

II. RECENZJE I OMÓWIENIA

NOWE STUDIUM O STEREOTYPACH
NARODOWYCH

Roman Gawarkiewicz, *Komunikacja międzykulturowa a stereotypy. Polacy – Niemcy – Rosjanie*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2011, 384 s.

Książka *Komunikacja międzykulturowa a stereotypy Polacy – Niemcy – Rosjanie* jest publikacją wybitną, opartą na nowoczesnych założeniach teoretycznych, solidnej bazie materiałowej i wnikliwych analizach danych empirycznych. Celem autora była „diagnoza i analiza treści wyobrażeń funkcjonujących w świadomości zbiorowej młodych Polaków, Niemców i Rosjan, tworzonych na swój temat oraz na temat innych” (s. 111).

W I rozdziale swojej książki (*Komunikacja międzykulturowa – pojęcie i teorie*, s. 15–72) autor przedstawia, czym jest taka komunikacja, wiąże ją słusznie z budowaniem poczucia tożsamości grupowej.

W rozdziale II, poświęconym interdyscyplinarnym badaniom nad stereotypami (s. 73–108), Gawarkiewicz daje gruntowną analizę trzech nurtów w badaniach nad stereotypami: społeczno-poznawczego, kulturowego i lingwistycznego, i daje przekonujące uzasadnienie wyboru podejścia lingwistycznego (bliskiego postulatowi środowiska lubelskiego).

W rozdziale III (*Problematyka, metoda i cel badań*, s. 109–129) podano odpowiednie dane dotyczące czasu (2007/2008), miejsca i środowiska badawczego (po 500 osób z trzech krajów i 6 miast). Najważniejszym fragmentem tego rozdziału jest uzasadnienie wyboru testu asocjacyjnego jako metody badań prowadzącej do rekonstrukcji stereotypów odnośnych krajów, narodo-

wości i instytucji. Autor przyjmuje założenie, że „zastosowanie testu asocjacyjnego [...] pozwala przeniknąć do świata obrazów utrwalonych w jego [człowieka – J.B.] świadomości językowej, definiowanej przez Jewgienija F. Tarasowa jako «całokształt poziomów świadomości, formowanych i uzewnętrzonych za pomocą środków językowych: słów, związków wyrazowych, zdań, tekstów i pól asocjacyjnych»” (s. 118).

Otóż to założenie stwarza okazję do postawienia podstawowego pytania, na ile test skojarzeniowy istotnie pozwala rekonstruować językowy obraz świata (czy – jak pisał przywołany J. Tarasow – „całokształt poziomów świadomości”) w jego pełnym kształcie? Moim zdaniem, tekst skojarzeniowy jest tylko jednym z możliwych – i chyba nie najważniejszym – sposobem rekonstrukcji JOS. Przywołam w tym kontekście wyniki badań Władysławy Żdanowej zawarte w jej artykułach drukowanych na łamach „Etnolingwistyki” (tomy 15, 16 i 21) oraz w książce *Ruskaja kul’turno-jazykovaia model’ prostranstwa i osobennosti individual’noj orientacii v nej* (w tomie: *Russkie i „russkost’”*. *Lingvo-kul’turowologičeskie etjudy*, Sostavitel’ V. V. Krasnych, Moskwa 2006, Gnosis, s. 7–178; zob. rec. w: „Etnolingwistyka. Problemy Języka i kultury”, 22, s. 222–224), w której autorka wykorzystywała dwie metody badawcze, asocjacyjną i kognitywną, i osiągała wyniki, które bynajmniej nie pokrywały się z sobą, raczej krzyżowały: skojarzenia ze słowem *čuzźbina* prowadziły w różne strony (*čuzźaja zemla, toska, pesni, Lermontov, parus* itp.), podczas gdy „test kognitywny”, tj. pytanie o znaczenie słowa *čuzźbina* dawał wyniki bardziej skupione, związane z podróżowaniem, zsyłką, emigracją. Wypada zgodzić się z opinią przywołanej przez Żdanową innej badaczki, L. O.

Czerniejko, wedle której „analiza konceptualna uzupełnia eksperymenty skojarzeniowe i jest przez nie uzupełniana” (cyt. za: „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury”, 22, s. 224).

Ta metodologiczna uwaga w niczym nie umniejsza wartości badań przeprowadzonych przez Gawarkiewicza, jedynie służy jako przestroga przed wyciąganiem z nich zbyt daleko idących wniosków, zwłaszcza dotyczących językowego obrazu świata studentów polskich, rosyjskich i niemieckich.

Stosowany przez Romana Gawarkiewicza aparat pojęciowy nawiązuje w szczególności do współczesnego komunikatywizmu, uwzględnia też w sposób twórczy postulaty lingwistyki kognitywnej i antropologiczno-kulturowej. Mocną stroną przyjętej koncepcji komunikacji międzykulturowej jest jej powiązanie z budowaniem poczucia tożsamości grupowej (narodowej) w nowej przestrzeni europejskiej.

Najważniejszym efektem empirycznych badań Gawarkiewicza jest rekonstrukcja auto- i heterostereotypów narodowych w świadomości młodego pokolenia Polaków, Niemców i Rosjan. Procedury badawcze są przeprowadzane wzorowo dla każdej z trzech grup respondentów: Polaków, Niemców i Rosjan; stosowany jest ten sam aparat terminologiczny i pojęciowy; wyniki są zestawione paralelnie wedle auto- i heterostereotypowych obrazów kraju, jego mieszkańców, jego kultury, gospodarki i polityki (wewnętrznej i zewnętrznej). Dano precyzyjne wyliczenia liczbowe uzyskanych reakcji w aneksie, który obejmuje 18 tabel. Ten bogaty materiał, klarownie uporządkowany i dobrze zinterpretowany, dodatkowo może w przyszłości służyć wszystkim zainteresowanym problematyką stereotypów narodowych i porównywaniem językowo-kulturowych obrazów świata.

Podsumowując wyniki swoich analiz, autor w bardzo interesujący sposób pokazał bipolarność stereotypowych autocharakterystyk Polaków i Rosjan w odróżnieniu od zadowolonych z siebie Niemców; dużą wzajemną niechęć Polaków i Rosjan przy raczej pozytywnym nastawieniu mło-

dych Niemców do ich wschodnich sąsiadów (z których wyżej cenią Rosjan niż Polaków), zwrócił też uwagę na zdumiewająco wysoki poziom samokrytycyzmu studentów polskich, pozostający w kontraście z pozytywnymi autocharakterystykami zarówno ich rosyjskich, jak niemieckich rówieśników. Książka, przybliżając poznanie świadomości zbiorowej młodych Polaków, Niemców i Rosjan, pozwala przeniknąć do ich wewnętrznego świata i może pomóc w lepszym wzajemnym rozumieniu się.

Gawarkiewicz zaproponował też bardzo interesujący sposób interpretacji różnic w postrzeganiu siebie i innych przez młodych Polaków i Niemców, odwołując się do koncepcji „efektu zwierciadlanego” Salazara i Martina, który to efekt polega na przypisywaniu Niemcom wysokiego nasilenia cech ważnych dla polskich respondentów, kiedy równocześnie mają oni żal do swoich rodaków, że tych cech nie posiadają w satysfakcjonującym stopniu.

Za szczególnie wartościowe osiągnięcie autora rozprawy uważam dobitne pokazanie i udowodnienie na materiale empirycznym, że ewaluacja wyobrażeń stereotypowych jest zróżnicowana w zależności od domeny, jakiej dotyczy; różnica zachodzi między sferą gospodarki i polityki, która jest, generalnie biorąc, przez Polaków i Rosjan wartościowana z gruntu inaczej, bardziej krytycznie, a sferą kultury i relacji międzyludzkich. Z tego zróżnicowania autor potrafił na zakończenie wysnuć wnioski natury praktycznej, społecznej, postulując podejmowanie takich wysiłków edukacyjnych, które pozwolą zmniejszyć uprzedzenia i budować dialog międzykulturowy na bazie wspólnych wartości.

Warto dodać na koniec, że Roman Gawarkiewicz dał się już wcześniej poznać jako współautor (z Izabelą Pietrzyk i Barbarą Rodziewicz) pionierskiej na gruncie polskim książki pt. *Polski słownik asocjacyjny z suplementem* (Szczecin 2008), która zawierała wyniki eksperymentu dotyczącego 110 słów bodźców (zbadano 500 osób).

Jerzy Bartmiński

JĘZYKOWY OBRAZ ŚWIATA BULGARA

Marijana Vitanova, *Čovek i svjat. Lingvokulturološki proučvanija / Człowiek i świat. Badania lingwistyczno-kulturowe*, Sofija: Izdatelstvo „Bul-Korenin”, 2012, 207 s.

Monografia Marijany Witanowej *Čovek i svjat. Lingvokulturološki proučvanija / Człowiek i świat. Badania lingwistyczno-kulturowe* prezentuje językowy obraz Bułgara (we wszystkich znaczących aspektach jego życia), oparty na wnikliwej analizie leksyki (współczesnego bułgarskiego języka literackiego, dialektów, zabytków piśmiennictwa, zwłaszcza z okresu starobułgarskiego) i szeroko rozumianej frazeologii.

Rozdział otwierający pierwszą część monografii (*Duchovnijat i materialnijat svjat na bulgarina / Duchowy i materialny świat Bułgara*) stanowi próbę odtworzenia, utrwalonego w bułgarskich przysłowiach, frazeologizmach i komparatywach (z naciskiem na te pierwsze) konceptu TRUD/PRACA, który realizuje się w języku bułgarskim głównie poprzez synonimy *trud* ‘trud, praca’ i *rabota* ‘robotą’ oraz ich derywaty. Analiza językowa tych dwóch podstawowych leksemów i form pochodnych potwierdza aktualność, poświadczonego w języku starobułgarskim rozgraniczenia między pracą z przymusu (*rabota*) a pracą dobrowolną (*trud*). Wyobrażenia Bułgara o *trudzie/pracy*, które odnajdujemy we frazeologii, zostały tu sprowadzone do kilku grup, obejmujących takie cechy konceptualne, jak: rola pracy w życiu człowieka, jej charakterystyka jako procesu, rezultaty i typowe zachowania wskazujące na stosunek człowieka do pracy.

W kolejnym rozdziale przedmiotem analizy są stałe porównania odkrywające wieloaspektowy portret Bułgara. W pierwszej części tekstu przedstawiony został bogaty materiał egzemplifikacyjny przyporzędowany do ponad 100 grup i podgrup semantycznych charakteryzujących: 1) wygląd zewnętrzny Bułgara (m.in. ciała i jego

części [głowę, ręce, brzuch, skórę], kolor twarzy [blady, żółty], wzrost [wysoki, niski], sposób poruszania się [pełen gracji, ciężki], stan zdrowia [zdrowie, chorowitość]), 2) kondycję intelektualną i psychiczną (mądrość, głupota, dobroć, cierpliwość, złość, mściwość i in.) czy wreszcie 3) egzystencjalną (beztroski stosunek do życia, trudności życiowe, pech, pozycja społeczna, bogactwo, bieda, samotność, pracowitość, lenistwo, niedbała praca).

Druga część to szczegółowa analiza strukturalna ekscerpowanego materiału. Autorka koncentruje się w nim na drugim członie porównań, którym mogą być nazwy: zwierząt (*chityr kato lisica* ‘sprytny jak lis’), roślin i ich owoców (*glava kato kartof* ‘głowa jak kartofel’), postaci biblijnych i ewangelicznych (*mydyr kato Silomon* ‘mądry jak Salomon’, *grozen kato Juda* ‘brzydki jak Judasz’), tkanin (*kosa kato koprina* ‘włosy jak jedwab’) i in.

W badanym materiale zwracają uwagę porównania z komponentem etnonimicznym (na ogół charakteryzuje je negatywna konotacja [*chodi kato ciganin* ‘chodzi jak Cygan’ → brudny], wynikająca z aktualizacji opozycji „swój” – „obcy”) i nazwami części ludzkiego ciała (cechuje je poetycka obrazowość [*zybi kato biser* ‘zęby jak perły’]). Ciekawa jest też grupa komparatywów, których negatywna semantyka wynika ze sprzeczności, jaka istnieje między obu członami porównania (*chubav kato prase v pomija* ‘piękny jak prosię w pomyjach’) oraz tych, których użycie jest determinowane przez płęć adresata (*bjala kato gyrkinja* ‘biała jak Greczynka’, *chodja kato pop* ‘chodzi jak pop’, tzn. z nieogoloną brodą).

Językowy obraz świata wyłaniający się z badanych stałych porównań charakteryzuje antropocentryzm i pejoratywność.

W rozdziale trzecim analizie zostało poddane dialektalne słownictwo związane z domem. Materiał językowy został w nim podzielony na cztery grupy: 1) ogólne nazwy budynku (*zgrada* ‘budynek’); 2) nazwy domu ‘budyńku zamieszkanego przez jedną lub więcej rodzin’ (*kyšta* ‘dom’); 3) naz-

wy różnego rodzaju budynków mieszkalnych (leksemy tej grupy wskazują m.in. na różnorodność stosowanych technik budowlanych [*uzemnica* ‘wykopana w ziemi’] lub rodzaj materiału użytego do budowy poszczególnych elementów domu [*dysčenicica* ‘dom z dachem z bukowych desek’]); 4) nazwy pomieszczeń służących tymczasowemu schronieniu przy wykonywaniu różnych prac gospodarskich (*gǰume* ‘koliba dla myśliwych’).

Większość analizowanych leksemów jest pochodzenia słowiańskiego (*žilište* ‘dom’), choć nie brakuje pożyczek (rum. *bordej* ‘zburzony dom’) i nazw powstałych na drodze metonimii (*dim* ‘dym’ → dom). Obok formacji jednowyrazowych występują też grupy wyrazowe (*dolna/gorna kyšta* ‘dolny/górny dom) i połączenia z przymkami przestrzennymi (*v kyšti* ‘pomieszczenie z paleniskiem’), głównie służące nominacji pomieszczeń o różnej funkcji.

Ze sferą kultury materialnej związany jest także rozdział czwarty, w którym omówione zostały sposoby nominacji w dialektach *banicy* (kilka warstw ciasta ułożonych jedna na drugiej lub zwiniętych, przełożonych różnego rodzaju farszem) – jednej z tradycyjnych potraw bułgarskich, kiedyś typowej zwłaszcza dla świąt cyklu dorocznego, dziś jadanej nie tylko od święta.

W dialektach funkcjonują różne nazwy na jej określenie – motywowane przez użyte produkty (*maslenica* – z masłem), rodzaj farszu (*lučnik* – z cebulą), właściwości smakowe (*kisela* – kwaśna), sposób przygotowania (*točena* – z wałkowanego ciasta), rzadziej – nazwę święta, podczas którego jest spożywana (*survena banica* – *banica* z losami na Nowy Rok [Surva]). Są wśród nich leksemy pochodzenia słowiańskiego (*banica*, *zelnik*), ale też i takie, które zostały przejęte z sąsiednich języków bałkańskich (tur. *bjurek*, tur.-pers. *baklava*). Stanowią one bazę dla połączeń wyrazowych używanych na oznaczenie różnego rodzaju *banic* (*myrzeliva plaketa* ‘leniwa *banica*’). Niektóre nazwy powstały w wyniku metaforyzacji (*mečkina noga* ‘*banica* przy-

pominająca łapę niedźwiedzia’) lub metonimii (*kora* – od pierwotnego znaczenia ‘cienki płat rozwałkowanego ciasta’).

Tematem kolejnego rozdziału są w głównej mierze sposoby nominacji dni tygodnia w bułgarskich dialektach. Nazwy te rozwinęły liczne znaczenia symboliczne związane z przekonaniem Bułgara, że jedne są złe i niebezpieczne, a inne – dobre. Stąd też przypisywanie do każdego z nich określonego typu zachowań, zakazów i nakazów (poniedziałek – lekki dzień związany z magią „dobrego początku”; wtorek – dzień niesprzyjający zaczynaniu nowej pracy, wyruszaniu w drogę; czwartek – dzień dobry i najszczęśliwszy, gdyż parzysty), a także wiara w związek między dniem narodzin a losem, jaki jest pisany człowiekowi i jego właściwościami (urodzony we wtorek lub piątek – nieszczęśliwy, w sobotę – obdarzony nadprzyrodzonymi zdolnościami).

W świątecznym kalendarzu Bułgara niektóre dni tygodnia, przede wszystkim w wiosennym i letnim cyklu świątecznym (zwłaszcza w tygodniu rozpoczynającym Wielki Post, w tygodniach przed i po Wielkanocy, w okolicy Zielonych Świątek), zyskują specjalne nazwy wyrażone przez atrybutywne połączenia wyrazowe, które mogą być motywowane: imieniem patrona święta (*Lazarova sybota* ‘sobota Łazarza’), kolorem (*bel ponedelnik* ‘biały poniedziałek’), przymiotnikiem oznaczającym rozmiar, właściwości fizyczne (*such vtornik* ‘suchy wtorek’) itp.

Nominacja z użyciem atrybutywnych nazw dni tygodnia w cyklu kalendarzowym podporządkowana jest opozycji „dobry” – „zły” (*nedelja* w znaczeniu ‘niedziela’ częściej łączy się z określeniami pozytywnymi [*mlada* ‘młoda’] niż negatywnymi [*luda* ‘szalona’], podczas gdy w znaczeniu ‘tydzień’ relacja jest odwrotna [*mry-sna* ‘brudna’]; poniedziałek, wtorek i środa są określane najczęściej negatywnie, a przy piątku i sobocie znów dominują atrybuty nacechowane pozytywnie).

W rozdziale *Sledi ot brojni sistemi, različni ot desetičnata, v bylgarskite go-*

vari / *Ślady systemów liczbowych, różnych od dziesiątkowego w bułgarskich gwarach* przywołano obecne w gwarach ślady dawnych liczebników multiplikatywnych takich, jak *dvapatiš* ‘dwukrotnie’, *tripatiš* ‘trzykrotnie’ (kontynuanty stbułg. przysłówków utworzonych z połączenia liczebnika głównego z formami liczby mnogiej rzeczownika *kratā*) czy *дваж* ‘dwukrotnie’, *триж* ‘trzykrotnie’ (kontynuanty stbułg. przysłówków utworzonych z połączenia liczebnika głównego z sufiksem *-š̄vdi*). Szczególnie dużo miejsca autorka poświęca tu zachowanym w dialektach formom, które stanowią przykłady innego sposobu liczenia niż ten, oparty na dziesiątkach: 1) występującym w materiałach folklorystycznych, głównie pieśniach – formom, w których skład wchodzi przysłówek krotności *triš* i liczebnik 9 (*trišdevit* ‘trzy razy dziewięć’), używanym zwykle z rzeczownikami nazywającymi miarę (łokieć, piędź) lub z liczbą mnogą rzeczownika *pyt* ‘raz’; 2) poświadczonym w XIX w. w trzech bułgarskich wsiach formom tworzoną z połączenia przysłówków krotności typu *dvaš*, *triš* i liczebnika 20 – *dvajste/dvajsi*, 60 – *trizdvajste*, 70 – *trizdvajste i disyt*, 80 – *čiterzdvajste*, 120 – *šešiš dvajsi*. Zdaniem M. Witanowej pojawienie się w bułgarskich gwarach systemu liczbowego opartego na dziewiątkach i dwudziestkach jest zapewne reliktem pierwotnego, uproszczonego systemu, właściwego ludziom, których sposób myślenia był bardziej konkretny i przedmiotowy.

W ostatnim rozdziale (*Manastirynt i monasite v ezikovata kartina na bylgarina / Monaster i mnisi w językowym obrazie Bułgara*) części pierwszej autorka koncentruje się na analizie stosunkowo niedużego wycinka leksyki religijnej związanej z ruchem monastycznym.

W przedstawionej analizie językowej nacisk położono na nazwy mnichów, funkcjonujące na przestrzeni kilku wieków (już w średniowiecznej Bułgarii monastery pełniły funkcję centrów religijno-oświatowych i kulturowych, a ich rola w zachowaniu tożsamości narodowej w czasach niewoli tu-

reckiej jest nieoceniona) zarówno w języku literackim (formy typowe dla starobułgarskich zabytków piśmiennictwa to: słow. *monach*, *mnich*, *černec*, *černorizec*, *inok*, rzadziej grec. *kaluger*, występujący częściej w późniejszych damaskinach), jak i w dialektach (*kaluger*, tur. *karabaš*, pers.-tur. *kešiš*, grec. *taksidiot*; frazeologizm *opalen pym* ‘opalony pień’ → mnich). Nazwy mniszek – już nie tak liczne jak nazwy mnichów – to w języku bułgarskim przede wszystkim derywaty powstałe na drodze sufiksacji od nazw męskich (*monachinja*). Od nazw mnichów i mniszek tworzone są w bułgarszczyźnie liczne derywaty onomazjologiczne (*kalugerička* ‘fiołek wodny’), a nazwę *monaster* i nazwy mnichów odnajdujemy także w podstawie toponimów (*Kalugerskata gora* ‘Mnisi las’).

Osobne miejsce M. Witanowa poświęca, wynikającemu ze słabej religijności i pragmatyzmu, negatywnemu stosunkowi Bułgara do stanu zakonnego, co znalazło wyraz we frazeologii i przysłowiach: *Pop i kaluger ne davat, zaštoto imat dve ryce – s ednata vzenat, s drugata blagoslavjat* (‘Pop i mnich nie dają, bo mają dwie ręce – jedną biorą, a drugą błogosławia’).

Część druga monografii (*Čovekyt i svetyt na životnite / Człowiek i świat zwierząt*) w całości została poświęcona relacji człowiek – przedstawiciele świata fauny. Stworzony przez M. Witanową obszerny korpus bułgarskich przysłów, powiedzeń i frazeologizmów z głównym komponentem zoonimem (nazwami zwierząt, części ich ciała, sposobu rozmnażania, artefaktów związanych ze światem fauny itp.) pozwolił na: 1) opis strukturalnych i semantycznych właściwości badanych formacji (atrybutywne grupy wyrazowe *černa ovca* ‘czarna owca’, grupy werbalne *Iska da ulovi bika za roga* ‘Chce złapać byka za rogi’, komparatywa *bos kato koza* ‘bosy jak koza’); 2) określenie grupy zwierząt, których nazwy zostały utrwalone w ekscerpowanym materiale (przewaga zwierząt domowych [do najczęściej przywoływanych należą obrazy pasa i kota] nad dzikimi); 3) opis ję-

zykowo-kulturowego obrazu zwierząt (potwierdza on skłonność człowieka do skupiania uwagi na tym, co niedoskonałe, brzydkie, zwłaszcza w zachowaniach ludzkich; bułgarskie kulturowe modele zwierząt często nie odpowiadają ich obiektywnym cechom; pragmatyczna i emocjonalna ocena świata zwierząt w jego językowym obrazie wyraża przeciwstawienie domu – lasowi, zwierząt domowych – zwierzętom dzikim, pożytecznego – szkodzącemu, znanego – egzotycznemu, co wynika z nadrzędności opozycji „swój” – „obcy”; antropocentryzm, etnocentryzm i pejoratywność jako najważniejsze cechy językowego obrazu zwierząt); 4) zestawienie materiału bułgarskiego z materiałem z innych języków słowiańskich (od jednostek frazeologicznych, w których pokrywają się treść i forma, poprzez takie, które łączy semantyka, ale różni forma, po niemające ekwiwalentów w innych językach), by odkryć istniejące między nimi podobieństwa i różnice w metaforycznym sposobie obrazowania (zbieżność lub bliskość skojarzeń odnoszących się do świata zwierzęcego uwarunkowana czynnikami lingwistycznymi i pozalingwistycznymi; odmienna obrazowość przy semantycznie zbieżnych frazeologizmach [człowiek o bogatym doświadczeniu w języku bułgarskim porównywany do starego zajaca, lisa, wilka/starej kozy, podczas gdy w języku rosyjskim i polskim ekwiwalentnym zwierzęciem jest stary wróbel]; umowność cech przypisywanych zwierzętom – byk jako symbol zdrowia w języku bułgarskim i ryba jako jego ekwiwalent semantyczny w innych językach słowiańskich).

W ostatniej części studium bułgarskiej badaczki przedstawione zostały obrazy wsi i miasta utrwalone w leksykalnym i frazeologicznym zasobie języka bułgarskiego. We współczesnej bułgarszczyźnie leksemy *selo* ‘wieś’ i *grad* ‘miasto’ zmieniły swój zakres znaczeniowy w porównaniu ze stanem poświadczonym w języku starobułgarskim (utrata części znaczeń, pojawienie się nowego znaczenie – ‘mieszkańcy wsi/miasta’). M. Witanowa, anali-

zując liczną reprezentację nazw mieszkańców wsi i miasta, zauważa, że w dialektach mogą one (zwłaszcza te pierwsze) występować w kilku znaczeniach. Leksykę tę cechują ponadto: 1) szeroko reprezentowane relacje przestrzenne, będące konsekwencją wydzielenia przestrzeni „swojej” i „obcej”, ale także oparte na opozycji wynikającej np. z położenia geograficznego wsi/miasta (*gornozemec/pol’čanen* ‘człowiek mieszkający w górach/ na nizinie’); 2) neutralność lub pozytywne konotacje nazw mieszkańca miasta, w przeciwieństwie do nazw mieszkańca wsi, gdzie poza znaczeniem neutralnym, poświadczono zostało także znaczenie negatywne ‘prosty człowiek, niewykształcony lub głupi’.

Bułgarskie frazeologizmy i przysłowia, utrwalające obraz wsi i miasta autorka dzieli, w zależności od tworzących je elementów, na cztery grupy: 1) z apelatywami *wieś* i *miasto* w funkcji miejsca (*bez pari na grad, bez ništo nazad* ‘bez pieniędzy do miasta, z niczym z powrotem’) lub uogólnionego obrazu opartego na metonimii (*Kakvoto selo, takyv kmet* ‘Jaka wieś, taki wójt’); 2) z toponimami (mają charakter potoczny i dialektalny, a niewielka ich część została zapożyczona z innych języków; wyróżnia je narodowo-kulturowa specyfika, stąd brak ekwiwalentów w innych językach); 3) z nazwami mieszkańców (za pośrednictwem frazeologizmów i paremii tej grupy modeluje się językowy portret „obcego” jako zbioru negatywnych cech i charakterystyk – przykłady, w których jego obraz jest pozytywny, stanowią zdecydowaną mniejszość); 4) z atrybutywnymi połączeniami oznaczającymi pochodzenie (*elenski čorbadžija* ‘bogacz z Eleny’).

Monografia M. Witanowej wpisująca się w nurt badań etnolingwistycznych, po raz pierwszy w bułgarskiej literaturze przedmiotu tak szczegółowo opisująca wybrane aspekty bułgarskiego językowego obrazu świata (koncept pracy, ludową nominację dni tygodnia) jest bez wątpienia cenną pozycją nie tylko dla tych, których interesują związki języka z kulturą.

Joanna Mleczko

KULTUROWE IMPLIKACJE
ROSYJSKIEJ BIESIADY

Galina Kabakova, *L'hospitalité, le repas, le mangeur dans la civilisation russe*, Paris: L'Hartmann, 2013, 308 s.

Książka Galiny Kabakowej poświęcona jest analizie kompleksu zjawisk związanych z fundamentalną dla człowieka i społeczności kwestią gościnności i jedzenia. Już sam tytuł wyznacza strukturę pracy, podzieloną na trzy części prezentujące ujęcie diachroniczne i synchroniczne. Pierwsza z nich zawiera głównie analizy świadectw przybyszów z Zachodu, którzy mieli okazję obserwować panujące w Rosji obyczaje związane z jedzeniem, począwszy od najstarszych, sięgających XVII wieku. Są one dość zbieżne, gdyż wszyscy odnotowują silne skodyfikowanie sposobu biesiadowania. Analizy ukazują również jego ewolucję polegającą z jednej strony na asymilacji zachodnich, głównie francuskich wzorów, z drugiej zaś na zaniku pewnych zwyczajów narodowych, takich jak odbierany z uznaniem „otwarty stół”, polegający na dopuszczeniu do biesiady arystokratycznej wszystkich, którzy pojawiają się na uczcie, bez względu na to, czy byli zaproszeni, czy nie. Ale częstsze są krytyki i dotyczą one takich zjawisk, jak rygorystyczne rozdzielanie płci biesiadników zasiadających do stołu, a przede wszystkim hierarchiczność w podawaniu pożywienia, zarówno w sensie ilości, jak i stopnia wyszukania dań. Również krytyce poddana jest warunkowana religijnie ścisła dychotomia między pożywieniem postnym i tłustym. Surowe przestrzeganie tego podziału jest traktowane nie jako pobożność, lecz przesąd.

Po tej prezentacji świadectw zachodnich podróżników o charakterze historycznym (dotyczących głównie okresu XVIII–XIX wieku) autorka przechodzi do części drugiej swych rozważań, którą stanowi synchroniczna analiza etnologiczna i etnolingwistyczna. Jej przedmiotem są zjawiska

związane z biesiadowaniem w środowisku wiejskim zarówno uroczystym, jak i codziennym. G. Kabakowa poddaje analizie szeroki korpus, na który składają się wszelkie dostępne źródła zgromadzone w słownikach i archiwach etnologicznych, dotyczących różnych regionów Rosji i różnych dialektów.

Najważniejszą i bardzo dobrze potwierdzoną w materiale obserwacją jest to, że wspólne biesiadowanie (bez względu na jego codzienny czy uroczysty charakter) realizuje model wymiany, na zasadzie wzajemności widocznej na różnych poziomach, w którym zarówno gospodarz, jak i gość coś dają i coś otrzymują w zamian. Najprostszym przypadkiem polega na tym, że ofiarowany posiłek jest jakby wynagrodzeniem za wyświadczone przysługi (do dziś obecne w środowisku wiejskim). Posiłek wytwarza więź społeczną, w pierwszym rzędzie we wspólnocie rodzinnej, a następnie w całej wiejskiej społeczności.

Biesiada jest również okazją do wymiany z zaświatami. Obyczaj dzielenia pożywienia z zaświatami, „karmienia” zmarłych, zachowuje swą ważność jeszcze dziś. Posiłek nabiera wówczas funkcji ofiary, która jest złożona albo profilaktycznie dla zapewnienia utrzymania porządku świata, albo katartycznie na odtworzeniu równowagi między światami. Posiłki żałobne, stypy, a bardziej jeszcze posiłki upamiętniające zmarłego sprawiają, że jego rola ulega zmianie: staje się on przodkiem. Po 40 dniach od pogrzebu porządek zostaje przywrócony: zmarły staje się gościem we własnym domu i to akceptowanym jedynie w odpowiednich momentach.

Skuteczność uczty we wzmacnianiu tkanki społecznej jest szczególnie istotna w przypadku pojawienia się nowego członka wspólnoty. Dotyczy to narodzin, chrztu, ale w pierwszym rzędzie wesela, aktu legitymizującego nowy związek. Stanowiąca jego treść uczta ma niejako prototypową, a na pewno najbardziej rozwiniętą formę. Rzecz jasna istnieją różnice regionalne, ale zasad-

nicze elementy wesela pozostają niezmiennie w całej Rosji.

Analiza poszczególnych części rytuału na podstawie świadectw etnologicznych oraz terminologii nazywającej jego poszczególne etapy, aktorów, rekwizyty (np. dania), ukazuje analogie do obserwacji zachodnich podróżników, jeśli chodzi o przewidywalny charakter zachowań związanych z gościnnością. Przyjęcie jest silnie skodyfikowane, a kolejność etapów niezmienna. Wszelkie działania mają określoną formę, istnieje sztywno przestrzegana etykieta językowa (sposób zachęcania do jedzenia, wypraszania niespodziewanego gościa), a nawet gestyczna. Pojawienie się pewnych dań jest znakiem rozpoczęcia następnego etapu rytuału (np. pojawienie się pieczeni daje znak do rozpoczęcia tańców). Nawet niektóre nazwy dań wiążą się z tym porządkiem (np. podawane na zakończenie wesela ciasto nazywa się *vygon'čik*, *vygonnyj pirog*). O ważności uczytu stanowi przestrzeganie wszystkich reguł, tzn. zasad doboru biesiadników, zaproszeń, dań przygotowywanych dużo wcześniej, prezentów, powitań, ustalonego porządku dań, których podaniu towarzyszą stosowne formuły, podziękowań i powtórnego zaproszenia. Pojawienie się kogoś niezaproszonego burzy tę harmonię i gość taki nie jest przyjmowany z zadowoleniem.

Ideologiczny fundament ucztowania stanowią pojęcia honoru i sławy (*čest'* i *slava*). Honor jest wartością stanowiącą miarę zdolności każdego człowieka do ofiarowania gościnności drugiemu, a więc miarą spełniania przezeń społecznych oczekiwań. Stąd w rytuałach biesiad wszechobecność słownictwa związanego z honorem. Już sama uczta jest nazywana *čest'*, podobnie jak dobre wychowanie czy wreszcie honorowe miejsce przeznaczone dla specjalnych gości. Rzeczownik ten stanowi podstawę deriwacyjną dla dużej liczby leksemów odnoszących się do biesiadowania (np. rzeczownik *počest'* określa zarówno starannie przyrządzone danie, jak i cenny prezent przyniesiony przez gościa, człowiek określony jako

očestnoj to człowiek dobrze wychowany). Honor niekiedy wydaje się ważniejszy od korzyści polegającej na najedzeniu się do syta, co znalazło wyraz w powszechnie znanych przysłowiach. W kontekście uczytu weselnej, semantyka honorów wzbogaca się o problematykę przekazywania „kobiecego” honoru kojarzonego z dziewictwem.

W trakcie uczytu honory są świadczone przez gospodarzy, a ich odbiorcami są goście. Ale nie jest to jednostronny typ wymiany: uważa się, że gość ma dostęp i korzyść z niematerialnego dobra, jakim jest powodzenie, dostatek itp., które przekazuje gospodarzom w formie pozdrowienia oraz życzenia zdrowia i pokoju. Wyświadczone mu zaszczyty są więc jakby odpłatą za wartości symboliczne, których nosicielem jest zaproszony. Zresztą uważa się, że gość jest zdolny odebrać pomyślność, jeśli nie jest w pełni usatysfakcjonowany przyjęciem. Wzajemność ta ujawnia się w długiej serii działań, w której gospodarz i gość regularnie zamieniają się miejscami, by zredukować do minimum ryzyko uchybienia drugiemu.

W porównaniu z uroczystą ucztą zbudowaną jak spektakl, w którym uczestniczy publiczność podziwiająca jej złożony scenariusz, codzienny posiłek wydaje się wyjątkowo skromny. Cechuje go powaga, podkreślona jest hierarchia, od której nie ma odstępstw (np. ściśle przestrzegana dystrybucja miejsc przy stole). Bardziej niż zawierająca elementy ludyczne uczta, jest on powiązany z sacrum. Paralelizmy między posiłkiem i rytuałem religijnym są widoczne na każdym kroku: stół porównany jest do ołtarza, ruch wokół niego odbywa się w takim kierunku jak przemieszczanie się popa w trakcie nabożeństw, a sposób zachowania biesiadników jest wzorowany na zachowaniu się wiernych w cerkwi. Codzienny posiłek powtarza wzór posiłku Abrahama zakładający niewidzialną obecność Boga i aniołów, bez mała mieszających się z ludźmi. Dualizm wizji świata sprawia, że diabeł jest równie obecny w gestach i wierzeniach dotyczących wszyst-

kiego, co wiąże się z jedzeniem (niesprzątnięty stół może stać się miejscem szatańskiego wesela). Ubóstwo jadłospisu jest odwrotnie proporcjonalne do jego symboliki: nie tylko każde danie zawiera sens symboliczny, ale nawet sam sposób jego spożywania jest przedstawiony jako determinujący relacje między tym i tamtym światem, między ludźmi i siłami natury, między żyjącymi tu i teraz a pokoleniami przeszłymi i przyszłymi. Każde zajęcie miejsca przy stole jest przeżywane jako potwierdzenie spójności rodziny i skłania biesiadników do czuwania nad równowagą świata.

Stanowiące istotny element składowy zbadanego korpusu przysłowia wyrażają spojrzenie normatywne właściwe tradycji przede wszystkim chłopskiej i są zbieżne z obserwacjami zagranicznych podróżników, w kontekście panującej na wsi specyficznej sytuacji ekonomicznej – ekonomii niedostatku.

W dyskursie paremiologicznym o pożywieniu nakłada się kilka aspektów: fizjologiczny, etyczny i ekonomiczny. Dyskurs wyznacza hierarchię produktów w odniesieniu do tej triady. Z reguły wymieniane są w przysłowiach składniki pożywienia i dania tradycyjne od wieków. Oczywiście, na czele tej hierarchii stoi chleb (często dodawana jest sól – chleb i sól są metonimią wspólnie jedzonego posiłku), będący podstawą pożywienia i mający największy ładunek symboliczny o silnych odesłaniach do sacrum. Specyfika ludowej rosyjskiej paremiologii odnoszącej się do pożywienia polega na tym, że mimo obecności tematów duchowych, takich jak dusza, Bóg czy post, dyskurs o ciele i pożywieniu ma charakter materialistyczny, najbliższy chłopskiej kondycji. Ponieważ najedzenie się do syta pozostaje synonimem dobrobytu, na plan pierwszy wysuwają się wartości odżywcze, kosztem przyjemności odczuwanej przy jedzeniu.

Pożywienie stojące w centrum codziennych trosk i zabiegów stanowi również doskonałą metaforę, wielokrotnie potwierdzoną w analizowanym korpusie, innych

ludzkich pragnień, jak np. pożądania seksualnego. Temat kuchni jako wytworu kultury jest na tyle nośny, że dostarcza wyjaśnienia funkcjonowania społeczności i jej instytucji, takich jak rodzina.

Ostatnia część książki poświęcona jest obrazowi *homo edens* – człowieka jedzącego. W przysłowia i frazeologii jego dotyczących na plan pierwszy wysuwają się organy układu trawiennego: żołądek, jelita itp., ale równie częste jest przywoływanie duszy. Jest ona traktowana jako organ cielesny: jest usytuowana między szyją i klatką piersiową (np. „goła dusza” to zbyt odsłonięty dekolt). Dusza odczuwa tak, jak żywy organizm: jest jej zimno lub gorąco, słyszy i widzi, może mówić (np. czkawka). Jest ściśle powiązana z odżywianiem się. To ona ocenia jakość i smak pożywienia (*bezdusnyj* – nieposiadający smaku czy zapachu), Jest głodna albo najedzona, jest więc ekwiwalentem żołądka domagającego się, by go napełnić. Imperatyw napicia się wódki również dotyczy duszy: *duša zagarelas'* (zapłonęła). Dusza odczuwa również dolegliwości trawienne: niestrawne pożywienie *v dušu vstaet*. Podobnie fizjologicznie funkcjonuje serce: *serdcevaja bol'* – to mdłości.

Z kolei poszczególne organy układu pokarmowego ewokowane są w odniesieniu do odczuć niezwiązanych z jedzeniem. I tak jakakolwiek satysfakcja jest przywoływana za pomocą wyrażenia „brzuch się cieszy” (*život raduetsja*), zabiegi zmierzające do sprawienia sobie przyjemności są wyrażane stwierdzeniem „ucieszyć jelita” (*kišku potešyt'*). Cierpienie moralne znajduje również swój wyraz w wyrażeniu „poplątać jelita” (*kiški motat'*), a obojętność – „brzuch nie rośnie” (*brjucho nie pučit'*). Znaczenia te nie są w pełni ustabilizowane na terenie całej Rosji i mają różny sens w poszczególnych dialektach. Najlepszym przykładem takiej poliwalencji semantycznej jest rzeczownik *vyt'*, który nie figuruje w leksykonie literackiego języka rosyjskiego, ale jest bardzo częsty w dialektach i oznaczać może: pożywienie (ogólnie), posiłek, pory między posiłkami, apetyt, ale też przeznaczenie.

W jednym z dialektów altajskich *bezvyt-nyj* ma nawet dwa przeciwstawne znaczenia: niemający apetytu i nienasycony.

W charakterystyce człowieka, w jego stosunku do pożywienia, dominuje aspekt aksjologiczny, a sądy wartościujące dotyczące człowieka jedzącego są jednoznaczne i nieodwołalne. Ma to związek z silnym powiązaniem odżywiania się z sacrum. Po-

zez akt jedzenia człowiek uczestniczy w procesie dzielenia się dobrami, dotyczy on całego wszechświata. W dystrybucję dóbr zaangażowani są wszyscy ludzie, a także przodkowie i wszelkie siły nadprzyrodzone, człowiek zaś jest jedynie jednym z ogniw w tym łańcuchu wymiany.

Maciej Abramowicz

HERMENEUTYKA SŁOWA WARDANA HAJRAPETIANA

Vardan Ajrapetjan, *Tolkuję słowo. Opyt germenevtyki po-russki, v dwuch častjach*, Moskwa: Institut filologii, teologii i istorii sv. Fomy, 2011, 672 s.

Wardan Hajrapetian (ur. w 1948) to erywański rusycysta, „tłumacz słów”, uczeń Władimira Nikołajewicza Toporowa i kontynuator idei Michaiła Michajłowicza Bachtina. Mimo że pozostaje poza systemem akademickim, jest oryginalnym myślicielem, twórcą kierunku (choć o sobie mówi, że nie jest inicjatorem, lecz kontynuatorem). Jego odrębność widać i w tytule dzieła (*Tolkuję słowo. Opyt germenevtyki po-russki / Tłumacząc słowo. Próba hermeneutyki po rosyjsku*), i w języku opisu badań, języku maksymalnie zbliżonym do mówionego słowa rosyjskiego folkloru i tym, jak realizuje główną metodę badawczą, polegającą na tłumaczeniu słowa podmiotu mówiącego za pomocą jego słów, to znaczy twórczości słownej (*словестность*), folkloru, języka ludu.

Trzeba podkreślić, że książki¹ erywańskiego badacza zawierają wiele nowych, zaskakujących zjawisk. Odnaleźć w nich możemy teorię dwóch triad: prometejskiej

(myśl – słowo – czyn) i epimetejskiej (czyn – słowo – myśl), reprezentujących porządek młodszy (główny) i starszy; podział kultur na rosyjską i zachodnią odpowiednio do dwóch kategorii: wzrostu i ruchu; ideę (wszech)światowego człowieka (*мировой человек*) jako głównego podmiotu mowy. Nazwa *мировой человек* pochodzi z rosyjskiego przysłowia *Мир велик (едн) человек* przez analogię z mitologemą *arbor mundi*, kosmicznego drzewa, którego mitologiczną postacią jest pierwszy człowiek (*первочеловек*): Adam, Purusza. W badaniach W. Hajrapetiana postać (wszech)światowego człowieka jest miarą wspólnoty (*общности*) wszystkich ludzi („wszyscy jako jeden”), którzy wypowiadają się przez każdego mówiącego. Metaforycznie postać wszechświatowego mówiącego człowieka, *homo loquens*, porównana została do serca drzewa (*сердцевина*), które jednoczy wszystkich ludzi-drzewa w lesie-narodzie. Do tego właśnie zbliżają się, lecz niepełnie pokrywają, pojęcia „jednostki zbiorowej” lub „narodu”.

Podczas lektury *Tłumacząc słowo* można stać się nieomal świadkiem zmagania z zachodnim racjonalizmem, oświeceniem, popularyzatorstwem, pozytywizmem, filozofią „niewiedzy” i „samowoli”, powodujących izolację człowieka; spotkać „wszechobecną” kategorię Innego (ros.

¹ Zob. В. Айрапетян, *Герменевтические подступы к русскому слову*, Moskwa 1992, Idem, *Tolkuję słowo. Opyt germenevtyki po-russki*, Moskwa 2001; Idem, *Русские толкования*, Moskwa 2002; Idem, *Толкование на анекдот про девярых людей (АТ 1287)*, Moskwa 2008.

иное, инакость, иначенье) i poznać wiele jej odmian (ros. *самость, другость, чужесть*) oraz dowiedzieć się o zaskakujących interpretacjach mitologicznego bogactwórcy i boga-zbawiciela. Wydaje się, że szczególnie i bardzo charakterystycznym rysem tej sztuki interpretowania jest rola, którą odgrywa rosyjski folklor, rosyjskie przysłowia, bowiem według Vico „interpretacja – to jest prawie *interpatriatio*”, tzn. „wejście do ojców”, „obcowanie z przodkami”. Z tego też powodu zbiór W. Dala *Przysłowia narodu rosyjskiego (Пословицы русского народа)* jest tu najczęstszym źródłem argumentacji i cytowania.

Struktura książek Hajrapetiana (publikowanych od 2001 roku) również jest nietypowa: pozbawione charakterystycznej naukowej narracji zawierają setki komentarzy, przypisów, dygresji i cytatów, czym przypominają znany *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina. W pięciopoziomym systemie hipertekstu (a, б, в, г, д) ponumerowane fragmenty mają na celu udowodnienie jednej hipotezy (postawionej w lipcu 1970 roku), że słowo *мыслѣć* można wyjaśnić jako *мѳwić do siebie/sobie*. A sama natura tłumaczenia słów opiera się na założeniu, że człowiek może „powiedzieć to, co myśli”. Tak autor *Tłumacząc słowo* cytował za cytatem zapisuje dowody swojej hipotezy, a jego tekst od wydania do wydania rośnie jak drzewo lub staje się podobny do mitycznej „książki-świata” (*книга-мир*) z rosyjskich bajek, która „pokazuje wszystko, oprócz siebie”.

Wróćmy do pierwotnego założenia, że słowo *мыслѣć* znaczy *мѳwić do siebie/sobie*. Ten przykład pokazuje główną zasadę rekonstrukcji hermeneutycznej – regułę zamiany słowa przez jego znaczenie (zob. fragment д4: *Правило замены слова значением*) lub „poprzez rodzaj i odmienność” (zob. в4: *Толкование через род и отличие*). Drugi przykład wzięty z artykułu *Słowotwórstwo i znaczenie wyrazów* polskiego językoznawcy Jana Rozwadowskiego

(1867–1935) pokazuje, że w słowie *wiatrak* jest zawarte jego znaczenie *млын wiatrowy*. Wewnętrzne znaczenie słowa w trakcie tłumaczenia „wychodzi na zewnątrz”². Przy tym i w słowie *мѳwić* ukazuje się nowe znaczenie: „mѳwić do innych to, co mówisz do siebie/sobie” („говорить другим то что говоришь себе”). Zaskakującym jest zobaczyć w takim tłumaczeniu łączenie głównej zasady interpretacji słowa ze złotą regułą etyczną: „czyńć innym to, co i sobie” („делать другим то же что себе”).

Właśnie w ten sposób badacz przeprowadza próbę zrekonstruowania wrodzonego języka „niewytłumaczalnych tłumaczących słów” (ros. „нетолкуемые толкующие слова”), takich jak *мѳwić*, lecz nie *мыслѣć*. Jednakże w odróżnieniu od metajęzyka Anny Wierzbickiej, która rozpatrywała pierwiastki semantyczne *мѳwić* i *мыслѣć* w synchronii jako równowartościowe, dla Wardana Hajrapetiana podział na młodszy (lecz główny) i starszy, prometejski i epimetejski porządek jest zasadniczy i wiąże się z „hermeneutycznym odrodzeniem” na drodze ku duchowości. Kontynuując Bachtinowską teorię cudzego słowa, Hajrapetian stwierdza, że „moja myśl” jest młodsza od cudzego słowa, a moje słowo jest odpowiedzią na cudze słowo.

W ujęciu lingwistycznym hermeneutyka Hajrapetiana dąży do zrewidowania słowników semantycznych i głównej podstawy semantycznej deskrypcji słowa poprzez zastąpienie eksplikacji znaczenia synonimem. Proponowana zmiana sposobu eksplikacji znaczenia dotyczy również etymologii. Tłumaczenie słowa za pomocą jego znaczenia wymaga nie wymyślenia i tworzenia znaczenia, ale nazywania znaczenia, odzyskania go w tekstach zapisanych, a nie napisanych, przykładem czego są teksty twórczości ludowej.

Podstawowe pytanie stawiane w ramach „hermeneutyki słowa” (jak nazywa ją autor *Tłumacząc słowo*) dotyczy podmiotu wypowiedzi, tego, kto mѳwić? Hajrapetian

² Рог. „Толкование, ис-толкование это вывод внутреннего значения, смысла, толка наружу” (б4: *Выход внутреннего наружу*).

stale odpowiada, że mówi (wszech)światowy człowiek, jakaś pierwotna bezimienna jednostka, niejaki Ono (por. *das Man* u Heideggera), które wypowiada się przez ród ludzki, „przez każde *ty*”: „*wy* mówicie, wszyscy inni razem, (wszech)światowy człowiek [...] przez każde *ty* dla mnie”³ (a2421: *Ответы на вопрос о говорящем*). Indywiduum jako mówca jest zawsze pozabawione całości. Oprócz słuchającego potrzebuje trzeciego uczestnika dialogu – tłumacza, który zwraca słowu jego znaczenie (nie sens, który my intuicyjnie rozumiemy). Tłumaczyć to znaczy wyrazić na głos znaczenie słowa i nie zniekształcić go swoim rozumieniem. Na tym polega Hajrapetianowski krytycyzm wobec filozofii: jak każda kategoria arystotelesowskiej logiki ma zakorzenienie w języku i do każdego założenia filozofii stosuje się pytanie: skąd ty to wiesz, kto ci to powiedział.

Hermeneutyka słowa z szacunkiem podchodzi do mowy przeciętogo człowieka. W odróżnieniu od popularyzatorskiego pouczenia nauki jest skierowana od ludu do inteligencji, gdyż naukowiec uczy, a zwykły człowiek tłumaczy i wyjaśnia. Intuicyjnie wytłumaczone słowo przeciętogo człowieka kształtuje tzw. „wielką” hermeneutykę, a uczona hermeneutyka jest „małą” (zob. d1211: *Большая герменевтика и малая*). W rosyjskiej kulturze przedstawicielami owych hermeneutyk są postaci Iwana głupiego i poety A. Puszkina. Pierwszy mówi i tłumaczy w miarę swojego nierozumienia, jego słowo więc jest mitotwór-

cze i autoportretowe, pokazuje mówiącego i mitologizuje świat. Drugi rekonstruuje ten mitologiczny świat w miarę zrozumienia, „mała hermeneutyka jest więc demitologizowaną wielką”.

W kulturze europejskiej rolę „małych hermeneutów” spełniali Sokrates i Rabelais, a przykładem pseudomędrca-popularyzatora, który mówił jedynie „od siebie” (por. ros. *otsebjatina*), może być Kartezjusz ze swoim antyhermeneutycznym *Cogito, ergo sum*, które hermeneuta Hajrapetian zamienia na *Es (ono), ergo sum*. To *Es (ono)* bowiem udowadnia istnienie całości, której dla swojego zbawienia potrzebuje każde Ja.

Celem hermeneutyki słowa, hermeneutyki filologicznej jest odrodzenie prawie zapomnianej dziś całości, spójności, „rodowej wiedzy” (*родовое знание*), odrodzenie „mądrości zawartej w folklorze”, powrót do wiecznej zależności myśli od języka. Erywański badacz jest głęboko przekonany, że każda nowa idea była kiedyś ludowym słowem, przysłowiem i myśl człowieka musi wrócić do swojej ojczyzny – słowa.

Hermeneutyka Wardana Hajrapetiana bez wątpienia budzi zainteresowanie, odsłania nowy kierunek w sztuce interpretacji, wymaga dalszych badań granicznych form współzależności myśli i słowa, znajdujących się w strefie mitologizacji, ideologizacji, wiary i nieświadomości – tego, co zachowało się w języku ojczystym.

Roman Shubin

³ Пор. „Вы говорите, все другие вместе, мировой человек (это не булгаковский мирочеловек) через каждое «ты» для меня” (a2421: *Ответы на вопрос о говорящем*).

W POSZUKIWANIU SŁOWIAŃSKICH
PARALELI SEMANTYCZNYCH

Mariola Jakubowicz, *Drogi słów na przestrzeni wieków. Zarys słownika motywacji semantycznych na materiale przymiotników słowiańskich odziedziczonych z prasłowiańszczyzny*, Warszawa: Wydawnictwo SOW, Instytut Sławistyki PAN, 2010, 375 s.

Książka Marioli Jakubowicz – jak czytamy w tytule – jest „zarysem słownika motywacji semantycznych na materiale przymiotników słowiańskich”. Są to przymiotniki z pola pojęciowego ‘cechy człowieka’.

Tytułowe sformułowanie „zarys słownika” odczytujemy dosłownie, nie traktując pracy jako kompletnej monografii przymiotnika słowiańskiego, ale jako autorską propozycję leksykograficzną zaprezentowaną w przemyślanym kształcie metodologicznym i wykorzystującą do tego celu przykładowy materiał językowy. Ów aspekt leksykograficzny (skoncentrowanie uwagi na strukturze i budowie słownika) jest wart podkreślenia, mamy bowiem do czynienia z propozycją autorki doświadczonej, od wielu lat pracującej w zespole tworzącym krakowski *Słownik prasłowiański*. Również aspekt semantyczno-historyczny (opis motywacji semantycznych, wybór jako materiału słownictwa odziedziczonych z prasłowiańszczyzny) nie dziwi u autorki licznych prac z zakresu etymologii, w których prezentuje raczej semantyczną (niekiedy z nachyleniem kognitywnym) niżli wyłącznie formalną szkołę etymologiczną.

Cenne są rozważania teoretyczne (s. 15–80) i zestawienia bibliograficzne dotyczące pomysłów i dotychczasowych realizacji słowników paraleli semantycznych. Okazuje się, że z górą stuletnia idea Jana Rozwadowskiego (1903) tworzenia semazjologicznego porównawczych słowników lub monografii – jak pisał: „traktujących o indoeuropejskich nazwach [...] wyobrażeń”, a nawet mogących „z wielką korzyścią obejmować wszystkie języki świata” –

znajdowała w XX i XXI wieku kilka możliwych realizacji, których odmienności polegały głównie na różnicach w doborze zaprezentowanych języków, w ograniczeniu semantycznym materiału (np. nazwy czynności: O. N. Trubaczew, H. Popowska-Taborska, J. Vlačić-Popović; nazwy drzew: I. Janyszkowa; nazwy ptaków: X. Dejkowa) oraz w układzie słownika: semazjologicznym bądź onomazjologicznym. M. Jakubowicz krytycznie omawia prace indoeuropeistów (T. Gamkrelidze i W. Iwanowa, C. D. Bucka), sławistów rosyjskich i ukraińskich (Ż. Warbot, T. Czernysz), czeskich (E. Havlovej), polskich. Czym na ich tle wyróżnia się książka *Drogi słów na przestrzeni wieków...*?

Po pierwsze, nie jest wyłącznie projektem, ale wdrożonym przedsięwzięciem leksykograficznym; po drugie, dotyczy grupy językowej słowiańskiej; po trzecie, zajmuje się słownictwem abstrakcyjnym, nie konkretnym; po czwarte, nie decyduje się na wybór pomiędzy onomazjologicznym a semazjologicznym opisem, ale zakłada konieczność zaprezentowania w słowniku obu porządków. Tak pomyślana praca jest atrakcyjna, inspirująca dla leksykografów, historyków języka, semantyków, w tym: zajmujących się konceptualizacjami pojęć w różnych językach, etnolingwistów. Jest też poważnym wyzwaniem dla autora, sprawiającym nie lada trudności.

Podstawowym i kluczowym założeniem autorki jest uznanie możliwości uchwycenia stopniowych zmian semantycznych od okresu prasłowiańskiego do okresów następujących. Biorąc za podstawę materiał ze słowników języków słowiańskich (ogólnych definicyjnych, przekładowych, historycznych, gwarowych), będąc świadomą dialektalnego, odmianowego, chronologicznego, a w końcu też semantycznego (polisemia) zróżnicowania słownictwa, autorka rekonstruuje formy prasłowiańskich przymiotników nazywających cechy człowieka oraz na podstawie znaczeń ich kontynuantów odtwarza ich pierwotne znaczenie i dalsze etapy jego powstawania, stara-

jąc się wyraźnie pokazać kolejność powstawania znaczeń. Jak pisze: „Przyjęłam tu założenie o kilkuetapowej rekonstrukcji znaczenia. Wyróżniam znaczenia: etymologiczne (na podstawie odpowiedników pozasłowiańskich albo rekonstruowanego rdzenia praindoeuropejskiego), strukturalne (oparte na znaczeniu podstawy derywacyjnej) i rekonstruowane na podstawie kontyuantów w językach słowiańskich” (s. 43).

Skutkiem tego postępowania M. Jakubowicz zrekonstruowała 129 przymiotników prasłowiańskich (indeks na s. 355–360), co już samo w sobie jest wartościowe, jako że co najmniej jedna trzecia z nich nie została dotąd umieszczona w słownikach prasłowiańskich (np. polski *Słownik prasłowiański* opublikowany do litery G, rosyjski *Étymologičeskij slovar' slavjanskich jazykov* do litery O), a zrekonstruowane przymiotniki posłużyły jako podstawa materiałowa zaprojektowanego przez Mariolę Jakubowicz słownika motywacji semantycznych.

Część pierwsza słownika (s. 91–298) porządkuje makropole pojęciowe ‘cechy charakteryzujące człowieka’ w 16 subpól o dychotomicznej budowie. Jest to pierwsze (onomazjologiczne) rozczłonkowanie słownika według oponujących cech: 1. dobry – zły; 2. miły – nieprzyjemny; 3. ładny – brzydki; 4. wysoki – niski; 5. gruby – chudy; 6. silny – słaby; 7. zdrowy – chory; 8. młody – stary; 9. szybki – powolny; 10. gwałtowny – spokojny; 11. wesoły – smutny; 12. srogi – łagodny; 13. śmiały – strachliwy; 14. dumny – pokorny; 15. pilny – leniwy; 16. mądry – głupi. Następnie – już w układzie semazjologicznym – w poszczególnych subpolach prezentowane są hasła, których ośrodkami są rekonstrukty prasłowiańskich przymiotników, a każde hasło rozczłonkowane jest na części: znaczenie etymologiczne, znaczenie strukturalne, znaczenia kontynuowane, znaczenia innowacyjne. Podsumowaniem analiz w ramach każdego subpola jest schematyczne i opisowe przedstawienie zmian semantycznych w nim zachodzących,

co stanowi przygotowanie do drugiej – onomazjologicznej części słownika.

Z oczywistych względów część semazjologiczna prezentująca rekonstrukcje, polegająca na analizie i opisie materiału słowiańskiego, wreszcie zbierająca wnioski z analiz jest najobszerniejsza i z naukowego i leksykograficznego punktu widzenia najtrudniejsza. Widzimy mianowicie, że zestaw cech opisujących człowieka z pewnością nie jest kompletny, można jednak powiedzieć, że jest wystarczająco bogaty, by na jego podstawie pokazać zmiany semantyczne, ale także, by opisać konceptualizacje podstawowych atrybutów człowieka – pośród wymienionych przymiotników jest wszak co najmniej jedna para wskazująca na cechy fizyczne, psychiczne, umysłowe, cechy temperamentu, a z perspektywy aksjologicznej: przynajmniej jedna para reprezentująca podstawowe wartości, np. etyczne: dobry – zły; estetyczne: ładny – brzydki; witalne: zdrowy – chory. Ułożenie subpól w rozdziały na zasadzie cech przeciwstawnych nie tylko ułatwia lekturę przez formalne uporządkowanie obszernego materiału, ale także pozwala zauważyć interesujący brak „spójności motywacyjnej pojęć antonimicznych” (s. 96). Natomiast prezentacja niesynonimicznych rekonstruktów przymiotników daje pojęcie o możliwościach metaforycznych i metonimicznych fundacji znaczeń i jest nadzwyczaj inspirująca poznawczo, por. np. w subpolu MIŁY mamy nazywające to pojęcie przymiotniki pochodzące z **bolgŕ* ‘błyszczący’, **milŕ* ‘miły’, **lagodŕnŕ* ‘ułożony’, **dorgŕ* ‘trzymaany’; w subpolu CHORY przymiotniki zbudowane na rekonstruktach **chvorŕ* ‘zraniony, jątrzący się’, **skrbŕnŕ* ‘cięty?, tnący?’, **chudŕ* ‘zmiażdżony?, pokruszony?’, **kyprŕ* ‘wrzący, kipiący’, **chylŕ* ‘zgięty’ i inne.

O istotności analiz i wniosków zawartych w „części materiałowej” przekonują dalsze fragmenty pracy, czyli porządkujący wcześniejsze ustalenia słownik zmian semantycznych w układzie onomazjologicznym (według znaczeń otrzymana-

nych – s. 299–321; według znaczeń wyjściowych – s. 322–336) oraz *Podsumowanie* (s. 337–354). Poza wskazanymi przez samą autorkę wnioskami dotyczącymi zaobserwowania istnienia dwóch typów zmian rozwoju semantycznego, czyli: łańcuchów minimalnych zmian znaczeniowych oraz zmian metaforycznych przy uwzględnieniu „rozróżnienia schematycznego rozwoju pewnych grup znaczeń (rozwój pojęciowy) i indywidualnych zmian znaczeniowych (rozwój znaczeniowy)” (s. 343–344), odnajdujemy w słowniku onomazjologicznym dane odkrywcze, wiele mówiące o prawidłowościach słowiańskich konceptualizacji. Oto np. dowiadujemy się, że podstawową analogią aktywną w powstawaniu nazw pojęć wartościujących pozytywnie jest skojarzenie z łańcem, porządkiem: aż dziewięć pojęć otrzymanych ze znaczenia wyjściowego. Z ZACHOWANIEM PORZĄDKU to wartościujące pozytywnie: ‘dobry’, ‘miły’, ‘ładny’, ‘silny’, ‘zdrowy’, ‘wesoły’, ‘spokojny’, ‘łagodny’, ‘śmiały’ (wobec trzech wartościujących negatywnie: ‘słaby’, ‘niski’, ‘chudy’). Widać pozytywne wartościowanie PRACY/DZIAŁANIA znaczenia wyjściowego dla pojęć: ‘dobry’, ‘ładny’, ‘silny’, ‘śmiały’, ‘pilny’, ‘mądry’. Zauważa się przeciwstawne wartościowanie pewnych fizycznie doświadczanych stanów pogody: WIATR motywuje semantycznie pojęcia: ‘zły’, ‘nieprzyjemny’, ‘brzydki’, ‘chory’, ‘stary’, ‘strachliwy’, ‘dumny’, ‘głupi’; WIOSNA zaś – pojęcia: ‘silny’, ‘młody’, ‘gwałtowny’, ‘wesoły’, ‘śmiały’.

Podobne do wskazanych wnioski czytelnik wysnuwa jednak samodzielnie, autorka raczej stosuje się do zasady, iż: „przy wyciąganiu z danych etymologicznych wniosków o charakterze aksjologicznym należy zachować daleko idącą ostrożność. Powodem jest między innymi ogromne chronologiczne zróżnicowanie materiału. Nacechowanie desygnatów może ulegać znacznym przewartościowaniom, a motywacja z czasów prasłowiańskich odzwierciedla nacechowanie charakterystyczne właśnie dla tamtej epoki” (s. 353). Trudno odmówić

słuszności takiej postawie. Wydaje się jednak, że lingwista kulturowy mógłby pokusić się o sformułowanie w oparciu o materiał słownika M. Jakubowicz śmielszych hipotez (do dyskusji i krytyki) na temat słowiańskiego JOS-u. W tym miejscu trzeba jednak powiedzieć, że takie wykorzystanie omawianego słownika nie zawsze będzie możliwe albo: nie dla każdego będzie możliwe. Powodem są pewne niedogodności w korzystaniu z pracy adresowanej chyba głównie do wyrobionych slawistów. Autorka np. w podhasłach dotyczących znaczeń opartych na kontynuantach oraz znaczeń innowacyjnych w wielu wypadkach podaje samą rekonstrukcję znaczenia, bez podawania form wyrazów słowiańskich, jeśli – jak stwierdza na s. 101 – nie odbiegają one w sposób istotny od formy prasłowiańskiej. Interpretacja określenia „odbiegają w sposób istotny” może być jednak różna. Podaję jeden przykład: w rozdziale 13 A ŚMIAŁY (s. 262) podczas omawiania ps. **dr’zž* zn. etym. ‘śmiały, odważny’ nie zostały podane różnosłowiańskie formy wyrazowe ani w punkcie: znaczenie oparte na kontynuantach ‘śmiały’ > ‘zuchwały’, ani w punkcie: znaczenia innowacyjne: czes., śla., pldśłow. i ros. ‘bezcelny, grubiański’, staroczeskie ‘wyuzdany’; wsch.- i zach. słow. ‘śmiały’: ros. daw. ‘zdecydowany, rezolutny’, ‘szybki’, pol. i czes. daw. ‘żwawy’ (s. 263). Nie wydaje się, by była to słuszna decyzja, gdyż obecność miękkiego sonantu sprawia, iż formy w różnych językach słowiańskich mogą przybrać odmienną postać. Oczywiście, wyrobiony czytelnik ustali samodzielnie, iż w odniesieniu do języka polskiego autorka ma zapewne na myśli przymiotnik *dziarski*, więcej kłopotu sprawi jednak nierusycyście czy niebohemiście itd. odnalezienie odpowiednich daw. rosyjskich czy czeskich.

Na zakończenie wypada wspomnieć także o wątpliwościach natury ogólniejszej, związanych z definiowaniem znaczeń w słowniku przymiotników, a zatem: części mowy o niepewnym statusie kategorii autosemantycznej bądź synsemantycznej,

którą być może da się prawidłowo objaśnić semantycznie jedynie za pomocą definicji kontekstowych. Sama autorka zauważa (s. 96), że pojęcia nazywane przymiotnikami są zwykle „niedookreślone”, „rozmyte”, sprawiają wiele problemów eksplikacyjnych. W przypadku tworzenia słownika – i to słownika wybierającego jako zasadę eksplikacji podawanie synonimów znaczeń – owa niejasność i niedookreśloność utrudnia zarówno pracę leksykografa, jak i odbiór czytelniczy. Podczas lektury omawianego słownika pojawiają się niejednokrotnie wątpliwości, co np. rozumie się przez cechę ‘nieprzyjemny’; czy ‘delikatny’ jest cechą fizyczną czy cechą charakteru

(s. 316); czy zasadne jest zaklasyfikowanie pojęcia ‘groźny’ jako „oceny” (s. 306) a ‘srogi’ jako „cechy charakteru” (s. 317) itp. Niestety, przy analizie i opisie przymiotników podobnych trudności, a w konsekwencji – arbitralnych rozstrzygnięć autora, uniknąć się chyba nie da, co może być powodem, że nie tak często przymiotniki stają się przedmiotem opisów diachronicznych i porównawczych. Tym bardziej wypada cenić podjęcie tego zadania przez Mariolę Jakubowicz. Efektem jest dzieło, które stanowi ważny i cenny głos w aktualnych dyskusjach współczesnej slawistyki europejskiej.

Aleksandra Niewiara

NOWY KOLBERG: CZWARTA ODŚLONA – LUBELSKA

Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały, t. 4: *Lubelskie*, przygotował zespół pod kier. naukowym Jerzego Bartmińskiego, Lublin: Wydawnictwo Muzyczne „Polihymnia”, 2011. Cz. I: *Pieśni i obrzędy doroczne*, 538 s., nuty, mapy, płyta. Cz. II: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, 756 s., nuty, 2 płyty. Cz. III: *Pieśni i teksty sytuacyjne*, 681 s., nuty, płyta. Cz. IV: *Pieśni powszechnie*, 716 s., nuty, płyta. Cz. V: *Pieśni stanowe i zawodowe*, 498 s., nuty, płyta. Cz. VI: *Muzyka instrumentalna*, 373 s., nuty, 2 płyty.

Z regionalnego zróżnicowania folkloru w naszym kraju zdawał sobie sprawę już Oskar Kolberg, przyjmując regionalny porządek opracowywania monografii *Ludu*

i *Obrazów Etnograficznych*. Ten wielki folklorysta i etnograf wiedział też o wariantowej wielości pieśni i melodii ludowych, jako że taki właśnie układ nadał *Pieśniom ludu polskiego*¹. Te dwie rudymtarne cechy artystycznej twórczości ludowej stały się zasadą w wydawanej od połowy lat 70. zeszłego stulecia przez Instytut Sztuki PAN serii *Polska pieśń i muzyka ludowa: źródła i materiały*, zwanej przez folklorystów „Nowym Kolbergiem”. Do tej pory ukazały się tomy poświęcone Kujawom, Kaszubom, Warmii i Mazurom, Lubelskiemu i Podlasiu². Każdy z nich zawiera pieśni i melodie z regionu, który reprezentuje, ułożone według ich funkcji i treści tekstów słownych, cech formalnych, a w tomie kaszubskim i lubelskim – poddane ponadto klasyfikacji muzycznej. W każdym wątku tekstowe i muzyczne reprezentowane są przez ich najciekawsze warianty, z pozaregionalnymi odniesieniami. Wszystkie opierają się na bogatych materiałach źródłowych – głównie po-

¹ Oskar Kolberg, *Pieśni ludu polskiego*, Warszawa 1857 (²1961).

² Barbara Krzyżaniak, Aleksander Pawlak, Jarosław Lisakowski, *Kujawy*, cz. 1–2, Kraków 1974–1975; Ludwik Bielawski, Aurelia Mioduchowska, *Kaszuby*, cz. 1–3, Warszawa 1997–1998; Barbara Krzyżaniak, Aleksander Pawlak, *Warmia i Mazury*, cz. 1–5, Warszawa 2002; Jerzy Bartmiński, *Lubelskie*, cz. 1–6, Lublin 2011, Janina Szymańska, *Podlasie*, cz. 1–2, Warszawa 2012.

chodzących z obszernej dokumentacji przeprowadzonej w ramach Ogólnopolskiej Akcji Zbierania Folkloru Muzycznego, prowadzonej w latach 1950–1954 przez pracowników i współpracowników Instytutu Sztuki PAN (wówczas Państwowego Instytutu Sztuki), uzupełnianych w latach późniejszych także o materiały opublikowane, w tym Kolbergowskie.

Tom *Lubelskie* nie powstał w Instytucie Sztuki PAN, jak inne tomy serii, lecz w środowisku lubelskim, tworzonym przez interdyscyplinarne grono badaczy (polonistów, dialektologów, folklorystów, etnomuzykologów, kulturoznawców) skupionych w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej wokół Profesora Jerzego Bartmińskiego, wspomaganym przez pracowników innych instytucji (Instytut Sztuki PAN, Pracownia Folkloru Religijnego KUL, Muzeum Wsi Lubelskiej, Stowarzyszenie Twórców Ludowych, Wojewódzki Ośrodek Kultury). Zespół współautorów *Lubelskiego* (łącznie ze współpracownikami) jest wyjątkowo liczny – 22 osoby, co jest szczególnie widoczne w zestawieniu z jedno-, dwu-, trzypersonowym gronem autorskim innych tomów serii (nielicznie rozszerzanym przez współpracowników czy redaktorów). Najobszerniejsze jest też samo opracowanie, obejmujące sześć części, zawierających łącznie (teksty, melodie, wątki, warianty) 7340 pozycji. Dla porównania można podać, że *Kujawy* liczyły 2273, *Kaszuby* – 2929, *Warmia i Mazury* – 2878 pozycji, *Podlasie* – 3535 tekstów słownych (część muzyczna tomu jest w przygotowaniu). W przypadku *Lubelskiego* materiał źródłowy jest bowiem wyjątkowo bogaty i cie-

kawy, należąc w stosunkowo dużej mierze do najdawniejszej zachowanej warstwy folkloru. Trzeba tu zauważyć, że wprawdzie pieśń i muzyka ludowa Kujaw utrzymana jest w starszym z dwóch ogólnych stylów wyodrębniających się w twórczości ludowej w naszym kraju³, to jednak nie jest tak bogata jak we wschodnich regionach Polski i nie tak archaiczna. Wcześniej zaczęła ulegać modyfikacji. Tym bardziej odnosi się to do Kaszub czy Warmii i Mazur, należących do nowszego stylu, kształtowanego, w wyniku uwarunkowań historycznych, w pewnej mierze przez muzyczną kulturę niemiecką, a także, z racji szybszych w tych regionach zmian społeczno-kulturowych, urbanizacyjnych, industrialnych – przez miejską muzykę popularną.

Pomimo dużej atrakcyjności dla folklorystów pieśni i muzyki ludowej Lubelszczyzny przez długi czas szerzej nie dokumentowano, nie badano, wydano nie wiele tylko zbiory pieśniowe czy prace teoretyczne z tej dziedziny. Stosunkowo najobszerniejsze zbiory opublikowano jeszcze w XIX wieku – były to monografie Oskara Kolberga: *Lubelskie* i *Chełmskie*⁴. W dwudziestoleciu międzywojennym *Lubelskie* znalazło się w minimalistycznej *Bibliotece Pieśni Regionalnych* pod redakcją Karola Hławiczki⁵. Wówczas też ukazał się doskonały, chociaż skromny, zbiór Waleriana Batki i Józefa Chmary *Lubelska pieśń ludowa*⁶. Po drugiej wojnie światowej opublikowano niewielki zbiór *Piosenki z Lubelskiego*, opracowany przez Jana Stęszewskiego⁷, czy *Pieśni i tańce lubelskie* Aleksandra Bryka i Stanisława Leszczyńskiego⁸. O muzyce ludowej tego regionu pi-

³ Zbigniew Jerzy Przerembski, *O diachronii muzyki tradycyjnej i potrzebie sprawiedliwej aksjologii*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, pod redakcją Jana Adamowskiego i Katarzyny Smyk, Lublin–Warszawa 2013, s. 181–194.

⁴ Oskar Kolberg, *Lubelskie*, cz. 1–2, Kraków 1882, 1884 (²1962); *Chełmskie*, cz. 1–2, Kraków 1890, 1891 (²1964).

⁵ Karol Hławiczka (red.), *Biblioteczka Pieśni Regionalnych*, nr 5, *Lubelskie*, Katowice 1935.

⁶ Walerian Batko, Józef Chmara, *Lubelska pieśń ludowa*, cz. 1, Lwów–Warszawa 1937.

⁷ Jan Stęszewski, *Piosenki z Lubelskiego*, Kraków 1955.

⁸ Aleksander Bryk, Stanisław Leszczyński, *Pieśni i tańce lubelskie*, Lublin 1970.

sała Jadwiga Sobieska w artykule *Folklor muzyczny w Rzeszowskiem i Lubelskiem*⁹, a także Anna Czekanowska w monografii *Pieśni biłgorajskie*¹⁰. Niewątpliwie więc *Lubelskie* z serii *Polska pieśń i muzyka ludowa* jest najszerzym i najbardziej wyczerpującym opracowaniem folklorystycznym tego regionu. W porównaniu z *Lubelskiem* i *Chełmskiem* Kolberga zawiera, jak stwierdza Jerzy Bartmiński w *Przedmowie* do tomu, nieomal 80 procent nowych pieśni, szerszy ich przekrój gatunkowy, nowsze warianty.

Pod względem zachowania folkloru Lubelszczyzna jest nie tylko bogata, ale też bardzo różnorodna, niejednolita etnicznie, kumulująca różne tradycje kulturowe, co typowe dla ziem pogranicznych, ale wynika też z dziejów tego obszaru, historycznych podziałów administracyjnych. Autorzy tomu *Lubelskie* uwzględniali fakt zależności określania kształtu regionu od przyjmowanych parametrów i kryteriów, od zmienności w czasie, wielowymiarowości i wielopoziomowości tożsamości regionalnej jego mieszkańców. Starali się więc przyjąć zakres terytorialny, z którego materiały włączyli do tomu, w oparciu o szerokie, interdyscyplinarne mierniki – historyczne, socjologiczne, etnograficzne, językowe (lingwistyczne). Jerzy Bartmiński w jednym z podrozdziałów *Wstępu* do tomu (*Region lubelski i jego granice*) określa ten zakres jako obszar „między Wisłą a Bugiem”, i utożsamia z terenem województwa lubelskiego w granicach ustalonych w 1999 roku. Zatem jest

to szeroko pojęta Lubelszczyzna, obejmująca, obok wąsko pojętego Lubelskiego, także południowe Podlasie, Chełmskie i Zamojyszczynę.

Tom *Lubelskie* jest ukoronowaniem długoletniej pracy wielu badaczy. Zawiera pieśni i melodie ludowe udokumentowane w terenie w latach 1953–2009, a więc począwszy od czasów wspomnianej już Ogólnopolskiej Akcji Zbierania Folkloru Muzycznego (zgrupowane w Archiwum Fonograficznym Instytutu Sztuki PAN), przez późniejsze eksploracje terenowe lubelskich badaczy – głównie z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (znajdujące się w Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” Instytutu Filologii Polskiej UMCS). W pewnej mierze wykorzystano też zbiory Muzeum Wsi Lubelskiej, Stowarzyszenia Twórców Ludowych, Pracowni Folkloru Religijnego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Centrum Kultury i Sztuki w Siedlcach. Materiały te już wcześniej posłużyły do powstania wielu syntetycznych, monograficznych opracowań, rozpraw doktorskich, magisterskich i licencjackich, jak np. Jerzego Bartmińskiego *O języku folkloru*¹¹, Jerzego Bartmińskiego i Jana Mazura *Teksty gwarowe z Lubelszczyzny*¹², Jerzego Bartmińskiego i Czesława Hernasa *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*¹³, Stanisławy Niebrzegowskiej *Polski sennik ludowy*¹⁴ i *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*¹⁵ czy kluczowego *Słownika stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego¹⁶.

⁹ Jadwiga Sobieska, *Folklor muzyczny w Rzeszowskiem i Lubelskiem*, „Muzyka” 1951, nr 5–6, s. 29–46.

¹⁰ Anna Czekanowska, *Pieśni biłgorajskie*, Wrocław 1961.

¹¹ Jerzy Bartmiński, *O języku folkloru*, Wrocław 1973.

¹² Jerzy Bartmiński, Jan Mazur, *Teksty gwarowe z Lubelszczyzny*, Wrocław 1978.

¹³ Jerzy Bartmiński, Czesław Hernas, *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław 1986.

¹⁴ Stanisława Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, Lublin 1996.

¹⁵ Stanisława Niebrzegowska, *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2000.

¹⁶ Jerzy Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, Kosmos, cz. 1, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; cz. 2, *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999; cz. 3, *Meteorologia*, Lublin 2012; cz. 4, *Świat, światło, metale*, Lublin 2012.

Lubelskie jest efektem pracy przede wszystkim badaczy folkloru słownego, etnolingwistów, szczególnie wrażliwych na słowo, specyficzne cechy i piękno języka pieśni ludowych. Widać to w doborze tekstów do publikacji. Od strony teoretycznej zagadnienia te ujęto w tekstach Jerzego Bartmińskiego zamieszczonych we *Wstępie* do tomu. Cechom zróżnicowanego języka Lubelszczyzny, dzielącego się na dialekty i gwary, poświęcona jest *Charakterystyka językowa Lubelszczyzny*; z kolei o sztuce słowa, odróżniającej się od mowy używanej w potocznych sytuacjach, traktuje: „*Pieśń ujdzie cało*”. *O ludowym języku poetyckim*.

Pieśń i muzyka ludowa mają, jak wiadomo, ściśle powiązania funkcjonalne z tradycją kulturową, co na Lubelszczyźnie zachowało się do połowy XX stulecia w szczególności wielu przejawach i co znalazło odzwierciedlenie w tomie *Lubelskie*. Dogłębne poznanie tych uwarunkowań było możliwe dzięki wieloletnim, stałym związkom autorów tomu z terenem, systematycznym badaniom. Zatem podobnie jak w innych tomach serii, pieśni ułożono w poszczególnych częściach zbioru według kryterium funkcjonalno-treściowego, w powiązaniu z ich kontekstem kulturowym, z sytuacjami wykonawczymi, obrzędami, zwyczajami i ich podłożem wierzeniowym (wskazanymi też w nierzadko obszernych komentarzach), z uwzględnieniem gatunków pieśniowych; melodie instrumentalne zaś uporządkowano zgodnie z ich cechami muzycznymi.

Specyficzne dla *Lubelskiego* jest chronologiczne uporządkowanie wariantów każdego z wątków, co pozwala nie tylko na obserwację ich morfologii, ale też ich zmienności w czasie, historycznego kształtowania, modyfikacji. Aspekt historyczny pogłębia też sięganie do dziejów niektórych zjawisk kulturowych (*Staropolskie początki widowisk bożonarodzeniowych* pióra Jerzego Bartmińskiego – wprowadzenie do tekstów związanych z ludowymi inscenizacjami tego rodzaju).

W poszczególnych tomach serii *Polska pieśń i muzyka ludowa* stosowano

różne sposoby zapisów tekstów pieśniowych w stosunku do zapisów melodii – bezpośrednio pod melodią (*Kujawy*) lub oddzielnie (*Kaszuby, Warmia i Mazury*). W *Lubelskim* przyjęto ten pierwszy sposób, co było właściwie niezbędne ze względu na stosunkowo liczne melizmaty w pieśniach tego regionu.

Na początku *Lubelskiego*, podobnie jak w innych tomach serii, zamieszczono pieśni obrzędowe związane z dwoma cyklami: kalendarza i ludzkiego życia. Część pierwsza zawiera zatem pieśni związane z obrzędami dorocznymi, uszeregowanymi w porządku roku kościelnego, a więc: adwentowe, kolędy (różne rodzaje, licznie zachowane do naszych czasów na Lubelszczyźnie), widowiska bożonarodzeniowe, pieśni śpiewane w *ostatki* (*kusaki*), pieśni wielkopostne, wielkanocne (także kolędowe), pieśni związane ze zwyczajami i obrzędami wiosennymi (w tym z Zielonymi Świątkami i Bożym Ciałem), pieśni sobótkowe, żniwne i dożynkowe oraz zaduszkowe.

W części drugiej znalazły się pieśni (i przyśpiewki) towarzyszące obrzędowości rodzinnej: chrzciniowe, weselne i pogrzebowe (również reliktowe już w polskim folklorze lamenty pogrzebowe), a dodatkowo, tak jak w tomie *Podlasie*, zapisy regionalnych odmian wesel – tu z Lubelskiego, Zamajskiego i Chełmskiego.

W odniesieniu do pieśni nieobrzędowych autorzy *Lubelskiego* nieco odeszli od układu zastosowanego w innych tomach serii, dzielącego je na przyśpiewki i pieśni powszechne oraz zawodowe. Oto bowiem trzecia część zbioru zawiera różnego rodzaju pieśni „sytuacyjno-okolicznościowe”, znajdujące się w wyodrębnionych podrozdziałach. Zatem podrozdział *Przy kotysec* zawiera kołysanki, wyłączone tu z folkloru dziecięcego (w znaczeniu wykonywanego dla dzieci i przez dzieci), w obrębie którego znajdowały się w *Kujawach, Kaszubach, Warmii i Mazurach*. Natomiast dziecięce *wyliczanki, przezywanki* i *piosenki* tworzone dla dzieci przez dorosłych, włączono do podrozdziału *Zabawa*, razem

z pieśniami biesiadnymi oraz przyśpiewkami tanecznymi i chyba niezbyt czytelnie od nich wyodrębnionymi przyśpiewkami „zabawowymi”. W podrzdziale *Praca* znalazły się tylko niektóre z pieśni zaliczanych w innych tomach serii do „zawodowych”, a mianowicie: zawołania na „zwierzęta i ptactwo”, pieśni i przyśpiewki pasterskie oraz zawołania handlowe. Do podrzdziału *Wojna* należą pieśni żołnierskie, wojenne i historyczne. Grupę pieśni obywatelskich i patriotycznych zawiera podrzdział *Sytuacje oficjalne*. W ostatnim już w tej części podrzdziale *Modlitwa* znalazły się tradycyjne pieśni „nabożne”, pielgrzymkowe i dziadowskie. Dołączono do nich nowszy repertuar religijny, odzwierciedlający współczesną religijność ludową – pieśni „za Obrazem”, śpiewane podczas nawiedzenia domów przez kopię obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej czy pieśni o papieżu Janie Pawle II. Znaczący udział pieśni religijnych w tomie *Lubelskie* jest zapewne wyrazem spostrzeżeń badawczych Jerzego Bartmińskiego, który już we *Wstępie* do tomu podkreśla: „W polskiej kulturze ludowej znajdujemy interesujące przykłady zarówno folkloryzacji przyswajanego przez wieki chrześcijaństwa, jak równoczesnej chrystianizacji tradycyjnego folkloru słowiańskiego”. W pozostałych tomach serii tradycyjny repertuar religijny znajdziemy tylko w *Kaszubach* (nieliczny) i w *Warmii i Mazurach*.

Dopiero w czwartej części tomu zamieszczono większość gatunków pieśniowych określanych w innych tomach serii jako powszechne, a w ich grupie najliczniejsze zwykle w polskim repertuarze ludowym pieśni i przyśpiewki zalotne, miłosne, mniej już liczne pieśni i przyśpiewki refleksyjne, żartobliwe oraz wyodrębnione tu w oddzielnej grupie przyśpiewki frywolne, a także stosunkowo najrzadsze pieśni narkotyczne, reprezentowane przez ballady.

Piąta część zbioru zawiera pieśni określone jako „stanowe i zawodowe”, nieco inaczej rozumiane niż w pozostałych tomach serii. Znalazły się w niej bowiem tradycyjne

pieśni i przyśpiewki rodzinne, sieroce (zaliczane w innych tomach do społecznych) oraz wyodrębnione w oddzielnej grupie pieśni stanowe, obok nowszych regionalnych, etnicznych i emigracyjnych, a także właśnie zawodowe (w tym rolnicze i rzemieślnicze), myśliwskie oraz będące nowością w serii pieśni więzienne.

Chociaż niektóre melodie instrumentalne włączano już do wcześniejszych części, jednak to szósta część *Lubelskiego* poświęcona jest instrumentarium i muzyce instrumentalnej regionu. Instrumenty opisano pod względem budowy, sposobu gry i zastosowania w kulturze ludowej, także w aspekcie historycznym (podrzdział *Instrumentarium*). Zamieszczono zdjęcia ich konkretnych egzemplarzy (z podaniem proveniencji), niekiedy także w rękach grających na nich muzyków. W opisach przyjęto porządek klasyfikacyjny Ericha Moritza von Hornbostla i Curta Sachsa, dzielący instrumenty w zależności od źródła dźwięku (aerofony, chordofony, membranofony, idiofony). Wewnątrz wyodrębnionych grup zastosowano podział na narzędzia i zabawki dźwiękowe oraz instrumenty muzyczne, odzwierciedlający zarówno stopień komplikacji ich budowy i możliwości muzycznych, jak też funkcje. Sporo miejsca poświęcono ludowej praktyce instrumentalnej Lubelszczyzny – zarówno solowej, jak i zespołowej, w aspekcie historycznym i subregionalnym (podrzdział *Wykonawcy*). Repertuar instrumentalny ułożono według gatunków – a więc najczęstsze w polskiej muzyce ludowej, ogólnie znane melodie taneczne: polonezy, kujawiaki, mazury i mazurki, oberki, walce, krakowiaki i polki, a także mające różną proveniencję tanga, sztajery, fokstroty i kadryle. Wyodrębniono także grupy tańców i melodii regionalnych, tańce-zabawy dla dorosłych i zabawy dla dzieci, na końcu zaś – melodie zawodowe i obrzędowe (andrzejkowe, sobótkowe, dożynkowe oraz związane głównie z weselem melodie przyśpiewkowe, marsze), wśród których sporo nielicznych w naszym folklorze muzycznym melodii nieta-

necznych. W zapisach melodii ukazano ich budowę formalną. Zapisy gry kapel przedstawiono w pełnej postaci, w układzie partyturowym.

Istotną wartością *Lubelskiego* jest zwrócenie uwagi na poszczególnych ludowych wykonawców. Chodzi tu już nie tylko o zaopatrywanie każdego wariantu wykonawczego pieśni czy melodii w dane personalne wykonawcy czy wykonawców (imię, nazwisko i rok urodzenia) oraz roku i miejsca utrwalenia utworu czy odniesienia do źródła, co nieodzowne we współczesnej dokumentacji folkloru. W *Lubelskiem* kompleksowo scharakteryzowano wykonawców ludowych. Wprawdzie już w niektórych poprzednich tomach serii *Polska pieśń i muzyka ludowa* zamieszczano biogramy śpiewaków czy muzyków ludowych (*Kaszuby, Warmia i Mazury*), ale w odniesieniu do Lubelszczyzny uczyniono to w większym stopniu w odniesieniu do ich repertuaru, chociaż skupiono się na wybranych muzykantach i kapelach. Wyodrębniono przy tym repertuar lokalny i ponadregionalny, co na ogół bywa trudne, ze względu na mobilność muzykantów i dużą ich skłonność do adaptowania nowych, nietradycyjnych melodii.

Każda z części *Lubelskiego* została zaopatrzona w płytę CD z nagraniami adekwatnego repertuaru, udokumentowanego u wybranych wykonawców, zarówno ludowych śpiewaków, jak też instrumentalistów. To fonograficzne uzupełnienie zapisów tekstowych, prawie nieistniejące w poprzednich tomach serii¹⁷, pozwala zaprezentować typowy dla regionu, subregionów i indywidualnych wykonawców styl śpiewu czy gry instrumentalnej, a więc czynnik niezwykle istotny, wręcz dystynktywny w muzyce ludowej.

Lubelskie zwraca uwagę wzorową stroną edytorską. Autorzy, w przeważającej mierze filolodzy, specjaliści od tekstów ludowych, przedstawiciele lubelskiej szkoły etnolingwistycznej z Jerzym Bartmińskim

na czele, przyjmując zasadniczo model stosowany w poprzednich tomach serii, dostosowali go bardziej do potrzeb opracowania filologicznego, etnolingwistycznego. Co do zapisów muzycznych, to stosowano w serii różne rozwiązania. Ponieważ melodie transponowano tak, żeby dźwiękiem centralnym było g^1 , o faktycznym ich rejestrze informowała romboidalna nuta wskazująca realną wysokość dźwięku centralnego (*Kujawy, Kaszuby*) lub pierwszego dźwięku melodii (*Warmia i Mazury*). W tomie *Lubelskie* zastosowano tę drugą metodę. Transponowanie dźwięku centralnego do g^1 ułatwia porównywanie melodii i pozwala zanotować większość przebiegu każdej z nich na nutowej pięciolinii. Taki zapis sugeruje tonację G-dur lub g-moll, zwłaszcza gdy właściwe im znaki chromatyczne znajdują się przy kluczu. Na ogół jednak, jeśli tonalność jest konsekwentna, odpowiada to rzeczywistości, jako że znaczna większość polskich melodii ludowych opiera się na systemie dur-moll (głównie dur). Znaki chromatyczne przy kluczu mają uzasadnienie – obowiązują w całej melodii, dzięki czemu nie trzeba umieszczać ich przy każdej nucie oznaczającej alterowany dźwięk. Jeśli jednak melodia jest niestabilizowana tonalnie, to przy stosownych nutach umieszcza się akcydentalne znaki chromatyczne. Obydwa sposoby zapisu znajdziemy w tomach: *Kujawy, Kaszuby* oraz *Warmia i Mazury*. W tomie *Lubelskie* zastosowano ten drugi, co „zagaęsza” zapis nutowy i czyni go mniej czytelnym, ale w pewnej mierze jest uzasadnione stosunkowo dużą w lubelskich melodiach ludowych liczbą skal tonalnych starszych niż durowe czy molowe. Różnie też mogą być zapisywane dźwięki melizmatyczne – nuty łączone łukiem lub belką. Pierwsze rozwiązanie zastosowano w *Kaszubach* i *Warmii i Mazurach*, drugie – w *Kujawach*, i właśnie w *Lubelskiem*.

Lubelskie ilustrują czarno-białe i barwne zdjęcia, przedstawiające – oprócz wspomnianych już muzykantów, instru-

¹⁷ Płytę fonograficzną, zawierającą 16 pieśni i melodii instrumentalnych, dołączono tylko do *Kujaw*, pierwszego tomu serii *Polska pieśń i muzyka ludowa*.

mentów i narzędzi muzycznych – także inne osoby i rekwiizyty obrzędowe.

Tom ten uzupełniają tabele, mapy, alfabetyczne indeksy incypitów pieśni, przemów weselnych i lamentów pogrzebowych, melodii instrumentalnych, wykonawców i miejscowości, w których dokonano zapisów, oraz bibliografia źródeł i opracowań, z wyodrębnionym wykazem rozpraw doktorskich, magisterskich i licencjackich, wskazującym na wyjątkową rozległość prac badawczych nad materiałami folklorystycznymi zawartymi w tomie.

Lubelskie, podobnie jak inne tomy z serii *Polska pieśń i muzyka ludowa*, to wyczerpująca monografia źródłowa spełniająca oczekiwania i zapotrzebowania różnych środowisk społecznych, zwłaszcza miłośników kultury ludowej, należących zarówno do nurtu teoretycznego, poznawczego, jak też praktycznego, wykonawczego. Jest to więc

środowisko naukowe, w którym *Lubelskie* zainteresuje nie tylko folklorystów, etnolingwistów i etnomuzykologów, ale również etnografów, historyków i antropologów kultury, kulturoznawców czy socjologów. Są to także nauczyciele, regionaliści, animatorzy kultury, pracownicy ośrodków kultury, instruktorzy zespołów folklorystycznych, śpiewacy i instrumentalści (nie tylko ludowi), kompozytorzy. Zapewne publikacja ta wzbudzi żywe zainteresowanie i będzie wysoce pożyteczna nie tylko na Lubelszczyźnie, ale i daleko poza tym regionem, ugruntowując idiom kulturowy tego regionu, pomagając jego mieszkańcom w określaniu swej kulturowej tożsamości, jej podtrzymywaniu, kultywowaniu, a poza regionem – w poznawaniu tradycji kulturowej Lubelszczyzny.

Zbigniew Jerzy Przerembski

GWAROWE SŁOWNICTWO TEMPORALNE

Władysław Kupiszewski, *Wybrane nazwy temporalne w gwarach polskich*, [seria:] *Z Prac Towarzystwa Kultury Języka*, t. 9, Warszawa: Wydawnictwo BEL Studio, 2012, 146 s. + mapy

Celem zbioru opracowanego przez Władysława Kupiszewskiego jest przedstawienie wybranych gwarowych nazw temporalnych „pod względem zróżnicowania leksykalnego i geograficznego oraz [...] ukazanie zmian semantycznych, jakie dokonały się [w tej warstwie leksyki] na przestrzeni wieków” (s. 7). Opracowanie to zostało przygotowane w oparciu o ogólnopolski materiał gwarowy zebrany z 295 wsi, oddalonych od siebie o ok. 30 km oraz z 21 dodatkowych miejscowości (o ile zebrany tam materiał wnosił nowe informacje lub precyzował uzyskane na innym terenie). Część danych została pozyskanych przez autora, część przez członków Pracowni

Dialektologicznej Zakładu Językoznawstwa PAN w Warszawie. Podstawowy materiał gwarowy zgromadzono za pomocą *Kwestionariusza do badań słownictwa ludowego* (wydanego pod red. Witolda Doroszewskiego, Wrocław 1958, z. IV) w latach 1956–1962. Wykorzystano również dane leksykograficzne obejmujące polszczyznę ogólną oraz słowiański materiał porównawczy. Indeks wyrazów omówionych w pracy obejmuje ponad 1000 jednostek leksykalnych (aczkolwiek nie wszystkie mają charakter temporalny). Generalnie w publikacji zarejestrowano nazwy 21 zjawisk odnoszących się do dwóch pól leksykalnych: I. Dzień i pory dnia; II. Nazwy temporalne związane z pracą na roli. Metodologicznie autor nawiązał do swoich wcześniejszych prac (*Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, *Polskie słownictwo z zakresu astronomii i miar czasu. Stan obecny, historia i związki słowiańskie*, Warszawa 1974).

Jak wcześniej wspomniano, na strukturę opracowania składają się dwie czę-

ści. Pierwsza obejmuje nazwy dnia i jego pór, tj.: zorzy, świtu, rana, wschodu słońca, zachodu słońca, przedpołudnia, południa, popołudnia, zmierzchu, wieczoru, nocy i oddzielnie ciemnej nocy oraz północy), druga – wybrane nazwy temporalne związane z pracami na roli, tj.: czas zasiewów, sadzenia roślin okopowych, plewienia, niszczenia chwastów, sianokosy, przednówek, żniwa, kopanie ziemniaków. Nadto autor zestawia spis zbadanych miejscowości, wykaz źródeł, objaśnienia skrótów, wykaz wykorzystanych słowników, indeks wyrazów omówionych w pracy oraz mapę z siatką przebadanych punktów.

Każda z poszczególnych analiz ma zwykle zbliżoną budowę. Obejmuje podanie znaczeń wybranych form leksykalnych oraz ich synonimów (gwarowych i ogólnopolskich), a także przykłady użycia z odniesieniem geograficznym lub źródłowym (jeśli zostały zaczerpnięte z literatury pięknej). Powoduje to nieuzasadnione, moim zdaniem, wymieszanie materiału językowego – gwarowego z ogólnopolskim na poziomie stylu potocznego i literackiego. Niekiedy wprowadzane są informacje o charakterze kulturowym (wierzenia) i niestety też wybiórczo, w efekcie opracowane materiały nie są porównywalne (np. północ i południe).

By zilustrować tok prowadzonej przez autora analizy, posłużę się przykładem nazwy *wieczór* (s. 74) – ‘pora doby, schyłek dnia i początek nocy’ – powszechnej na terenie całej Polski, na wschodzie też w formie *wieczer*, *weczer*, wśród górali beskidzkich – *wieczerz*, na Warmii i Mazurach – *wieczerza*, na Mazowszu i Lubelszczyźnie – *wieczorowe godziny*. Zdobnienia: *wieczorek*, *wieczoreczek*. Autor następnie podaje, że ta ogólnosłowiańska nazwa ma odpowiedniki w innych językach, np. litewskim, łotewskim, łańskim. Pomimo tego, że opracowując inne materiały, autor analizował dość szczegółowo wszystkie znaczenia analizowanych leksemów, w tym przypadku podał jedno (wymienione wyżej) znaczenie, chociaż w gwarach funkcjonują i inne. Odnotował je m.in. Karłowicz w *Słowniku*

gwar polskich, przykładem jest ‘spotkanie, zabawa wieczorna’ (t. 5, s. 107). U Karłowicza znalazły się również nieuwzględnione w omawianym opracowaniu takie derywaty, jak: *wieczorka* ‘polowanie wieczorne’, *wieczornica* ‘gwiazda wieczorna’, ‘śpiewanie pieśni pobożnych wieczorem w niedzielę pod figurami i kaplicami’, ‘zebrania wieczorne (w adwencie)’, *wieczorynek*, *wieczorynka* ‘zabawa wieczorna’, a także *wieczory prządkowe* i *święte wieczory*, tj. ‘osiem wieczorów w oktawę Bożego Narodzenia, czyli od tej uroczystości do Nowego Roku’. Brakuje także, istotnych dla tak pomyślanej rekonstrukcji, danych etymologicznych (choć w wielu innych przypadkach takie informacje się pojawiły). A słowo *wieczór* etymolodzy wyprowadzają od pie. **uek³spero*- będącego złożeniem z pie. **ue* ‘ku’ i derywatu od pie. **k³sep*- ‘noc’, pierwotne znaczenie słowa to zatem ‘to, co jest ku nocy, pora przed nocą’ (Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 692).

Niewątpliwą zaletą tego opracowania jest zestawienie nazw temporalnych związanych z kalendarzem agrarnym. Takich systematycznych opracowań brak. Tu układ haseł odzwierciedla porządek prac na roli – od zasiewów po jesienny zbiór ziemniaków. Najbogatszy repertuar nazw w polskich gwarach dotyczy pory zbioru siana, nazywanej powszechnie *siankosami*, lok. *sianowaniem*, *sianobranieniem*, *siożęciami*, *sianożatkami*, *siennymi żniwami/zbiórkami/robotami*, a współcześnie *sprzętem siana*, także *sieczeniem (tąk)*, *sieczymem*, *sieczbą*, *koszeniem (tąk, siana, traw)*, *kośbą*, *kosawicą*, *kosiarkami*, *tąkokosami*.

Wnioski, jakie autor formułuje w podsumowaniu, dotyczą bogactwa leksyki temporalnej oraz procesów semantycznych dotyczących przesunięcia znaczenia wyrazu, takich jak np. *obiad* ‘pora południowego posiłku’, wtórnie ‘południe’ czy *kopania* ‘zbiór (ziemniaków)’, wtórnie ‘czas zbioru ziemniaków’.

O SPECYFICE JĘZYKA I KULTURY
ŁOTYSZY ŁATGALII

Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. 2 sējumos / Лингвотерриториальный словарь Латгалии. В 2 томах / Latgals lingvoteritorialuo vuordneica. 2 sējumūs / Lingvoterritorial dictionary of Latgale. 2 volumes, Rēzekne: Rēzeknes Augstsskola, 2012, 875 s.

Na początku roku 2013 ukazał się (z datą 2012) leksykon lingwistyczno-terytorialny Łatgalii. Praca powstała w ramach projektu badawczego „Językowo-kulturowe i socjalno-ekonomiczne aspekty tożsamości terytorialnej w rozwoju regionu łatgalskiego”, realizowanego przez Szkołę Wyższą w Rzeżycy (Rēzeknes Augstsskola) w latach 2009–2012. Określenie publikacji „w dwóch tomach” jest nieco mylące, gdyż chodzi o paralelną edycję w czterech wersjach językowych, różniących się nieznacznie objętością wybranych haseł w poszczególnych językach. Tom pierwszy wydany został w języku łotewskim i rosyjskim, tom drugi – w języku łatgalskim i angielskim. Całość liczy 300 obszernych haseł autorskich z przypisami i licznymi ilustracjami, które dopełniają tekst. Wśród 23 autorek i autorów znaleźli się pracownicy naukowcy Szkoły Wyższej w Rzeżycy i Uniwersytetu w Dyneburgu (Daugavpils Universitāte), jak również pojedynczy pracownicy muzeów i placówek kultury Łatgalii. Na czele kolegium redakcyjnego stanęła dr Ilga Šuplinska, filolog i prorektor wspomnianej uczelni z Rzeżycy.

Celem opracowania, jak pisze we wstępie Šuplinska, było pokazanie specyfiki kultury Łotyszy Łatgalii (Łatgalczyków), pokazanie tych elementów i wartości, które choć mało znane, są ważne dla rozwoju języka i kultury regionu oraz pokazanie procesu akulturacji innych narodowości zamieszkujących Łatgalię. Najważniejszym problemem, z którym przyszło się zmierzyć redaktorom, było połączenie w całość haseł właściwych dla różnych typów

słownika. Omawiane dzieło uwzględnia pojęcia związane z kulturą i historią Łatgalii, obiekty i zjawiska przyrodnicze, nazwy własne (biogramy osób, toponimy i antroponimy), tytuły pieśni, wybranych książek i periodyków, nazwy zespołów twórczych, wreszcie terminy nieposiadające odpowiedników w innych kulturach, np. nazwy potraw regionalnych czy obrzędów specyficznie łotewskich lub łatgalskich. Zakres tematyczny słownika nie został ustalony w sposób przekonujący. Wydaje się, że lepszym rozwiązaniem byłoby opracowanie dwóch słowników: geograficzno-historycznego i etnolingwistycznego.

Hasła słownika w obu tomach porządkowane są alfabetycznie według języka łatgalskiego. Indeks umożliwia odnalezienie właściwych artykułów w języku rosyjskim lub angielskim, ale już nie w łotewskim, co stanowi pewną niedogodność przy korzystaniu z pracy, zwłaszcza że znajomość łatgalskiego wśród badaczy regionu jest przeważnie znikoma lub żadna. Chcąc więc znaleźć hasło „Białorusini” w języku łotewskim, należy szukać pod łatgalskim *Boltkrīvi*. Termin łotewski *Baltkrievi* pojawia się dopiero w integralnym tekście. Hasła biograficzne umieszczone pod imieniem, a nie nazwiskiem opisywanej osoby, na przykład *Kazimirs Buinickis (1788–1878)*, *Gustavs Manteifels (1832–1916)*. Na marginesie należy wspomnieć, że wśród kilkunastu haseł biograficznych znaleźli się dwaj polscy badacze. O Gustawie Manteufflu trafnie pisze Šuplinska, że był Niemcem z urodzenia, Polakiem z wyboru i Łotyszem z zamiłowania (*Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca* I: 235).

Mocną stroną wydawnictwa są hasła etnolingwistyczne, które pozytywnie wpisują się w rekonstrukcję językowego obrazu świata społeczności łatgalskiej. W zakresie metodologii autorzy powołują się na badanie rosyjskie, jako inspiracja podane są m.in. prace Wiery Krasnyh, Jurija Karaulowa i Nadieždy Kriuczkowej. Z polskich autorów wymieniono jedynie pracę Anny Wierzbickiej o słowach kluczach w różnych

kulturach i językach¹. Wśród hasel tworzących językowy obraz świata znalazły się pojęcia podstawowe, które pozwalają lepiej zrozumieć mentalność społeczności łatgalskiej, np. *Saime* (rodzina), *Celš* (wieś), *Baba* (babcia) i *Dzeds* (dziadek), *Gaisma* (światło, jasność), *Dīvs* (bóg), *Suseds* (sąsiad). Wiele hasel odnosi się do pojęć wyrosłych z tradycji słowiańskiej, są też takie, które nie mają bezpośrednich odpowiedników w innych kulturach i językach, np. *Čīuli* (regionalne określenie mieszkańców pozostałych regionów Łotwy), *Šmakovka* (specyficzny łatgalski samogon), *Cymuss* (potrawa regionalna, której nazwa pochodzi z jidysz, a przeniesiona została być może za pośrednictwem języka polskiego).

W kilku hasłach autorzy przedstawiają naukowe kontrowersje i spory związane z tożsamością Łatgalczyków i językiem łatgalskim, słusznie unikając odniesień do sporów politycznych. Nie ulega wątpliwości, że dzisiejsza Łatgalia w znaczeniu pojęciowym to kontynuacja tradycji dawnych Inflant Polskich, chociaż autorzy wspominają o tym marginalnie, nie wnikając w istotę problemu. Antra Klaviņska w haśle „Latgališi” objaśnia trzy pojęcia związane z rdzennymi mieszkańcami Łatgalii. Podstawowe, które funkcjonuje w literaturze naukowej, jak również w dokumentach państwowych, to *Latgales latvieši* (Łotysze Łatgalii). Kryje ono w sobie dwuznaczność: tak oficjalnie nazywani są Łatgalczycy, tak również mówi się o Łotyszach, którzy zamieszkują w Łatgalii. Etonimem *Latgaliēši* (Łatgalczycy, Łatgalcy), który pojawił się w literaturze po raz pierwszy w 1883 roku, oznacza się tradycyjnych mieszkańców regionu. Natomiast *Latgali* (Łatgalowie, Łatgalcy) jest określeniem wszystkich mieszkańców Łatgalii bez względu na narodowość. Sanita Lāzdina w artykule o języku łatgalskim (*Latgališu volūda*) przedstawia podstawowe hipotezy na temat języka łatgalskiego. W krótkich sekwencjach opisuje język górnołotewski, do którego wielu języ-

koznawców zalicza język Łatgalczyków lub język łatgalski, gwara łatgalską, łatgalski język literacki i język łatgalski jako język regionalny. Rdzenni mieszkańcy – czytamy w artykule – podkreślają, że mówią *runoju latgaliski* (po łatgalsku), a nie *augšzemņiku dialektā* (w dialekcie górnołotewskim). Oba wspomniane artykuły przedstawiają w sposób bardzo wyważony różne stanowiska naukowe, nie dokonując wyboru.

Dla zrozumienia wartości słownika zaprezentuję kilka przykładowych hasel. W artykule „Połaki” (Polacy) Antra Klaviņska pisze o antagonizmach między polskimi właścicielami ziemskimi i duchowieństwem katolickim a łatgalskimi włościanami. W folklorze i literaturze pięknej pojawia się negatywny obraz Polaków jako wyniosłych, dumnych i surowych pań, odnoszących się z lekceważeniem do rdzennych mieszkańców. Stereotyp ten był w Łatgalii mocno zakorzeniony, zwłaszcza że do lat 20. XX wieku dominującą pod względem majątkowym i kulturalnym grupą społeczną pozostawało polskie ziemiaństwo. Równocześnie z tego środowiska wywodzą się wybitni badacze kultury łatgalskiej w XIX wieku: Gustaw Manteuffel, Kazimierz Bujnicki, Stefania Ulanowska czy wspierający inicjatywy regionalne poszczególni przedstawiciele rodu Platerów lub Platerów-Zyberków. Autorka pozytywnie ocenia współpracę polsko-łotewską w latach Pierwszej Republiki Łotewskiej (1918–1940), wskazuje na silne działania rusyfikacyjne w czasach Związku Radzieckiego i odrodzenie kultury polskiej po 1988 roku. Najwięcej uwagi zwraca – ponieważ zgodnie z etnolingwistyczną koncepcją słownika – na obyczaje, tradycję i przejawy aktywności społeczno-kulturalnej społeczności polskiej. Poważnym mankamentem słownika jest ograniczenie źródeł do piśmiennictwa łotewskojęzycznego i w niewielkiej części rosyjskojęzycznego. Współczesne prace polskich autorów zostały zupełnie pominięte. Mam na myśli w szczegól-

¹ A. Wierzbicka, *Understanding Cultures Through Their Key Words. English, Russian, Polish, German, Japanese*, New York 1997.

ności cenną monografię Krzysztofa Zajasa, traktującą o dziedzictwie kulturowym dawnych Inflant Polskich², i rzetelne studium historyczne o formowaniu się niepodległej Łotwy Tomasza Paluszyńskiego³. Warto też wspomnieć zbiorową pracę pod redakcją Jacka Kurczewskiego i Małgorzaty Fuszary o współczesnym środowisku polskim w Dyneburgu⁴. Pomimo licznych uproszczeń i pobieżnych sądów jest to najobszerniejsza i względnie całościowa publikacja o społeczności polskiej w tej części Łotwy. Klaviņska podaje jako źródła artykuł Mirosława Jankowiaka⁵ i artykuły w zbiorowym tomie pod redakcją Jarosława Sozańskiego, wydanym staraniem ambasady polskiej w Rydze⁶. Podobnie przy omawianiu Białorusinów Łatgalii pominięto ważną, jak sądzę, pracę Jankowiaka o języku białoruskim w rejonie kraślawskim, gdzie żyje najliczniejsza społeczność białoruska na Łotwie⁷. Nazbyt jednostronne okazuje się hasło „Krīvi” (Rosjanie), gdzie najwięcej miejsca zajęło przedstawienie kontaktów łatgalsko-rosyjskich i obrazu Rosjan w literaturze łatgalskiej i łotewskiej. Mocną stroną artykułu są rozważania nad etymologią leksemu *krīvs* (*Rosjanin*).

Wszystkie hasła poświęcone innym wspólnotom narodowym to przekaz łatgalocentryczny, co bez wątplenia wpisuje się w koncepcję słownika, ale daje jednostronny obraz mniejszości narodowych. W dwóch największych miastach Łatgalii – Dyneburgu i Rzeżycy – Rosjanie są dominującą grupą narodową, stanowiąc ponad połowę ogółu mieszkańców. Według danych z 2000 roku, w Dyneburgu żyło 63 651

Rosjan, 18 393 Łotyszy (w tym Łatgalczyków), 10 124 Białorusinów, 17 209 Polaków, w Rzeżycy zamieszkiwało 19 873 Rosjan wobec 16 710 Łotyszy. W rejonach słabiej zurbanizowanych dominowała ludność łotewska.

Szczególłą uwagę zwróciłem na wartościowe opracowania Valentīnsa Lukaševičsa o tradycji *kopusvātki* (łot. *kapu svetki*). Rzeczą traktuje o łotewskim obrzędzie odwiedzania cmentarza, powiązany ze wspomnieniem nie tylko zmarłych, ale i uświęconego miejsca spoczynku przodków. Obrzęd odbywa się na poszczególnych cmentarzach katolickich, luterańskich i prawosławnych od późnej wiosny do jesieni. Lukaševičs uściśla terminologię oraz porządkuje błędne poglądy na temat genezy święta. Odwiedzanie cmentarzy w okresie letnim ma dawny rodowód, istnieją zapisane świadectwa tych obchodów z 1831 i 1840 roku. W rozpowszechnieniu święta znaczący udział miał polityk i luterański działacz religijny Andrivs Niedra przed I wojną światową, któremu niektórzy błędnie przypisują wprowadzenie uroczystości. *Kapu svetki* obchodzono w okresie międzywojennym, później na skutek represji stalinowskich zwyczaj zanikł i odrodził się dopiero w latach 60. ubiegłego wieku. Równie cenny jest artykuł *Nabašņiks* (*Zmarły*), którego autorka – Irēna Silineviča – z powodzeniem łączy doświadczenia tradycyjnej folklorystyki i etnolingwistyki. Przedmiotem hasła są trzy zagadnienia odnoszące się do zmarłej osoby: rytuał pogrzebowy, obraz zmarłego w folklorze łatgalskim i pojęcie „żywego trupa”.

² K. Zajas, *Nieobecna kultura. Przypadek Inflant Polskich*, Kraków 2008.

³ T. Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy 1914–1921*, Warszawa 1999.

⁴ *Polacy nad Dźwina*, red. J. Kurczewski, M. Fuszara, Warszawa 2009.

⁵ M. Jankovjaks, *Baltkrievijas-Latvijas pierobežā dzīvojošo nacionālītāšu tēls Latgales iedzīvotāju skatījumā*, [w:] *Baltu un slāvu kultūrkontakti: rakstu krājums, Балто-славянские культурные связи: сборник статей*, red. J. Kursīte, Rīga 2009.

⁶ *Latvija – Polija. Starptautiskās zinātniskās konferences „Poļu un latviešu tautas politiskie, ekonomiskie un kultūras sakari no 16.gs.līdz 1940.gadam” materiāli*, red. Jaroslavs Sozaņskis, Polijas Republikas vēstniecība Latvijā, Rīga 1995.

⁷ M. Jankowiak, *Gwary białoruskie na Łotwie w rejonie kraślawskim. Studium socjolingwistyczne*, Warszawa 2009.

Słownik należy ocenić jako ważną syntezę dotychczasowych badań nad kulturą łatgalską. Przede wszystkim w jakiejś mierze porządkuje on i systematyzuje dotychczasowe badania dwóch głównych ośrodków: szkoły w Rzeżycy i Uniwersytetu w Dyneburgu. Dzięki wersji angielskiej i rosyjskiej słownik ma szansę dotrzeć do najważniejszych ośrodków badawczych poza granicami Łotwy. Publikacja wyzna-

cza kierunki dalszych badań, w mniejszym stopniu historycznych, bardziej etnolingwistycznych. Istotny jest też aspekt polityczny, gdyż sytuacja prawna społeczności łatgalskiej i języka łatgalskiego nie została dotąd przez władze w Rydze jednoznacznie określona. Tak obszerna i solidna edycja może stać się ważnym przyczynkiem do określenia tożsamości regionu.

Robert Zawisza

TRÓJKĄT MAGICZNY:
SŁOWO, PRZEDMIOT, AKCJA

Olga Solar, *Mova magii – magija movy. Simvolika ukraińs'kih zamovljan'*, Przemysł: Państwowa Wyższa Szkoła Wschodnioeuropejska, 2011, 301 s.

Monografia jest pierwszą całościową analizą jednego z najstarszych gatunków folkloru, zamówień i zaklęć, analizowanych w kontekście towarzyszących im rytuałów. Szczególna uwaga została skierowana na wpływ mitu kosmogonicznego na kształtowanie się treści i struktury ukraińskich zamówień. Nowatorstwo pracy polega na badaniu treści utworów w ujęciu triadycznym: słowo – akcja – przedmiot. Trójdzielny kompleks funkcjonalny pozwala odnaleźć w zamówieniach i zaklęciach wyraźne oddziaływanie mitu kosmogonicznego, któremu Solarz poświęciła drugi rozdział publikacji.

W rozdziale pierwszym, poświęconym rozważaniom nad magią ludową, autorka prezentuje tezę, że w głównych koncepcjach ewolucjonizmu, funkcjonalizmu, strukturalizmu, etnopsychologii oraz w koncepcjach wywodzących się z francuskiej szkoły socjologicznej magia występuje jako pewna odmiana świadomości ludzkiej i ma cechy uniwersalne, wspólne dla wszystkich kultur pierwotnych.

Inspiracją dla nowatorskiej koncepcji trójwymiarowego podejścia do opisu zamówień i zaklęć była teoria etnolingwistyczna ukraińskiego językoznawcy i folklorysty Oleksandra Potebni oraz poglądy ukraińskiego filozofa i pisarza Iwana Franki, a także prace polskich antropologów: Bronisława Malinowskiego, Wojciecha Burszty i Michała Buchowskiego. W ujęciu tych badaczy język jest łączony z rytuałem, z akcją. Iwan Franko w artykule *Jak powstają pieśni ludowe* zwracał uwagę na szczególnie związek postrzegania świata i myślenia o świecie, oparty na prawie niewyczuwalnej granicy między słowem a akcją: „Poezja pierwotna to, prawdę mówiąc, wybuch kolektywnych uczuć, improwizacja zbiorowa, która była jednocześnie śpiewem, tańcem i pantomimą. Ślady tej poezji zachowały się do dzisiaj w niektórych pieśniach obrzędowych, wykonywanych w takt muzyki tanecznej, której towarzyszą charakterystyczne ruchy” [tłum. O.M.]¹.

Integralność i synkretyzm komponentów werbalnych i niewerbalnych, inaczej mówiąc połączenie słowa, akcji i przedmiotów, otwiera możliwość przekraczania granicy transcendencji, obcowania z *sacrum*, służy odwzorowaniu kosmogonii.

Sytuacja zamówienia sprzyja wyjściu poza sferę życia codziennego. Przez performatykę i środki werbalne dokonuje się przekraczanie granicy między *sacrum* i *profa-*

¹ I. Franko, *Jak vynykajut' narodni pisni*, [w:] I. Franko, *Zibr. tvoriv w 50 t.*, t. 27, Kyjiv 1980, s. 63.

num. Na tym polega rytuał, który symbolicznie sięga po wzorce kosmiczne. Jak pisze Olga Solarz, „człowiek kultury pierwotnej reaktywował kosmogonię nie tylko wtedy, gdy stwarzał terytorium (miasto, dom), lecz również w czasie aktu leczenia, odrodzenia istoty ludzkiej” (s. 265).

Autorka zgodnie z deklarowanym ujęciem analizuje również cykle karnawałowe, zawierające odtwarzanie kosmogonii rytualnej przez ambiwalentność, androgyniczność oraz obrządek inicjacji. W takiej perspektywie ujawnia się dualistyczny obraz świata, stanowiony przez opozycyjne wartości. Układ przestrzeni można opisać przez zestawienie kategorii *chaosu* i *porządku*, *peryferii* i *centrum*, *sacrum* i *profanum* oraz podziału na *swoich* i *obcych*. Czas zwykły pozostaje w opozycji do sakralnego, który jest cykliczny i umożliwia przeprowadzenie rytuałów, w tym także ogólnego rytuału przejścia. W ten sposób rozumiana czasoprzestrzeń dominuje w każdym tekście ludowym i pozwala na jego odczytanie jako mitu. Budowa świata w ujęciu mitu kosmogonicznego również zasadza się na opozycji aktywnych i biernych czynników: *bóg – szatan*, *niebo – morze*, *ogień – woda*, *mężczyzna – kobieta*. Za pomocą połączenia słowa, performatyki i przedmiotu animistycznego te opozycyjne sfery oddziałują na siebie, tworząc zarówno znak śmierci, jak i nowego życia. Dzięki rytualnemu zderzeniu człowiek doświadcza symbolicznej śmierci i uzyskuje nowy wymiar życia. Dzieje się tak, ponieważ zamówienie albo zaklęcie przez słowo, przedmiot i akcję może ozdrowić człowieka, stworzyć granicę magiczno-symboliczną, która zapewnia bezpieczeństwo oraz gwarantuje uzyskanie nowych dóbr.

Oprócz funkcji pragmatycznej Olga Solarz w swojej książce bada również teksty zamówień i zaklęć jako realizacje gatunkowe poezji okazjonalnej, wskazując przy tym na ich wartość estetyczną. W wyniku analizy lingwistycznej autorka wyróżniła w tekstach zamówień i zaklęć kategorię *apartenances*, zauważyła obecność tabu językowego oraz wykorzystanie zasady po-

dobieństwa. Warto dodać, że większość tekstów zamówień i zaklęć ma służyć ocaleniu człowieka od złego i leczeniu go. Ożywienie i antropomorfizacja choroby idzie w parze z traktowaniem jej w kategoriach adresata. Dopiero spełnienie wszystkich tych warunków jednocześnie, a więc ukonstytuowanie choroby jako adresata wypowiedzi i obecność *sacrum*, sprawi, że będzie możliwe jej zniszczenie przez słowo i działanie.

Osiągnięciem Solarz jest opublikowanie ponad osiemdziesięciu tekstów zamówień, które zebrała podczas badań na Huculszczyźnie, Zakarpaciu, Polesiu Wołyńskim, Sumszczyźnie oraz Bojkowszczyźnie, a w kolejności analiza zamówień i przekleństw oraz sporządzenie ich rejestru. Czytelnicy mogą się zapoznać z tekstami, które były do tej pory nieznanne nawet badaczom zajmującym się twórczością ludową. Odkrycie i opublikowanie przez autorkę nowego bloku tekstów folklorystycznych daje możliwość uzupełnienia informacji na temat obrazu świata Ukraińców.

Lektura tych tekstów pokazuje, że prawie wszystkie mają na celu zapewnienie bezpieczeństwa człowiekowi, spełnienie jego pragnień oraz zadbanie o gospodarstwo. Można również zauważyć, iż obok starych obrazów kosmogonicznych równolegle funkcjonują obrazy i symbole chrześcijańskie. Synteza dwóch systemów religijnych świadczy o tym, że światopogląd zawarty w tekstach nie został zmieniony, ale miejsce bogów pogańskich zastąpili święci chrześcijańscy, przejmując tym samym ich funkcje. Olga Solarz dokonuje głębokiej analizy tekstów zamówień, odczytuje ich treść, wykorzystując paradygmaty mitologii. Monografia *Język magii – magia języka* dowodzi, że tradycja zamówień i zaklęć zawiera cały światopogląd mitologiczny i ludową filozofię ukraińską. Omawiana publikacja jest cennym źródłem poznania ukraińskiego językowego obrazu świata, wpisuje się więc w obszary zainteresowań kognitywistyki, etnolingwistyki, etnopsychologii oraz antropologii.

Olga Maciupa