315). Opis dwujęzyczności widzianej w tych różnych aspektach i z różnych punktów widzenia ilustrowany jest faktami z dziejów rozwoju i funkcjonowa-

¹ Paragraf 10 Konstytucji Ukrainy, przyjęty i zatwierdzony przez ukraiński parlament w roku 1986, brzmi: „Derżavnoju movoju v Ukrajinie je ukrajinska mova” („Językiem państwowym w Ukrainie jest język ukraiński”).

nia ukraińskiej kultury słownej na szerszym tle podobnych zjawisk w innych obszarach językowych Europy. Na Ukrainie jest to zjawisko podobne, ale w szczegółach odmienne od podobnych zjawisk bilingwizmu na innych obszarach, mające często aspekt bardziej polityczny i zwykle niesprzyjająco oddziałujący na normalny rozwój języka ojczystego nawet teraz, w niezależnym już państwie ukraińskim, co się po części tłumaczy wielowiekową sytuacją historyczną.

Badań problemu współzależności języka i etnosu nie prowadzono na ogół w językoznawstwie radzieckim ze względów politycznych. Etnolingwistyki jako dyscypliny językoznawczej w Ukraińskiej SRR faktycznie nie było, w językoznawstwie radzieckim nie brano pod uwagę etnolingwistycznego aspektu dwujęzyczności. Obecnie badania tego typu w Rosji i na Ukrainie są prowadzone, o czym świadczy m.in. spis literatury naukowej, wykorzystanej i cytowanej przez autora omawianej monografii, która zawiera 664 tytuły. Większość z nich stanowią dzieła i artykuły napisane po ukraińsku – 416 tytułów, z których spora część odnosi się do spraw związanych z badaniami w aspekcie etnolingwistycznym. Wykorzystano też w tej monografii prace pisane po rosyjsku (206 tytułów), po polsku (23), po angielsku (8), po niemiecku (8) i pojedyncze tytuły napisane w kilku innych językach.

Na s. 527–570 umieszczono obszerny alfabetyczny indeks przedmiotowy różnych pojęć i terminów używanych w tego typu badaniach i opisach we współczesnej nauce ukraińskiej i europejskiej, cenny dodatek, który może się przydać pilnemu czytelnikowi i kolejnemu badaczowi dwujęzyczności i wielojęzyczności oraz wpływu tych zjawisk na rozwój poszczególnych języków, wpływu pozytywnego, ale też często negatywnego dla normalnego roz-

woju używalności niektórych języków narodowych.

Monografia Jarosława Radewycza-Wynnyckiego opisuje specyficzny faktyczny stan rozwoju i używalności języka państwowego w suwerennym państwie ukraińskim z teoretycznego, porównawczego, politycznego, etnolingwistycznego punktu widzenia, wskazuje na prognozy i niebezpieczeństwa, na jakie napotyka rozwój i używalność języka ukraińskiego w okresie światowej globalizacji kulturowej i w warunkach wyjątkowego statusu języka rosyjskiego na terenie Ukrainy, dominującego w tym kraju od wielu pokoleń i lat, jako język państwowy, ważny, prestiżowy i tradycyjnie nadal funkcjonujący jako środek komunikacji państwowo-społecznej w niektórych regionach niezależnego państwa ukraińskiego. W opisie stanu języka ukraińskiego, będącego obecnie językiem państwowym autor polemizuje z polityką, zakładającą wprowadzenie języka rosyjskiego jako drugiego języka państwowego w państwie ukraińskim, co może być poważnym zagrożeniem dla normalnego rozwoju kultury ukraińskiej i używalności języka ojczystego dla większości obywateli tego państwa. To zagadnienie, mało u nas znane, powinno zainteresować badaczy etnolingwistów w Polsce i gdzie indziej. Dwujęzyczność we współczesnym świecie staje się coraz bardziej powszechnym zjawiskiem, postrzeganym w różnych organizmach państwowych jako źródło wzbogacania języków, ale też jako zagrożenie dla rozwoju i używalności języków ojczystych państw narodowych, czego obawiają się Ukraińcy, Białorusini i obywatele innych nowo powstałych państw narodowych ze słabiej rozwiniętymi społeczeństwami obywatelskimi. Monografia o dwujęzyczności na Ukrainie warta jest uwagi językoznawców, a etnolingwistów w szczególności.

Michał Łesiów

SLAWISTYCZNA MOZAIKA
SERBSKO-UKRAIŃSKA

Dejan Ajdačyć, *Slavistyčni doslidženja: folklorystični, literaturoznavči, movoznavči*, Kyjiv, 2010, 308 s.

Dejan Ajdaczyć w swojej książce stawia pytanie o sens i potrzebę istnienia slawistyki w dzisiejszych czasach globalizacji, wpływów amerykańskich, dominacji języka angielskiego i procesów integracji kulturowej. Jego zdaniem slawistyka jako dziedzina nauki jest niezbędna, by kultura Słowian przetrwała i zachowała własne oblicze w Europie i w świecie.

Wydana w Kijowie w języku ukraińskim książka Dejana Ajdaczyca *Studia slavistyczne* jest zbiorem artykułów poświęconych problemom związków serbsko-ukraińskich i przekładów (*O związkach i tłumaczeniach serbsko-ukraińskich*), problemom leksykologicznym (*O leksyce*), etnolingwistycznym i folklorystycznym (*O etnolingwistyce i folklorze*) oraz literaturoznawczym (*O literaturze*).

W pierwszej części autor dokonuje przeglądu przekładów z języka serbskiego na ukraiński, poczynając od roku 1733, kiedy z Akademii Kijowo-Mohylańskiej przyjechali magistry i nauczyciele do Sremskich Karłowców. Ich działalność została znaczący ślad zarówno w kulturze serbskiej, jak ukraińskiej. Dejan Ajdaczyć wyróżnia okres od XIX wieku do początku XX, osobno omawia czasy radzieckie (od 1918 do czasów pierestrojki, czas transformacji oraz okres od 1991 roku do chwili obecnej) oraz analizuje warunki społeczno-historyczne, jakie miały wpływ na rozwój współpracy.

Oceniając serbistykę ukraińską, autor opowiada o początkach instytucji naukowych na Ukrainie (uniwersytety we Lwowie, Kijowie, Odessie) oraz o zmianie generacji naukowców i ich udziale w rozwoju serbistyki. Specjalną uwagę poświęca problemom związanym z tłumaczeniem turcymów na język ukraiński, omawia różne

sposoby przekładu, dowodząc, że niektóre z nich są błędne. Problemem, na którym skupia uwagę, jest transformacja tożsamości narodowej Serbów wynikająca z procesów asymilacyjnych.

Rozdziały o charakterze lingwistycznym dotyczą wybranych problemów leksyki. Zostały omówione neologizmy słowiańskie w Internecie, nazwy ludzi ze zdolnościami paranormalnymi, leksyka erotyczna w językach słowiańskich, ukraińsko-serbsko-polska homonimia międzyjęzykowa. Autor przeanalizował rzeczowniki oznaczające czas, jak np.: serb. *godina* (365 dni), pol. *godzina* i ukr. *godina*. Omówił zjawisko militarystyki języka w okresie socjalizmu, razem z Lidią Nepop ocenił wykorzystanie języka ukraińskiego oraz innych języków na ukraińskich stronach internetowych, przyglądając się stronom polityków i władz państwowych, stronom poświęconym handlowi, mediom, oświacie, nauce, turystyce i transportowi, kulturze, sportowi i rozrywce.

Odrębne miejsce zajmują rozdziały pozostające w kręgu literatury współczesnej. Jeden z nich podejmuje temat urbanistyczny, dotyczący obrazu Kijowa w literaturze serbskiej. Autor szkicowo przywołuje wspomnienia, opisy, pejzaże, w których dominują opisy rzeki Dniepr i świątyni Sofii Kijowskiej. Inny artykuł (wcześniej opublikowany jako przedmowa do antologii dramatu serbskiego *Nowitnia serbska pjesa*, Kijów 2006) dotyczy dramaturgii serbskiej i historycznych uwarunkowań jej rozwoju w czasach radzieckich, kiedy teatr pełnił funkcję propagandową. D. Ajdaczyć omawia kwestię recepcji dramatów serbskich na Ukrainie oraz szczegółowo analizuje twórczość dramatopisarzy, których teksty zostały opublikowane we wspomnianej wyżej antologii.

Najwięcej uwagi poświęca autor problemom etnolingwistyki, które podejmuje w ośmiu artykułach. Niektóre z nich powstały, kiedy autor przebywał w Lublinie na UMCS jako stypendysta Kasy im. Józefa Mianowskiego. W jednym z nich przed-

stawia obraz emigranta i zjawiska migracji w językowym obrazie świata Polaków, dokonując analizy kognitywnej, semantycznej i etymologicznej na przykładzie leksyki: *emigrant, wygnaniec, Polak mieszkający za granicą*. W drugiej dokonuje analizy słów *azylant, imigrant, kolonista, ekspatriant, uchodźca* itd. W obu typach analiz autor odwołuje się do metod badawczych etnolingwistyki lubelskiej.

Ważne miejsce w książce zajmuje encyklopedycznie opracowana informacja o twórcach serbskiej etnolingwistyki. Wśród tych wyróżnia się tekst poświęcony Mychajłowi Huciovi, badaczowi ukraińsko-serbsko-chorwackich związków na polu folklorystyki, etnografii, literatury oraz metod nauczania języka ukraińskiego.

Podjęty w następnym artykule temat przysłów słowiańskich z formami *lepszy, lepiej* stanowi fragment całego pola badawczego komparatystyki lingwistycznej. Analizując strukturę, semantykę, funkcje tych przysłów autor dochodzi do wniosku, że bez względu na różne języki, mają one wymiar uniwersalny, odnoszą się do stosunków międzyludzkich, reguł zachowania się w różnych sytuacjach, jednak synonimia poświadcza różnice kulturowe i odmienne językowe obrazy świata.

Proces nakładania się folkloru i kultury Słowian na kanony chrześcijańskie omówiono na przykładzie świętych jako patronów rzemiosł, obrońców zwierząt, przyrody, domu, lekarzy. Podano szczegółową informację o kalendarzu i świecie demonów. Opis ten ma charakter encyklopedyczny, ukazuje istnienie powiązań między starą wizją świata a chrześcijaństwem. Temat po-

gański jest kontynuowany w artykule dotyczącym symboli słowiańskich w organizacjach neopogańskich. Dejan Ajdaczyć podaje analizie różne symbole: rzeźby idolków, symbolikę astralną, zwierzęcą, abstrakcyjną, semantykę kolorów i symbolikę broni. Autor dochodzi do wniosku, że organizacje neopogańskie wykorzystują nie tylko symbolikę słowiańską, lecz również symbolikę z czasów dawniejszych.

Książka Dejana Ajdaczycia świadczy o szerokim spektrum zainteresowań naukowych autora. Zagadnienia generalne są łączone ze ściśle filologicznymi kwestiami ukraińskimi, serbskimi, niekiedy też polskimi. Scalając swoje prace z różnych lat, autor dążył do syntezy, jednak zebrane w książce szkice zachowały różnorodność tematyczną i problemową. Równocześnie autorowi zdarzyły się pominięcia ważnych informacji, bo np. w przeglądzie serbistyki ukraińskiej zabrakło wzmianki o L. Wasylewej – autorce monografii o rozwoju i kodyfikacji języka serbskiego¹, a w rozdziale o współczesnej dramaturgii serbskiej pominięta została m.in. istniejąca od 2004 r. grupa „NowA DramA”, która stworzyła nowy paradygmat dramatologiczny². Niemniej jednak praktycznie każdy tekst umieszczony w zbiorze jest na tyle inspirujący, że można go rozwinąć do postaci książki. Wielość podejmowanych wątków świadczy zarówno o szerokich horyzontach poznawczych Dejana Ajdaczycia, jak też o wezwaniach i zadaniach badawczych stojących przed slawistyką w czasach dzisiejszych.

Olga Maciupa

¹ L. Vasileva, *Štokavski literaturni movy: problemi stanovlenia, rozvytku, sučasnyj stan*, L'viv 2002.

² A. Vujanović, *Drama bez sceny: hrapave konceptualizacije dramske produkcije novih autora u Srbiji*, „Scena” 2004, nr 4.