

POLSKA AKADEMIA NAUK
WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH I SPOŁECZNYCH
KOMITET SŁOWIANOZNAWSTWA

SLAVIA
ORIENTALIS

Rocznik LXXIV

Nr 1

Warszawa 2025

Wydawca:
Komitet Słowianoznawstwa Polskiej Akademii Nauk

Publikacja dofinansowana ze środków Polskiej Akademii Nauk

REDAKTOR NACZELNY
Andrzej Dudek

SEKRETARZ REDAKCJI
Bartłomiej Brządkiewicz

KOMITET REDAKCYJNY
Adam Bezwiński • Maria Cymborska-Leboda • Adam Fałowski • Stefan Kozak •
Izabella Malej • Eliza Małek • Jolanta Mędelska • Michael Moser •
Siergiej Nikołajew • Andriej Ranczyn • Janusz Rieger • Lucjan Suchanek

RADA NAUKOWA
Przewodnicząca: Anna Woźniak – Polska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) •
Fłorij Bacewicz – Ukraina (Львівський національний університет ім. Івана Франка) •
Iryna Bahdanowicz – Białoruś (Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, Мінск) •
Feliks Czyżewski (emeritus) – Polska (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin) •
Maria Plioukhanova – Włochy (Università degli Studi di Perugia) •
Swietłana Titarenko – Rosja (Санкт-Петербургский государственный университет)

© Copyright by Komitet Słowianoznawstwa PAN
Warszawa 2025

Od roku 2024 kwartalnik jest publikowany wyłącznie w formie elektronicznej:
<https://journals.pan.pl/slo>

ADRES REDAKCJI
„Slavia Orientalis”
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
Katedra Rosjoznawstwa
30-059 Kraków, ul. Władysława Reymonta 4
E-mail: slavia-orientalis@uj.edu.pl

Skład i łamanie:
LogoScript Sp. z o.o.
logoscript@logoscript.pl
www.logoscript.pl, tel. (+48) 691 667 844

SPIS TREŚCI

LITERATUROZNAWSTWO I KULTUROZNAWSTWO

Daniel Sawicki – Psalm 136 <i>Nad rzekami Babilonu</i> we wschodniosłowiańskiej monodii liturgicznej dawnej Rzeczypospolitej (na przykładzie wybranych irmologionów XVI-XVII w.)	9
Lidia Macheta – Antona Czechowa myślenie o człowieku w opowiadaniu <i>Student</i>	27
Ewa Stawinoga – <i>Ангел благого молчания</i> Fiodora Sołoguba i Walerija Briusowa – propozycje odczytania	49
Justyna Tymieniecka-Suchanek – Etyczny wymiar teologii zwierząt Tatiany Goriczewej. Od buddyizmu i hinduizmu do prawosławia	73
Olena Romanenko – Archive as a Space of Identity: The Experience of Modern Ukrainian Literature	91

JĘZYKOZNAWSTWO

Szymon Pogwizd – Rozwój semantyczny kontynuantów prasłowiańskiego leksemu * <i>kvasъ</i> w językach słowiańskich	105
Ганна Дидик-Меуш – Мовна практика українців як вияв традиційної культури землеволодіння	123
Ewa Komorowska, Pavlo Marynenko – Фразеологические единицы с компонентом «вода» в восточнославянском восприятии мира (на материале русского и украинского языков).	141

Maciej Walczak – Идиоматические конструкции с компонентом «нога/poga» (в русско-польском сопоставлении).	159
Іна Каліта – Фразеалагізмы і парэміі ў кнізе Аляксея Дзікавіцкага <i>Онъдэ</i>	171
Anzhalika H. Litvinovich – Insights Into the Peculiarities of Verbal Lexical Semantic Groups In Related Languages: On the Material of Polish and Belarusian Defence Verbs	187
Daria Ławrynow – Językowy obraz religii i Kościoła katolickiego w publicystyce Jana Hempla (Wiślaka).	205

RECENZJE

Serhij Jermolenko: Олександр Тараненко, УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРНА МОВА КІНЦЯ ХХ – ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ ХХІ СТ.: СТАН І ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ, Київ: Український мовно-інформаційний фонд, 2024, ч. I, сс. 880, ч. II, сс. 816.	219
Ганна Сокіл: Наталія Хібеба, БОЙКІВСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ В ТЕКСТАХ: ОБРЯД І СЛОВО, НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Львів 2021, сс. 712 (Серія «Діалектологічна скриня»). . .	223
Ірина Роздольська: Пйотр Лукашевич, ОБ'ЄДНАННЯ МИТЦІВ ARTES (1929-1935) [ТА ІНШІ ІСТОРІЇ ЛЬВІВСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ], Львів: Центр міської історії Центрально-Східної Європи 2021, сс. 356.	229
Eliza Małek: Г. Космолинская, Ф.В. КАРЖАВИН И ЕГО АЛЬБОМ «ВИДЫ СТАРОГО ПАРИЖА», Москва: Новое литературное обозрение, 2023, 296 сс. (Серия Очерки визуальности).	235

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia zawartości kwartalnika „Slavia Orientalis” w roku 2024 w układzie alfabetyczno- działowym – opracował Bartłomiej Brząkiewicz. .	239
--	-----

CONTENTS

THE STUDY OF LITERATURE AND CULTURE

Daniel Sawicki – Psalm 136 <i>By the Rivers of Babylon</i> in the East Slavic Liturgical Monody of the Former Republic of Poland on the Example of the 16 th –18 th Century Irmologions	9
Lidia Macheta – Anton Chekhov’s Thoughts on Man in His Short Story <i>The Student</i>	27
Ewa Stawinoga – <i>Ангел благого молчания</i> by Fyodor Sologub and Valeriy Briusov – Suggested Readings	49
Justyna Tymieniecka-Suchanek – The Ethical Dimension of Tatyana Goricheva’s Theology of Animals. From Buddhism and Hinduism to Eastern Orthodoxy	73
Olena Romanenko – Archive as a Space of Identity: The Experience of Modern Ukrainian Literature	91

LINGUISTICS

Szymon Pogwizd – Semantic Development of Continuants of the Proto-Slavic Lexeme <i>*kvasъ</i> in Slavic Languages	105
Hanna Dydyk-Meush – Language Practice of Ukrainians as Evidence of Traditional Land Ownership Culture	123

Ewa Komorowska, Pavlo Marynenko – Phraseological Units With a “Water” Component as Part of the East Slavic Perception of the World (Based on Russian and Ukrainian Language Materials)	141
Maciej Walczak – Idiomatic Constructions With the Component “Leg” (in a Russian-Polish Comparison)	159
Inna Kalita – Phrasems and Paremies in Aliaksey Dzikavitsky’s Book <i>Oñde</i>	171
Anzhalika H. Litvinovich – Insights Into the Peculiarities of Verbal Lexical Semantic Groups in Related Languages: On the Material of Polish and Belarusian Defence Verbs	187
Daria Ławrynow – Linguistic View of Religion and Catholic Church in Opinion Journalism of Jan Hempel (Wiślak)	205

REVIEWS

Serhij Jermolenko: Олександр Тараненко, УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРНА МОВА КІНЦЯ ХХ – ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ ХХІ СТ.: СТАН І ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ, Київ: Український мовно-інформаційний фонд, 2024, ч. I, сс. 880, ч. II, сс. 816.	219
Ганна Сокіл: Наталія Хібеба, БОЙКІВСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ В ТЕКСТАХ: ОБРЯД І СЛОВО, НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип’якевича, Львів 2021, сс. 712 (Серія «Діалектологічна скриня»). . .	223
Ірина Роздольська: Пйотр Лукашевич, ОБ’ЄДНАННЯ МИТЦІВ ARTES (1929-1935) [ТА ІНШІ ІСТОРІЇ ЛЬВІВСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ], Львів: Центр міської історії Центрально-Східної Європи 2021, сс. 356.	229
Eliza Małek: Г. Космолинская, Ф.В. КАРЖАВИН И ЕГО АЛЬБОМ «ВИДЫ СТАРОГО ПАРИЖА», Москва: Новое литературное обозрение, 2023, 296 сс. (Серия Очерки визуальности).	235

BIBLIOGRAPHY

Contents of the quarterly “Slavia Orientalis” in 2024 in alphabetical and sectional order – worked out by Bartłomiej Brażkiewicz	239
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Данель Савицки – Псалом 136 <i>На реках Вавилонских</i> в восточнославянской литургической монодии древней Речи Посполитой на примере избранных ирмологионов XVI-XVII вв.	9
Лидия Махета – Антона Чехова мышление о человеке (на основании рассказа <i>Студент</i>)	27
Эва Ставиного – <i>Ангел благого молчания</i> Федора Сологуба и Валерия Бюсова – предложение прочтения	49
Юстына Тыменецка-Суханек – Этическое измерение теологии животных Татьяны Горичевой. От буддизма и индуизма к православию	73
Олена Романенко – Архив как пространство идентичности: опыт современной украинской литературы	91

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Шимон Погвизд – Семантическое развитие континуантов праславянской лексемы * <i>kvasъ</i> в славянских языках	105
Ганна Дидик-Меуш – Мовна практика українців як вияв традиційної культури землеволодіння	123
Эва Коморовска, Павло Мариненко – Фразеологические единицы с компонентом «вода» в восточнославянском восприятии мира (на материале русского и украинского языков).	141

LITERATUROZNAWSTWO I KULTUROZNAWSTWO

Daniel Sawicki

Badacz niezależny, Biała Podlaska

PSALM 136 *NAD RZEKAMI BABILONU* WE WSCHODNIOŚLAWIAŃSKIEJ MONODII LITURGICZNEJ DAWNEJ RZECZPOSPOLITEJ NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH IRMOLOGIONÓW XVI–XVII W.

Psalm 136 *By the Rivers of Babylon* in the East Slavic Liturgical Monody of the Former Republic of Poland on the Example of the 16th–18th Century Irmologions

ABSTRACT: The article is a continuation of many years of research conducted by the author on the East Slavic monodic liturgical chant and musical writing of the former Republic of Poland. The work focuses on one of the greatest phenomena of East Slavic compositional art, which is the old Ruthenian monodic melodies of Psalm 136 *By the Rivers of Babylon*. Based on the selected variants of Psalm 136 taken from the best known West Ruthenian songbooks, i.e., irmologions, the author has attempted to outline the direction of the development of liturgical chant in the territories of the former Republic of Poland. Liturgical chant in these territories was characterised by an exceptional variety of forms where, in addition to the basic *znamenny* chant, Psalm 136 also occurred in melismatic compositions in the form of a *demestvenny* chant. On the example of the 16th-century manuscripts written in neumatic notation, the author refutes the theses of Russian scholars stating that the *demestvenny* chant is a creation which has clearly originated in Moscow. Finally, the author attempts to answer the question regarding the extent to which the 16th-century practice of performing Psalm 136 continued in the 18th-century printed irmologions, starting with the Lviv edition of 1700.

KEYWORDS: liturgical singing of the Orthodox Church, Orthodox Church music, Kievan Rus', Polish-Lithuanian Commonwealth, Muscovy

Wschodniosłowiański monodyczny śpiew cerkiewny od dawien dawna wzbudza żywe zainteresowanie muzykologów, teologów i historyków sztuki, a mimo to wiele jego aspektów nadal pozostaje niezbadanych. Dla polskiego badacza szczególną wartość mają tradycje śpiewacze praktykowane na terytoriach dawnej Rzeczypospolitej, które, jak dotąd, nie doczekały się kompleksowych badań porównawczych, chociażby na tle tradycji śpiewaczych moskiewskiej Cerkwi. Dostępna literatura przedmiotu dostarcza czytelnikowi jedynie elementarnej wiedzy w tym zakresie, zaś badający temat naukowcy zwykli skupiać się głównie na problemach natury historycznej, kodykologicznej oraz paleograficznej.

W niniejszej pracy przyjrzymy się jednemu z fenomenów wschodniosłowiańskiej sztuki kompozytorskiej, jakim są staroruskie monodyczne melodie Psalmu 136 *Nad rzekami Babilonu*. Na przykładzie wybranych wariantów Ps 136 podejmiemy próbę określenia kierunku, w jakim przebiegał rozwój śpiewu liturgicznego na terytoriach dawnej Rzeczypospolitej.

W dziejach śpiewu cerkiewnego na Rusi przełom XV i XVI w. był okresem prawdziwego rozkwitu życia duchowego, a przede wszystkim życia monastycznego. Odrodzenie duchowe Cerkwi ruskiej miało przełożenie na niemal wszystkie dziedziny sztuki sakralnej, poczynwszy od architektury, poprzez ikonografię i sztukę zdobniczą, a skończywszy na śpiewie liturgicznym. Ostateczne zerwanie z tradycją bizantyjską, czego wyrazem był m.in. gwałtowny zanik praktykowania śpiewu kondakarnego, pobudziło rozwój jego rodzimych form (*znamennyj*, *putiewoj*, i *demestwienny raspiew*). Wraz ze zmianą obowiązującej od XI w. studyckiej reguły liturgicznej, którą zastąpiono regułą jerozolimską, doszło do głębokich przemian w śpiewie liturgicznym, które objęły niemal wszystkie jego aspekty, poczynwszy od doboru repertuaru, poprzez teorię, a skończywszy na kwestiach natury estetycznej. Jeżeli chodzi o praktykę liturgiczną Cerkwi moskiewskiej, to pojawienie się nowych wariantów rodzimych śpiewów liturgicznych w postaci wielkiego śpiewu neumatycznego, a z biegiem czasu także bardziej rozbudowanych melodycznie kompozycji w postaci śpiewów: *demestwennego* i *putiewego* na długi okres czasu odwróciło uwagę tamtejszych śpiewaków od kompozycji pochodzących z innych krajów prawosławnych. Z kolei na terytoriach południowo-zachodniej Rusi zainteresowanie śpiewaków melodiami pochodzenia greckiego i bałkańskiego nie osłabło nawet w okresie, gdy kontakt ze światem greckim był utrudniony wskutek licznych najazdów tatarskich. Bytowanie tradycji bałkańskiej i greckiej śpiewu liturgicznego, które przenikały na południowo-zachodnią Ruś głównie przez Mołdawię odcisnęły swoje trwałe piętno na życiu liturgicznym rodzimych monasterów, czego przykładem są bogate tradycje śpiewacze klasztorów św. Onufrego w Ławrowie oraz Zwiastowania N.M.P. w Supraślu. Z kolei w XVII w. prężnymi ośrodkami rozwoju śpiewu liturgicznego stały się również Wielki Skit Maniawski na Zakarpaciu oraz monaster w Żyrowicach. Materialnym świadectwem wysokiego poziomu wykonawczego w tych monasterach są licznie zachowane zbiory śpiewów użytkowych, tj. irmologiony¹.

¹ D. Sawicki, *Wschodniosłowiański śpiew liturgiczny dawnej Rzeczypospolitej na przykładzie XVI-wiecznego Irmologionu Ławrowskiego*, Lublin 2022, s. 51-57.

Okres rozbicia dzielnicowego ziem ruskich charakteryzował się wzrostem tendencji realistycznych. Proces ten objął niemal wszystkie dziedziny sztuki, w szczególności architekturę i malarstwo sakralne. Zmiany objęły również śpiew cerkiewny, którego twórcy coraz częściej zaczynają odchodzić od sztywnych wzorców ujętych w ramach systemu ośmiu skal modalnych (cs. *osmogłasija*), co wynika z głębszego zainteresowania melodyką jako nośnikiem niebywałego ładunku emocjonalnego, co czyni śpiew cerkiewny podobnym do ikonografii. Z kolei teksty hymnograficzne, w szczególności Psalm, jak również poezja liturgiczna, np. św. Jana z Damaszku, stają się impulsem do poszukiwania coraz to nowych środków artystycznych, mogących wyrazić dotąd niezgłębione i niewypowiedziane uczucia i emocje odczuwane przez hymnografów². W XVI w. również twórcy melodii cerkiewnych coraz częściej zaczynają opowiadać o własnych doznaniach estetycznych, jakich doświadczali śpiewając, co wyrażali w komentarzach umieszczanych na marginesach ksiąg nutowych. Przykładem wyjątkowego zafascynowania pięknem brzmienia śpiewu jest adnotacja, jaką uczynił redaktor *Irmologionu supraskiego* (1598-1601) do *Pieśni cherubinów* tonu trzeciego³. Melodię tę redaktor *Irmologionu* miał usłyszeć w 1583 r. od śpiewaka chóru patriarchalnego w Konstantynopolu⁴. Kompozycja spodobała mu się do tego stopnia, że nie zważając na obowiązujące wówczas normy kanoniczne, które tonowały wszelkie przejawy emocjonalności, nie omieszczał opatrzyć jej komentarzem: *Зело красний* (bardzo piękny). Określenia podkreślające estetyczne walory śpiewu liturgicznego, takie jak: *красный, прекрасный* (piękny, przepiękny) pojawiają się na Rusi wraz z przybyciem z Bizancjum oraz Bułgarii pierwszych śpiewaków. Najlepszym dowodem, świadczącym o żywym zainteresowaniu śpiewaków na Rusi estetyczną stroną wykonywanych kompozycji jest przekaz zawarty w *Stiepiennoj knigie*, gdzie w opowieści o przybyciu do Kijowa trzech śpiewaków greckich pojawia się określenie *прекрасное дѣмѣственное пѣніѣ* (przepiękny śpiew *demestwenny*), wyrażające pragnienie podkreślenia walorów estetycznych rodzimego śpiewu *demestwennego*. Terminologia odnosząca się do szeroko pojętego „piękna” śpiewu nabrała nowego estetycznego znaczenia na przełomie XV i XVI w. Był to zmuszony proces mający na celu ostateczne wyzwolenie praktykowanych wówczas form śpiewu spod sztywnych norm narzuconych przez ówczesnie obowiązujący kanon⁵. O ile staroruski śpiew tonalny, tj. *znamiennyj raspiew* oznaczał się wyjątkową prostotą, srogością, niezmiennością, co przejawiało się w odgórnie narzuconym doborze stereotypowych formuł melodycznych, o tyle kompozycje typu melizmatycznego, w szczególności śpiew *demestwenny* posiadały uroczysty charakter, co przejawiało się w obfitości formuł melodycznych typu melizmatycznego. Przewaga

² Н. Успенский, *Древнерусское певческое искусство*, Москва 1971, с. 135.

³ *Irmologion supraski (1598-1601)*, Національна Бібліотека України імені В.І. Вернадського (dalej: НБВУ), sygn. I, 5391, k. 519-521. Por. Д. Шабалин, *Избранные знаменные песнопения*, Москва 2014, с. 160-168.

⁴ А. Конотоп, *Херувимская песня Царигородского распева XVI века*, «Музыкальная академия», 2003, № 1, с. 118-122.

⁵ D. Sawicki, *Wschodniosłowiański śpiew...*, s. 91.

formuł melizmatycznych pozwalała twórcom melodii na większą swobodę kompozycji, co dawało śpiewakom większe pole do prezentacji własnych umiejętności wokalnych⁶. Fenomenalność melizmatycznych form staroruskiego śpiewu cerkiewnego, w szczególności wielkiego śpiewu neumatycznego, a także *demestwennego* i *putiewego* tkwi w jego monumentalności brzmienia. Nie bez znaczenia jest również fakt, że ich twórcy za temat upodobał sobie głównie te teksty liturgiczne, które uprzednio w swojej podstawowej formie (*stolpowoj*⁷ *znamiennyj raspiew*) pozostawały poza obszarem funkcjonowania bizantyjskiej zasady ośmiu skal modalnych (cs. *osmoglasija*). Do tej bądź co bądź wąskiej grupy zaliczają się przede wszystkim melodie do Psalmów, w których twórcy melodii wielkiego śpiewu neumatycznego oraz *demestwennego* znaleźli idealne pole do prezentacji swoich indywidualnych gustów muzycznych.

Nie ulega wątpliwości, że melodyka Ps 136 swoimi korzeniami sięga do tradycji bizantyjskiej. Generalnie na Rusi funkcjonowało kilkanaście wariantów melodycznych tego Psalmu, które ewoluowały niemal do końca XVII w., nabierając wielu cech lokalnych. Owe przemiany poprzedziło pojawienie się kilku podstawowych wariantów melodycznych tego Psalmu, w szczególności należących do gatunku: małego i wielkiego śpiewu neumatycznego, a pod koniec XVI w. również śpiewu *demestwennego*. Ustalone pod koniec XV w. wzorce kanoniczne znalazły swoją kontynuację w kolejnych wiekach zarówno jeżeli chodzi o piśmiennictwo muzyczne Cerkwi moskiewskiej, jak również obejmującej terytoria Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony metropolii kijowskiej. Przemiany dotyczyły wszystkich aspektów śpiewu liturgicznego, a w sposób szczególny – jego miejsca w liturgii, czego przykładem jest zastąpienie śpiewania niektórych hymnów melorecytacją. W dalszej kolejności objęły takie zagadnienia, jak cykl śpiewów, język muzyczny, a także systemy zapisu muzycznego. Powstawanie coraz to nowych redakcji rodzimego śpiewu wyznaczyło dalszy kierunek jego rozwoju, bowiem dokładnie w nich doskonalili się język muzyczny oraz indywidualne cechy stylistyczne, związane ze współlistnieniem melodii i tekstu w ramach danej kompozycji. Część redakcji posiadała własne regionalne „warianty” kompozycji, które odróżniał stopień wypełnienia lub skracania fraz melodycznych, jak również odrębne zasady wykonawcze. Niestety dla współczesnego badacza często są one niemożliwe do odtworzenia wskutek utracenia podstawowego nośnika wiedzy, jaką jest żywa praktyka śpiewacza⁸.

⁶ А. Преображенский, *Культовая музыка в России*, Ленинград 1924, с. 23.

⁷ *Notacja stolpowa* – termin ten wywodzi się od ośmiotygodniowego cyklu zmiany ośmiu tonów. Dlatego też termin *stolpowoje pienije* jest synonimem śpiewu ośmiotrybowego (*1 stolp=1 glas*). W literaturze muzycznej terminem *stolp* określa się również tzw. pamięciowy znak, tj. znak dźwięku, od którego rozpoczynała się melodia. Problem był dość istotny w okresie, kiedy jeszcze nie funkcjonował system tzw. „*kinowarnych pomiet*”. Z kolei wybitny znawca tematu, Iwan Gardner uważał takie określenie za mylne, skłaniając się ku określeniu *stolpa* jako przynależności tonalnej danej melodii. Zob.: И. Гарднер, *Богослужебное пение Русской Православной Церкви*, т. I, Москва 2004, с. 205.

⁸ Г. Пожидаева, *Певческие традиции Древней Руси*, Москва 2007, с. 237.

Pierwotnie na Rusi Ps 136 wykonywano w oparciu o wzorzec melodyczny śpiewu (*stołpowogo znamiennoho raspiewa*) typu sylabicznego tzw. *prosomion*⁹ (gr. προσόμοιον, cs. подѡбїѣ), tj. śpiewu, który wykonuje się według ściśle określonych wzorców melodycznych. System „podobieństw” stanowił podstawę „kanonu” całej sztuki średniowiecznej i był zbudowany na twardej podstawie teologicznej, którą wyrażało stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga¹⁰. Technika śpiewu według wzorca na trwałe odcisnęła swoje piętno na piśmiennictwie muzycznym. W praktyce wyglądało to tak, że w nutowych księgach liturgicznych notowano jedynie pierwszy werset sylabicznego zaśpiewu oraz wiersz melizmatycznego przyśpiewu (*Alleluja*). Pozostałe wersety kompozycji wykonywano zaś według podanego wzorca. Wykonywanie melodii psalmodycznych według wzorca wymagało od śpiewaków niebywalej umiejętności dostosowywania poszczególnych wersetów do zapisanej krukami melodii zaśpiewu. Z tego względu zarówno w śpiewnikach moskiewskich, jak również starszych irmologionach nutowych na próżno szukać pełnego zapisu Ps 136. Dobrym przykładem melodii Ps 136 przeznaczonej do wykonywania w oparciu o gotowy wzorzec melodyczny, jest kompozycja zawarta w *Irmologionie supraskim* (1598-1601) Bohdana Onisimowicza, gdzie redaktor zapisał jedynie pierwszy werset zaśpiewu oraz jeden melizmatyczny wariant przyśpiewu¹¹. Taki zabieg dawał przede wszystkim oszczędność jakże cennego materiału pisarskiego, jakim był papier. Podobną formę zapisu zastosował redaktor drugiego, pochodzącego z 1662 r. supraskiego śpiewnika – mnich Teofil. Cechą charakterystyczną zapisu Ps 136 zawartego w *Irmologionie supraskim* z 1662 r. obok znaczących różnic w kompozycji jest to, że pod ozdobnym inicjałem redaktor umieścił fragmenty trzech kolejnych wersetów Psalmu, co miało pomóc śpiewakowi w wykonaniu ich według podanego wzorca melodycznego. Z kolei od śpiewaków wymagało to umiejętności rozśpiewywania tekstu w oparciu o jednolity wzorzec melodyczny, co w przypadku kompozycji typu sylabiczno-melizmatycznego stwarzało nie lada kłopot.

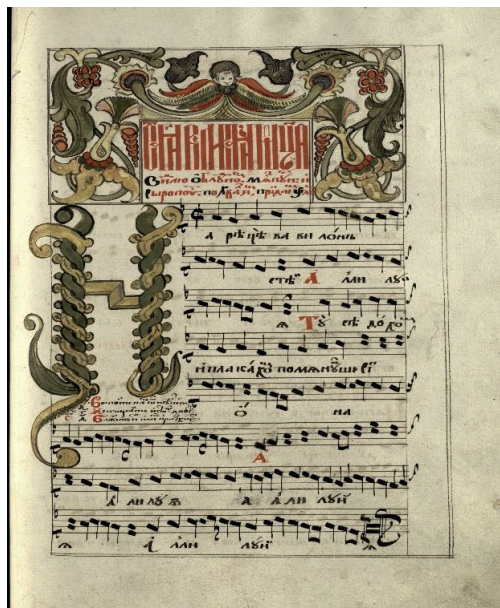
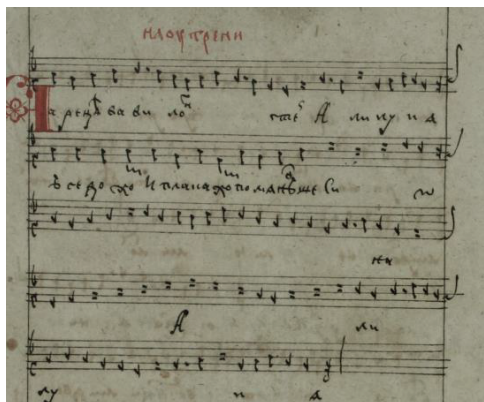
O ile w przypadku podstawowych form staroruskiego śpiewu neumatycznego (*znamiennyj raspiew*) melodie wzorcowe *prosomion* znalazły zastosowanie głównie w odniesieniu do *sticher* i *troparionów*, o tyle praktyka wykonywania melodii typu melizmatycznego posiada silne zakorzenienie w melizmatycznym śpiewie kondakarnym, który ostatecznie zaniknął pod koniec XIV w. W zachowanych kondakarionach można znaleźć szereg kompozycji psalmodycznych, np. *polijeleos*¹². Ostatecznie praktyka zapisywania jedynie pierwszych wersetów danej kompozycji przetrwała jedynie w piśmiennictwie muzycznym południowo-zachodniej Rusi, co znalazło swoje odzwierciedlenie w XVIII-wiecznych irmologionach drukowanych. Jeżeli zaś chodzi o śpiewniki powstałe na terytoriach Państwa Moskiewskiego, to w okresie od XVI do końca XVII w. można zaobserwować odwrotne zjawisko – tendencja do zapisywania całych

⁹ Г. Пожидаева, *Певческие традиции...*, с. 239.

¹⁰ D. Sawicki, *Wschodniosłowiański śpiew...*, s. 269.

¹¹ *Irmologion*, Lietuvos Mokslo Akademijos Biblioteka, Vilnius (dalej: LMAB), F19-115, k. 208.

¹² Г. Пожидаева, *Певческие традиции...*, с. 152.



Rys. 1. Fragment Psalmu 136 z *Irmologionów*: *supraskiego* (1598-1601) Bogdana Onisimowicza oraz *supraskiego* (1662) mnicha Teofila.

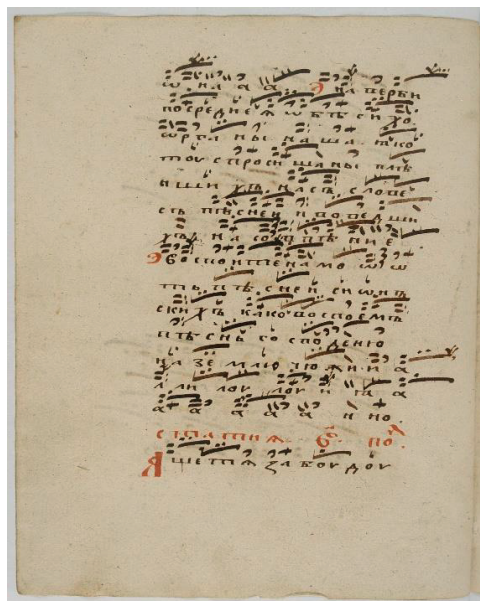
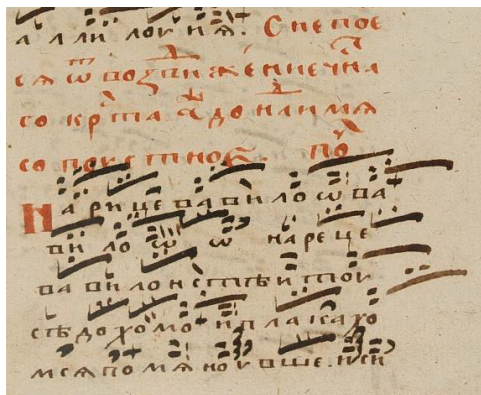
kompozycji. Do końca XVI w., a ściślej dopóty, dopóki w powszechnym użytku pozostawała notacja kriukowa zarówno kopiści moskiewscy, jak również zachodnioruscy zapisywali pełną kompozycję Ps 136, czego przykładem jest wariant melodyczny zawarty w *Irmologionie lawrowskim*, gdzie kompozycja podzielona jest na trzy rozdziały (tzw. chwały)¹³, gdzie przyśpiew *Alleluja* znajduje się na końcu każdej z trzech części kompozycji (Rys. nr 2).

Wraz z wprowadzeniem do użytku kwadratowej notacji kijowskiej oraz ostatecznym ukształtowaniem się uniwersalnego śpiewnika użytkowego, jakim był *irmologion* nutowy, na terytoriach południowo-zachodniej Rusi dominującą stała się tendencja do skupiania wszystkich najpotrzebniejszych śpiewów użytkowych w ramach jednej księgi, co niejako wymuszało skracanie repertuaru¹⁴. W starszych, tj. „razdielnoriecznych” (XVI-XVII w.) redakcjach Ps 136 można spotkać zjawisko tzw. „obrywania słów”, np. *ВЫНІАЛО... ВЫНІАЛО... НА РІЦІЦЕ ВАРНАНОМІТЕЙ...* Analogiczne wstawki można spotkać także w innych śpiewach typu melizmatycznego¹⁵. Rolą tego zabiegu, podobnie jak też wstawek typu: „ananejki”, czy „chabuba”, było upiększanie melodii, nadanie jej większej melizmatyczności, co w rezultacie miało pobudzić serce słuchacza do jeszcze bardziej gorliwej modlitwy oraz płaczu z powodu popełnionych grzechów. W wyniku reform liturgicznych, przeprowadzonych przez I i II Komisję, a także reform śpiewu cerkiewnego zrealizowanych z inicjatywy patriarchy Nikona praktyka obrywania słów zniknęła z ksiąg liturgicznych, zaś sama redakcja uległa znacznemu uproszczeniu.

¹³ *Irmologion lawrowski*, Biblioteka Narodowa w Warszawie (dalej: BN), rkps 12050 I, (Akc. 2954), k. 181-183.

¹⁴ D. Sawicki, *Wschodniosłowiański śpiew...*, s. 9.

¹⁵ Г. Пожидаева, *Певческие традиции...*, с. 240.



Rys. 2. Fragment pierwszego rozdziału
Psalmu 136 z XVI-wiecznego *Irmologionu*
ławrowskiego.

Pojawiła się z kolei tendencja do zapisywania całości kompozycji psalmodycznych, co znacząco ułatwiało ich wykonywanie. Pojawienie się w Państwie Moskiewskim kompozycji Ps 136 typu sylabiczno-melizmatycznego oraz melizmatycznego miało ścisły związek z działalnością mistrzów nowogrodzkich i moskiewskich, w szczególności Wasyla i Sawy Rogowów oraz Iwana Nosa. Szczególne dokonania w dziedzinie komponowania melodii psalmodycznych przypadła w udziale Fiodorowi Christianinowi oraz Marcelowi Biezborodowowowi¹⁶. Marcel Biezborodow zasłynął jako autor melodii do wybranych wierszy psalmów: 1-8, 10-11, 13-14, 16-17, 19-20. Psalmi te weszły na stałe w skład księgi *Obichod*¹⁷, zaś cechy indywidualne melodyki pozwalają twierdzić, że Marcel Biezborodow skomponował również melodię Ps 136. Melodię tworzy grupa ściśle określonych formuł melodycznych, tj. *popiewek*¹⁸. Całość kompozycji składa się z szeregu sylabiczno-melizmatycznych zaśpiewów, które wieńczy formuła melodyczna typu melizmatycznego oraz melizmatycznego przyśpiewu. Kompozycja ta pojawia się w piśmiennictwie muzycznym na Rusi pod koniec pierwszej połowy XVI w. wersji wielkiego śpiewu neumatycznego. Z kolei na początku XVII w. Ps 136 zyskuje nowe formy melodyczne w postaci śpiewu *demestwennego* i *putiewego*.

¹⁶ Г. Пожидаева, *Певческие традиции...*, с. 239.

¹⁷ *Obichod* – księga liturgiczna codziennego użytku. Składa się z dwóch części. Część pierwsza zawiera śpiewany materiał liturgiczny Wieczerni i Jutrzni, druga zaś św. Liturgii. Poza materiałem wspomnianych nabożeństw znajdują się w nim teksty nutowe do służb świątecznych pochodzące z innych ksiąg liturgicznych. Cyt. za: W. Wołosziuk, *Wschodniosłowiańskie pieśni religijne. Ich geneza, struktura i zarys rozwoju*, Warszawa 2013, s. 65, przyp. 159.

¹⁸ Г. Пожидаева, *Духовная музыка славянского Средневековья. Русь. Болгария. Сербия*, Санкт-Петербург 2017, с. 190.

Psalm 136 podobnie jak kosmologiczny Ps 103 odznaczał się wyjątkową oryginalnością melodyczną, a nade wszystko różnorodnością form, bowiem już w okresie powstania *Irmologionu ławrowskiego* wykonywano go nie tylko tradycyjnym *znamienym raspiewom*, lecz także śpiewem *demestwennym* i *greckim*¹⁹. Redaktor *Irmologionu ławrowskiego* umieścił melodię typu melizmatycznego. Tekst liturgiczny jest cerkiewnosłowiański z widocznymi elementami wymowy ukraińskiej, czego przykładem jest słowo „rzece”, które redaktor przytacza zarówno w jego wymowie ukraińskiej: *рице* jak również w cerkiewnosłowiańskim oryginale *рице*. Kompozycja Ps 136 składa się z sylabiczno-melizmatycznego zaśpiewu oaz melizmatycznego przyśpiewu *Alleluja*, który w regułach liturgicznych określany jest „pięknym”: (сс. *ЯлліаѢіеи крѣіеи*)²⁰. W jednym z XVI-wiecznych Sticherarow ze zbiorów Ławry Troicko-Siergiejewskiej śpiew Ps 136 określany jest mianem „pięknego śpiewu” (*Рѣка вѣлліаѢіеи крѣіеи пѣііеи*)²¹. Całość psalmu została podzielona na trzy części²², z której każda rozpoczyna się uroczystym wprowadzeniem solisty.

W przeciwieństwie do irmologionów kriukowych w zachodnioruskich irmologionach pisanych kwadratową notacją kijowską utrwaliła się tendencja do przedstawiania jedynie pierwszej strofy Ps 136 wraz z przyśpiewem, na którą z całą pewnością wykonywano pozostałe wersety psalmu. Tego typu zapis znajdziemy m.in. w *Irmologionie supraskim* (1598-1601)²³. Tym bardziej kompozycja zawarta w *Irmologionie z Ławrowa* przedstawia wielką wartość, nade wszystko stanowi cenny materiał porównawczy choćby ze źródłami moskiewskimi.

Zwieńczeniem kompozycji Ps 136 zawartej w *Irmologionie ławrowskim* (Rys. 3), jest melizmatyczna wariacja na motywie pierwszego wersetu *вѣлліаѢіеи крѣіеи пѣііеи*, zawierająca „*ananejki*”.

W nagłówku zapisu nutowego widnieją terminy: *вѣрх и ннзъ и пѣтъ*, które wspólnie ze znakiem – zdają się potwierdzać fakt, iż mamy tutaj do czynienia z pierwotną redakcją staroruskiej wielogłosowości, tzw. *strocnoje pienije*²⁴, a ściślej tzw. *putiewago raspiewa*. Za przynależnością omawianej melodii do gatunku *putiewago raspiewa* przemawia fakt, iż w okresie powstania *Irmologionu z Ławrowa* notacją stołpową zapisywano jedynie ten typ śpiewu wielogłosowego²⁵. Śpiew *demestwenny* posiadał już

¹⁹ Г. Вагнер, Т. Владышевская, *Искусство Древней...*, с. 198.

²⁰ К. Никольский, *Обозрение богослужебных книг Православной Российской Церкви*, Санктпетербург 1858, с. 226.

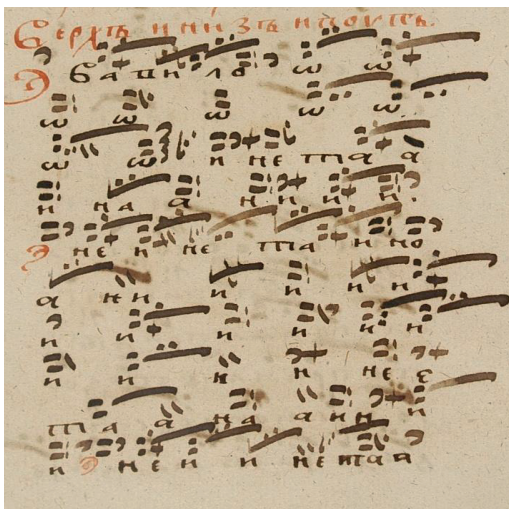
²¹ *Стихирарь крѣіеи*, Российская Государственная Библиотека (dalej: НИОР РГБ), zes. 304. I, nr 414, k. 304-305.

²² М. Качмар, *Особливості невменної нотації лаврівського ірмологіона*, [в:] *Лаврівський невменний Ірмологіон кінця XVI століття: Факсимільна публікація, коментар, дослідження / підготував Юрій Ясіновський, за участі Марії Качмар, ред. Крістіан Ганнік* [«Київське християнство», т. 18; *Історія української музики. Джерела*, вип. 26], Львів 2019, с. 551.

²³ *Irmologion supraski...*, НБУВ, sygn. I, 5391, k. 274.

²⁴ Ю. Ясіновський, *Структура і репертуар лаврівського ірмолая*, [в:] *Лаврівський невменний...*, с. 530-531.

²⁵ М. Качмар, *Особливості невменної...*, с. 551.



Rys. 3. Fragment Psalmu 136
 <БАБІЛІСЬКА ПЕСНЯ ДІВЧА>
 z *Irmologionu ławrowskiego*.

wtedy własną notacją, która mimo wspólnych cech pisowni rządziła się całkiem innymi zasadami wykonawczymi. Precyzyjne odczytanie śpiewów zapisanych notacją stołpową typu *bezpomietnego* redakcji moskiewskiej mogłoby wiele wnieść do badań nad melodyką śpiewów zawartych w *Irmologionie* z Ławrowa, a w rezultacie przyczynić się także do ich odczytania. Niestety dotychczasowe badania nie przyniosły wymiernych rezultatów. Zasadniczy problem polega na tym, iż zachowane zabytki w znaczącej większości pisane są zapisem „bezpomietnym”, co uniemożliwia precyzyjne ustalenie wysokości dźwięków, a także ustalenia odległości pomiędzy sąsiadującymi ze sobą dźwiękami²⁶. Mimo to już sam fakt, że kompozycja należąca do gatunku śpiewu liniowego pojawia się w zachodnioruskim piśmiennictwie muzycznym obala tezy uczonych rosyjskich, jakoby tzw. *stroczoje pienije* było tylko i wyłącznie moskiewskim wynalazkiem. Jego obecność stanowi również namacalny dowód na to, że niemal do końca XVI w. rozwój staroruskiego śpiewu liturgicznego na terytoriach obydwu metropolii (moskiewskiej i kijowskiej) podążał wspólnym torem i różnice pomiędzy obydwoma tradycjami nie były aż tak znaczące.

Zarówno w omawianym fragmencie Ps 136, jak również w wielu innych melodiach zawartych w *Irmologionie ławrowskim* zauważalne jest zjawisko pisarskie, polegające na wielokrotnym powtarzaniu przez redaktorów tych samych samogłosek²⁷. Praktyka powtarzania samogłosek miała wymiar czysto praktyczny. Otóż wraz z rozwojem staroruskiej sztuki śpiewaczej, której towarzyszył rozrost melizmatów precyzyjne wykonanie sąsiadujących ze sobą znaków przysparzało śpiewakom wiele trudności. Analogiczny sposób zapisu tekstu liturgicznego funkcjonował w śpiewie kondakarnym, by na początku XV w. przeniknąć do staroruskiego śpiewu cerkiewnego. W tej metodzie

²⁶ D. Sawicki, *Demestwo i jego funkcjonowanie w śpiewie liturgicznym na Białorusi i Ukrainie (Na przykładzie Irmologionów ławrowskiego i supraskiego)*, „КАЛОФОНІА”, Львів 2018, nr 9, c. 45.

²⁷ Ю. Ясіновський, *Опис невменного ірмологіона з Лаврівського монастиря*, [в:] *Лаврівський невменний...*, c. 561.

liczba powtórzonych samogłosek odpowiada liczbie znaków, jakie przypadały na dany fragment kompozycji²⁸.

Obok wariantów wielkiego i małego śpiewu neumatycznego, Ps 136 wykonywano na Rusi również w oparciu o wzorce melodyczne melizmatycznego śpiewu *demestwennego*. Śpiew *demestwenny* obejmuje szeroki cykl materiału liturgicznego i odznacza się wyjątkowym bogactwem redakcji, zarówno jeśli chodzi o melodie jedno-, jak i wielogłosowe. Z uwagi na cały szereg trudności wykonawczych śpiew *demestwenny* w początkowej fazie swego rozwoju, podobnie jak bizantyjski śpiew azmatyczny był wykonywany przez jednego śpiewaka – domestyka²⁹. Do niedawna wśród badaczy dominowało przekonanie, iż pierwotna tradycja śpiewu *demestwennego* bierze swój początek w tradycjach śpiewaczych Państwa Moskiewskiego. Oprócz tego współczesna badaczka tematu – Galina Pożidajewa wskazuje na równoległe funkcjonowanie szkoły nowogrodzkiej, pskowskiej, a nawet „demiestwo” szkoły usolskiej³⁰. Wśród twórców melodii *demestwennych* pojawiają się takie znane nazwiska, jak chociażby Fiodor Christianin, Marcel Biezborodow, czy Wasyl Rogowo³¹. Niestety rosyjscy badacze tematu marginalizują, mniej lub bardziej celowo, istnienie zachodnioruskiej redakcji śpiewu *demestwennego*. Jest to o tyle niezrozumiałe, albowiem w okresie szczytowego rozwoju tychże form śpiewu w Państwie Moskiewskim również na południowo-zachodniej Rusi zaczynają pojawiać się równoległe zarówno pojedyncze kompozycje, jak też całe rozbudowane cykle śpiewów melizmatycznych określanych mianem *diemiestwo*. W tym miejscu należy wymienić melodię kończącą nabożeństwo za zmarłych (*Panichidę*), tj. *Wieczna Pamięć* (Вѣчнаа пѣматъ) z *Irmologionu* Ławrowskiego³², którą redaktor, a być może kompozytor opatrzył takim oto komentarzem: *ДЕМЕСТВО ПОЧИНѢ*³³. Niestety brak odpowiedniego materiału porównawczego utrudnia jej odczytanie, aczkolwiek szeroka paleta znaków, którą zastosował redaktor, świadczy o jej wysokim stopniu skomplikowania. Jako ciekawostkę pragniemy podać fakt, że tekst liturgiczny omawianego utworu nie zawiera w sobie elementów *razdielnorieczija* (in. *chomonii*)³⁴, co świadczy o tym, iż

²⁸ 3. Гусейнова, *Древнерусская крюковая нотация XV века: преобразования и новации*, «Вестник Южно-Уральского Государственного Университета». Серия «Социально-гуманитарные науки», 2015 том 15, № 3, с. 87.

²⁹ D. Sawicki, *Demestwo i jego...*, s. 229.

³⁰ Szkoła usolska – jedna z lokalnych szkół śpiewu cerkiewnego w Państwie Moskiewskim, która ukształtowała się pod patronatem rodziny kupieckiej Stroganowów. Jej centrum Usolije Wyczegodskoje – rodzinna posiadłość Stroganowów. Za twórcę „szkoły usolskiej” śpiewu uznawany jest Stefan Gołysz. Do najznajmniejszych przedstawicieli tej lokalnej szkoły śpiewu należał także Iwan Łukoszko, który w źródłach nazywany jest „usolcem”. Zob.: Н. Парфентьев, *Усолская (Строгановская) школа пения в русской музыке*, Челябинск 1993, с. 631.

³¹ Г. Пожидаева, *Лексикология демественного пения*, Москва 2010, с. 71.

³² *Irmologion ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Акс. 2954), k. 233.

³³ Ю. Ясіновський, *Українські та білоруські кулізми пам'ятки XVI століття*, „КАЛО-ΦΩΝΙΑ”, Львів 2005, nr 5, с. 342.

³⁴ *Razdielnorieczije* in. *chomonii* – maniera wykonawcza funkcjonująca w staroruskim śpiewie cerkiewnym polegająca na zamianie spółgłosek znajdujących się na końcu wyrazu samogłoskami o, a, e, i.

melodia ta została wprowadzona do *Irmologionu ławrowskiego* przez jednego z dwóch redaktorów w końcowym stadium jego powstawania³⁵. Czołowi badacze tematu wskazują na fakt, iż pierwsze wzmianki kronikarskie na temat śpiewu *demestwennego* pochodzą ze stosunkowo późnego okresu, bo z przełomu XV i XVI w. Pierwsza informacja pochodzi z 1441 r. i odnosi się do wydarzenia związanego ze śmiercią księcia Dymitra Krasnego. Według przekazu kronikarza książę miał na chwilę zmartwychwstać i zrzuciwszy z siebie szaty pogrzebowe wyśpiewać dwie melodie w oparciu o wzorzec śpiewu *demestwennego*. Co prawda jest to legenda, lecz niewątpliwie dowodzi tego, że śpiew *demestwenny* był bardzo popularny w Państwie Moskiewskim już pod koniec pierwszej połowy XV w.³⁶. Z kolei XVI-wieczny autor tzw. *Stiepiennoj knigi* poszedł o krok dalej, umieszczając znany ze współczesnej mu praktyki śpiew *demestwenny* w chronologicznych ramach odnoszących się do czasów panowania księcia Jarosława Mądrego, kiedy to miało mieć miejsce przybycie trzech śpiewaków greckich, którzy mieli dać początek profesjonalnej sztuce śpiewaczej na Rusi³⁷. Współczesny stan badań nie daje jakichkolwiek podstaw ku temu, aby uznać przekaz *Stiepiennoj knigi* za źródło wiarygodne, bowiem skąd autor miał mieć wiedzę na temat form śpiewu, jakie praktykowano w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na Rusi? Co więcej, opisując mniej lub bardziej wymyśloną historię umiejscowił w niej formy śpiewu, jakie wówczas praktykowano. Jednym z podstawowych pytań, na które powinien sobie odpowiedzieć badacz tematu jest to, na ile moskiewskie wzorce śpiewu *demestwennego* przenikały na terytoria południowo-zachodniej Rusi? Co prawda nie zachowały się żadne źródła kronikarskie odnoszące się do praktykowanego na tych terenach śpiewu liturgicznego, lecz z pomocą przychodzą nam zachowane XVI-wieczne śpiewniki, tj. *irmologiony*: *Ławrowski* oraz *Irmologion* ze zbiorów Kijowskiej Akademii Duchownej (dalej: *Irmologion KDA*). O ile w pierwszym zbiorze znajdziemy pojedynczą melodię sygnowaną jako „diemiestwo”, o tyle w drugim znalazł się już cały cykl śpiewów *demestwennych*, i co ciekawe nawet śpiewy greckie, i to zapisane alfabetem słowiańskim i co najważniejsze, notacją kriukową³⁸. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, iż w tamtym okresie moskiewska

Z uwagi na częste występowanie sylab *cho* i *mo* maniera ta określana jest także mianem *chomonii*. Początki „*razdielnorieczija*” sięgają na Rusi końca XIV w., a kres jego funkcjonowaniu położyły reformy śpiewu cerkiewnego zrealizowane w XVII w. przez I i II komisję przy czynnym udziale wybitnego teoretyka śpiewu – Aleksandra Miezienieca. Od czasów reform patriarchy Nikona, po dzień dzisiejszy „*razdielnorieczije*” funkcjonuje w praktyce liturgicznej staroobrzędowców-bezpopowców, a w sposób szczególny pomorców. Д. Шабалин, *Древнерусская музыкальная энциклопедия*, Краснодар 2007, s. 492, 643. D. Sawicki, *Staroje istinnorieczije i razdielnorieczije jako dwie główne epoki w dziejach śpiewu liturgicznego na Rusi od XI w. do XVII w.*, [w:] *Z badań nad językiem i kulturą Słowian*, red. P. Sotirov i P. Złotkowski, Lublin 2007, s. 169-178.

³⁵ D. Sawicki, *Wschodniosłowiański śpiew...*, s. 77-78.

³⁶ Idem, *Demestwo i jego...*, s. 230.

³⁷ Idem, *Nauczanie staroobrzędowców pomorskich w kwestiach odnoszących się do śpiewu cerkiewnego*, ELPIS, t. 19, Białystok 2017, s. 72.

³⁸ *Irmologion*, НБУБ, zesp. 160, nr 614, k. 505-517; D. Sawicki, *Rozwój wschodniosłowiańskiej monodii cerkiewnej w XVI w. na przykładzie Irmologionu neumatycznego ze zbiorów dawnych Kijowskiej*

Cerkiew obrała drogę samoizolacji, a zainteresowanie jej kulturą muzyczną było na południowo-zachodniej Rusi znikome, to faktycznie należałoby uznać, że śpiew *demestwenny* nie jest tworem moskiewskim, a został tam przyniesiony z terytoriów południowo-zachodniej Rusi. Należy również podkreślić fakt, że pojęcie „demestwo” nabrało na tych terytoriach znaczenia symbolicznego. Otóż wraz z wprowadzeniem do użytku kwadratowej notacji kijowskiej zaczęto nim określać całą paletę śpiewów stałych nabożeństw Całonocnego Czuwania i Boskich Liturgii. Dla przykładu, w *Irmologionie supraskim* (1598-1601) znajduje się cały cykl melodii użytkowych zatytułowany: *Избранное пение демественное гласие от напѣла монастыря Соупраскаго. Преведено в нотованое* (wybrany śpiew demestwenny wywodzący się ze wzorca melodycznego monasteru Supraskiego. Przełożony na zapis nutowy)³⁹. Zapis ten jest jasnym dowodem na to, że melodie te były zapisane notacją neumatyczną, bądź funkcjonowały w obiegu ustnym, zaś redaktor *Irmologionu* – Bogdan Onisimowicz dokonał ich przekładu na kwadratową notację kijowską. Z kolei pod koniec XVI w. w piśmiennictwie muzycznym Państwa Moskiewskiego terminem tym określano tylko śpiew wielogłosowy. Sytuacja ulegnie zmianie pod koniec pierwszej połowy XVII w., kiedy to z wielogłosowego śpiewu demestwennego śpiewacy zaczęli usuwać pozostałe głosy, przez co śpiew ten stanie się monodyczny. Tą drogą pójść również staroobrzędowcy, dla których wszelka forma wielogłosowości stanowiła przejaw zeświecczenia śpiewu liturgicznego, co nasiliło się w wyniku zabiegów reformatorskich patriarchy Nikona i zamiłowania cara Aleksego Michajłowicza do wszelkich form wielogłosowości⁴⁰. A zatem w wyniku postrzegania wszystkich form wielogłosowości jednakowo, z praktyki liturgicznej staroobrzędowców zniknęły bogate (niegdyś uznawane za kanoniczne) formy śpiewu liniowego, a w ich miejsce pojawia się monodyczny śpiew *demestwenny*, tj. śpiew liniowy, z którego usunięto zbędne partie głosowe.

Najczęściej spotykaną w zachodnioruskich irmologionach nutowych kompozycją należącą do gatunku śpiewu *demestwennego* jest Ps 136. Praktyka jego śpiewania w oparciu o formuły melodyczne śpiewu *demestwennego* wynikała ze szczególnej jego roli w strukturze nabożeństwa Jutrni (niedziel przygotawawczych do Wielkiego Postu, tj. o synu marnotrawnym, mięsopustnej oraz seropustnej)⁴¹. Początkowo w oparciu o wzorzec melodyczny śpiewu *demestwennego* wykonywano jedynie werset wprowadzający do kompozycji Ps 136, czego przykładem jest zapis zawarty w innym XVI-wiecznym Irmologionie redakcji zachodnioruskiej, a mianowicie kodeksie pochodzącym ze zbiorów Kijowskiej Akademii Duchownej (dalej: KDA). Otóż jego redaktor ograniczył się do zapisu jedynie pierwszego wiersza melodycznego zaśpiewu oraz jednego przyśpiewu, przy czym zarówno zaśpiew, jak i przyśpiew należą do gatunku śpiewu melizmatycznego. Kopista opatrzył Ps 136 komentarzem: *демество починається*, co na pierwszy rzut

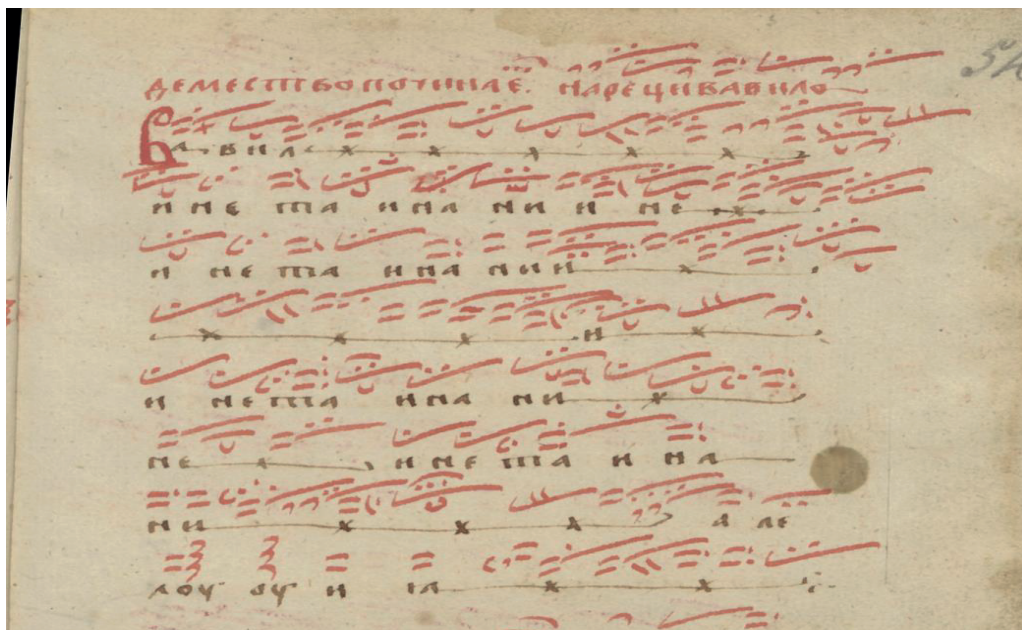
Akademii Duchownej, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, t. XXI, nr 2, Lublin – Radzyń Podlaski 2024, s. 171-196.

³⁹ *Irmologion supraski (1598-1601)...*, I, 5391, арк. 271.

⁴⁰ D. Sawicki, *Nauczanie staroobrzędowców...*, s. 75.

⁴¹ Г. Пожидаева, *Лексикология демественного...*, с. 34.

oka wskazuje, że mamy tutaj do czynienia ze śpiewem *demestwennym*⁴². Fakt, iż redaktor umieścił w rękopisie jedynie frazę wprowadzającą Ps 136 daje poważne podstawy ku temu by twierdzić, że pozostałe fragmenty kompozycji wykonywano w oparciu o wzorce śpiewu neumatycznego (*znamiennego raspiewa*). Co ciekawe, wszystkie melodie typu *demestwennego* zawarte w *Irmologionie* ze zbiorów KDA zostały napisane czerwonym atramentem, co niejako odróżnia je od pozostałych śpiewów neumatycznych (*znamiennego raspiewa*). Niestety brak odpowiedniego materiału porównawczego czyni zapis muzyczny zawarty w *Irmologionie* KDA niemożliwym do odczytania.



Rys. 4. Pierwszy wiersz Psalmu 136 z XVI-wiecznego *Irmologionu* neumatycznego ze zbiorów Kijowskiej Akademii Duchownej.

Najwięcej wskazówek odnoszących się do wykonawstwa melodii śpiewu *demestwennego* można znaleźć w *Czinowniku* (księdze opisującej porządek nabożeństw) dla soboru św. Sofii w Nowogrodzie, w którym wymieniono szereg melodii *demestwennykh*, w tym również Ps 136, który wykonywano ze szczególną pobożnością, na trzy chóry (tj. pierwszy i drugi składający się z diaków, kliros, zaś trzeci chór stanowili poddiacy usytuowani na ambonie)⁴³. Wedle reguły liturgicznej obowiązującej za rządów patriarchy moskiewskiego Józefa, Ps 136 dodawano do *Polijejeja*⁴⁴. Z kolei po

⁴² *Irmologion*, НБУБ, zesp. 160, nr 614, k. 516.

⁴³ А. Голубцов, *Чиновник новгородского софийского собора*, Москва 1899, с. 147.

⁴⁴ *Polijeliej* – część Jutrznii świątecznej, który rozpoczynał śpiew wersetów ze 134 i 135 psalmu. Por. A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 240; M. Скабалланович, *Толковый Типикон*, Москва 2008, с. 643-644.

reformach liturgicznych patriarchy Nikona zaczęto go śpiewać bezpośrednio po nim⁴⁵. W XVI w. rozwój staroruskiej sztuki kompozytorskiej osiągnął na tyle wysoki stopień, że coraz częściej wykonywanie Ps 136 w oparciu o wzorce melodyczne typu sylabiczno-melizmatycznego lub melizmatycznego dla wielu śpiewaków przysparzało spore trudności. Nic dziwnego, że wielu z nich wołało iść na skróty i pominąć tę przepiękną kompozycję, bądź ograniczyć śpiew do kilku wybranych wersetów. W przypadku Cerkwi prawosławnej w Państwie Moskiewskim było to zjawisko na tyle nagminne, że zauważył to car Iwan IV. Problem został poruszony podczas obrad Soboru Stu Rozdziałów (1551 r.). W odpowiedzi soborowej czytamy, iż Psalm ten, podobnie jak poprzedzające go psalmy polieleosu winny być wykonywane we wszystkich cerkwiach bez względu na to, czy są to świątynie katedralne czy też parafialne⁴⁶.

Warianty melodyczne Ps 136, jakie ukształtowały się pod koniec pierwszej połowy XVI w. znalazły swoją kontynuację w praktyce liturgicznej staroobrzędowców wszystkich konfesji. Dotyczy to zarówno melodii *stołpowych*, jak również *demestwennych*, rzadziej spotyka się melodie śpiewu *putiewego*. Wprawdzie melodie Ps 136 praktykowane przez staroobrzędowców zostały przeredagowane w drugiej połowie XVII w., lecz działania redaktorskie były nieznaczne, i w dużej mierze polegały na przesunięciu niektórych sylab tekstu liturgicznego, przy jednoczesnym zachowaniu pierwotnej wersji melodii. Dzięki tym zabiegom melodie stały się bardziej melizmatyczne, m.in. wskutek większej rozpiętości fraz melodycznych położonych nad sylabami akcentowanymi⁴⁷. Oprócz tego kompozycja Ps 136 zarówno w wersji jednogłosowego śpiewu *demestwennego*, jak też *demestwennego* śpiewu liniowego charakteryzuje się osobliwymi powtórzeniami sylab, które nie stoją w sprzeczności ze stylistyką obowiązującą dla tej formy śpiewu. Co więcej, pełnią one funkcję rozdrobnienia struktur wewnątrz wiersza melodycznego, który dzięki powtórzeniom staje się bardziej podniosłym. Z kolei każda część niezakończonego słowa, nie bacząc na brak sensu, wywołuje zjawisko zamiany syntagmy tekstu, któremu przyporządkowana jest odpowiednia formuła melodyczna (*popiewka*)⁴⁸.

Pierwsze melodie Ps 136 należały do gatunku śpiewu neumatycznego (*znamiennyj raspiew*). Z tego względu zapisywano je przy pomocy podstawowej palety znaków notacji *stołpowej* typu *bezpomietnego*. Z biegiem czasu coraz bardziej powszechnymi stają się melodie typu melizmatycznego, wśród których prym wiódł śpiew *demestwenny*. O ile na przełomie XVI i XVII w. wykonawstwo śpiewu *demestwennego* było

⁴⁵ Типикон, Москва 1848, с. 298; Н. Успенский, *Чин всеобщего бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви*, т. 1, Москва 2004, с. 333.

⁴⁶ „Да в уставе же писано пети по неделям, от воздвижения честнаго креста до сырной недели, хвалите имя господне, исповедайтесь господави, а псалом сорок первый на реце вавилонстей пети по году и неделю блуднаго и мясопустную, коея ради вины zde того не поют?”. Сут. за: *Стоглав*, Санкт-Петербург 1997, с. 109.

⁴⁷ Г. Пожидаева, *Певческие традиции...*, с. 241.

⁴⁸ Б. Кутузов, *Знаменный распев поющее богословие*, Москва 2009, с. 262.

domeną głównie cerkwi katedralnych, czego przykładem jest sobór Świętej Sofii w Nowogrodzie, o tyle w XVII w. śpiew ten wchodzi do praktyki monasterów, a z czasem również cerkwi parafialnych.

Zakończenie

Analiza porównawcza melodii Ps136, zawartych w wybranych irmologionach dowiodła, że na przestrzeni wieków struktura tejże kompozycji nieustannie zmieniała się, przechodząc od formy sylabicznej do melizmatycznej, aby pod koniec XVII w. przejść do formy sylabiczno-melizmatycznej. Kompozytorzy staroruskich melodii Ps 136 (pisanych notacją kriukową) w sposób umiętny łączą elementy śpiewu *prosomion* (tj. według wzorca), gdzie sylabiczny zaśpiew w sposób harmonijny współgra z bardziej rozbudowanymi formułami melizmatycznymi przyśpiewu (refrenu). Z kolei redaktorzy zachodnioruskich irmologionów pisanych kwadratową notacją kijowską przełomu XVI i XVII w. w sposób sukcesywny dążyli do zredukowania liczby wzorcowych wersetów Ps 136, ograniczając się do zapisu jednego góra dwóch sylabicznych zaśpiewów oraz jednego sylabiczno-melizmatycznego lub melizmatycznego przyśpiewu. Praktyka zapisu jedynie wzorcowych szablonów melodycznych przeniknęła do praktyki liturgicznej Cerkwi unickiej, by ostatecznie znaleźć swoje odzwierciedlenie w XVIII-wiecznych wydaniach drukowanych oraz wydaniach współczesnych.

Co do samego terminu „demestwo”, którym sygnowano pierwsze melodie Ps 136, to na terytoriach południowo-zachodniej Rusi był on terminem umownym, używanym dla określenia tych form śpiewu, które nie mieściły się w ramach ośmiu skal modalnych. Jak widać na przykładzie *Irmologionu supraskiego* (1598-1601) terminem tym określano wszystkie śpiewy stałe nabożeństwa wieczornego i Jutrzni, które w oparciu o współczesne kryteria podziału można zaliczyć do rodziny śpiewów typu sylabiczno-melizmatycznego i melizmatycznego, a do takich z całą pewnością należał Ps 136. Natomiast na przykładzie neumatycznego *Irmologionu KDA* można zauważyć, że w ówczesnej nomenklaturze muzycznej termin „demestwo” odnoszono zarówno do śpiewów jednogłosowych, jak również wielogłosowych śpiewów liniowych.

Reasumując, kompozycja Ps 136 na terytoriach południowo-zachodniej Rusi odznacza się wyjątkowym bogactwem form, poczynawszy od melodii typu sylabiczno-melizmatycznego, a skończywszy na kompozycjach typu melizmatycznego.

References

- Antonovych M., *Psalm <Na rikakh Vavylonskykh> v ukrainskii tserkovnii praktytsi*, [v:] *Musica Sacra. Zbinrnyk statei z istorii ukrainskoï tserkovnoï muzyky*, Lviv 1997.
- Gardner I., *Bogosluzhebnoye peniye Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi*, t. I, Moskva 2004.
- Golubtsov A., *Chinovnik novogrodskogo softyskogo sobora*, Moskva 1899.
- Guseynova Z., *Drevnerusskaya kryukovaya notatsiya XV veka: preobrazovaniya i novatsii*, «Vestnik Yuzhno-Ural'skogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya Sotsial'no-gumanitarnyye nauki». 2015, t. 15, № 3.

- Kachmar M., *Osoblyvosti nevmennoi notatsii lavrivskoho irmolohiona*, [v:] *Lavrivskiy nevmennyi Irmolohion kintsia XVI stolittia: Faksymilna publikatsiia*, komentar, doslidzhennia / pidhotuvav Yuriy Yasinovskiy, za uchasti Marii Kachmar; red. Kristian Hannik [«Kyivske khrystyanstvo», t. 18; *Istoriia ukrainskoi muzyky: Dzherela*, vyp. 26], Lviv 2019.
- Konotop A., *Kheruvimska pesnya Tsarigorodskogo raspeva XVI veka*, «Muzykal'naya akademiya» 2003, № 1.
- Kutuzov B., *Znamennyi raspev poyushcheye bogosloviye*, Moskva 2009.
- Nikiforova A., *Sakral'noye prostranstvo gimnografii*, [v:] *Drevnyaya Rus' prostranstvo knizhnogo slova*, *Istoriko-Filologicheskiye issledovaniya*, red. V.M. Kirillin, Moskva 2015.
- Nikol'skiy K., *Obozreniye bogoslužebnykh knig Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi*, Sankt-peterburg 1858.
- Parfent'yev N., *Usolskaya (Stroganovskaya) shkola peniya v russkoy muzyke*, Chelyabinsk 1993.
- Pozhidayeva G., *Dukhovnaya muzyka slavyanskogo Srednevekov'ya. Rus'. Bolgariya. Serbiya*, Sankt-Peterburg 2017.
- Pozhidayeva G., *Leksikologiya demestvennogo peniya*, Moskva 2010.
- Pozhidayeva G., *Pevcheskiye traditsii Drevney Rusi*, Moskva 2007.
- Preobrazhenskiy A., *Kul'tovaya muzyka v Rossii*, Leningrad 1924.
- Sawicki D., *Demestwo i jego funkcjonowanie w śpiewie liturgicznym na Białorusi i Ukrainie (Na przykładzie Irmologionów Ławrowskiego i Supraskiego)*, „КАЛОФОНΙΑ”, № 9, Львів 2018.
- Sawicki D., *Nauczanie staroobrzędowców pomorskich w kwestiach odnoszących się do śpiewu cerkiewnego*, „ELPIS. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, t. 19, Białystok 2017.
- Sawicki D., *Rozwój wschodniosłowiańskiej monodii cerkiewnej w XVI w. na przykładzie Irmologionu neumatycznego ze zbiorów dawnych Kijowskiej Akademii Duchownej*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, t. XXI, nr 2, Lublin – Radzyń Podlaski 2024.
- Sawicki D., *Staroje istinnorieczije i razdielnorieczije jako dwie główne epoki w dziejach śpiewu liturgicznego na Rusi od XI w. do XVII w.*, [w:] *Z badań nad językiem i kulturą Słowian*, red. P. Sotirov i P. Złotkowski, Lublin 2007.
- Sawicki D., *Wschodniosłowiański śpiew liturgiczny dawnej Rzeczypospolitej na przykładzie XVI-wiecznego Irmologionu Ławrowskiego*, Lublin 2022.
- Shabalin D., *Drevnerusskaya muzykal'naya entsiklopediya*, Krasnodar 2007.
- Shabalin D., *Izbrannyye znamennyie pesnopeniya*, Moskva 2014.
- Skaballanovich M., *Tolkovyy tipikon*, Moskva 2008.
- Stoglav*, Sankt-Peterburg 1997.
- Tipikon*, Moskva 1848.
- Uspenskiy N., *Chin vsenoshchnogo bdeniya na Pravoslavnom Vostoke i v Russkoy Tserkvi*, t. 1, Moskva 2004.
- Uspenskiy N., *Drevnerusskoye pevcheskoye iskusstvo*, Moskva 1971.
- Vagner G., Vladyshevskaya T., *Iskusstvo Drevney Rusi*, Moskva 1993.
- Vladyshevskaya T., *Drevnerusskaya pevcheskaya kul'tura i istoriya*, Moskva 2012.
- Wołoskiuk W., *Wschodniosłowiańskie pieśni religijne. Ich geneza, struktura i zarys rozwoju*, Warszawa 2013.

- Yasinovskiy Yu., *Opys nevmennoho irmolohiona z Lavrivskoho monastyria*, [v:] *Lavrivskiy nevmennyi Irmolohion kintsia XVI stolittia: Faksymilna publikatsiia*, komentar, doslidzhennia, pidhotuvav Yurii Yasinovskiy, za uchasti Marii Kachmar; red. Kristian Hannik [«Kyivske khrystianstvo», t. 18; *Istoriia ukrainskoi muzyky: Dzherela*, vyp. 26], Lviv 2019.
- Yasinovskiy Yu., *Struktura i repertuar lavrivskoho irmoloia*, [v:] *Lavrivskiy nevmennyi Irmolohion kintsia XVI stolittia: Faksymilna publikatsiia*, komentar, doslidzhennia/pidhotuvav Yurii Yasinovskiy, za uchasti Marii Kachmar; red. Kristian Hannik [«Kyivske khrystianstvo», t. 18; *Istoriia ukrainskoi muzyky: Dzherela*, vyp. 26], Lviv 2019.
- Yasinovskiy Yu., *Ukraiński ta biloruski kulymiani pamiatky XVI stolittia*, „КАЛОΦΩΝΙΑ”, Lviv 2005, nr 5.
- Znosko A., *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996.

NOTA O AUTORZE

Daniel Sawicki – doktor nauk teologicznych w zakresie prawosławnej teologii praktycznej, dyrygent cerkiewny, organista, badacz staroruskiego śpiewu liturgicznego tradycji staroobrzędowców, a także dawnej Rzeczypospolitej. Autor książek: *Wschodniosłowiański śpiew liturgiczny dawnej Rzeczypospolitej na przykładzie XVI-wiecznego Irmologionu Ławrowskiego*, Lublin 2022; *A. Miezieniec, Traktat pt. „Izwieszczenie o sogłasniejszych pomietach pokrótce przedstawionych”*, edycja i studium historyczne D. Sawicki, Lublin 2022 oraz licznych artykułów w czasopismach naukowych.

ORCID: 0000-0002-9224-5229

Email: infoechos@wp.pl

Lidia Macheta

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

ANTONA CZECHOWA MYŚLENIE O CZŁOWIEKU W OPOWIADANIU *STUDENT*

Anton Chekhov's Thoughts on Man in His Short Story *The Student*

ABSTRACT: The article examines the specificity of Chekhov's thinking about man as revealed in *The Student*. The main goal of these analyses is to confirm the hypothesis that this form of thinking is ontological in nature – it concerns the issue of one becoming oneself (humanization). The analyses are carried out at the level of ontological anthropology, which examines man from the perspective of the possibilities and obligations of being oneself. The truthfulness of the hypothesis thus put forward is confirmed in relation to a contemporary concept of philosophy, called practical philosophy, as developed mainly by Pierre Hadot in relation to ancient philosophy, as well as to philosophy as such in general, and which falls within the trend of onto-anthropological thinking about man. On the basis of this concept, philosophy is understood not as a theory, but as "spirituality", an existential attitude, a method of changing the relation to reality and transforming human existence; this concept is chosen mainly because it considers the idea of becoming oneself in the sphere of existence and focuses on ancient philosophy, which Chekhov knew and appreciated, inspired especially by the philosophy of Marcus Aurelius, a representative of stoicism, considered as an exemplary figure of "philosophical spirituality".

KEYWORDS: A. Chekhov, ontological anthropology, P. Hadot, practical philosophy

Wprowadzenie

Opowiadanie *Student* (1894) jest dziełem Antona Czechowa, które budzi, jak konstatuje Artur Sadecki, „ogromne zainteresowanie” czechowoznawców¹. Badacz zastanawia się, czy należy tłumaczyć je walorami artystycznymi samego dzieła, czy może szczególnym stosunkiem, jaki miał do niego autor *Mewy*, który, wedle przekazu Iwana Bunina, nazwał je ulubionym². Kontekst utrwalonych w eseju Bunina słów Czechowa

¹ A. Sadecki, *Kognitywne ujęcia kategorii umysłu w prozie Antoniego Czechowa*, Lublin 2020, s. 146.

² „А какой я нытик? Какой я «хмурый человек», (...) как называют меня критики? Какой я «пессимист»? Ведь из моих вещей самый любимый мой рассказ – *Студент*”. И. Бунин, *Чехов*,

jest, jak zauważa Sadecki, dość jednoznaczny – pozwala sądzić, że w ten sposób argumentował on przeciwko zarzucaniu mu pesymizmu³. Kwestię „optymizmu Czechowa”, odniesionego w tym kontekście do *Studenta*, rozważa Henrike Stahl, której stanowisko przywołamy, by w stosunku do niego określić kierunek naszych analiz. Według badaczki: „Optymizm Czechowa wyraża się (...) w pomyślniej realizacji zasady poetologicznej i antropologicznej leżącej u podstaw opowiadania”⁴. Wyjaśniając sens tych zasad, Stahl zauważa, iż pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku Czechow opracował specjalną, zastosowaną w *Studencie*, technikę narracyjną charakteryzującą się, m.in., niedopowiedzeniem, eliptycznością, kontyngentnością i sprawiającą, że sens jego opowiadań ma charakter otwarty⁵; poetyka ta zakłada radykalnie personalistyczną postawę autora, z wyłączeniem obiektywizacji postaci zarówno przez narratora, jak i czytelnika: każda postać pozostaje tajemnicą, lecz – „otwartą, dostępną dla każdego, kto chce się w nią zagłębić”⁶.

W artykule podejmiemy próbę filozoficznego pogłębienia zasady antropologicznej leżącej u podstaw analizowanego opowiadania. Zadanie to podporządkowujemy celowi ogólnemu niniejszych rozważań – zbadaniu swoistości Czechowskiego myślenia o człowieku, ujawnionego w *Studencie*; rozważania te poprowadzimy zgodnie z tezą o antropocentryzmie⁷ twórczości autora *Mewy* i w ramach antropologicznego ujęcia jego twórczości, które wiąże się z perspektywą filozoficzną.

Wstępne założenie artykułu ujęte jest w postaci dwóch tez: jedna zawiera się w refleksji Anny Jędrzejkiewicz, która w badaniach nad zagadnieniem komunikacji międzyludzkiej w twórczości Czechowa⁸ dochodzi do wniosku, że pisarz „(...) na mowę patrzy jako na realizację (...) człowieczeństwa”⁹; druga – kryje się w rozważaniach

[w:] A.П. Чехов в воспоминаниях современников, ред. X. Гитович, В. Федорова, [w:] http://az.lib.ru/c/chehow_a_p/text_1050.shtml (26.07.2024).

³ A. Sadecki, *Kognitywne...*, s. 147.

⁴ X. Шталь, *Нерассказанный рассказ, или открытая тайна чеховского «Студента»*, [w:] *Образ Чехова и чеховской России в современном мире*, ред. В. Катаев, Санкт-Петербург 2010, с. 121. Wszystkie tłumaczenia z języka rosyjskiego, jeśli nie zaznaczono inaczej – L.M. Interpretacja Stahl uwzględnia też przekaz brata Czechowa: „Иван Павлович, на вопрос – какую из своих вещей писатель ценил больше других, ответил: «"Студент". Считал наиболее отделанной». E. Sacharova, *От Рождества к Воскресению (Христианские темы и мотивы в рассказе <Бабье царство> и <Студент>)*, [in:] *Anton P. Čechov - philosophische und religiöse Dimensionen im Leben und im Werk*, red. V. Kataev, R-D. Kluge, München 1997, S. 430.

⁵ X. Шталь, *Нерассказанный...*, с. 118.

⁶ Ibidem, s. 126.

⁷ A. Ksenicz, *Antoni Czechow i świat jego dzieła*, Zielona Góra 1992, s. 164; por.: N. Grjakalova, *Чеховский герой-маргинал перед загадкой бытия*, [w:] *Anton...*, s. 310. A. Sadecki, *Kognitywne...*, s. 268.

⁸ A. Jędrzejkiewicz, *Opowiadania Antona Czechowa – studia nad porozumiewaniem się ludzi*, Warszawa 2000.

⁹ Eadem, *Zostać współnikiem Czechowa*, [w:] *Czechow 100 lat później*, red. W. Szczukin, Kraków 2005, s. 11.

Andrzeja Ksenicza, w których świetle istotnym w twórczości Czechowa jest zagadnienie przemiany duchowej, zmian – zawsze możliwych i koniecznych – oraz zmian pozornych¹⁰. Oba zjawiska: mowa i przemiana duchowa przykuwają uwagę pisarza w związku z jego zainteresowaniem fenomenem człowieka. Można wobec tego przyjąć, że orientacja na proces uczłowieczenia (humanizacji)¹¹, w którym wyróżnione miejsce zajmuje przemiana duchowa, znamionuje Czechowowskie postrzeganie człowieka. Zgodnie z założeniem tego podejścia człowieczeństwo jest zadaniem do urzeczywistnienia. Takie postrzeganie człowieka sytuuje się w domenie antropologii ontologicznej¹², która bada byt ludzki od strony możliwości i powinności bycia sobą¹³. Zaznaczyć należy, że w twórczości Czechowa humanizacja zależy od stopnia zainteresowania tym, co nadaje życiu sens i wartość¹⁴.

Wypływający z powyższych konstatacji ogólny wniosek, zgodnie z którym ujawnione w twórczości Czechowa myślenie o człowieku jest ontologiczne – skoncentrowane na fenomenie stawania się sobą i na przemianie duchowej – zostanie uzasadniony w odniesieniu do opowiadania *Student*¹⁵. Jego warstwa fabularna ogranicza się do jednego dnia: Wielkiego Piątku. Główny wątek to przemierzanie drogi przez głównego bohatera, Iwana Wielikopolskiego, który u schyłku dnia¹⁶ wraca do domu z polowania, snując przy tym posępne myśli na temat otaczającego go świata, sensu życia; centralny epizod to spotkanie seminarzysty z dwiema miejscowymi wdowami, do których po drodze wstępuje. Mroczny nastrój, odczucie chłodu, widok płomieni ogniska, wokół którego krzątają się wdowy i przy którym sam się ogrzewa oraz świadomość zbliża-

¹⁰ A. Ksenicz, *Czechowowskie przemiany wewnętrzne*, [w:] *Konteksty literatury rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej XX wieku*, red. W. Wilczyński, Zielona Góra 2000, s. 23.

¹¹ Pojęcie „uczłowieczenie” stosujemy wymiennie z: „humanizacja” i używamy w znaczeniu: „realizacja człowieczeństwa” (por. W. Granat, *Ku uczłowieczeniu przez ascezę*, [w:] *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 13-23).

¹² Dalej wymiennie: onto-antropologia.

¹³ Opisowo ujęta realizacja tej możliwości i powinności to uczłowieczenie (humanizacja) – zakładające, że człowieczeństwo jawi się jako zadanie do podjęcia. Pojęcie „ontologia” używamy w znaczeniu teorii bycia (badającej, m.in.: sposoby bycia, stawanie się sobą, bycie sobą). Pojęcie: onto-antropologia stosujemy w artykule w znaczeniu uniwersalnej metody badawczej odnoszonej do bytu ludzkiego w aspekcie możliwości i powinności bycia sobą; pojęcie to oznacza także (sub)dziedzinę antropologii filozoficznej. Projekt antropologii ontologicznej wypracowujemy zwłaszcza w przygotowywanej rozprawie habilitacyjnej.

¹⁴ Por. L. Allain, *Можно ли назвать Чехова „верующим нигилистом”?*, [в:] *Anton...*, s. 271.

¹⁵ Wyróżnienie jej znaczenia w *Studencie* sugerują dwa, ukazane w kontekście tradycji prawosławnej, elementy świata przedstawionego: czas akcji, który toczy się w okresie wielkanocnym (utwór należy do cyklu „opowiadań paschalnych” Czechowa. E. Sacharova, *От Рождества...*, s. 431) oraz motyw ewangeliczny przywołujący historię zaparcia się świętego Piotra; wśród idei odzwierciedlanych przez Wielkanoc ważne miejsce zajmuje odrodzenie duchowe, zaś przez Piotrowy upadek – skrucha i początek nawrócenia.

¹⁶ „При первой публикации («Русские ведомости», 1894, № 104, 15 апреля) рассказ Чехова имел заглавие «Вечером». О. Bogdanova, *Рассказ А.П. Чехова «Студент» (новая интерпретация)*, „Inskrypcje” 2019, nr 1, s. 35.

jącej się Wielkanocy wywołują w synu diaka skojarzenie aktualnej sytuacji z ewangeliczną „straszną nocą”, kiedy to Piotr, uczeń Jezusa, grzał się przy ognisku. Seminarzysta opowiada kobietom historię Piotrowego zaparcia się, wzbudzając w nich wzruszenie. Skończywszy swą opowieść, student żegna się z wdowami i kontynuując drogę powrotną, oddaje się rozmyślaniom, którym towarzyszy nastrój optymistyczny, nastrój inny niż przed kontaktem z nimi.

Przegląd badań dotyczących *Studenta*, w których pojawiają się treści znaczące antropologicznie¹⁷, pokazuje, że w centrum zainteresowania czechowoznawców znajdują się dwa, interpretowane jako kluczowe tematy opowiadania, zagadnienia: pierwsze to kwestia zachodzących w świadomości głównego bohatera¹⁸ zmian, z którymi jest związane poznanie głębszych prawd o rzeczywistości: „przejrzenie” (ros. *прозрение*) jako wydarzenie implikujące życiowy optymizm; drugie – to komunikacja międzyludzka. Wśród badaczy toczy się spór o sens tych zjawisk. W sporze o sens zaznaczonych zmian można wyodrębnić dwa przeciwstawne stanowiska. Zgodnie z jednym, zachodzące w świadomości głównego bohatera zmiany oznaczają autentyczną przemianę wewnętrzną (ros. *духовное преобразование*¹⁹). Najczęściej wyjaśnia się ją religijnie²⁰, w odwołaniu do czynnika nadprzyrodzonego – za jej źródło uznaje się Słowo Boże, które motywuje, „oczyszcza duszę”²¹ i obdarza poznaniem sensu transcendentnego²²; zaznaczoną kwestię

¹⁷ W tekście głównym zostanie zaproponowane porządkujące scalenie wyników tych badań; nie będzie ono uwzględniać wniosków z tych badań, które opowiadanie poddają analizie narratologicznej (zob. reprezentatywne: L. O'Toole, *Structure and Style in the Short Story: Chekhov's "Student"*, „The Slavonic and East European Review” 1971, № 114, p. 45-67; В. Тюпа, *Функция читателя в чеховском нарративе*, [в:] *Образ Чехова...*, с. 168-176), rozpatrują pod kątem artyzmu (zob. reprezentatywne: В. Альбов, *Два момента в развитии творчества Чехова*, [в:] А.П. Чехов: *Pro et contra. Личность и творчество А.П. Чехова в русской мысли XX века*, т. 1, ред. И. Сухих, Санкт-Петербург 2002, с. 390-391), w kontekście biograficznym (zob. reprezentatywne: А. Головачева, „Студент”: *Первый крымский рассказ Чехова*, «Вопросы литературы» 2006, № 1). Przegląd współczesnych badań dotyczących poetyki *Studenta* zawiera: Н. Мокина, *Дантовские мотивы в рассказе А.П. Чехова «Студент»*, „Известия Саратовского университета” 2020, № 1, с. 59.

¹⁸ Aspekt świadomości, w którym zachodzą te zmiany, jest zasadniczo identyfikowany dwojako: jako jej strona (samo)poznawcza i przeżyciowa. Por. słowa badaczki: „Спектр определений смысла рассказа исследователями необычайно широк: от истинного религиозного «прозрения» и прихода к жизненному оптимизму или, напротив, к иллюзии их приобретения до (мнимого) самопознания или простого переживания счастья”. Х. Шгаль, *Нерассказанный...*, с. 118-119.

¹⁹ О. Павляк, „Уроки” Ивана Великопольского в рассказе А.П. Чехова „Студент”, «Балтийский филологический курьер» 2005, № 5, с. 62.

²⁰ Por.: Т. Спектор, *The Orthodox Christian Subtext of Trifonov's Allusions to Chekhov's "The Student" in Another Life*, „The Slavic and East European Journal” 2001, № 3, p. 484; О. Павляк, „Уроки”..., с. 71; N. Grjakalova, *Чеховский...*, с. 311; Е. Sacharova, *От Рождества...*, с. 433; М. Дунаев, *Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII-XX веках*, Москва 2003, [в:] http://palomnic.org/bibl_lit/bibl/dunaev/14/ (26.07.2024); А. Матюшенко, «Студент» А.П. Чехова: *Комментированное чтение*, «Русская словесность» 2010, № 1, с. 26.

²¹ Ibidem.

²² Е. Sacharova, *От Рождества...*, с. 433.

tłumaczy się też naturalistycznie, w odwołaniu do sfery życia – jako przyczynę przemiany wskazuje się eksplozję sił vitalnych, energii młodości²³. Drugie stanowisko ma charakter demaskatorski. Wyrażające je interpretacje podważają tezę o autentycznej przemianie i prawdziwym „przejrzeniu” tytułowego studenta. Zwolennikom tej tezy Wolf Schmid zarzuca błąd, który „polega na tym, że utożsamiają punkt widzenia bohatera ze stanowiskiem autora”²⁴, zapoznając przy tym ironiczność opisujących je słów, która pozwala sądzić, że przemiana oraz „przejrzenie” są pozorne²⁵. W sporze o sens komunikacji między bohaterami opowiadania: seminarzystą i wdową Wasylisą, jedni badacze twierdzą, że błędnie odczytuje on reakcję wdowy na jego opowieść o Piotrowej zdradzie – z czego wynika błąd w komunikacji²⁶; drudzy – uważają, że właściwie odczytuje on cudze emocje, co implikuje „udaną komunikację”²⁷, „cud porozumienia”²⁸.

W przywołanych badaniach dotyczących analizowanego utworu nie znajdujemy pogłębienia filozoficznego leżącej u jego podstaw zasady antropologicznej. Próba takiego ujęcia zostanie podjęta w ramach hipotezy, że myślenie o człowieku, które ujawnia się w *Studencie*, jest ontologiczne. Potwierdzenie tej hipotezy stanowi główny cel zamierzonych analiz. Zgodnie z nią, kluczowym problemem egzemplifikowanym w opowiadaniu jest humanizacja, której element wyróżniony to przemiana egzystencjalna. W myśl przyjętej hipotezy, objawiające się w *Studencie* wartości humanistyczne, np.: prawda, wolność²⁹, są ukazane w aspekcie ontologicznym – od strony ich mocy doskonalącej, przemieniającej sposób bycia człowieka.

Prawdziwość wysuniętej hipotezy będzie potwierdzana w odniesieniu do współczesnej, głównie rozwijanej przez Pierre’a Hadota³⁰, koncepcji filozofii starożytnej i filozofii jako takiej³¹, nazywanej czasami praktycystyczną³², perfekcjonistyczną³³.

²³ Л. Цилевич, *Сюжет чеховского рассказа*, Riga 1976, с. 60-61.

²⁴ В. Шмид, *Проза как поэзия*, Санкт-Петербург 1998, [w:] <http://pushkin-lit.ru/pushkin/articles/shmid-proza-kak-poeziya/mnimoe-prozrenie.htm> (26.07.2024).

²⁵ А. Степанов, *Проблемы коммуникации у Чехова*, Москва 2005, с. 276; О. Bogdanova, *Рассказ...*, passim.

²⁶ В. Шмид, *Проза...*; Х. Шталь, *Нерассказанный...*, с. 124.

²⁷ „Jak słusznie zauważa większość badaczy, *Student* dotyczy komunikacji, udanego kontaktu między ludźmi”. A. Sadecki, *Kognitywne...*, s. 148.

²⁸ А. Степанов, *Проблемы...*, с. 321.

²⁹ Zdaniem Lucyny Kapały, wartości te zajmują kluczowe miejsce w antropologii Czechowa. L. Kapała, *Человек в свете правды в творчестве А.П. Чехова*, [w:] *Anton...*, s. 329; por. inne stanowiska dotyczące aspektu przedmiotowego tej antropologii: Andrzej Ksenicz wyróżnia w niej miłość i pracę jako podstawowe kryteria człowieczeństwa. A. Ksenicz, *Antoni...*, s. 117; Wasilij Szczukin – piękno, prawdę, sprawiedliwość jako niepodważalne normy i preferencje. W. Szczukin, *Mit szlacheckiego gniazda. Studium geokulturolologiczne o klasycznej literaturze rosyjskiej*, tł. B. Żyłko, Kraków 2006, s. 284.

³⁰ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, tł. P. Domański, Warszawa 2018; Idem, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tł. P. Domański, Warszawa 2019.

³¹ Ibidem, s. 274-275.

³² P. Hadot, *Przedmowa do wydania francuskiego*, [w:] J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. XII.

³³ Idem, *Ćwiczenia...*, s. 352.

Na gruncie tej koncepcji filozofia jest rozumiana nie jako teoria, lecz jako duchowość³⁴, sposób życia³⁵, postawa egzystencjalna, metoda zmiany wizji świata i przekształcania bytu człowieka w jego nakierowaniu na samorealizację – jako forma „troski o duszę”³⁶, „troski o siebie”³⁷, będącej zasadą „ogólną i bezwarunkową, dotyczącą wszystkich”³⁸. Cel główny artykułu sformułowany w pojęciach tej koncepcji to potwierdzenie hipotezy, że ujawnione w *Studencie* myślenie o człowieku jest praktyczystyczne. Wskazaną koncepcję filozofii wybieramy przede wszystkim dlatego, że mieści się ona w nurcie onto-antropologicznego myślenia o człowieku³⁹, ale także z dwóch innych powodów: rozpatruje ona stawanie się sobą na istotnej u Czechowa płaszczyźnie egzystencjalnej⁴⁰ oraz skupia się na filozofii starożytnej, którą pisarz znał i tak, jak w przypadku filozofii stoickiej, szczególnie cenił⁴¹, w swoim myśleniu o człowieku inspirując się zwłaszcza filozofią Marka Aureliusza⁴², przedstawiciela stoicyzmu,

³⁴ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tł. M. Herer, Warszawa 2012, s. 36; A. Workowski, *Epoché Husserla i mistyka*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2007, s. 361-390.

³⁵ D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2020, s. 34; P. Hadot, *Czym jest...*, s. 316-327.

³⁶ Idem, *Ćwiczenia...*, s. 63, 72, 66, 38.

³⁷ P. Hadot, *Czym jest...*, s. 70. W modelu platońskim troska ta „zasadniczo polega na «poznawaniu samego siebie»”. M. Foucault, *Hermeneutyka...*, s. 251.

³⁸ Ibidem, s. 94.

³⁹ P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 22-23. Dokonany przez nas wybór metodologiczny, ugruntowany w lekturach Czechowa, opiera się na przekonaniu, że jego myślenie i koncepcję Hadota łączy nie wspólność założeń metafizycznych, epistemologicznych, lecz ten sam sposób podejścia do człowieka, odsłaniający jego ukierunkowanie na stawanie się sobą (humanizacja).

⁴⁰ Ten powód ma szczególne znaczenie w kontekście sporów o światopoglądową zawartość dzieł autora *Studenta*. Kwestia wyrażonej w dziele postawy życiowej Czechowa i jej samej jest, jak zauważa badaczka, „ciągle sporna” (A. Jędrzejkiewicz, *Opowiadania...*, s. 16); szczególnie zagadnienie jego stosunku do religii wywołuje ostre spory i pozostaje, jak konstatuje badacz: „otwarte” (G. McVay, *Религиозная тема в письмах А.П. Чехова*, [w:] *Anton...*, s. 251). Na temat stanowisk rozpatrujących twórczość i postawę życiową Czechowa w powiązaniu z konkretnymi założeniami metafizycznymi, epistemologicznymi, religijno-wyznaniowymi: A. Jędrzejkiewicz, *Opowiadania...*, s. 4-17; por. także charakterystyka twórczości Czechowa w kontekście zmian światopoglądowych: L. Allain, *Можно ли...*, c. 266. W ramach niniejszych rozważań przyjmujemy, że Czechow miał „antropocentryczne nastawienie do rzeczywistości” (A. Ksenicz, *Antoni...*, s. 8.); wybór koncepcji Hadota pozwoli rozpatrywać zawarte w *Studencie* i określone przez to nastawienie sensy na płaszczyźnie egzystencjalnej jako wolnej od uwikłania w konkretne metafizyczne, epistemologiczne założenia.

⁴¹ A. Собенников, *А.П. Чехов и стоики*, [w:] *Философия А.П. Чехова*, ред. его же, Иркутск 2008, s. 168-180. Stoicyzm Czechow odkrył dla siebie dzięki lekturze Epikteta i Marka Aureliusza. B. Кашеев, *«Размышления императора Марка Аврелия Антонина о том, что важно для самого себя»: чеховский экземпляр книги*, [w:] *Личная библиотека А.П. Чехова: литературное окружение и эпоха*, ред. Е. Липовенко, Ростов 2016, s. 46.

⁴² Na temat szczególnego stosunku Czechowa do postaci Marka Aureliusza i jego *Rozmyślań*, które – w przekładzie na język rosyjski – nabył w 1883 roku: ibidem, s. 37-39, 46. Por. słowa badacza: „центральное место в картине мира и Марка Аврелия, и Чехова занимает человек”. Ibidem, s. 43; „(...) в своем творчестве Чехов постоянно обращается к *Размышлениям*. Речь идет не только

uznawanego za wzorcową „duchowość filozoficzną”⁴³. Dlatego, by wydobyć na jaw zawarte w *Studencie* sensy onto-antropologiczne, będziemy sięgali głównie po te pojęcia Hadota, które dotyczą praktycystycznie rozumianego stoicyzmu, zwłaszcza w ujęciu Marka Aureliusza⁴⁴. Wykorzystując te pojęcia do analizy opowiadania, spróbujemy: pokazać, że Czechow podaje w nim „przepis” na uczłowieczenie, w tym na przemianę duchową oraz – wyjaśnić, dlaczego w odniesieniu do tytułowego studenta sens jej realizacji pozostawia otwartym.

Do założonego celu będziemy zmierzać w dwóch etapach: w pierwszym – z praktycystycznej koncepcji filozofii wyłonimy główne warunki humanizacji i określimy jej kluczowe pojęcia; w drugim – spróbujemy pokazać, że w świetle tych pojęć i w odniesieniu do wyłonionych warunków humanizacji można opisywać i porządkować zjawiska egzystencji ludzkiej odzwierciedlone w głównym bohaterze *Studenta*.

Humanizacja w praktycystycznej koncepcji filozofii

W omawianej koncepcji filozofia – ujmowana jako droga do doskonałości⁴⁵, do mądrości⁴⁶ – jest zorientowana na przemianę egzystencji, przekształcenie bytu i finalnie stanie się sobą⁴⁷. Zakłada ono trzy, jak można dostrzec, główne warunki – mające

о произведениях, в которых упомянуто имя Марка: *Скучная история* (...), *Палата № 6* (...) и *Черный монах* (...). Следы воздействия философа-стоика видны в таких вещах Чехова, как *Именины*, *Гусев*, В ссылке, *Моя жизнь*, *Архиперей* (...), *Чайка*, *Дядя Ваня*, *Три сестры* (...), etc”. Ibidem, s. 45; por. także opinia badaczki: „(...) возможности изучения «Размышлений Марка Аврелия» в связи с творчеством Чехова далеко не исчерпаны”. А. Головачёва, «Размышления Марка Аврелия» в философских спорах героев А.П. Чехова, [в:] *Личная...*, s. 17. Lektura *Rozmyślań...* miała także wpływ na światopogląd Czechowa w sferze przekonań dotyczących „celu i sensu życia”. В. Кашеев, «Размышления»..., s. 46-47. Na temat pokrewieństwa duchowego Marka Aureliusza i Czechowa: П. Бицилли, *Творчество Чехова: Опыт стилистического анализа*, [в:] *А.П. Чехов: Pro et contra. Личность и творчество А. П. Чехова в русской мысли XX века*, т. 2, ред. И. Сухих, Санкт-Петербург 2010, s. 522-692.

⁴³ A. Workowski, *Epoché...*, s. 374.

⁴⁴ Celem artykułu nie jest szukanie w *Studencie* śladów wpływu filozofii stoickiej, wskazywanie i omawianie rezultatów inspiracji czerpanej z *Rozmyślań* Marka Aureliusza („ulubionej książki Czechowa”. В. Кашеев, *Жизнь и смерть в рассказе Антона Чехова „Гусев”: взгляд Петра Бицилли*, [в:] *Класика и канон в руската литература*, ред. Р. Божанкова и др., София 2016, s. 97). Zwrócenie uwagi na tę inspirację służy tylko wzmocnieniu uzasadnienia zaproponowanego podejścia metodologicznego – ugruntowania go w lekturze Czechowa. W tym miejscu dodajmy jeszcze, że poświęcamy stosunkowo dużo miejsca określeniu przyjętego przez nas podejścia metodologicznego, kierując się uwagą czechowoznawcy: „W przypadku Czechowa wydaje się, że analizie literaturoznawczej zostały poddane wszystkie aspekty jego utworów. (...) Kolejne refleksje nad prozą Czechowa wymagają zatem gruntownego uzasadnienia opartego na nowych metodach badań literackich”. A. Sadecki, *Kognitywne...*, s. 11-12.

⁴⁵ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 44, 36.

⁴⁶ P. Hadot, *Czym jest...*, s. 271.

⁴⁷ Idem, *Ćwiczenia...*, s. 207-218, 59.

walor egzystencjalny i będące cechami strukturalnymi filozofii jako duchowości: wybór (filozofia jako opcja egzystencjalna⁴⁸), przemianę (filozofia jako konwersja⁴⁹) i ćwiczenia (filozofia jako ćwiczenia duchowe⁵⁰). Wybór dotyczy filozoficznego sposobu życia, drogi do doskonałości⁵¹ związanej z mądrością i poznaniem prawdy⁵². W starożytności filozoficzny sposób życia oznaczał życie ludzkie⁵³; żyjąc w sposób filozoficzny, człowiek stawiał się sobą⁵⁴. Ten podstawowy wybór wyraża się w uzasadniającym go dyskursie, w praktycznych prawdach, zasadach życiowych (gr. *dogmata*)⁵⁵ i realizuje się w wyróżnionym elemencie humanizacji: przemianie egzystencjalnej⁵⁶. Dokonuje się w niej zwrot w stronę prawdy, przekształcenie odniesienia do świata, przewrót w wartościach⁵⁷, przejście od „>ludzkiego< widzenia rzeczywistości – takiego, w którym wartości zależą od namiętności – do >naturalnego< widzenia rzeczy, które stawia każde zdarzenie w perspektywie powszechnej natury”⁵⁸. Wybrać życie według prawdy to odnaleźć jego sens w urzeczywistnianiu przemiany duchowej na drodze ćwiczeń egzystencjalnych – praktyk skierowanych na zmianę, przekształcenie siebie i sposobu odniesienia do rzeczywistości – które wciąż ponawiane wypełniają filozoficzny sposób życia⁵⁹. Przemiana ta nie jest jednorazowym aktem, lecz procesem⁶⁰, ćwiczenia przygotowują do niej, utrwala ją i pogłębiają ją – służą wcielaniu jej w konkretną materię codzienności⁶¹.

⁴⁸ Idem, *Czym jest...*, s. 220.

⁴⁹ Idem, *Ćwiczenia...*, s. 208.

⁵⁰ Ibidem, s. 19-70. Por. także koncepcja filozofii jak *paideia*: „Ćwiczenia duchowe są (...) obliczone na (...) *paideię*, która nauczy (...) żyć (...) zgodnie z naturą ludzką (...)”. Ibidem, s. 59.

⁵¹ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 36. Przebieg tej drogi różnił się stosownie do szkół i stanowisk filozoficznych. P. Hadot, *Czym jest...*, s. 220.

⁵² Por. słowa Hadota, w których mądrość określa jako: „stan całkowitego uwolnienia od namiętności, stan doskonałej jasności, poznania siebie i świata”. Idem, *Ćwiczenia...*, s. 61.

⁵³ A. Davidson, *Przedmowa*, [w:] ibidem, s. 12.

⁵⁴ P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 59.

⁵⁵ Idem, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tł. P. Domański, Kęty 2004, s. 46.

⁵⁶ Idem, *Ćwiczenia...*, s. 207-218.

⁵⁷ Ibidem, s. 328, 210, 62.

⁵⁸ Ibidem, s. 24.

⁵⁹ Ibidem, s. 343, 23, 61.

⁶⁰ A. Workowski, *Epoché...*, s. 388.

⁶¹ Ibidem, s. 116.

Humanizacja w *Studencie*

W odniesieniu do wskazanych powyżej kryteriów humanizacji i w świetle jej pojęć spróbujemy teraz określić kluczowe zjawiska egzystencji ludzkiej odzwierciedlone w głównym bohaterze *Studenta*⁶². Zjawiska te będziemy szukali, orientując się na „stanowisko autora”⁶³.

Podstawowy warunek humanizacji: wybór egzystencjalny objawia się w *Studencie* poprzez motyw pola, do którego odsyła symbolika zawarta w nazwisku głównego bohatera⁶⁴. W aspekcie ontologicznym pojęcie pola oznaczałoby to, co człowiek w sposób najbardziej podstawowy zastaje: sferę możliwości i powinności, które doświadczane w realnych sytuacjach odsłaniają swą złożoność – jawią się jako stojące przed konkretną egzystencją rozmaite wezwania. Niektóre z nich okazują się pokusami; w porę nie rozpoznane przechodzą w namiętności, które wypaczają sposób ujmowania wartości. Na odnoszeniu się do tych wezwań polega wolność⁶⁵. Linia jej aktywności pokrywa się z linią stawania się sobą. Motyw pola jest u pisarza ściśle związany z obrazem drogi przemierzanej przez tytułowego studenta⁶⁶. Obraz ten symbolizuje u Czechowa działalność duchową – poszukiwania prawdy i sensu życia⁶⁷. Podjąć je to, w sensie podstawowym, dokonać wyboru egzystencjalnego – w zastanym rozległym

⁶² Na możliwość odczytania *Studenta* w kontekście praktycystycznej koncepcji filozofii, skupionej na procesie przekształcenia (bytu ludzkiego), stawania się (sobą) – naprowadza także analiza tytułu opowiadania: „(...) в названии рассказа запечатлен сам процесс ученичества”. О. Павляк, «Уроки»..., s. 62. Zastosowanie tej koncepcji pozwala odsłonić głęboki sens ukazanego w opowiadaniu „bycia studentem”, przekraczający wymiar czysto społeczny (uczenie się profesji duchownego) i dotyczący uczenia się życia ludzkiego, osiągania stanu doskonałości (*paideia*). Р. Надот, *Ćwiczenia*..., s. 59. Por. słowa badacza: „Название рассказа представляет два структурных уровня сюжетного пространства рассказа: эмпирический – тем, что маркирует общественный статус героя, и метафизический – тем, что фокусирует процесс его духовного движения”. О. Павляк, «Уроки»..., s. 62.

⁶³ В. Шмид, *Проза*...

⁶⁴ Por. słowa badaczki: „«Говорящая» фамилия, созданная на основе чеховского концепта «великое поле», служит указанием на то, что центральный персонаж рассказа пребывает в духовном поиске (...)». О. Bogdanova, *Рассказ*..., s. 35.

⁶⁵ Na temat więzi idei pola i wolności w *Studencie*: А. Čudakov, *Человек поля*, [w:] *Anton*..., s. 302.

⁶⁶ Ibidem, oraz: И. Есаулов, *Русская классика: новое понимание*, Санкт-Петербург 2012, s. 213.

⁶⁷ Por. słowa jednego z bohaterów *Domu z antresolą* (1896): „Призвание всякого человека в духовной деятельности – в постоянном искании правды и смысла жизни”. А. Чехов, т. 9. *Рассказы, повести 1894-1897*, [w:] https://royallib.com/book/chegov_anton/tom_9_rasskazi_povesti_1894_1897.html (26.07.2024). Według Sergiusza Bułgakowa, myśl tę wyraża cała twórczość Czechowa; filozof rozpatruje ją z perspektywy religijnej, stąd – jego zdaniem – przedstawiana w dziełach autora *Studenta* działalność duchowa człowieka obejmuje także poszukiwania Boga. С. Булгаков, *Чехов как мыслитель*, [w:] А.П. Чехов: *Pro et contra*..., т. 1, s. 542. Analizę tekstu Bułgakowa w kontekście czechowoznawczym zawiera: А. Jędrzejkiewicz, *Opowiadania*..., s. 13. Na temat związku obrazu drogi z motywem poszukiwań duchowych w twórczości Czechowa: N. Grjakałova, *Чеховский*..., s. 313; por. słowa badaczki: „Неустанное движение и преодоление (препятствий – L.M.) – залог приближения к Истине”. Ibidem.

„polu” wybrać specyficznie ludzki sposób życia, „drogę duchową”⁶⁸ – drogę do wolności wewnętrznej, do samego siebie.

Wyróżnione zjawisko humanizacji: przemiana egzystencjalna kryje się w *Studencie* za motywem zmiany zachodzącej w świadomości głównego bohatera. Jedni badacze jej sens objaśniają poprzez odniesienie do motywu powrotu studenta do domu i interpretują jako „powrót syna marnotrawnego” lub „jako powrót do siebie”⁶⁹; drudzy ujmują ją jako „zmianę sposobu patrzenia na świat”⁷⁰. W świetle praktycystycznej koncepcji filozofii można dostrzec, iż w propozycjach tych ujawnia się idea konwersji w jej dwóch, wyróżnianych przez Hadota, formach i aspektach: *epistrophe*, które „oznacza zmianę ukierunkowania i mieści w sobie ideę jakiegoś powrotu (do źródeł, do siebie)” oraz *metanoi*, która oznacza „przewrót, skorygowanie sposobu myślenia i mieści w sobie ideę przemiany i odrodzenia” oraz której elementem koniecznym jest skrucha – zmiana oceny przeszłości⁷¹. Ujawniona w *Studencie* przemiana jako element bycia w drodze znajduje się w relacji wzorczej z przywołanym w opowiadaniu nawróceniem apostoła Piotra i tak, jak ono – łączy w sobie te dwa aspekty konwersji.

Od jakich namiętności zależy ujawniona w głównym bohaterze *Studenta* postawa wobec świata, od której trzeba się odwrócić (*epistrophe*) i którą trzeba przemienić (*metanoia*), by sprostać wymogom prawdy?; na odpowiedź naprowadza motyw „prób duchowych”⁷² seminarzysty. W celu zidentyfikowania konkretnej postaci tych namiętności pomocniczo sięgniemy do uwspółcześnionej – ujmowanej z perspektywy egzystencjalnej – koncepcji ośmiu *logismoj* Ewagriusza z Pontu⁷³, którego zapis doświadczenia monastycznego kryje w sobie sens uniwersalny⁷⁴. Wybieramy ten zapis, ponieważ, zdaniem Hadota, Ewagriusz wpisuje się w tradycję interpretowania zjawiska monastycyzmu jako formy troski o duszę i postrzegania życia monastycznego jako uprawiania ćwiczeń duchowych⁷⁵. Według Pontyka, istotnym aspektem tego życia jest walka z *logismoj*, wymiennie i m.in. nazywanymi pokusami, namiętnościami, których doświadczenie to próba egzystencjalna⁷⁶.

W świetle koncepcji Ewagriusza ukazane w *Studencie* „próby duchowe” kulminują w doświadczeniu dwóch ściśle ze sobą związanych zjawisk: smutku nihilistycznego

⁶⁸ И. Есаулов, *Русская...*, s. 209.

⁶⁹ Ibidem, s. 208, 211.

⁷⁰ Ж. Пруайяр, *Антон Чехов и Библия*, [в:] *Чеховиана. Чехов: взгляд из XXI века*, ред. В. Катаев, Москва 2011, s. 99 (cyt. za: A. Sadecki, *Kognitywne...*, s. 148).

⁷¹ P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 363, 211, 207.

⁷² И. Есаулов, *Русская...*, s. 212.

⁷³ L. Misiarczyk, *Ośiem “logismoj” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007; L. Macheta, *Aktualność Ewagrińskiej koncepcji ośmiu logismoj. Antropologia duchowości*, [w:] *Chrześcijaństwo a współczesne koncepcje człowieka*, „PKKS” 2013, t. 1, s. 131-141.

⁷⁴ P. Kaznowski, *Krótką historią metafizycznego znużenia*, „Christianitas” 2010, nr 44, s. 50-53.

⁷⁵ P. Hadot, *Czym jest...*, s. 294; idem, *Ćwiczenia...*, s. 75.

⁷⁶ L. Macheta, *Demon południa i zafałszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i zbędności inteligenta rosyjskiego XIX wieku*, Kraków 2003, s. 26.

(gr. *lype*) i acedii (gr. *akedia*⁷⁷)⁷⁸. Strukturą lypiczno-acedyczną można wyjaśniać „grzeszne” i świadczące o „słabości wiary”⁷⁹ myśli i zachowanie tytułowego studenta, który w Wielki Piątek nie przestrzega zasad obowiązujących wierzących, nakazów i ograniczeń nałożonych przez Kościół. *Lype* ujawnia się w pesymistycznych myślach seminarzysty snutych przed spotkaniem z wdowami i uwieczniających beznadzieję życia:

(...) пожимаясь от холода, студент думал о том, что точно такой же ветер дул и при Рюрике, и при Иоанне Грозном, и при Петре, и что при них была точно такая же лютая бедность, голод, такие же дырявые соломенные крыши, невежество, тоска, такая же пустыня кругом, мрак, чувство гнета, – все эти ужасы были, есть и будут, и оттого, что пройдет еще тысяча лет, жизнь не станет лучше⁸⁰.

Do tego *logismo*i wiodą ułudy i bożyszcza, utrata dóbr, z którymi łączyło „namiętne” przywiązanie. *Lype* polega na negacji wszelkiego dobra, nadającego sens egzystencji. Utrzymujące się lypiczne poczucie braku sensu przyczynia się do powstania beznadziei, utraty wiary w nadejście odmiany – ponowne wypełnienie zaistniałej pustki duchowej. *Lype* kulminuje w doświadczeniu rozpacz, która godzi w samą substancję życia. Wyrazem lypicznej autodestrukcji jest swoisty ból i pesymizm egzystencji. Antropologiczny efekt *lype* to stagnacja specyficznie ludzkich władz duchowych. Wykorzystują ją pozostałe, związane z ciałem i vitalnością człowieka, moce: irracjonalne, które uaktywniają się w sposób przez Pontyka nazwany acedycznym i wyrażony w definicji: „acedia jest jednoczesnym i długotrwałym pobudzeniem przez popędlliwość i pożądanie, przy czym ta pierwsza złości się na to, co obecne, drugie zaś pożąda tego, co nieobecne” (*In Ps.* 118). Acedycznie pobudzone moce irracjonalne przejmują w egzystencji kompetencje władz specyficznie ludzkich w zakresie stosunku do wartości

⁷⁷ Używamy spolszczonego terminu łacińskiego: „acidia”, będącego zlatynizowaną wersją greckiego pojęcia: „*akēdia*”, które w prostym tłumaczeniu oznacza: „beztroskę”, „niedbałość”; w przekładach pism Pontyka na język polski termin *acedia* jest najczęściej tłumaczony na polskie „zniechęcenie”.

⁷⁸ Bazujemy na: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. K. Bielawski i in., Kraków 1998; Idem, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tł. M. Grzelak i in., Kraków 2005. W artykule podajemy stosowane w literaturze przedmiotu skróty tytułów dzieł Ewagriusza oraz numery ich rozdziałów. W prezentacji Ewagrińskich zjawisk *lype* i acedii korzystamy głównie z: L. Macheta, *Acedia a lype w pismach Ewagriusza z Pontu. Teo-antropologia ontologiczna*, „*Analecta Cracoviensia*” 2017, nr 49, s. 111-128.

⁷⁹ X. Шгаль, *Нерассказанный...*, c. 123-124.

⁸⁰ Cytaty ze *Studenta* przytaczamy za: А. Чехов, Том 8. *Рассказы, повести 1892-1894*, [в:] https://royallib.com/book/chehov_anton/tom_8_rasskazi_povesti_1892_1894.html (26.07.2024). Por. odmienną interpretację, wskazującą na czysto fizyczne uwarunkowania myśli studenta: „Холод и голод, ощущаемые как нарушение «порядка и согласия» внушают студенту мысли о вечном дуновении ветра, о повторении «ужасов»”. В. Шмид, *Проза...*; por. podobne stanowisko: А. Чудаков, *Поэтика Чехова*, Москва 1971, c. 257. Wyjaśnienie to, odwołujące się do przyczyn naturalnych, szukające oparcia w zmysłach, zapoznaje to, co specyficznie ludzkie i stawia pod znakiem zapytania samą możliwość przemiany duchowej (*metanoia*). Interpretację Szmidy krytykuje także Stahl, zarzucając jej, że nie docieka przyczyn duchowych myśli i zachowania studenta (X. Шгаль, *Нерассказанный...*, c. 120).

podstawowych⁸¹, które muszą być odpowiednie do wartości naczelnej. W przypadku ujawnionej w *Studencie* – nakierowanej na prawdę – egzystencji ludzkiej wartości podstawowe muszą być wysokie i jako takie nasycone jakością trudu⁸². Do ich podjęcia nie są zdolne moce irracjonalne – nakierowane na wartości niskie. Przed wartościami podstawowymi wysokimi acedia wycofuje się w lęku przed wpisaniem w nie trudem. Acedia pozoruje urzeczywistnianie wartości podstawowych, niczym pajęczyna osnuwa określoną przez nie codzienność, przekształcając ją w „niewolę”⁸³. Przejawami acedii są epizody wypełnionej pesymizmem stagnacji, ospałości fizycznej i duchowej, występujące na przemian z gorączkowymi zmianami w egzystencji, łudząco przypominającymi przejawy odzyskanego optymizmu a w rzeczywistości będącymi zachowaniem ucieczkowym (*De octo spirit.* 9) w obliczu trudności, jakie pojawiają się na wybranej drodze życiowej. Pojęciem acedii można wyjaśniać zachowanie seminarzysty, który udaje się na polowanie w Wielki Piątek, uciekając w ten sposób przed trudem celebrowania go we własnym życiu. Z tego samego powodu w drodze powrotnej do domu student wstępuje do wdów („ему не хотелось домой”), dodatkowo w kontakcie z nimi, tak samo, jak w polowaniu, szukając oderwania od posępnych myśli i towarzyszącego im przykrego stanu psychicznego⁸⁴. Wpływając na obszar egzystencji ściśle związany z cielesnością, acedia manifestuje się w zakresie samopoczucia, m.in., nadmiernie uwrażliwiając na czynniki psychofizyczne (*Antirr.* VI, 26, 32, 36). Kategoria acedii wyjaśnia także, dlaczego student przeżywa Wielkopiątkowy post w sposób („мучительно хотелось есть”), który nie doskonali duchowo, nie wprowadza w głębię wiary, ale zamyka w sferze trudnych uczuć psychicznych i doznań fizycznych, związanych z odczuwaniem oporu przed podjęciem niełatwej aktywności. Klęska w walce z acedią to porzucenie obranego sposobu życia (*Antirr.* VI, 52). W świetle koncepcji Ewagriusza próba egzystencjalna ujawniona w *Studencie* ma charakter lypiczno-acedyczny i jako taka jest najtrudniejsza oraz nie do uniknięcia – każdy, kto podejmie trud stawiania się sobą, musi zmierzyć się z *lype* i acedią (*Pr.* 28, *Ep.* 27, 6).

W jaki sposób można zmienić ujawnioną w *Studencie* postawę egzystencjalną określoną przez *lype* i acedię? Sposób ten, określony w pojęciach Hadota, wskazuje na fenomen ćwiczeń duchowych – ich realizacja prowadzi do wolności od namiętności. Podstawowe z tych ćwiczeń określa postawa uważności (gr. *prosoche*) – uwagi skierowanej na siebie⁸⁵. Praktykowanie jej polega na czuwaniu nad własnym wnętrzem⁸⁶,

⁸¹ Pojęcie „wartości podstawowych” stosujemy w znaczeniu: „Te wartości, których spełnienie warunkuje w sposób konieczny samą możliwość realizacji wartości innych, proponuję nazwać wartościami podstawowymi”. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 110.

⁸² Rozróżnienie na wartości: wysokie i niskie przyjmujemy za Schelerem. M. Scheler, *Wartości „wyższe” i „niższe”*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, tł. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 67-84.

⁸³ A. Ksenicz, *Antoni...*, s. 18.

⁸⁴ Stahl tłumaczy „grzeszne” zachowanie seminarzysty kryzysem wiary, nie uściślając jego sensu antropologicznego. X. Шталь, *Нерассказанный...*, s. 121-124.

⁸⁵ P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 78, 76.

⁸⁶ Ibidem, s. 80, 77.

wzbudzaniu w sobie istotnych prawd⁸⁷ – formuł uniwersalnych godnych zapamiętania; służą one do medytacji, zachęcają do konwersji, odmieniają sposób życia⁸⁸, pomagając usunąć myśli określone przez namiętności, do których dostęp otwiera zapomnienie tych prawd. Główne zakładane przez *prosoche* ćwiczenia to przypomnienie, utrwalanie w pamięci prawd konwersyjnych i odniesione do nich medytowanie⁸⁹; świadomość tych prawd stawia o istocie *prosoche*. Ćwiczenia te objawiają się w *Studencie* poprzez motyw ewangeliczny⁹⁰ oraz motyw rozważań seminarzysty. Nim przejdziemy do omawiania pierwszego motywu, określimy tylko ogólnie, jak Czechow podchodzi do chrześcijaństwa i w jakim sensie Ewangelia występuje w *Studencie*. W chrześcijaństwie pisarz wyróżnia naukę Chrystusa ze względu na jej walor humanistyczny – zawiera ona w sobie ogólnoludzkie prawdy, wartości humanistyczne, Biblia stanowi dla niego jawne źródło inspiracji oraz istotny punkt odniesienia, zwłaszcza w kwestiach moralnych⁹¹. W proponowanej interpretacji *Studenta* przyjmujemy, że Ewangelia ujawnia się w nim przede wszystkim jako tekst zawierający prawdy o mocy doskonalącej, konwersyjnej⁹².

W centrum występującego w *Studencie* motywu ewangelicznego znajduje się opowieść seminarzysty o Piotrowej zdradzie. Motyw ten zawiera odniesienie do jednego z elementów Wielkoczwartkowego nabożeństwa prawosławnego: czytań 12 Ewangelii – opisujących wydarzenia Męki Pańskiej fragmentów z czterech Ewangelii – które rozpoczynają obchody Triduum Paschalnego w Cerkwi⁹³; jeden z nich dotyczy wydarzenia Piotrowej zdrady. Omawiany motyw pokazuje, że fragment ten jest nie tylko dobrze znany słuchaczkom opowieści seminarzysty, ale i niedawno przez nie odsłuchany. Wobec tego opowieść ta musi mieć na względzie coś innego, niż zwykle

⁸⁷ P. Hadot, *Twierdza...*, s. 46.

⁸⁸ Ibidem, s. 40, 41.

⁸⁹ P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 139.

⁹⁰ Na temat motywu ewangelicznego w *Studencie*: M. Скарпа, *Несколько размышлений по поводу рассказа А.П. Чехова «Студент»*, „Studi slavistici” 2013, № 10, s. 260-261; Н. Кадырова, *Рассказ А.П. Чехова «Студент»: Опыт Мифопоэтического комментария*, «Казанская наука» 2019, № 9, c. 8-10. Na temat wątku podobieństw i różnic między Piotrem z opowieści seminarzysty a nim samym: X. Шталь, *Нерассказанный...*, c. 122-123.

⁹¹ Na temat stosunku Czechowa do Chrystusa i Jego nauki: О. Родионова, *А.П. Чехов: мысли о религии и некоторых других предметах*, «Вестник РХГА» 2013, № 4, c. 284-285. Por. słowa badacza: „(...) в моральном отношении он (Czechow – L.M.) всегда руководствуется основными принципами Библии”. М. Rév, *Осмысление концепции личности в творчестве Чехова*, [w:] Anton..., s. 281. G. McVay, *Религиозная...*, s. 256, 291.

⁹² Por. inny pogląd: „występuje ona (Biblia – L.M) raczej jako powszechnie znany tekst (odpowiedni kontekst do zrozumienia wyższej prawdy musi być dostępny zarówno studentowi, jak i prostym kobietom oraz samemu obiorcy)”. A. Sadecki, *Kognitywne...*, s. 148.

⁹³ Fragmenty te zostały wybrane przez Świętych Ojców, by podkreślić doniosłość, zbawczą moc wydarzeń pasyjnych Wielkiego Piątku. Zgodnie z tradycją w Cerkwi w Wielki Czwartek wieczorem odbywa się jutrznia Wielkiego Piątku, podczas której czyta się 12 pasyjnych fragmentów czterech Ewangelii. Por. E. Smykowska, *Wielki czwartek*, [hasło w:] Eadem, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, s. 88-89.

przypomnienie czegoś, co uległo zapomnieniu⁹⁴. Jej sens daje się określić w świetle pojęcia *hypomnemata*⁹⁵ oraz terapii ustnej w rozumieniu praktycystycznym – czyli jako ćwiczeń egzystencjalnych. W tym rozumieniu i w przypadku *hypomnemata* w koncepcji Hadota wychodzi się od ich podstawowego sensu jako znanego już w starożytności typu piśmiennictwa: osobistych notatek, prywatnych zapisków ku pamięci, jej zewnętrznego wspomnienia⁹⁶, by ostatecznie skupić się na ich głównej – obliczonej na samo formowanie – roli, jaką było przypominanie uniwersalnych prawd konwersyjnych⁹⁷; zapisywanie ich, jak najczęstsze przypominanie oraz zmienianie na jednostkowych warunkach, według potrzeby osobistej oraz refleksja nad nimi – wszystko to stanowi ćwiczenia egzystencjalne⁹⁸. Słowu zapisanemu o walorze konwersyjnym (*hypomnemata*) odpowiadało w stoicyzmie słowo mówione, które ma na celu modyfikację dyskursu wewnętrznego, przemianę słuchaczy (terapia ustna)⁹⁹. W *Studencie* praktycystyczny sens *hypomnemata* odwołania się w wątku przywołania 12 czytań Ewangelii. Ukazane w nim Pismo Święte jawi się jako mające walor konwersyjny słowo zapisane (*hypomnemata*), ale swojego rodzaju – sporządzone dla powszechnego pożytku duchowego. Charakter osobisty przekaz Ewangelii zyskuje w opowieści tytułowego studenta, który historię Piotrowej zdrady przypomina¹⁰⁰ i przedstawia w sposób dostosowany do potrzeb duchowych własnych i słuchaczek. W świetle koncepcji Hadota w opowieści tej można dostrzec formę terapii ustnej, mającej na celu przemianę wewnętrzną, powrót do pierwotnego wyboru wiary na drodze uświadomienia sobie, że w rzeczywistości zapomnieli oni o przeznaczonym na czas pasyjny słowie Bożym, nie rozważają i nie wcielają w życie zawartej w nim prawdy, która domaga się *metanoi* – o czym świadczą ich „grzeszne”, zamykające im dostęp do tej prawdy, postępowanie¹⁰¹.

⁹⁴ Patrz. znaczący, odwołujący się do pamięci i rozpoczynający opowieść seminarzysty o Piotrowej zdradzie, zwrot: „Если помнишь, во время тайной вечери (...)”. А. Чехов, т. 8...

⁹⁵ Gr. *zapiski, notatki*. W najogólniejszym sensie termin ten służył Grekom do nazywania każdego rodzaju zapisu, służącego do przypominania użytkownikowi jakichś potrzebnych treści. P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 303; idem, *Twierdza...*, s. 39-42.

⁹⁶ Do tego typu (*hypomnema*) są zaliczane *Rozmyślenia* Marka Aureliusza. Ibidem.

⁹⁷ Ibidem; P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 139.

⁹⁸ Idem, *Twierdza...*, s. 40.

⁹⁹ Ibidem, s. 59.

¹⁰⁰ Idea pamięci Biblijnej ujawnia się w *Studencie* w znaczeniu nie teologicznym, lecz praktycystycznym (onto-antropologicznym) – ukazane w opowiadaniu przypominanie słów Ewangelii nie polega na celebrowaniu i aktualizacji wydarzeń zbawczych; stanowi ono ćwiczenie duchowe, element poszukiwania prawdy, która ma moc formowania, doskonalenia człowieka i – jako takie jest obliczone na jego przemianę. Por. także słowa badacza, „Тему забвения, которую Антон Павлович разрабатывает в ряде своих произведений, он находит у Марка Аврелия”. В. Кашцев, *Жизнь...*, с. 103.

¹⁰¹ „Студент, хотя он учится в духовной академии, отказался от празднования Великой пятницы (...). Вдовы (...) переступили духовный запрет, не соблюдши поста (...). Вдовы, как и сам студент, грешили по слабости (...)”. Х. Шталь, *Нерассказанный...*, с. 123. Czechowoznawcy, odczytujący twórczość Czechowa w kluczu prawosławnym, zestawiają opowieść seminarzysty z gatunkiem kazania cerkiewnego (ros. *проповедь*): jedni wprost nazywają ją kazaniem: А. Злочевская, *Рассказ А.П. Чехова «Студент»*, „Русская словесность” 2001, №8, с. 24-29; drudzy twierdzą, że zawiera ona tylko jego

Poprzez motyw rozważań snutych przez seminarzystę tuż po pożegnaniu się z wdowami objawia się w *Studentcie* medytacja jako ćwiczenie egzystencjalne. Jej główny cel to, z perspektywy koncepcji Hadota, wypracowanie nowego prawdziwego sposobu myślenia, do którego będzie się można odwoływać w razie potrzeby. W przypadku głównego bohatera *Studenta* jest to potrzeba uwolnienia się od myśli utrwalających pesymizm egzystencji (*lype*) oraz myśli zniechęcenia (*acedia*). Omawiany motyw ukazuje nową świadomość seminarzysty będącą efektem medytacji. Można dostrzec trzy aspekty zmienionej świadomości: moralny, historyczny i metafizyczny. Moralny aspekt uwidacznia się w refleksji studenta, który:

(...) подумал, что (...) то, о чем он только что рассказывал, что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение к настоящему – к обеим женщинам и, вероятно, к этой пустынной деревне, к нему самому, ко всем людям. Если старуха заплакала, то не потому, что он умеет трогательно рассказывать, а потому, что Петр ей близок, и потому, что она всем своим существом заинтересована в том, что происходило в душе Петра¹⁰².

Na impuls skłaniający do tej refleksji naprowadza motyw spotkania z dwiema wdowami: Wasylią i jej córką¹⁰³. W trakcie niego udziałem studenta staje się, według Lucyny Kapały, „epifania twarzy”¹⁰⁴. Doświadczenie twarzy – ujętej personalistycznie

elementy: A. Матюшенко, «Студент»..., с. 25 – badacz jednak nie określa ich i zaznacza obecność innych elementów: „(...) рассказ студента (...) не вполне соответствует жанру церковной проповеди, произносимой священником в храме; это всё же непринуждённая беседа знакомых людей, в которой, действительно, можно увидеть и некоторые элементы проповеди. Одновременно, (...), слова героя напоминают не только проповедь, но и *исповедь*, *покаяние*”. Ibidem. Interpretacje te nie przekonują – w opowieści studenta nie ma komentarzy właściwych dla homilii prawosławnej – nie ma objaśnień fragmentu Ewangelii w kontekście okresu liturgicznego, całego Zbawienia; nie ma w niej także śladów wyznania własnych grzechów, słabości i wyrazów skruchy. Zastosowane przez nas pojęcia Hadota pozwalają pokazać, że cel i sens tej opowieści jest nie teologiczno-homiletyczny, lecz onto-antropologiczny – zawiera się on w inspirowaniu przemiany, lecz nie w znaczeniu religijnej *metanoi* – opartej na ufności w Bożą łaskę, na „spotkaniu z Bogiem” (A. Матюшенко, «Студент»..., с. 26) i otwierającej na Królestwo Boże. Sens przemiany, do której ma pobudzać opowieść seminarzysty, pochodzi z inspiracji jawnie w *Studentcie* czerpanej z moralnego przesłania Ewangelii a skrycie – z myśli Marka Aureliusza, z rozwijanej w niej idei „dążenia do doskonałości” (B. Кащеев, *Жизнь*..., с. 98). Jest to przemiana, która zachodzi na polu refleksji, ma charakter intelektualny – opiera się na sile ludzkiego rozumu i polega nie na Bożym oświeceniu a na uświadomieniu sobie pewnych istotnych – uniwersalnych – prawd.

¹⁰² А. Чехов, т. 8...

¹⁰³ Na temat znaczenia postaci kobiecych w *Studentcie*: Р. Джексон, «Человек живет для ушедших и грядущих»: О рассказе А.П. Чехова «Студент», „Вопросы литературы” 1991, № 8, с. 125-130.

¹⁰⁴ L. Kapała, *Человек*..., s. 330; w proponowanej interpretacji badaczka nie przesądza, w obliczu której z wdów objawia mu się prawda. (Niniejszy komentarz do tej interpretacji powstał w odniesieniu do uwag Recenzenta – za które i w tym miejscu dziękuję). Pojęcie „epifanii twarzy” Kapała stosuje w ramach „interpretacji Czechowskiej antropologii” przeprowadzonej w kontekście filozofii, zwłaszcza filozofii dialogu (Buber, Marcel). Ibidem, s. 329; badaczka nie przywołuje wprost Levinasa, w którego refleksji

zgodnie z przywołaną na początku tezą Stahl – to istota spotkania; w tym ujęciu „twarz odsłania (...) prawdę drugiego człowieka”¹⁰⁵. Właśnie to doświadczenie zdaje się inspirować studenta do podjęcia refleksji nad znaczeniem wzruszenia Wasilisy, słuchającej jego opowieści. W refleksji tej ujawnia się sens i wartość autentycznego zainteresowania drugim; jest to wartość transcendentna – wyprowadzająca człowieka poza egoistyczną jednostkowość i zmieniająca punkt widzenia. Przyjmuje on postać uniwersalizmu moralnego, w którym człowiek wychodzi poza cząstkowe, stroniczne postrzeganie właściwe jednostce i otwiera się na powszechność, na monumentalną wizję ludzkości¹⁰⁶. Nowa świadomość moralna wyraża się w konstatacji wzajemnej międzyludzkiej bliskości, głębokiej więzi łączącej wszystkich ludzi. Otwarcie się na to, co powszechne, które wiąże się z wyrzeczeniem tego, co przemijające, skupieniem na teraźniejszości, nie wymaga odrzucenia tego, co w przeszłości trwałe; z powszechności wynika, jak zauważa Hadot, „poczucie całości i ciągłości, głęboka więź między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością”¹⁰⁷. Wyraża się w nim nowa świadomość historyczna: „Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого”¹⁰⁸. Przekroczenie egoistycznej jednostkowości wznosi także ku świadomości metafizycznej – wizji ładu aksjologicznego panującego w świecie ludzkim: „(...) думал о том, что правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там, в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле”¹⁰⁹.

Ukazane w utworze Czechowa dywagacje głównego bohatera, zainicjowane spotkaniem z wdowami, pokazują, że w jego świadomości zachodzą zmiany – czy oznaczają one prawdziwą przemianę duchową? W artykule opowiadamy się za tezą o otwartym sensie ujawnionej w *Studencie* przemiany duchowej. W odwołaniu do analizowanego opowiadania wskaźmy najpierw tylko najważniejsze dane, na których podstawie można sądzić, że kwestię autentyczności tej przemiany Czechow pozostawia nierozstrzygniętą. Jako otwarty jawi się sens jednego z założeń dla rozważań tytuło-

pojęcie to zajmuje miejsce naczelne (B. Krzych, *Epifania twarzy u Emmanuela Levinasa. Lektura Całości i nieskończoności*, [w:] *Homo Cultularis – szkice z filozofii kultury*, red. F. Polakowski, Lublin 2017, s. 128-135; M. Cymborska-Leboda, *Философия как палимпсест. Эммануэль Левинас и Достоевский*, „Przegląd Rusycystyczny” 2023, nr 2, zwł. s. 35). W artykule pojęcie twarzy i jej doświadczenia wykorzystamy w tym jego personalistycznym rozumieniu (Tischner), w którym akcent jest położony na prawdę – wartość istotną w antropologii Czechowa. Poza ramy artykułu wykracza kwestia adekwatności do niej pojęcia epifanii twarzy w sensie ściśle Levinasowskim, czyli w sensie etyczno-religijnym i nawiązującym do tradycji hebrajskiej (I. Lorenc, *Estetyczne versus etyczne. Miejsca możliwych spotkań Levinasa i Lyotarda*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38-39, s. 22).

¹⁰⁵ J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu*, Kraków 2017, s. 33. Por. słowa: „(...) ja poprzez innego – poprzez jego twarz (...) na nowo odczytuję siebie”. Ibidem, s. 30.

¹⁰⁶ P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 188, 202.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 195.

¹⁰⁸ А. Чехов, т. 8...

¹⁰⁹ Ibidem.

wego studenta, który przyjmuje, iż za oznakami wzruszenia wdowy Wasylisy stoi autentyczne zainteresowanie Piotrem. W utworze nie zostaje jednak ukazana jej skrucha¹¹⁰ – bez niej, wzruszenie jawiłoby się jako zwykłe emocjonalne poruszenie, za którym nie kryje się żadne głębsze doświadczenie. W optymistycznych rozważaniach głównego bohatera pojawia się słowo „wydawało się”, które w twórczości Czechowa oznacza „wątpliwości”¹¹¹, niepewność co do ostatecznego sensu. Nadto w opowiadaniu występują znamienne dla pisarza „niedopowiedzenia”¹¹². W związku z nimi pozostaje otwarta kwestia tego, co się dzieje z tytułowym studentem w drodze powrotnej do domu: czy bada określające jego nową świadomość prawdy, czy one wzbudzają w nim skrucę – konieczny element przemiany?, czy jego życie zostaje wypełnione nieustannie ponawianym ćwiczeniem się w tych konwersyjnych prawdach i wobec tego – czy realizuje się w nim przemiana duchowa? czy też pozostaje on przy swoim dawnym, określonym przez *hype* i acedię, sposobie życia a zmiany w jego świadomości okazują się tylko pozorem przemiany duchowej, za którym stoją charakterystyczne dla acedyka wahania nastrojów, balansujących między pesymizmem a porywami złudnego optymizmu?

Czy ujawniający się w *Studencie* otwarty sens przemiany duchowej głównego bohatera jest określony tylko przez poetykę niedopowiedzeń, która u Czechowa ściśle wiąże się z zasadą zwięzłości?, czy też wynika z jego koncepcji człowieka – z zasady onto-antropologicznej, która zgodnie z naszą interpretacją leży u podstaw opowiadania i której służy poetyka niedopowiedzeń? Skłaniamy się ku hipotezie zawartej w drugim pytaniu. Na zakończenie niniejszych analiz spróbujemy ją potwierdzić, najpierw wskazując na ujawnioną w opowiadaniu więź dwu idei: otwartego sensu egzystencjalnego i człowieka a następnie odczytując jej znaczenie w świetle pojęć Hadota – by w ten sposób odsłonić jej charakter onto-antropologiczny. Wiąż ta objawia się w *Studencie* poprzez przywoływany już motyw drogi przemierzanej przez głównego bohatera. U Czechowa obraz bycia w drodze odnosi się do „zwykłego człowieka”, który podjął „trud przemierzania pola”¹¹³ – trud ucłowieczania i dla którego wzorcem jest „prawdziwy mędrzec”¹¹⁴. Tak rozumianego człowieka odzwierciedla tytułowy student. Człowiek, który podjął trud humanizacji, kryje się w koncepcji Hadota pod pojęciem filozofa. W praktycystycznym ujęciu jest on człowiekiem, który wybrał życie ludzkie¹¹⁵, to jest: nakierowane na stawanie się sobą, wypełnione ćwiczeniem się w mąd-

¹¹⁰ Krzątająca się wokół ogniska Wasylisa oraz jej córka nie przestrzegają zasad obowiązujących wierzących w Wielki Piątek: nie powstrzymują się od pracy, nie przestrzegają postu: „Костер горел (...), освещая далеко кругом вспаханную землю. (...) Лукерья (...) мыла котел и ложки. Очевидно, только что отужинали”. А. Чехов, т. 8...

¹¹¹ Por. A. Ksenicz, *Czechowowskie...*, s. 23; В. Катаев, *Проза Чехова: проблемы интерпретации*, Москва 1979, s. 20.

¹¹² Х. Шталь, *Нерассказанный...*, s. 118.

¹¹³ А. Čudakov, *Человек...*, s. 302, 307.

¹¹⁴ В. Катаев, *Истинный мудрец*, [в:] *Философия...*, s. 68-75.

¹¹⁵ А. Davidson, *Предмова...*, s. 12.

rości¹¹⁶, dążeniem do doskonałości ludzkiej¹¹⁷. Idealem tak rozumianego filozofa i zarazem doskonałości ludzkiej jest mędrzec¹¹⁸. Ponieważ ideał ten jest prawie nieosiągalny¹¹⁹, postać mędrca traktuje się, zwłaszcza w stoicyzmie, nie jako osiągnięty stan¹²⁰, wzorzec ucieleśniony przez osobę żywą¹²¹, lecz jako pewną normę transcendentną¹²², wyznaczającą sposób życia filozofa¹²³. Normę tę daje się jednak, jak zaznacza Hadot, zrealizować tylko wyjątkowo: „mędrzec jest skrajną rzadkością”¹²⁴ – „mędrców jest bardzo mało, a może tylko jeden, a może żaden w ogóle nie istnieje”¹²⁵. Postać mędrca ucieleśnienia niemożność popełnienia błędu i absolutną pewność w dokonywanych aktach¹²⁶. Mądrość oznacza „doskonałość absolutną”¹²⁷, jej „natura (...) jest nadludzka, niemalże nieludzka”¹²⁸. Tylko w odniesieniu do mędrca można rozstrzygająco, definitywnie orzekać o autentycznej i zrealizowanej przemianie duchowej¹²⁹. Filozofia jest tylko „pragnieniem mądrości”¹³⁰, „ćwiczeniem się w niej”¹³¹ a poprzez nie realizowaniem konwersji – kruchym, ciągle ponawianym¹³². W świetle koncepcji Hadota główny bohater *Studenta* odzwierciedla praktycystycznie rozumianego nie mędrca – który „jest gruntownie różny od innych ludzi (...) i stanowi pewnego rodzaju nadczłowieka”¹³³ – lecz filozofa jako „nie-mędrca”¹³⁴, który porusza się w obrębie „nie-mądrości”¹³⁵, kroczy „drogą”¹³⁶ do mądrości¹³⁷ wśród niepewności życia¹³⁸ i którego egzystencja jest siedliskiem otwartego sensu egzystencjalnego, balansując między postępem a regresem w procesie humanizacji, w urzeczywistnianiu przemiany duchowej – w poszukiwaniu prawdy¹³⁹.

¹¹⁶ P. Hadot, *Twierdza...*, s. 86.

¹¹⁷ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 36.

¹¹⁸ P. Hadot, *Ćwiczenia...*, s. 61.

¹¹⁹ Idem, *Twierdza...*, s. 196.

¹²⁰ Idem, *Ćwiczenia...*, s. 321.

¹²¹ Idem, *Czym...*, s. 274.

¹²² Idem, *Twierdza...*, s. 85.

¹²³ Idem, *Czym...*, s. 271.

¹²⁴ Idem, *Twierdza...*, s. 86.

¹²⁵ Idem, *Czym...*, s. 275.

¹²⁶ Idem, *Twierdza...*, s. 196.

¹²⁷ Ibidem, s. 66.

¹²⁸ Idem, *Czym...*, s. 282.

¹²⁹ Idem, *Ćwiczenia...*, s. 319; P. Hadot, *Czym...*, s. 273.

¹³⁰ Idem, *Czym...*, s. 171.

¹³¹ Idem, *Twierdza...*, s. 86.

¹³² Idem, *Ćwiczenia...*, s. 321.

¹³³ Idem, *Czym...*, s. 270.

¹³⁴ Idem, *Twierdza...*, s. 85, 86.

¹³⁵ Ibidem, s. 66.

¹³⁶ D. Karłowicz, *Sokrates...*, s. 44.

¹³⁷ P. Hadot, *Czym...*, s. 271.

¹³⁸ Idem, *Twierdza...*, s. 196.

¹³⁹ Por. słowa jednego z bohaterów *Pojedyńku* (1891): „В поисках за правдой люди делают два шага вперед, шаг назад. Страдания, ошибки и скука жизни бросают их назад, но жажда правды

Zakończenie

Zaproponowane przez nas odczytanie *Studenta* opiera się na twierdzeniu o ontologicznym charakterze ujawnionego w nim myślenia o człowieku. Odczytanie to zostało przeprowadzone w świetle – mieszczącej się w polu refleksji ono-antropologicznej – praktycystycznej koncepcji filozofii, rozwijanej przez Hadota. Dzięki zastosowaniu jej pojęć można było wydobyć na jaw praktycystyczny aspekt zjawisk ludzkiej egzystencji odzwierciedlonych w tytułowym studencie. Do ich powiązania posłużyły nam praktycystycznie rozumiane kategorie: wybór, konwersja, ćwiczenia – stanowiące warunki humanizacji, której pojęcie, rozumiane refleksyjnie¹⁴⁰, stanowi klucz do ukazanego w *Studentie* człowieka.

Na koniec zapytajmy jeszcze, na czym polega szczególna rola zastosowania pojęć Hadota do analizy *Studenta*? Dzięki temu zastosowaniu można określić specyfikę podejścia Czechowa do człowieka w sposób, który: po pierwsze, minimalizuje ryzyko rozminięcia się z intencją autora, ponieważ praktycystyczna koncepcja filozofii odnosi się do tradycji filozoficznej, którą znał i inspirował się; po drugie – nie tylko filozoficznie pogłębia rozumienie *Studenta* poprzez „stawianie pytań i znajdowanie odpowiedzi, których domaga się tekst”¹⁴¹, ale też wydobywa na jaw to, co Czechow tylko subtelnie zarysowuje: zachętę do *metanoi*.

References

- A.P. Chekhov v vospominaniyakh sovremennikov, red. Kh. Gitovich, V. Fedorova, [v:] http://az.lib.ru/c/chehow_a_p/text_1050.shtml.
- A.P. Chekhov: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo A.P. Chekhova v russkoy mysli XX veka, t. 1, red. I. Sukhikh, Sankt-Peterburg 2002.
- A.P. Chekhov: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo A.P. Chekhova v russkoy mysli XX veka, t. 2, red. I. Sukhikh, Sankt-Peterburg 2010.
- Anton P. Čechov – philosophische und religiöse Dimensionen im Leben und im Werk, red. V. Kataev, R-D. Kluge, München 1997.
- Bogdanova O., *Rasskaz A.P. Chekhova «Student» (novaya interpretatsiya)*, „Inskrypcje” 2019, nr 1.
- Chekhov A., *Tom 8. Rasskazy, povesti 1892-1894*, [v:] https://royallib.com/book/chehov_anton/tom_8_rasskazi_povesti_1892_1894.html.

и упрямая воля гонят вперед и вперед. И кто знает? Быть может, доплывут до настоящей правды”.

A. Чехов, т. 7. *Рассказы, повести 1888-1891*, [в:] https://royallib.com/read/chehov_anton/tom_7_rasskazi_povesti_1888_1891.html#1573105 (26.07.2024).

¹⁴⁰ Próbe wykazania – na drodze zastosowanie pojęć personalizmu Gabriela Marcela – refleksyjnego charakteru Czechowskiej antropologii w ujęciu ontologicznym zawiera: L. Macheta, *Onto-antropologiczne podstawy religijności w twórczości duchowych inspiratorów rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego (Dostojewski, Czechow, Tolstoj)*, [w:] *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wieczne filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. J. Dobieszewski i in., Kraków 2018, s. 281-299.

¹⁴¹ A. Głąb, *Wprowadzenie. O filozoficznych poszukiwaniach znaczenia literatury pięknej*, [w:] *Filozofia i literatura*, red. A. Głąb, Warszawa 2011, s. 12.

- Chekhoviana. Chekhov: vzglyad iz XXI veka*, red. V. Katayev, Moskva 2011.
- Chudakov A., *Poetika Chekhova*, Moskva 1971.
- Czechow 100 lat później, red. W. Szczukin, Kraków 2005.
- Dunayev M., *Vera v gornile somneny. Pravoslaviye i russkaya literatura v XVII-XX vekakh*, Moskva 2003.
- Dzhekson R., «*Chelovek zhivet dlya ushedshikh i gryadushchikh*»: *O rasskaze A.P. Chekhova «Student»*, «Voprosy literatury» 1991, № 8.
- Esaulov I., *Russkaya klassika: novoye ponimaniye*, Sankt-Peterburg 2012.
- Filosofiya A.P. Chekhova*, red. A. Sobennikov, Irkutsk 2008.
- Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tł. P. Domański, Warszawa 2019.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna*, tł. P. Domański, Warszawa 2018.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do “Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tł. P. Domański, Kęty 2004.
- Jędrzejewicz A., *Opowiadania Antona Czechowa – studia nad porozumiewaniem się ludzi*, Warszawa 2000.
- Kadyrova N., *Rasskaz A.P. Chekhova «Student»: Opyt Mifopoeticheskogo kommentariya*, „Kazanskaya nauka” 2019, № 9.
- Katayev V., *Proza Chekhova: problemy interpretatsii*, Moskva 1979.
- Konteksty literatury rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej XX wieku*, red. W. Wilczyński, Zielona Góra 2000.
- Ksenicz A., *Antoni Czechow i świat jego dzieła*, Zielona Góra 1992.
- Lichnaya biblioteka A.P. Chekhova: literaturnoye okruzheniye i epokha*, red. E. Lipovenko, Rostov 2016.
- Matyushenko A., «*Student*» A.P. Chekhova: *Kommentirovannoye chteniye*, «Russkaya slovesnost’» 2010, № 1.
- Obraz Chekhova i chekhovskoy Rossii v sovremennom mire*, red. V. Katayev, Sankt Peterburg 2010.
- Pavlyak O., «*Uroki*» Ivana Velikopol’skogo v rasskaze A.P. Chekhova «*Student*», «Baltiyskiy filologicheskii kur’yer» 2005, № 5.
- Sadecki A., *Kognitywne ujęcia kategorii umysłu w prozie Antoniego Czechowa*, Lublin 2020.
- Shmid V., *Proza kak poeziya*, Sankt-Peterburg 1998.
- Skarpa M., *Neskol’ko razmyshleniy po povodu rasskaza A.P. Chekhova «Student»*, „Studi slavistici” 2013, № 10.
- Spektor T., *The Orthodox Christian Subtext of Trifonov’s Allusions to Chekhov’s “The Student” in Another Life*, “The Slavic and East European Journal” 2001, nr 3.
- Szczukin W., *Mit szlacheckiego gniazda. Studium geokulturologiczne o klasycznej literaturze rosyjskiej*, tł. B. Żyłko, Kraków 2006.
- Stepanov A., *Problemy komunikatsii u Chekhova*, Moskva 2005.
- Zlochevskaya A., *Rasskaz A.P. Chekhova «Student»*, «Russkaya slovesnost’» 2001, № 8.

NOTA O AUTORCE

Lidia Macheta – doktor; adiunkt w Katedrze Rosjoznawstwa, UJ. **Ważniejsze publikacje:**
książka: *Demon południa i zafalszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i zbędności inteligenta rosyjskiego XIX wieku*, Kraków 2003, ss. 160. **Artykuły:** *Narodowość (polskość – Tischner i rosyjskość – Dostojewski) a religijność (chrystianizm). Antropologia ontologiczna*, [w:] *Polska-Rosja w sferze kultury i religii: wybrane problemy*, red. A. Krzywdzińska, Kraków 2016, s. 71-83; *Ikonopisanie i jego modele (liturgiczny, artystyczny, duchowy, mistyczny) w świetle teo-antropologii ontologicznej*, „Slavia Orientalis” 2024, nr 1, s. 9-27.

ORCID: 0000-0002-0895-1383

Email: lidia.macheta@uj.edu.pl

Ewa Stawinoga

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

АНГЕЛ БЛАГОГО МОЛЧАНИЯ FIODORA SOLOGUBA I WALERIJA BRIUSOWA – PROPOZYCJE ODCZYTANIA¹

***Ангел благого молчания* by Fyodor Sologub and Valeriy Briusov – Suggested Readings**

ABSTRACT. The foregoing study concerns two poems by Russian symbolists – Fyodor Sologub and Valery Briusov entitled: *Ангел благого молчания*. The article indicates their multi-level, symbolic, hierarchic structure and contains a dialogic interpretation (Bakhtin). It was discovered that for both the authors the source of inspiration was not the very well-known Russian icon – *Christ The Holy Silence*, which they treated as the starting point for discussing the role of the poet and the significance of the poetic word. In the poems the key motif is silence, just like in the icon. Both the poets understand it not as quiet (a lack/absence of words), but as the sacred space in the poet's soul, where the “silent communication” takes place – meeting the Other – the transcendent power, God's Spirit, personified as the Angel in the title. The poetic word results from their mutual relationship. According to Sologub and Briusov it is the reflection of the true Logos – the central figure of the icon and it acquires the attributes of sanctity, so it is available only to those who know the secret. The author's vocation is to reveal the secret to the readers and make them the participants, partners in the spiritual encounter.

KEYWORDS: Sologub, Briusov, icon, angel, silence, poetic word

Как речь бессильна и мертва:
Чем сердце бедное полно,
Того не выразят слова...²

¹ W nawiązaniu do myśli Paula de Mana Michał Paweł Markowski powiada, że teksty literackie „są już własnymi odczytaniem” i projektują własne odczytania. M.P. Markowski, *Wrażliwość, interpretacja, literatura*, „Teksty Drugie” 2010, nr 2, s. 122.

² Д.С. Мережковский, *Одиночество в любви*, [в:] Д.С. Мережковский, *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 4, сост. и ред. О.Н. Михайлова, Москва 1990, с. 527.

Не встретит ответа
Средь шума мирского
Из пламя и света
Рожденное слово³

Znany rosyjski artysta-malarz, filozof, okultysta, podróżnik i badacz dawnych kultur – Nikołaj Roerich (1874-1947) swoje dzieło pt. *Держава Света* (1931) rozpoczyna od interpretacji rosyjskiej ikony zatytułowanej *Chrystus Świąte Milczenie*:

«Ангел Благое Молчание». Кто не восхищался пламенной тайной в образе **огневого Ангела**? Кто не преклонялся перед **всепроникающей вестью** этого **жданно-нежданного Гостя**? Он безмолвен, как сердце постигшее. В нем хранима **нетленная красота духа**. **Красота в вечности безмолвного и кроткого духа**, – он и хранит и напутствует⁴.



Спас Благое молчание (XIX век), [в:] *София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII-XIX веков их собраний музеев России*, ред. О.А. Чернова, Москва 2000, с. 79.



K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Arkady, Warszawa 2002-2003, s. 138.

³ М.Ю. Лермонтов, *Есть речи – значенье...*, [в:] М.Ю. Лермонтов, *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 1. *Стихотворения*, под ред. И.Л. Андроникова и др., Москва 1957, с. 40. Zob. także M. Symborska-Leboda, «Поэт-отзыв-услышанность» (*Свобода и Истина в философской перепишке Вячеслава Иванова*), „Revue Des Études Slaves” 2024, t. XCV, f. 3, s. 348 (przypis 43).

⁴ Н. Рерих, *Держава Света*, [в:] Н. Рерих, *Духовные сокровища. Философские очерки и эссе*, Москва 2015, с. 129. Tu i dalej wyróżnienia w cytatach pochodzą od autorki artykułu.

W swoim opisie Roerich kładzie nacisk na naturę i funkcje postaci przedstawionej na ikonie. Jest nim, jak pisze, ognisty Anioł – nieśmiertelny, piękny, łagodny i milczący odwieczny duch, którego zadaniem jest chronić i doradzać, wskazywać właściwą ścieżkę. Jego pojawienie się – podkreśla myśliciel, jest jednocześnie wyczekiwane i nie wyczekiwane, co wiąże się z przyniesionym przez Niego przesłaniem, zdolnym przenikać wszystko i wszystkich. Przytoczone słowa odnoszą się do ‘młodego’ Chrystusa, to znaczy Chrystusa preegzystującego w Ojcu, w niebie, przed tajemnicą Wcielenia, czyli zanim jeszcze przyjął ludzkie ciało. Stąd symboliczna figura anioła ze skrzydłami⁵ wyrażająca posłanniczą misję Drugiej Osoby Trójcy Świętej – Logosu, Odwiecznego Słowa Bożego, który jeszcze przed aktem stworzenia, w łonie Ojca, przyjął na siebie misję zbawienia człowieka⁶, wypowiadając swoje *fiat*. Tym samym, został zapowiadany później w pismach przez proroków Emmanuelem – Bogiem z nami, Bogiem gotowym przyjść do człowieka i służyć mu. O tym, iż na ikonie mamy do czynienia z Osobą Chrystusa świadczy m.in. kształt nimbu z wpisanymi weń dwoma rombami (bądź ośmioramienną gwiazdą⁷). Jeden z nich jest koloru granatowego, drugi – ciemnoczerwonego. Symbolizują one dwie przenikające się rzeczywistości: duchową oraz fizyczną, materialną, cielesną. Świat duchowy wyraża błękit – kolor nieba, z kolei świat widzialny – ciemnoczerwona, niemal brązowa barwa, przywodząca na myśl grudę ziemi, z której stworzony został pierwszy człowiek. Aureola Anioła-Chrystusa ukazuje również na Jego dwie natury – boską i ludzką. Z kolei szata – zwykle jest to bogato zdobiona, długa, biała dalmatyka z szerokimi rękawami⁸, stanowi rodzaj stroju liturgicznego noszonego przez świątynnego sługę (diakona) i symbolizuje wspomnianą wcześniej misję Chrystusa – służbę Boga na rzecz człowieka. Podobne

⁵ Ikona *Chrystus Święte Milczenie* ma swoje źródło w przedstawieniu znanym jako *Anioł Wielkiej Rady* uwieczniającym wizerunek Zbawiciela z ranami na dłoniach i stopach pod postacią **skrzydlatego anioła**, który wskazuje na Jego naturę przed Wcieleniem. Atrybutem anioła-Chrystusa jest berło – symbol władzy królewskiej oraz częściowo rozwinięty *rotulus* z inskrypcją w języku greckim o treści: „Dzisiaj zbawienie ludzkości dopełni się, tak widzialne, jak i niewidzialne”. Zob. *Chrystus Anioł Wielkiej Rady*, [w:] K. Onasch, A. Schbieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2002-2003, s. 138.

⁶ Decyzja o zbawczej misji Chrystusa została podjęta w gronie tzw. Wielkiej Rady, którą stanowi Trójca Święta. Stąd nazwanie Chrystusa – *Anioł Wielkiej Rady*. W tym znaczeniu pojawia się w *Septuagincie*. Dlatego, jak podkreśla ojciec Jan Strumiłowski, ikona *Anioł Wielkiej Rady* – to swoisty „wycinek” z większej ikony – *Trójcy Świętej Rublowa*”. Zob. *Ofiara Chrystusa – miłość czy okrucieństwo Boga? Ojciec Strumiłowski o Wielkim Piątku*, [w:] <https://pch24.pl/ofiara-chrystusa-milosc-czy-okrucienstwo-boga-ojciec-strumilowski-o-wielkim-piatku/> (04.01.2025). Por. także: Iz 42,1-9, Iz 9, 5-6. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań – Warszawa 1990. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z tego wydania.

⁷ Zob. *Спас Благое Молчание*, [w:] В.В. Филатов, *Краткий иконописный иллюстрированный словарь*, Москва 1996, s. 172.

⁸ Istnieje kilka wariantów ikony różniących się kolorem stroju oraz wyglądem nimbu/korony. Zob. więcej na ten temat: И.А. Шалина, *Икона «Спас Благое Молчание»*, [w:] *Возращенное достояние. Русские иконы в частных собраниях. Каталог*, под ред. И.А. Шалины, Москва 2008, s. 245-246.

znaczenie ma gest skrzyżowanych / złożonych na piersi dłoni, które wyrażają Chrystusowe ‘TAK’ wypowiedziane całym Jego życiem: przyjęciem woli Bożej, czyli zstąpieniem na świat i obleczeniem się w ludzkie ciało, a następnie odkupieniem człowieka na krzyżu Golgoty⁹.

Ostateczna wersja ikony ukształtowała się pod koniec XVI wieku, zyskując szczególną popularność w środowisku staroobrzędowców (XVII-XIX). Jednym z najstarszych tego typu przedstawień jest fresk z XV/XVI w. znajdujący się w Soborze Uspieńskim na terenie moskiewskiego Kremla. Temat ikonograficzny oparty został na tekstach biblijnych¹⁰, m.in. na fragmencie pochodzącym z Księgi Psalmów: „Postaw, Panie, straż moim ustom i wartę przy bramie warg moich” (Ps 141, 3) oraz na prorocztwie Izajasza: „Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 7). W obu tekstach akcent położono na tajemnicę milczenia Boga, na swoistą ‘teologię milczenia’, która najpełniej wyraża się w ofierze cierpienia Chrystusa, w milczeniu śmierci na krzyżu¹¹, gdzie milcząc Chrystus pozwala przemówić Bożej zbawczej miłości¹².

Tytułowy motyw świętego milczenia był obiektem rozważań teologów, filozofów, a sama ikona *Chrystus Święte Milczenie* źródłem pisarskiej inspiracji. Poświęcone są jej m.in. dwa utwory rosyjskich poetów zaliczanych do tzw. starszych symbolistów (w ramach ówczesnego życia literackiego ujmowanych niekiedy jako dekadenci¹³) – *Ангел благого молчания* (1900) Fiodora Sołoguba i *Ангел благого молчания. Молитва* (1908) Walerija Briusowa¹⁴. Powstały one w zbliżonym czasie oraz w podob-

⁹ Zob. И.А. Шалина, *Икона «Спас Благое Молчание»...*, s. 245.

¹⁰ Zob. *Chrystus Święte Milczenie*, [w:] K. Onasch, A. Schbieper, *Ikony. Fakty i legendy...*, s. 138.

¹¹ Zob. J. Królikowski, *Milczenie wobec tajemnicy Boga i teologia*, „Sympozjum” 2019, nr 1 (36), s. 137.

¹² Por. „W milczeniu krzyża przemawia elokwencja miłości Boga, przeżywanej aż do najwyższego daru”. Z. Glaeser, *Teologia między słowem a milczeniem*, „Sympozjum” 2019, nr 1 (36), s. 56, 137.

¹³ Zgodnie z przyjętą i współcześnie akceptowaną praktyką literaturoznawczą (Z. Minc, N. Pustygina, A. Ławrow, L. Silard) bardziej produktywnie wydaje się mówienie o dwóch etapach i dwóch tendencjach symbolizmu rosyjskiego, o zniesieniu sztywnej granicy pomiędzy tradycyjnym rozróżnieniem symbolistów starszych (‘dekadentów’) i młodszych, których twórczość oscylowała pomiędzy dwoma biegunami i wskazywała na wzajemne napięcia i oddziaływanie. Ku przyjęciu takiej optyki skłania choćby fakt, że znana badaczka twórczości symbolistów rosyjskich i niewątpliwly autorytet w tej dziedzinie – Lena Silard w swoich pracach, np. *Дантов код русского символизма*, twórczość Sołoguba rozpatruje w ramach symbolizmu obok A. Biełego, W. Iwanowa i in. Zob. Л. Силард, *Дантов код русского символизма*, [w:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002, s. 163. Zob. З. Минц, *О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов*, [w:] *Творчество А.А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III*, Тарту 1979, s. 79 (примечание 9). Zob. też: M. Symborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa: myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992, s. 18-22.

¹⁴ Ikonie *Chrystus Święte Milczenie* poświęcone zostały również utwory Cherubiny de Gabriak (Черубина де Габриак) – *Спас Благое молчание* (1924) oraz Olgi Bergholz (Ольга Берггольц) – *Отрывок* (1952).

nych warunkach historyczno-kulturowych (niepokoje społeczne, a następnie – wybuch rewolucji w Rosji). Na ich bliskie relacje wskazuje również komentarz do chronologicznie późniejszego wiersza-modlitwy Briusowa¹⁵, do czego jeszcze powrócę.

Oba utwory mają strukturę wielopoziomową, symboliczną. Dlatego produktywną, jak wolno sądzić, metodą badawczą służącą ich odczytaniu będzie Bachtinowska interpretacja dialogiczna oraz symbolologia Gilberta Duranda. Autor *Estetyki twórczości słownej* odnotowuje, że „badanie struktur symbolicznych nieuchronnie pogrąża się w **nieskończoność symbolicznych sensów**”¹⁶, które powinno się rozszerzać uwzględniając konteksty (nawet te dalekie) i odniesienia do innych tekstów¹⁷, albowiem, jak podkreśla uczony: „Tekst żyje jedynie w kontakcie z innym tekstem (kontekstem)”¹⁸, co prowadzi do ich ‘dialogowego’ spotkania¹⁹.

Na zagadkowość oraz wielość, niewyczerpywalność znaczeń, a co za tym idzie na różne możliwości interpretacji tytułowego motywu anioła z wiersza Sołoguba wskazywał już Michaił Panow²⁰:

Это образ вдохновения, то есть какая-то вариация образа Музы? Да, возможно. (...) А может быть, это просто образ внутренней сосредоточенности, погруженности в себя? Вполне возможно. А может быть, это посвящено просто любимой женщине? (...) Это не воинствующий образ, это не образ проповедника, который просвещает. (...) Это тот, кто отмыкает тайну²¹.

Przypomnę: utwór był dwukrotnie publikowany w prasie za życia twórcy²², a następnie włączony do jego najśłynniejszego zbioru poetyckiego pt. *Пламенный круг* (1908, rozdział: *Дымный ладан*). Ma on charakter konfesyjny – stanowi zapis

¹⁵ Zob. więcej na ten temat: М. Васильев, Р. Щербаков, *Примечания. Все напевы. Мгновения. Ангел благого молчания*, [в:] В. Брюсов, *Собрание сочинений в семи томах. Том первый. Стихотворения. Поэмы 1892-1909*, ред. П.Г. Антокольский и др., Москва 1973, с. 641. Pozostałe cytaty z utworów Briusowa pochodzą z tego wydania. W tekście artykułu w nawiasie kwadratowym podaje nr tomu i strony.

¹⁶ Por. М. Bachtin, *W sprawie metodologii nauk humanistycznych*, [w:] М. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, opr. i wstęp. E. Czaplewicz, Warszawa 1986, s. 510.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Zob. tamże, s. 513.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Por. „(...) Сологуб не описывает эту икону, а у него Ангел [благого] молчания – это символ, то есть образ который **имеет множество истолкований, и их исчерпать нельзя**”. М.В. Панов, *Федор Сологуб*, [в:] М.В. Панов, *Поэтический язык Серебряного века. Символизм. Футуризм. Курс лекций*, подг. текста, предисл. и прим. Л.Б. Парубченко, Санкт-Петербург 2019, с. 10-11.

²¹ Tamże, s. 11-12.

²² Zob. Т.В. Мисникевич, *Примечания*, [в:] Ф. Сологуб, *Полное собрание стихотворений и поэм в трех томах. Том второй. Книга вторая. Стихотворения и поэмы 1900-1913*, подг. Т.В. Мисникевич, Санкт-Петербург 2014, с. 544. Pozostałe cytaty z utworów Sołoguba pochodzą z tego wydania. W tekście artykułu w nawiasie kwadratowym podaje nr tomu i strony.

doświadczenia poetyckiego i wpisuje się w szerszy cykl wierszy poety o charakterze angelologicznym²³:

Ангел благого молчания
Грудь ли томится от зною,
Страшно ль смятение вьюг, —
Только бы ты был со мною,
Сладкий и радостный друг.

Ангел благого молчанья,
Тихий смиритель страстей,
Нет ни венца, ни сиянья
Над головою твоей.

Кротко потуплены очи,
Стан твой окутала мгла,
Тонкою влагою ночи
Веют два лёгких крыла.

Реешь над дольным пределом
Ты без меча, без луча, —
Только на поясе белом
Два золотые ключа.

Друг неизменный и нежный,
Тенью прохладною крыл
Век мой безумно-мятежный
Ты от толпы заслонил.

В тяжкие дни утомленья,
В ночи бессильных тревог,
Ты отклонил помышленья
От недоступных дорог²⁴. (2-3 декабря 1900)

Już na poziomie tytułu utwór ustanawia relacje intertekstualne, a także intermedialne, dlatego nie jest opisem ‘tekstu’ wyjściowego – ikony, lecz formą relacji, dialogu z nią (oraz z innymi tekstami). Sołogubowski anioł znacznie różni się od swojego ikonicznego pierwowzoru. Poeta pozbawia go typowych atrybutów, a więc korony złożonej z dwóch różnobarwnych rombów oraz aureoli: „Нет ни венца, ни сиянья / Над головою твоей” [II, k. 2, 47], pozostawiając jedynie skrzydła: „Веют два

²³ Zob. więcej o motywie anioła w poezji Fiodora Sołoguba: E. Stawinoga, *Poetycka angelologia Fiodora Sołoguba. Wprowadzenie*, „Ethos” 2024, nr 4 (148), s. 249-272.

²⁴ Ф. Сологуб, *Ангел благого молчания*, [в:] Ф. Сологуб, *Полное собрание стихотворений и поэм в трех томах*. Т. 2. Книга вторая..., с. 47.

лёгких крыла” [II, k. 2, 47]. Niebieski duch nie posiada również tradycyjnego anielskiego oręża, ale w zamian obdarzony zostaje dwoma złotymi kluczami: „Ты без меча, без луча, – / Только на поясе белом / Два золотые ключа” [II, k. 2, 47]. Klucz to wieloznaczny symbol najczęściej kojarzony z władzą. Stanowi on atrybut wielu starożytnych bóstw (np. italskiego Janusa²⁵) strzegących bram krainy życia i śmierci. Jest on także jednym z emblematów Chrystusa – centralnej figury interesującej nas ikony. Ten klucz to nie innego, jak krzyż na Jego ramieniu, „którym otwiera niebo”²⁶ – tzw. klucz do ‘domu Dawidowego’, czyli do Królestwa Niebieskiego i jednocześnie znak pełnomocnictwa, jakie Zbawiciel uzyskał od Boga-Ojca, nagroda za Jego zasługi²⁷. Jedynie On posiada władzę otwarcia bram nieba²⁸ i świata podziemnego, skąd wyprowadził świętych zmarłych po swojej śmierci krzyżowej²⁹. Nie bez znaczenia jest również kolor, czy raczej kruszec, z jakiego wykonano klucze. Złoto to symbol władzy królewskiej, nieba, boskiego światła³⁰ i duchowego bogactwa³¹.

Powyższa charakterystyka anioła pozwala sądzić, iż na pierwszym, dosłownym poziomie znaczeniowym tekstu jest on Boskim posłańcem, bytem pośredniczącym, duchowym przewodnikiem i w tym sensie stróżem, przyjacielem podmiotu lirycznego: „Сладкий и радостный друг. (...) Друг неизменный и нежный” [II, k. 2, 47]. Niczym Puszkowski Serafin staje na jego drodze by otworzyć („Отверзлись вещи зеницы”³²), a w tym przypadku – zamknąć to, co niedostępne: „Ты отклонил помышленья / От недоступных дорог” [II, k. 2, 47], o czym świadczy symbol kluczy. Na związek z tekstem autora *Proroka*³³ ukazuje pierwszy wers utworu: „Грудь ли томится от зною (...)” [II, k. 2, 47] wyraźnie korespondujący ze słowami: „Духовной жаждою томим”³⁴. Kierując się Bachtinowską refleksją o etapach „dialogowego ru-

²⁵ Zob. hasło: Янус, [w:] *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. 2. К-Я, ред. С.А. Токарев, Москва 2000, s. 683.

²⁶ Zob. hasło: *klucze*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 399. Por. także: „Położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu; gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy”. Iz 22, 22.

²⁷ Zob. tamże, s. 399.

²⁸ Po swoim zmartwychwstaniu Chrystus przekazał władzę – klucze Królestwa Niebieskiego swojemu następcy – św. Piotrowi. Stąd emblemat papieżstwa – dwa skrzyżowane klucze. Co ciekawe, jeden z nich jest srebrny, drugi zaś – złoty. Pierwszy symbolizuje władzę świecką, drugi – duchową.

²⁹ Por. Mt 27, 52-53; J 5, 25. Zob. także *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, red. M. Starowiejski, Lublin 1986, s. 445-451; J.J. Pawłowicz, *Zstąpił do piekiel...*, „Teologia i człowiek” 2013, t. 21, s. 53-68.

³⁰ Zob. hasło: *złoto*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 146-147.

³¹ Zob. hasło: *złoto*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, pod red. P.J. Achtemeiera, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1999, s. 1378.

³² А.С. Пушкин, *Пророк*, [w:] А.С. Пушкин, *Полное собрание сочинений в 17 т.*, т. 3, кн.1. *Стихотворения 1826-1836. Сказки*, ред. М.А. Цявловский и др., Москва 1995, s. 30.

³³ Na związku tekstu Sologuba z wierszem Puszkina wskazuje rosyjska badaczka – Л.В. Евдокимова. Zob. Л.В. Евдокимова, *Переосмысление идей Гераклита и пушкинских образов с семантикой огня в книге стихов Ф. Сологуба «Пламенный круг»*, «Ученые записки Казанского университета» 2015, т. 157, кн. 2, с. 93.

³⁴ А.С. Пушкин, *Пророк...*, s. 30.

chu rozumienia”³⁵ należy uznać to za ruch wstecz – ku minionym kontekstom³⁶. Anioł z utworu Sołoguba nie przypomina jednak ognistego Serafina. Różne są m.in. ich działania wobec lirycznego protagonisty³⁷: Serafin w sposób gwałtowny i bolesny przeobraża człowieka w poetę, obdarzając go darami, które mają mu umożliwić głoszenie Słowa – Bożego przesłania; z kolei Sołogubowski anioł jest łagodny, cichy i pokorny: „Кротко потушены очи” [II, k. 2, 47]. W tekście rosyjskiego symbolisty bardzo ważna okazuje się sytuacja liryczna – przeżycia wewnętrzne protagonisty, jego relacje ze światem oraz przestrzeń, w jakiej pojawia się niebiański wysłannik. Puszkinaowska pustynia („В пустыне мрачной я влачился”³⁸) tu zamieniona zostaje na zimowy krajobraz. Tworzy go pole semantyczne wyznaczone przez trzy pojęcia: silna zamieć/burza śnieżna (*вьюга*) – mgła (*влага ночи*) – noc (*ночь*), które razem wzięte odzwierciedlają stan duchowy podmiotu lirycznego – jego wewnętrzny niepokój, wzburzenie, strach, udrękę oraz cierpienie. Obecność i współegzystowanie wspomnianych motywów w utworze autora *Małego biesa* pozwalają wpisać go w tzw. *метельные тексты* literatury rosyjskiej³⁹, gdzie dominujący z nich – śnieżna zamieć i bliskie jej znaczeniowo – mgła i noc⁴⁰ stanowią część wielkiego tematu „«страшной бури» в «страшную ночь»”⁴¹. Burza w analizowanym wierszu urasta do rangi konceptu filozoficznego i tożsama jest z życiem⁴² pełnym nieoczekiwanych niespodzianek i ciężkich doświadczeń („Бек мой безумно-мятежный” [II, k. 2, 47]). To one sprawiają, że liryczny protagonista zwraca się do swojego anioła przyzywając go: „Только бы ты был со мною” [II, k. 2, 47]. Jego sytuacja życiowa aktualizuje kluczową w symbolizmie opozycję aksjologiczną – przeciwstawienie ‘dołu’, z którym związana jest ziemiska egzystencja, oraz anielskiej ‘góry’: „Реешь над дольным пределом” [II, k. 2, 47]. Więż z Chrystusem-aniołem sytuuje podmiot – poetę w sferze

³⁵ M. Bachtin, *W sprawie metodologii nauk humanistycznych...*, s. 513.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Zob. Л.В. Евдокимова, *Переосмысление идей Гераклита...*, s. 93.

³⁸ А.С. Пушкин, *Пророк...*, s. 30.

³⁹ Zob. К.А. Нагина, «Метельный» мир в творчестве А. Блока, А. Белого, В. Брюсова на фоне литературной традиции, «Вестник СПбГУ» 2011, сер. 9, вып. 3, с. 47.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 55.

⁴¹ Tamże, s. 47.

⁴² Por. М.В. Литовченко, *Мотив метели как фрагмент художественной картины мира в творчестве А.С. Пушкина и А.П. Чехова*, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2012, № 6 (17), с. 79. Por. także: „Жизнь – метель, снежная буря, сметающая пред путником дороги, сбивающая его с пути: такова жизнь всякого человека. Он безвольное игрище метели-стихии (...)”. М. Гершензон, *Мудрость Пушкина*, Москва 1919, с. 133. Sam Sołogub przyrównywał życie do błądzenia w labiryncie, „страшной и скучной дороги во мгле”. Zob. więcej na ten temat: В.А. Мескин, *А. Пушкин в зеркале философской критики Ф. Сологуба. О типологии поэтического творчества*, «Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение, журналистика» 2016, № 4, с. 64. Por. wiersz F. Sologuba pt. *Ариадна*. Ф. Сологуб, *Полное собрание стихотворений и поэм в трех томах*. Т.1. *Стихотворения и поэмы 1877-1892*, подг. М.М. Павлова, Санкт-Петербург 2012, с. 116-117.

symbolicznej ‘góry’⁴³ i wertykalności, przyłączając go do wysokiego świata wartości. Z kolei pojawienie się anioła, ‘odpowiadającego’ na wezwanie poety, świadczy o tym, że słowo poetyckie zyskuje moc sprawczą, jaką dysponuje Boski Logos. Staje się słowem formatywnym (формативное слово⁴⁴), stwórczym, urzeczywistniającym to, co pomyślane i wypowiedziane⁴⁵, by użyć sformułowania Michaiła Epsztejna. Sołogubowskiemu aniołowi otacza aura zagadkowości charakterystyczna również dla jego ikonicznego prototypu: „Стан твой окутала мгла / Тонкою влагою ночи / Веют два лёгких крыла” [II, k. 2, 47]. Co ciekawe, świetlisty duch związany jest ze sferą nocy i żywiołem wody (влага), mimo że, jak pamiętamy, utwór został włączony do zbioru, gdzie motywem przewodnim jest ogień, wyniesiony do poziomu tytułu (*Пламенный круг*). Boski posłaniec okazuje się więc i pod tym względem zupełnym przeciwieństwem ognistego Serafina z wiersza Puszkina, bowiem żar ognia zastąpiono tu chłodem wody, która ‘gasi’ rozbudzone namiętności, a dar słowa – milczeniem: „Ангел благого молчанья, / Тихий смиритель страстей” [II, k. 2, 47].

Wielu badaczy twórczości autora *Eugeniusza Oniegina* podkreśla, że w *Proroku* wyrażone zostało *credo* poety. Szczególnie znane jest w tym względzie stwierdzenie filozofa Władimira Sołowiowa, odnajdującego w nim „идеальный образ истинного поэта в его сущности и высшем призвании”⁴⁶. Uwzględniając tę myśl oraz relacje intertekstualne łączące oba utwory – Puszkina i Sołoguba, można postawić tezę, iż w analizowanym wierszu również mamy do czynienia z kreacją ‘obrazu idealnego poety’. Tak oto dochodzimy do drugiego, niedosłownego poziomu znaczenia tekstu oraz kolejnego etapu ‘dialogowego ruchu rozumienia’, tym razem ‘ruchu do przodu’, jak to określa Bachtin⁴⁷. W przeciwieństwie do wielkiego poprzednika Sołogub buduje swoje nowe myślenie artystyczne – symboliczne w oparciu o regułę hezychazmu⁴⁸,

⁴³ Por. w związku z tym słowa G. Adamowicza o twórczości Sołoguba: „**Что-то совсем нездешнее, никогда прежде не слыханное. Почти «потугосторонняя» песнь, ничего общего не имеющая со «скучными песнями земли».** Г. Адамович, *Литературные беседы. Кончина Ф.К. Сологуба. – Тифли. – Тихонов*, [в:] Г. Адамович, *Собрание сочинений в 18 томах. Т. 2. Литературные беседы («Звено»: 1923-1928)*, Москва 2015, s. 537.

⁴⁴ Zob. М.Н. Эпштейн, *Молчание и магия слова*, [в:] М.Н. Эпштейн, *Слово и молчание. Метафизика русской литературы*, Москва 2006, s. 182.

⁴⁵ Por. tamże: „(...) нельзя отнять у человеческого языка и **формативную функцию, которая особенно ясно выступает в «священном языке», на котором человек обращается к Богу и сам как бы уподобляется Богу. Таков язык заклинания и молитвы, цель которых – не сообщать о каких-то явлениях, но вызывать сами явления**”.

⁴⁶ В. Соловьёв, *Значение поэзии в стихотворениях Пушкина*, [в:] *Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в.*, Москва 1990, s. 64.

⁴⁷ Zob. М. Bachtin, *W sprawie metodologii nauk humanistycznych...*, s. 513.

⁴⁸ Por. И. Смирнов, *О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории*, Wien 1991, s. 93 (примечание 157). Więcej na temat hezychazmu zob. K. Leśniewski, *Hezychazm – skarb chrześcijańskiego Wschodu*, [w:] *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, T. 6. *Duchowość, mistyka i medytacja chrześcijańskiego świata – православие i protestantyzm*, Toruń 2014, 57-79.

gdzie **słowo** (centralne dla Puszkina) **sprzężone jest z milczeniem**. Wypada w związku z tym postawić pytanie: dlaczego ‘zapoczątkowując przyszły kontekst’⁴⁹ interpretacyjny poeta odwołuje się do wieloznaczności ikony. Pamiętajmy, że II Sobór Nicejski określił ją mianem anamnezy⁵⁰. Zgodnie z filozofią Platona jest to forma pamięci duszy, rodzaj poznania polegający na przypominaniu sobie wcześniej znanej rzeczywistości ponadempirycznej⁵¹. W ujęciu Sołoguba-teoretyka nośnikiem owej pamięci metafizycznej jest słowo-symbol⁵², w wierszu uosabiane przez tytułową figurę Anioła-Chrystusa. To właśnie ono, by użyć sformułowania Etienne Souriau, cytowanego przez Gilberta Duranda, jest „Aniołem Dzieła”⁵³ skrywającym w sobie „treści nie z tego świata”⁵⁴, które poeta otrzymuje w darze (Anioł – analogon Muzy). Maria Cymborska-Leboda nazywa go darem epifanicznym, a więc objawiającym i uobecniającym to, co boskie, natchnione: „Сологуб проецирует свою, присущую только ему модель поэта, наделенного даром волшебниц (...). Этот полученный волшебный дар – эпифанический, это дар прозрений и откровений”⁵⁵. Słowo-symbol, według rosyjskiego poety, posiada zatem nie tylko moc pośredniczącą – posłaniec Transcendencji (Anioł-Chrystus), którą Władysław Iwanow kilka lat później ‘ubierze’ w szaty antyczne nadając mu postać Erosa-przewodnika⁵⁶, ale i moc objawiającą (dar z nieba⁵⁷). Warto przyrzeć się nieco bliżej istocie owego daru. Po pierwsze, sytuuje on poetę na wysokiej pozycji⁵⁸ wybrańca mającego udział w tajemnicy Słowa („наследник «Древнего Слова»”⁵⁹), co potwierdza obecny w tekście symbol kluczy przyniesionych przez Anioła oraz symbolika wody (*влага*) związana z Boskim posłańcem,

⁴⁹ Zob. M. Bachtin, *W sprawie metodologii nauk humanistycznych...*, s. 513.

⁵⁰ Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 143.

⁵¹ Por. „[...] dostawszy ją [tj. wiedzę – red.] przed urodzeniem, zapomnieliśmy ją, przychodząc na świat, a potem posługując się zmysłami, a powrót tamte wiadomości odzyskujemy, któreśmy przedtem kiedyś posiadali, to czyż to, co nazywamy uczeniem się, nie jest odzyskiwaniem naszej własnej wiedzy? Jeśli to nazwiemy przypominaniem sobie, słusznie to chyba nazwiemy”. Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 24.

⁵² Więcej na temat koncepcji słowa-symbolu u F. Sołoguba zob. Ф. Сологуб, *Искусство наших дней*, [w:] Ф. Сологуб, *Собрание сочинений в шести томах*. Т. 6. *Заклинательница змей. Рассказы. Роман. Статьи, эссе, заметки. Воспоминания современников*, Москва 2002, s. 411-444.

⁵³ Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 28.

⁵⁴ E. Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris 1955, s. 167. Cyt. za G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 28.

⁵⁵ M. Цимборска-Лебода, «Благоухающая прелесть слов поцелуйных»: «соблазны тела» и «очарования чувств» – земной рай и блаженное строительство в поэзии Федора Сологуба, „*Rusistica Latviensis* 7” 2018, s. 39.

⁵⁶ Por. „Символ – творческое начало любви, **вожатый Эрос**. Между двумя жизнями – той, что воплотилась в творении, и той, что творчески к нему приобщилась”. В. Иванов, *Мысли о символизме*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений в 4 томах*. Т. 2, под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт, введ. и примеч. О. Дешарт, Брюссель 1974, s. 606-607.

⁵⁷ Por. 1 Kor 12, 8.

⁵⁸ Por. M. Цимборска-Лебода, «Благоухающая прелесть слов поцелуйных...», s. 39.

⁵⁹ M. Cymborska-Leboda, «Поэт-отзыв-услышанность...», s. 343.

która w Biblii oznacza m.in. duchową inicjację (1J 5, 6-8). Po drugie stawia go w roli pośrednika, mostu łączącego niebo z ziemią⁶⁰. A więc, z jednej strony, dar poety ‘wznosi’ go do sfery *sacrum* i pozwala „вскрывать сакральное измерение бытия”⁶¹, z drugiej – przyczynia się do jego cierpienia: „В тяжкие дни утомленья, / В ночи бессильных тревог” [II, k. 2, 47], spowodowanego faktem bycia ‘pomiedzy’⁶². Sołogub w swoim utworze wyraża w sposób implicytny to, o czym później powie wspomniany już W. Iwanow w słynnych *Мыслях о поэзии* (1938): poeta, podobnie jak słowosymbol, pełni funkcję mediacyjną⁶³; służy jako „usta bogów”⁶⁴, przez które przepływa moc Słowa-Ducha. ‘Słabość i ograniczenie’ ludzkiego języka⁶⁵, wynikające z jego ‘nierównoznaczności’ ze Słowem Boga⁶⁶, sprawiają jednak, że twórca nie jest w stanie wiernie oddać jego głębi⁶⁷. Unaocznia to znany cytat z wiersza prekursora rosyjskiego

⁶⁰ Por. Н.И. Неженец, *Русские символисты*, Москва 1992, с. 43-44.

⁶¹ М. Цимборска-Лебода, «Благоухающая прелесть слов поцелуйных»..., с. 40.

⁶² Pisał o tym również W. Briusow w wierszu z 1895 roku pt. *Мучительный дар*. Zob. В. Брюсов, *Мучительный дар*, [в:] В. Брюсов, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 1..., с. 101.

⁶³ Zob. В. Иванов, *Мысли о поэзии*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений в 4 томах*. Т. 3, под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт, Брюссель 1979, с. 657.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. „Дыхание тайны” – то есть **бессловесный** с посюсторонней точки зрения **язык непосредственного переживания бытия** – подобно *мгновениям* наивысшего сознания, которые пролетают беззвучно, ускользая от прямой передачи в языке, слова которого **потеряли “изначальный смысл”**, то есть ту архаическую, потустороннюю смысловую наполненность (...). I dalej: „(...) слабость и ограниченность повседневногo языка прискорбна (...) **язык потустороннего, достигнув нашего мира, уже мертв, он лишь вестник (“ангел”) теневого ‘промежуточного’ мира**”. А. Ханзен-Леве, *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм*, Санкт-Петербург 1999, с. 68; 168-169, 170.

⁶⁶ ‘Nierównoznaczność’ Słowa Boga i słowa człowieka tkwi w tym, że pierwsze tworzy świat, drugie – o nim komunikuje. Zob. więcej na ten temat: М.Н. Эпштейн, *Молчание и магия слова*..., с. 182.

⁶⁷ Por.:

Слишком, слишком много счастья!
 Переполнена душа,
 И стою я, не дыша,
 И к ногам готов упасть я.
 Звуки, звуки! Гимн победный,
 Песни, строфы торжества!
Но зачем же все слова
Слишком жалки, слишком бледны!
 И стою — стою безмолвно,
 Жду неведомых стихов,
 Но для грезы нету слов,
Слишком, слишком сердце полно!

В. Брюсов, *Слишком*, [в:] В. Брюсов, *Собрание сочинений в семи томах*. Т. 3. *Стихотворения 1918-1924. Поэма «Египетские ночи» и стихотворения не включавшиеся в В.Я. Брюсовым в сборники 1891-1924*, под ред. П.Г. Антокольского и др., Москва 1974, с. 229.

symbolizmu – Fiodora Tiutczewa: „Мысль изреченная есть ложь”⁶⁸. Sytuacja ta rodzi konflikt twórcy z tłumem / światem: „Век мой безумно-мятежный / Ты от толпы заслонил” [II, k. 2, 47], który w twórczości Sołoguba uosabia zło⁶⁹. Tłum, jak zapisze W. Iwanow w kolejnym z programowych manifestów symbolizmu (1909): „(...) ждет от Поэта повелений, и ему нечего повелеть ей, кроме благоговейного **безмолвия мистерий**. «Favete linguis». Или даже прямо: «Удадитесь, непосвященные»”⁷⁰. Uwzględniając ów kontekst dochodzimy do trzeciego i najważniejszego wyróżnika daru poety, jakim jest milczenie. Zdaniem autora *Cor Ardens*, jego istotę najpełniej i najpiękniej wyraził F. Tiutczew⁷¹ przynależący do tej grupy poetów, którzy „Верны своей святыне остались дерзнувшие творить свое **отрешенное слово**”⁷². Sołogub w swoim wierszu określa milczenie rosyjskim leksemem *благий* (*Ангел благого молчания*). Tym samym wiąże go z dobrem, ale również z bliskim mu znaczeniowo błogosławieństwem, świętością (*блаженный*), czyli z wartościami obecnymi w innych jego utworach tego i późniejszego okresu. To zaś raz jeszcze podkreśla sakralny charakter daru oraz „сакрализацию дела / подвига поэта”⁷³.

Mając na uwadze powyższe rozważania, a zwłaszcza ‘sakralizację czynu’ poety można stwierdzić co następuje: już na początku drogi twórczej (przypomnijmy analizowany wiersz powstał w 1900 r.) Sołogub pozycjonuje swoje myślenie artystyczne w ramach myśli angelologicznej oraz chrystologicznej i już wtedy odkrywa i projektuje nowy typ myślenia poetyckiego⁷⁴, w centrum którego znajduje się słowo-symbol (Anioł-Chrystus z ikony), rozumiane nie jako „обще-и внешне-вразумительное”⁷⁵, ale ‘wewnętrzne słowo’, milczące, oddzielone od pragnącego zawładnąć nim tłumem (zła). Jest ono nasycone głęboką tajemnicą – niejasną, a dostępną jedynie dla wtajemniczonych: „Ты отклонил помышленья / От недоступных дорог”

⁶⁸ Ф.И. Тютчев, *Silentium!*, [в:] Ф.И. Тютчев, *Полное собрание сочинений и письма в шести томах*. Т. 1. *Стихотворения 1813-1849*, ред. Л.Д. Громова-Опульская, сост., подгот. и комм. В.Н. Касаткина, Москва 2002, с. 123. Zdaniem W. Iwanowa, ci poeci, którzy „(...) не убоились лжи слова стали изменниками духа и не удовлетворили толпы, как не оправдались они и пред своим внутренним судом”. В. Иванов, *Поэт и чернь*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений в 4 томах*. Т. 1, под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт, введ. и примеч. О. Дешарт, Брюссель 1971, с. 712.

⁶⁹ Zob. więcej na ten temat: Р. Гольдт, *Толпа как безликое олицетворение зла в творческом сознании Федора Сологуба*, «Русская литература» 2013, № 4, с. 42-49.

⁷⁰ В. Иванов, *Поэт и чернь...*, с. 709.

⁷¹ Рог.: „И Тютчев пел о молчании вдохновеннее всех. «Молчи, скрывайся и таи...» – вот новое знамя, им поднятое. Более того: главнейший подвиг Тютчева – подвиг поэтического молчания”. В. Иванов, *Поэт и чернь...*, с. 712. Рог. и Tiutczewa: „Молчи, скрывайся и таи...”. Ф.И. Тютчев, *Silentium!*..., с. 123.

⁷² В. Иванов, *Поэт и чернь...*, с. 712.

⁷³ М. Цимборска-Лебода, *«Благоухающая прелесть слов поцелуйных»...*, с. 41.

⁷⁴ Na prekursorski charakter myślenia i twórczości Sołoguba zwróciła uwagę węgierska badaczka – Lena Silard. Zob. Л. Силард, *Вклад символизма в развитие русского романа (Конспект)*, „Studia Slavica Hungaria” 1984, t. XXX, с. 185.

⁷⁵ В. Иванов, *Поэт и чернь...*, с. 712.

[II, k. 2, 47]. I właśnie tak rozumiane słowo – wskazówka, aluzja (намек), symbol nie jest kłamstwem, co wiele lat później stwierdzi wielokrotnie już przywoływany W. Iwanow⁷⁶.

Kolejny sygnalizowany wiersz – *Ангел благого молчания. Молитва* (1908)⁷⁷ Walerija Briusowa pod względem gatunkowym przynależy do modlitw poetyckich, których rosyjski symbolista ma w swoim dorobku kilka⁷⁸. Mimo popularności utworu nie był dotychczas przedmiotem szczegółowych badań:

Молитва

Ангел благого молчания,
Властно уста загради
В час, когда силой страдания
Сердце трепещет в груди!

Ангел благого молчания,
Радостным быть помоги
В час, когда шум ликования
К небу возносят враги!

Ангел благого молчания,
Гордость в душе оживи
В час, когда пламя желания
Быстро струится в крови!

Ангел благого молчания,
Смолкнуть устам повели
В час, когда льнет обаяние
Вечно любимой земли!

Ангел благого молчания,
Душу себе покори
В час, когда брезжит сияние
Долго желанной зари!

В тихих глубинах сознания
Светят святые огни!
Ангел благого молчания,
Душу от слов охрани! [I, 469-470]

⁷⁶ Тамże.

⁷⁷ В. Брюсов, *Ангел благого молчания*, [в:] В. Брюсов, *Собрание сочинений в семи томах*. Т. 1..., с. 469-470.

⁷⁸ Więcej na temat wierszy-modlitw w twórczości Briusowa zob. E. Stawinoga, *Modlitwy poetyckie Walerija Briusowa z lat 1916-1917 – dwie interpretacje*, „Slavia Orientalis” 2023, nr 4, s. 741-761.

W komentarzu przygotowanym przez redaktorów 7-tomowego wydania dzieł Briusowa czytamy, że odręczna wersja tekstu opatrzona była dedykacją dla Sołoguba⁷⁹, co pozwala określić go mianem poetyckiej odpowiedzi, dialogiem z wcześniejszym utworem. Wskazuje na to również identyczne źródło natchnienia oraz główny motyw (anioł z ikony). Rękopis posiadał dodatkowo epigraf (nie zachował się w żadnym z drukowanych wydań) zaczerpnięty z przywoływanego tu słynnego *Silentium!* F. Tiutczewa. Kluczem do interpretacji swojej poetyckiej modlitwy Briusow uczynił jego początkowe słowa wzywające czy raczej postulujące milczenie: „Молчи, скрывайся и таи...”⁸⁰. Konstantin Balmont ujął to następująco: „Тютчев понял необходимость того **великого молчания**, из глубины которого, как из очарованной пещеры, озаренной внутренним светом, **выходят преображенные прекрасные призраки**”⁸¹. To ‘wielkie milczenie’, jak nazywa je autor *Plonących gmachów*, wydaje się być metaforą „życia serca”⁸² artysty-poety; tego, co w nim głęboko ukryte i czego ludzkie słowo nie jest w stanie oddać⁸³. Wyartykułowana myśl nierzadko bowiem przestaje odpowiadać pierwotnemu zamysłowi, intencji serca („Мысль изреченная есть ложь”⁸⁴), będąc jedynie echem, zniekształceniem Prawdy (*прекрасный призрак*). Balmont wskazuje zatem na głęboką wartość życia wewnętrznego, z którego powinien czerpać poeta, gdyż w duchu ewangelicznej zasady to z obfitości serca mówią usta⁸⁵.

Interesujące są okoliczności powstania utworu. Wspomina o nich zarówno żona Briusowa⁸⁶, jak i on sam: „«На меня снизошел ангел благого молчания», а придя домой, записал стихотв., напечатанное во «Всех напевах»»⁸⁷. A zatem zgodnie ze świadectwem poety jego wiersz-modlitwa jest rezultatem zstąpienia anioła, co na poziomie symbolicznym oznacza *furor poeticus* – niezwykle stan umysłu twórcy wywołany ingerencją siły nadprzyrodzonej. I to właśnie on stał się przedmiotem poetyckich

⁷⁹ Zob. więcej na ten temat: М. Васильев, Р. Щербаков, *Примечания. Все напевы. Мгновения. Ангел благого молчания...*, с. 641.

⁸⁰ Тамże.

⁸¹ К.Д. Бальмонт, *Элементарные слова о символической поэзии*, [в:] К.Д. Бальмонт, *Собрание сочинений в семи томах*. Т. 6, *Край Озириса. Где мой дом? Очерки (1920-1923). Горные вершины: Сборник статей. Белые зарницы: Мысли и впечатления*, Москва 2010, с. 362.

⁸² Por. Н.В. Королева, Ф. Тютчев. «*Silentium!*», [в:] *Поэтический строй русской лирики*, ред. Г.М. Фридлендер, Ленинград 1973, с. 154. Na temat konceptu „życie serca” zob. więcej: „*Жизнь сердца*”. *Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku*, red. М. Сymborska-Leboda i in., Lublin 2012.

⁸³ Por. Н.В. Королева, Ф. Тютчев. «*Silentium!*»..., с. 148, 154.

⁸⁴ Ф.И. Тютчев, *Silentium!*..., с. 123.

⁸⁵ Por. Łk 6, 45.

⁸⁶ Zgodnie ze świadectwem żony Briusowa wiersz-modlitwa poety jest rezultatem intelektualnej wymiany myśli, która miała miejsce podczas jednego z wieczorków poetyckich w domu Marii i Jurgisa Baltrušaitis, gdzie toczono żywą dyskusję o ikonie *Chrystus Święte Milczenie* znajdującej się w posiadaniu gospodarzy spotkania. Zob. М. Васильев, Р. Щербаков, *Примечания. Все напевы. Мгновения. Ангел благого молчания...*, с. 641.

⁸⁷ Тамże.

rozważań w analizowanym utworze. Podobnie jak wcześniej Sołogub, Briusow widzi w poecie byt pośredniczący, medium⁸⁸, przez które przepływa Boska moc⁸⁹. Przy czym wskazuje on na różne źródła poetyckiego natchnienia. Zdaniem autora *Ognistego anioła*, poeta może czerpać go z zewnątrz: „обаяние / Вечно любимой земли!” [I, 470], bądź z głębi własnego wnętrza⁹⁰, które oświeca światło duchowe: „В тихих глубинах сознания / Светят святые огни!” [I, 470]. Oba tym źródłom odpowiadają różne kanały komunikacji. Pierwszemu – usta, drugiemu – dusza. Z ust, jak czytamy w Biblii, wychodzi zarówno błogosławieństwo, jak i przekleństwo⁹¹. Język może być przewrotny, kłamliwy, podstępny i zdradziecki⁹², dlatego podmiot liryczny wiersza, wzorem króla Dawida⁹³, prosi tytułowego anioła, aby ten ‘zagroził’ jego usta, nakazał im milczenie: „Властно уста загради (...) / Смолкнуть устам повели (...)” [I, 469-470]. Impulsy, natchnienia ze świata zewnętrznego pozbawione są bowiem Bożego Ducha, którego w tekście utworu uosabiają ognisto-światłne symbole: *пламя, сияние, заря, святые огни*. Ich przyczyną jest m.in. cierpienie, ziemskie uciechy oraz sfera uczuć (*сила страдания; шум ликования врагов; обаяние земли; радость*), a więc głos ciała, przestrzeń *profanum*. Wszystko to, jak podkreśla przywoływany już Balmont, ma charakter iluzoryczny i nie prowadzi do spotkania z Transcendencją, którą w wierszu symbolizuje ‘anioł świętego milczenia’: „Кто хочет услышать Голос Молчания, голос в духовном звуке, и понять его, тот должен отвлечься от мира чувств, который пробуждает иллюзию, сосредоточить свое внимание на том, что внутри”⁹⁴. Dlatego prawdziwym i jedynym źródłem natchnienia według Briusowa

⁸⁸ Zob. В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 657.

⁸⁹ Пор. В. Брюсов, *Мучительный дар...*, с. 101.

⁹⁰ Podobnie jest u F. Sołoguba: „(...) у Сологуба (...) векторное подразделение всего поэтического творчества на два вида или типа: на творчество, при котором **поэт зрит мир** – эстетически переживает происходящее в обозримом пространстве – в более или менее определенном времени, и на другое творчество, при котором поэт смотрит, образно говоря, в себя, **в пространство своей души**, эстетически отображает свои экзистенциальные переживания” i dalej: „(...) Сологуб говорит о поэзии экстравертной и поэзии интровертной, в его понимании более высокой”. В.А. Мескин, *А. Пушкин в зеркале философской критики Ф. Сологуба...*, с. 60, 61. Więcej na temat klasyfikacji poetów i poezji u Sołoguba zob. Ф. Сологуб, *Демоны поэтов*, [в:] Ф. Сологуб, *Собрание сочинений в шести томах*. Т. 2. *Мелкий бес. Роман. Рассказы. Сказочки. Статьи*, сост. и автор примечаний Т.Ф. Прокопов, Москва 2001, с. 515-526.

⁹¹ Пор. Jk 3, 10.

⁹² Пор. Ps 34, 14; Ps 120, 2; Prz 4, 24 i inne.

⁹³ Пор. „Postaw, Panie, **страж моим устам** / и wartę przy bramie warg moich! / Mojego serca nie skłaniaj do złego słowa” Ps 141, 3-4.

⁹⁴ Пор. К.Д. Бальмонт, *Кальдероновская драма личности*, [в:] К.Д. Бальмонт, *Собрание сочинений в семи томах*. Т. 6..., с. 314. Balmont powołuje się tu na popularne w owym czasie nauczanie orędowniczki teozofii – Jeleny Bławatskiej, którą osobiście znał również Briusow. Zob. także: Е. Блаватская, *Голос Безмолвия*, [в:] Е. Блаватская, *Голос Безмолвия. Два пути. Семь врат. Из сокровенных индусских писаний*, пер. с англ. Е. Писаревой, с. 6-11, [в:] <http://jezmmmm.ru/wp-content/uploads/2020/06/golos-bezmolviya.pdf?ysclid=m5ig8azd22586150989> (07.01.2025).

powinny być duchowe centra człowieka, czyli serce⁹⁵ i głębia duszy poety⁹⁶, a także jej wewnętrzne mistyczne dźwięki, będące głosem Boga, który ją zamieszkuje⁹⁷. Dusza jako kanał komunikacji z Transcendencją jest przestrzenią *sacrum* i jednocześnie przestrzenią milczenia, umożliwiającą spotkanie ze sobą, ale również z Innym oraz wsłuchanie się w Niego. To spotkanie – pisze rosyjski symbolista, wymaga odpowiednich warunków, przygotowania ze strony twórcy, o co podmiot liryczny wiersza błaga anioła-posłańca. Jedna z tych próśb dotyczy szczególnej cechy, jaką, zdaniem autora *Urbi et Orbi*, winien odznaczać się prawdziwy poeta⁹⁸:

Ангел благого молчания,
Гордость в душе оживи
 В час, когда пламя желания
 Быстро струится в крови! [I, 470]

Mowa tu o dumie rozumianej w sposób pozytywny, pojmowanej jako świadomość własnej godności (*гордость* = *достоинство*⁹⁹) i w takim rozumieniu korespondującej z symboliką płomienia-światła¹⁰⁰. ‘Wzniesienie’ dumy, napełnienie nią duszy

⁹⁵ Por.: „(...) человек всецело и во всем духовен (...) все восходит своими корнями и своим концами к нашему «сердцу», как средоточию нашего существа” I dalej: „Не три жизни идет в нас (телесная, душевная и духовная), но идет одна жизнь, в которой все связано с духовным средоточием”. В. Зеньковский, *Зло в человеке*, „Путь” 1938, № 56, с. 28.

⁹⁶ Por. „Все свои произведения художник находит в самом себе (...) художественная школа учит внешним приемам, а содержание надо черпать из души своей”. В. Брюсов, *О искусстве*, [в:] В. Брюсов, *Собрание сочинений в семи томах*. Т. 6. *Статьи и рецензии 1893-1924. Из книги «Далекое и близкое»*. *Miscellanea*, под ред. П.Г. Антокольского и др., сост. и вст. статья Д.Е. Максимова, Москва 1975, с. 49; Por. także fragment wstępu z tomiku Sologuba pt. *Пламенный круг*: „(...) открываю мою душу. Открываю, – хочу, чтобы интимное стало всемирным”. Ф. Сологуб, *Пламенный круг. Стихи. Книга восьмая*, Москва 1908, с. 7. Z kolei francuski krytyk i tłumacz – Jean Chuzeville, analizując twórczość Wiaczesława Iwanowa, w taki oto sposób wyraża, czym jest dusza poety w ujęciu rosyjskich symbolistów: „душа поэта уже не раздробленное зеркало, а собирающий все лучи локус; она – постоянное возбужденное сияние, стремящееся к синтезу всего”. Н. Гамалова, *Приложение. Шюзевиц Жан. Первый Дионисиец русской поэзии*, [в:] Вячеслав Иванов. *Исследования и материалы*, вып. 4, ред.- сост. Е.А. Тахо-Годи, А.Б. Шишкин, Москва 2024, с. 387.

⁹⁷ Por. Е. Блаватская, *Голос Безмолвия...*, с. 8.

⁹⁸ Por. wiersz Briusowa pt. *Поэту* (1909), w którym дума pojawia się w podobnym, pozytywnym znaczeniu (*Ты должен быть гордым, как знамя*). Co ciekawe, utwór ten otwiera cykl *Все напевы*, gdzie, zamieszczona została analizowana tu modlitwa. Zob. В. Брюсов, *Поэту*, [в:] В. Брюсов, *Собрание сочинений в семи томах*. Т. 1, с. 447.

⁹⁹ Zob. *гордость*, [в:] *Словарь по этике*, под ред. И.С. Кона, Москва 1881, с. 60-61. Zob. także: *гордость*, [в:] Б.С. Безрукова, *Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога)*, Екатеринбург 2000, с. 187.

¹⁰⁰ Zob. więcej na ten temat: Ю. Венсинь, *Метафорические средства обозначения ‘гордости’ в русском и китайском языках*, «Вопросы современной лингвистики» 2024, № 4, с. 93.

pozwała poecie stać się godnym naczyniem¹⁰¹ do przyjęcia światła – ‘płomienia pragnienia’ (*пламя желания*), który ‘krąży’ w jego krwi – i jednocześnie od niego nie spłonąć. Wymaga to jednak cnoty, jaką jest pokora, całkowite podporządkowanie się Światłu. Tego właśnie dotyczy następna prośba podmiotu lirycznego:

Ангел благого молчания,
 Душу себе покори
 В час, когда брезжит сияние
 Долго желанной зари! [I, 470]

Wcześniejszy płomień tu został zastąpiony przez blask świtu (*сияние зари*). Gdy mowa o przyrodzie, zwiastuje on budzący się do życia dzień. Na poziomie symbolicznym oznacza odrodzenie, nadzieję, nowy początek¹⁰². Dla poety jest to długo wyczekiwany moment, kiedy następuje ‘wylanie’ Bożego Ducha i zanurzenie w Bożym Świecie. Znajduje to wyraz w ostatniej strofie utworu, gdzie pojawia się motyw ‘świętych ogni’ (*святые огни*) wywołujących asocjacje z ‘językami’ ognia, jakie w dzień Pięćdziesiątnicy spoczęły na apostołach napełniając ich serca Duchem Świętym¹⁰³. Wydaje się, iż chodzi tu o tę Bożą iskrę, która rozpala, inicjuje zdolność kreacji twórczej; o swoiste ‘święte świętych’ w sercu poety, czyli czas, kiedy dochodzi do spotkania z Transcendencją. Tego rodzaju doświadczenie z racji, iż sięga samej głębi egzystencji człowieka i dotyka jego duszy nie może pozostać zamknięte, wyrażone w słowach¹⁰⁴. Nie oznacza to, by sięgnąć do refleksji Janusza Królikowskiego, że słowo zostaje odrzucone: powstaje jedynie potrzeba jego chwilowego uciszenia i przekroczenia poprzez wejście w sferę milczenia¹⁰⁵. I z taką sytuacją mamy do czynienia w ostatnim błagalnym wołaniu podmiotu lirycznego:

В тихих глубинах сознания
 Светят святые огни!
 Ангел благого молчания,
 Душу от слов охрани! [I, 470]

Milczenie, by odwołać się raz jeszcze do Królikowskiego, umożliwia słuchanie Słowa Boga i jest warunkiem spotkania z Jego świętą tajemnicą¹⁰⁶. Czyni ono duszę polem oczekiwania na Słowo, polem, z którego to Słowo wyrasta. W takim rozumieniu staje się przestrzenią sakralną, jak i sama dusza poety. Milczenie, jako jedna z form

¹⁰¹ Zob. Н.Д. Арутюнова, *Язык и мир человека*, Москва 1999, s. 392.

¹⁰² W rzymskiej mitologii świt uosabia bogini Aurora (Jutrzenka, Zorza). Zob. hasło: *Jutrzenka*, [w:] R. Kuleszewicz, *Słownik symboli literackich*, Białystok 2003, s. 81.

¹⁰³ Por. Dz 2, 1-4.

¹⁰⁴ Por. J. Królikowski, *Milczenie wobec tajemnicy Boga i teologia...*, s. 122.

¹⁰⁵ Zob. tamże.

¹⁰⁶ Zob. tamże.

modlitwy, jest również drogą do refleksji nad Słowem, w tym również nad słowem poetyckim¹⁰⁷, i niczym płonące węgle, które dotknęły warg Izajasza¹⁰⁸, oczyszcza go z estetycznego fałszerstwa, z tego, co nieboskie¹⁰⁹. W milczeniu – przekonuje Zdzisław Kijas, „słowa (...) nabierają właściwej wartości, znaczenia, potrzebnej mocy, aby mogły przekonywać i pociągać do realizacji tego, na co wskazują”¹¹⁰. Znakomicie ujął to Konstantin Balmont proponując metaforę poety-kwiatu: „Поэт – цветок. Но сколько подземных минут знают корни растения, прежде чем оно расцветет необманчивой алою чашей и голубой звездой и белым бокалом лилии. Лишь в таинстве молчания и долгой ошупи, лишь в глубинах почерпает растение силу сиять победным приветом вышине”¹¹¹.

Reasumując: tytułowa ikona – *Chrystus Święte Milczenie* dla obu rosyjskich poetów stała się źródłem inspiracji i punktem wyjścia do rozważań nad rolą poety i istotą słowa poetyckiego¹¹². Ich wzorem jest Chrystus-Logos, wcielone Słowo – centralna figura ikony przedstawiona jako skrzydlaty anioł. O ile Sołogub w swoim utworze w sposób bezpośredni nawiązuje do ikonicznego prototypu (skrzydła, tajemniczość), to Briusow przeciwnie – czyni go jedynie adresatem swojego wiersza-modlitwy w żaden sposób nie odwołując się do wizji malarskiej. Wybierając z kolei gatunek modlitwy poetyckiej ogranicza się do jej dwóch składników: anamnezy – wezwania w postaci adresatywu będącego tytułem ikony – *Ангел благого молчания*, oraz części petycyjnej, na jaką składa się sześć prośb wypełniających każdą z sześciu strof. W obu wierszach kluczowe znaczenie ma motyw milczenia rozumianego nie jako cisza (brak słów), lecz ‘milcząca komunikacja’¹¹³, zakładająca obecność Innego i spotkanie z Nim. Zarówno w przypadku Sołoguba, jak i Briusowa, jest to uosabiana przez anioła siła transcendentna, Boży Duch napęlniający duszę twórcy¹¹⁴, który pełni rolę naczynia – medium, pośrednika między niebem a ziemią. Rezultatem ich wzajemnego wewnętrznego działania jest Słowo. Podobnie jak ikona jawi się jako znak innej

¹⁰⁷ Zob. I. Surynt, M. Zielińska, *Milczenie*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, współp. J. Kalicka, Warszawa 2014, s. 234-237.

¹⁰⁸ Por. Iz 6, 7.

¹⁰⁹ Zob. Z.J. Kijas, *Mądrość milczenia*, [w:] <https://deon.pl/wiara/duchowosc/madrososc-milczenia,323448> (08.01.2025).

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ К.Д. Бальмонт, *К молодым поэтам*, [в:] К.Д. Бальмонт, *Собрание сочинений в семи томах*. Т. 6..., с. 219.

¹¹² Więcej nt. koncepcji słowa poetyckiego w symbolizmie zob. w tekstach-manifestach poszczególnych przedstawicieli symbolizmu, np.: В. Брюсов – *О искусстве*, *Ключи тайн*, К. Бальмонт – *Поэзия как волшебство*, *Горные вершины*, А. Белый – *Символизм*, *Арабески*, *Глоссолалия*, Вяч. Иванов – *Борозды и межи*, *По звёздам*, Эллис – *Русские символисты* i in. Swoiste podsumowanie tych rozważań przynosi praca В. Гофмана pt. *Язык символистов* (В. Гофман, *Язык символистов*, «Литературное наследство» 1937, т. 27-28, с. 54-105).

¹¹³ Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.

¹¹⁴ Martin Buber proces powstania słowa opisuje jako spotkanie z Duchem-słowem, który „nas owiewa i w nas wstępuje”. M. Buber, *Posłowie*, [w:] M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 120.

rzeczywistości, tak i słowo poetyckie w ujęciu obu rosyjskich symbolistów stanowi odbicie / odbłask prawdziwego Logosu. Tym samym nabiera atrybutów świętości i dostępne jest jedynie dla wtajemniczonych. Powołanie twórcy zawiera się w tym, by zachować jego prawdę, a jednocześnie uchylić zasłonę tajemnicy na tyle, na ile jest to możliwe, a także by uczynić czytelnika jej współuczestnikiem, partnerem spotkania. Obaj autorzy sugerują, że można tego dokonać tylko 'otwierając duszę' wobec tych, do których adresowane jest słowo: „Художник не может большего, как **открыть другим свою душу**”¹¹⁵. A zatem dusza twórcy, jego świat wewnętrzny zostaje obdarzony wartością: to jego święty skarb i świątynia, o czym w niezwykle piękny sposób pisze współczesny rosyjski autor Walerij Makarenko:

Душа Поэта – бесподобный храм,
В котором Гений возжигает свечи
И свет несет померкнувшим мирам
Определяясь в качестве предтечи¹¹⁶.

W tym kontekście oba wiersze – Sołoguba i Briusowa, podobnie jak *Silentium!* Tiutczewa, urastają do roli poetyckich deklaracji nawołujących do ochrony świątyni duszy poety, z której czerpie on Słowo, bo to w nim, jak powiada Martin Buber, żyje Duch pragnący znaleźć swój wyraz w słowie poetyckim i w dziele poety¹¹⁷.

References

- Adamovich G., *Literaturnyye besedy. Konchina F.K. Sologuba. – Teffi. – Tikhonov*, [v:] G. Adamovich, *Sobraniye sochineniy v 18 tomakh. T. 2. Literaturnyye besedy («Zveno»: 1923-1928)*, Moskva 2015.
Apokryfy Nowego Testamentu, t. 1, red. M. Starowiejski, Lublin 1986.
Arutyunova N.D., *Yazyk i mir cheloveka*, Moskva 1999.

¹¹⁵ В. Брюсов, *О искусстве...*, с. 47. Por. także: Ф. Сологуб, *Пламенный круг. Стихи. Книга восьмая*, Москва 1908, с. 7.

¹¹⁶ В. Макаренко, *Душа Поэта – бесподобный храм!*, [в:] <https://stihi.ru/2007/04/16-370?ysclid=m5ibricfl3884925375> (19.12.2024).

¹¹⁷ Por. M. Buber, *Posłowie...*, s. 120. Dopiero po zredagowaniu ostatecznej wersji niniejszego artykułu natknęłam się w Internecie na pracę Anity Cątek pt. *Wołanie anioła i milczenie poety: „Modlitwa” Cypriana Norwida w kontekście psychologii procesu twórczego*. Tytułowego anioła (występującego w wierszu Norwida) Autorka traktuje bądź jako metaforę wewnętrznego głosu poety, który pragnie ekspresji, bądź jako symbol darowanego natchnienia poetyckiego. Na uwagę zasługuje w związku z tym 'paralelizm' konceptualizacji poety u Norwida i obu pisarzy rosyjskich (Sołoguba i Briusowa), których myślenie zakorzenione jest w dwóch odmiennych tradycjach chrześcijańskich, chociaż wspólnym źródłem jest dla nich Biblia. W tym kontekście można by postawić pytanie – czy i w jakim stopniu Norwid istniał w świadomości modernistów rosyjskich tak, jak obecny był niewątpliwie Mickiewicz (u Mierieżkowskiego), Wyspiański (u Sołoguba); szczególnie, gdy uwzględnić, że Briusow świetnie znał poezję europejską prezentując ją na łamach „Wiesów” („Весы”). Kwestia ta to jednak temat na odrębne studium.

- Bachtin M., *W sprawie metodologii nauk humanistycznych*, [w:] M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, opr. i wstęp. E. Czaplejewicz, Warszawa 1986.
- Bal'mont K.D., *Elementarnyye slova o simvolicheskoy poezii*, [v:] K.D. Bal'mont, *Sobraniye sochineniy v semi tomakh*. T. 6, *Kray Ozirisa. Gde moy dom?: Ocherki (1920-1923). Gornyye vershiny: Sbornik stat'yey. Belyye zarnitsy: Mysli i vpechatleniya*, Moskva 2010.
- Bal'mont K.D., *K molodym poetam*, [v:] K.D. Bal'mont, *Sobraniye sochineniy v semi tomakh*. T. 6, *Kray Ozirisa. Gde moy dom?: Ocherki (1920-1923). Gornyye vershiny: Sbornik stat'yey. Belyye zarnitsy: Mysli i vpechatleniya*, Moskva 2010.
- Bal'mont K.D., *Kal'deronovskaya drama lichnosti*, [v:] K.D. Bal'mont, *Sobraniye sochineniy v semi tomakh*. T. 6, *Kray Ozirisa. Gde moy dom? Ocherki (1920-1923). Gornyye vershiny: Sbornik stat'yey. Belyye zarnitsy: Mysli i vpechatleniya*, Moskva 2010.
- Bezrukova B.S., *Osnovy dukhovnoy kul'tury (entsiklopedicheskiy slovar' pedagoga)*, Yekaterinburg 2000.
- Blavatskaya Ye., *Golos Bezmolviya*, [v:] Ye. Blavatskaya, *Golos Bezmolviya. Dva puti. Sem' vrat. Iz sokrovennykh indusskikh pisanii, per. s ang. Ye. Pisarevoy*, s. 6-11, [v:] <http://jezmmm.ru/wp-content/uploads/2020/06/golos-bezmolviya.pdf?ysclid=m5ig8azd22586150989>.
- Bryusov V., *O iskusstve*, [v:] V. Bryusov, *Sobraniye sochineniy v semi tomakh: Tom shestoy. Stat'i i retsenzii 1893-1924. Iz knigi «Dalekiye i blizkiye»*. Miscellanea, red. P.G. Antokol'skiy, sost. i vst. stat'ya D.Ye. Maksimova, Moskva 1975.
- Bryusov V., *Sobraniye sochineniy v semi tomakh*. T. 1. *Stikhotvoreniya. Poemy 1892-1909*, red. P.G. Antokol'skiy i dr., Moskva 1973.
- Bryusov V., *Sobraniye sochineniy v semi tomakh*. T. 3. *Stikhotvoreniya 1918-1924. Poema «Yegipet-skiye nochi» i stikhotvoreniya ne vkluyuchavshiyesa V.Ya. Bryusovym v sborniki 1891-1924*, red. P.G. Antokol'skiy i dr., Moskva 1974.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992.
- Cymborska-Leboda M., *Dramat pod znakiem Dionizosa: myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992.
- Cymborska-Leboda M., *«Poet-otzyv-uslyshannost'» (Svoboda i Istina v filosofskoy perepiske Vyacheslava Ivanova)*, „Revue Des Études Slaves” 2024, t. XCV, f. 3.
- Cymborska-Leboda M., *«Blagoukhayushchaya prelest'slov potseluynykh»: «soblazny tela» i «ocharovaniya chuvstv»*, „Rusistica Latviensis 7” 2018.
- Durand G., *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986.
- Encyklopedia biblijna*, pod red. P.J. Achtemeiera, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1999.
- Epshteyn M.N., *Molchaniye i magiya slova*, [v:] M.N. Epshteyn, *Slovo i molchaniye. Metafizika russkoy literatury*, Moskva 2006.
- Filatov V.V., *Kratkiy ikonopisnyy illyustrirovannyi slovar'*, Moskva 1996.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001.
- Gamalova N., *Prilozheniye. Shyuzevil' Zhan. Pervyy Dionisiyets russkoy poezii*, [v:] Vyacheslav Ivanov. *Issledovaniya i materialy*, vyp.4, red.-sost. Ye.A. Takho-Godi, A.B. Shishkin, Moskva 2024.
- Gershenzon M., *Mudrost' Pushkina*, Moskva 1919.
- Glaeser Z., *Teologia między słowem a milczeniem*, „Sympozjum” 2019, nr 1 (36).
- Gol'dt R., *Tolpa kak bezlikoye olitsetvoreniye zla v tvorcheskom soznanii Fedora Sologuba*, «Russkaya literatura» 2013, nr 4.

- Ivanov V., *Mysli o simvolizme*, [v:] V. Ivanov, *Sobraniye sochineniy v 4 tomakh*. T. 2, pod red. D.V. Ivanova i O. Deshart, Bryussel' 1974.
- Ivanov V., *Poet i chern'*, [v:] V. Ivanov, *Sobraniesochineniy v 4 tomakh*. T. 1, pod red. D.V. Ivanova i O. Deshart, vved. i primech. O. Deshart, Bryussel' 1971.
- Ivanov V., *Mysli o poezii*, [v:] V. Ivanov, *Sobraniye sochineniy v 4 tomakh*. T. 3, pod red. D.V. Ivanova i O. Deshart, Bryussel' 1979.
- Khanzen-Leve A., *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Ranniy simvolizm*, Sankt-Peterburg 1999.
- Kijas Z.J., *Mądrość milczenia*, [w:] <https://deon.pl/wiara/duchowosc/madrosce-milczenia,323448>.
- Koroleva N.V., *F. Tyutchev. «Silentium!»*, [v:] *Poeticheskiiy stroy russkoy liriki*, red. G.M. Fridlender, Leningrad 1973.
- Królikowski J., *Milczenie wobec tajemnicy Boga i teologia*, „Sympozjum” 2019, nr 1 (36).
- Kuleszewicz R., *Słownik symboli literackich*, Białystok 2003.
- Lermontov M.Yu., *Sobraniye sochineniy v chetyrekh tomakh. Tom pervyy. Stikhotvoreniya*, pod red. I.L. Andronikova i dr., Moskva 1957.
- Leśniewski K., *Hezychazm – skarb chrześcijańskiego Wschodu*, [w:] *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*. T. 6, *Duchowość, mistyka i medytacja chrześcijańskiego świata – prawosławie i protestantyzm*, Toruń 2014.
- Litovchenko M.V., *Motiv meteli kak fragment khudozhestvennoy kartiny mira v tvorchestve A.S. Pushkina i A.P. Chekhova*, «Filologicheskiye nauki. Voprosy teorii i praktiki» 2012, № 6 (17).
- Makarenko V., *Dusha Poeta – bespodobnyy khram!*, [v:] <https://stihi.ru/2007/04/16-370?ysclid=m5ibricfl3884925375>.
- Markowski M.P., *Wrażliwość, interpretacja, literatura*, „Teksty Drugie” 2010, nr 2.
- Merezhkovskiy D.S., *Odinochestvo v lyubvi*, [v:] D.S. Merezhkovskiy, *Sobraniye sochineniy v chetyrekh tomakh*. T. 4, sost. i red. O.N. Mikhaylova, Moskva 1990.
- Meskin V.A., *A. Pushkin v zerkale filosofskoy kritiki F. Sologuba. O tipologii poeticheskogo tvorchestva*, «Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Literaturovedeniye, zhurnalistika» 2016, № 4.
- Mify narodov mira. Entsiklopediya*. T. 2. *K-Ya*, red. S.A. Tokarev, Moskva 2000.
- Mints Z., *O nekotorykh «neomifologicheskikh» tekstakh v tvorchestve russkikh simvolistov*, [v:] *Tvorchestvo A.A. Bloka i russkaya kul'tura XX veka. Blokovskiy sbornik III*, Tartu 1979.
- Nagina K.A., «Metel'nyy» mir v tvorchestve A. Bloka, A. Belogo, V. Bryusova na fone literaturnoy traditsii, «Vestnik Spgu» 2011, ser. 9, vyp. 3.
- Nezhenets N.I., *Russkiye simvolisty*, Moskva 1992.
- Ofiara Chrystusa – miłość czy okrucieństwo Boga? Ojciec Strumiłowski o Wielkim Piątku*, [w:] <https://pch24.pl/ofiara-chrystusa-milosc-czy-okrucienstwo-boga-ojciec-strumilowski-o-wielkim-piatku/>.
- Onasch K., Schbieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2002-2003.
- Panov M.V., *Fedor Sologub*, [v:] M.V. Panov, *Poeticheskiiy yazyk Serebryanogo veka. Simvolizm. Futurizm. Kurs lektsiy, podg. teksta, predisl. i prim. L.B. Parubchenko*, Sankt-Peterburg 2019.
- Pawłowicz J.J., *Zstał do piekieł...*, „Teologia i Człowiek” 2013, t. 21.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań – Warszawa 1990.
- Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Pushkin A.S., *Prorok*, [v:] A.S. Pushkin, *Polnoye sobraniye sochineniy v 17 t.* T. 3, kn.1. *Stikhotvoreniya 1826-1836. Skazki*, red. M.A. Tsyavlovskiy i dr., Moskva 1995.
- Rerikh N., *Derzhava Sveta*, [v:] N. Rerikh, *Dukhovnyye sokrovishcha. Filosofskiye ocherki i esse*, Moskva 2015.
- Shalina I.A., *Ikona «Spas Blagoye Molchaniye»*, [v:] *Vozrashchennoye dostoyaniye. Russkiye ikony v chastnykh sobraniyakh. Katalog*, pod red. I.A. Shaliny, Moskva 2008.
- L. Silard, *Vklad simbolizma v razvitiyerusskogo romana (Konspekt)*, „*Studia Slavica Hungaria*” 1984, t. XXX.
- Silard L., *Dantov kod russkogo simbolizma*, [v:] L. Silard, *Germetizm i germenevtika*, Sankt-Peterburg 2002.
- Slovar' po etike*, pod red. I.S. Kona, Moskva 1881.
- Smirnov I., *O drevnerusskoy kul'ture, russkoy natsional'noy spetsifike i logike istorii*, Wien 1991.
- Sologub F., *Demony poetov*, [v:] F. Sologub, *Sobraniye sochineniy v shesti tomakh.* T. 2. *Melkiy bes. Roman. Rasskazy. Skazochki. Stat'i, sost. i avtor primechaniy T.F. Prokopov*, Moskva 2001.
- Sologub F., *Iskusstvo nashikh dney*, [v:] F. Sologub, *Sobraniye sochineniy v shesti tomakh.* T. 6. *Zaklinatel'nitsa zmey. Rasskazy. Roman. Stat'i, esse, zametki. Vospominaniya sovremennikov*, Moskva 2002.
- Sologub F., *Plamennyy krug. Stikhi. Kniga vos'maya*, Moskva 1908.
- Sologub F., *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh.* T. 1. *Stikhotvoreniya i poem 1877-1892*, podg. M.M. Pavlova, Sankt-Peterburg 2012.
- Sologub F., *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh.* T. 2. *Kniga vtoraya. Stikhotvoreniya i poem 1900-1913*, podg. T.V. Misnikevich, Sankt-Peterburg 2014.
- Solov'yev V., *Znachenie poezii v stikhotvoreniyakh Pushkina*, [v:] *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike: Konets XIX – pervaya polovina XX v.*, Moskva 1990.
- Souriau E., *L'ombre de Dieu*, Paris 1955.
- Stawinoga E., *Modlitwy poetyckie Walerija Briusowa z lat 1916-1917 – dwie interpretacje*, „*Slavia Orientalis*” 2023, nr 4.
- Stawinoga E., *Poetycka angelologia Fiodora Sologuba. Wprowadzenie*, „*Ethos*” 2024, nr 4 (148).
- Surynt I., Zielińska M., *Milczenie*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, współp. J. Kalicka, Warszawa 2014.
- Tyutchev F.I., *Polnoye sobraniye sochineniy i pis'ma v shesti tomakh.* T. 1. *Stikhotvoreniya 1813-1849*, red. L.D. Gromova-Opul'skaya, sost., podgot. i komm. V.N. Kasatkina, Moskva 2002.
- Vasil'yev M., Shcherbakov R., *Primechaniya. Vse napevy. Mgnoveniya. Angel blagogo molchaniya*, [v:] V. Bryusov, *Sobraniye sochineniy v semi tomakh.* T. 1. *Stikhotvoreniya. Poemy 1892-1909*, red. P.G. Antokol'skiy i dr., Moskva 1973.
- Ven'sin' Yu., *Metaforicheskiye sredstva oboznacheniya 'gordosti' v russkom i kitayskom yazykakh*, „*Voprosy sovremennoy lingvistiki*” 2024, № 4.

Yevdokimova L.V., *Pereosmysleniye idey Geraklita I pushkinskikh obrazov s semantikoy ognya v knige stikhov F. Sologuba «Plamennyy krug»*, «Uchenyye zapiski Kazanskogo universiteta» 2015, t. 157, kn. 2.

„*Życie serca*”. *Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku*, red. M. Cymborska-Leboda i in., Lublin 2012.

NOTA O AUTORCE

Ewa Stawinoga – doktor, adiunkt w Katedrze Literaturoznawstwa Słowiańskiego, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. **Publikacje:** **monografia:** *Symbolika biblijna w poezji Wiaczesława Iwanowa*, Lublin 2012, wyd. UMCS, ss. 260. **Artykuły:** *Dramat poety, czyli Borysa Popławskiego „zmagania z Bogiem”*, „Studia Wschodniosłowiańskie” 2016, t. 16, s. 95-107; *Modlitwy poetyckie Fiodora Sologuba*, „Slavia Orientalis” 2018, nr 1, s. 47-64; „Уж храма божьего безу я...”. *Fiodor Sologub: od poety religijnego do bogoburcy*, „Slavia Orientalis” 2021, nr 1, s. 43-64; *Modlitwy poetyckie Walerija Briusowa z lat 1916-1917 – dwie interpretacje*, „Slavia Orientalis” 2023, nr 4, s. 741-761; *Poetycka angelologia Fiodora Sologuba. Wprowadzenie*, „Ethos” 2024, nr 4 (148), s. 249-272.

ORCID: 0000-0001-7046-3252

Email: ewa.stawinoga@mail.umcs.pl

Justyna Tymieniecka-Suchanek
Uniwersytet Śląski w Katowicach

ETYCZNY WYMIAR TEOLOGII ZWIERZĄT TATIANY GORICZEWEJ. OD BUDDYZMU I HINDUIZMU DO PRAWOSŁAWIA¹

The Ethical Dimension of Tatyana Goricheva's Theology of Animals. From Buddhism and Hinduism to Eastern Orthodoxy

ABSTRACT: The article discusses the ethical dimension of the zootheology developed by the contemporary Russian theologian – Tatyana Goricheva, who advocates extending man's moral obligations to other creatures. She integrates Eastern Orthodox spirituality with western philosophical and theological traditions. Her approach is based on an idea that all beings, as God's creatures, have their place in God's plan of salvation. She is inspired by eastern traditions, such as Buddhism or Hinduism, which adhere to ahimsa. According to Goricheva, animal theology can be a tool for transforming Christianity into an approach more ecological and inclusive towards the animal issue.

KEYWORDS: zootheology, Eastern Orthodoxy, Tatyana Goricheva, animals, Christianity ethics

My, chrześcijanie, powinniśmy pomagać sobie, by wyjść
ze ślepego zaułka fałszywie rozumianego antropocentryzmu².

Człowiek nie jest ani gorszy, ani lepszy od zwierzęcia,
ma po prostu inny los i misję³.

Tatiana Goriczewa, *Święte zwierzęta*

¹ Artykuł przygotowany na podstawie projektu „Prawosławna teologia zwierząt w eseistyce Tatiany Goriczewej” sfinansowanego przez Narodowe Centrum Nauki w ramach konkursu Preludium Bis–2, decyzja numer UMO–2020/39/O/HS2/02968.

² T. Goriczewa, *Święte zwierzęta*, przeł. G. Ojcewicz, Szczytno 2022, s. 38. Wszystkie następne cytaty pochodzą z tego wydania, w nawiasie podaję symbol ŚZ i numer strony.

³ Ibidem, s. 47.

Wśród moralistów panuje w zasadzie zgoda co do tego, że los zwierząt powinien wzbudzić nasze zainteresowanie. Charles Darwin pomógł nam zrozumieć, że jest to również nasz los. [...] od wydania przez Petera Singera *Wyzwolenia zwierząt*, obserwujemy pogłębiającą się zmianę w etycznym namyśle nad tym, jak powinniśmy traktować zwierzęta⁴

– pisze Katarzyna de Lazari-Radek, dodając, że do filozoficznej dyskusji o dobrostanie zwierząt włączają się, prócz utilitarystów, też deontolodzy, etycy cnoty i kontraktualiści. Zwierzęta stają się również przedmiotem troski przedstawicieli środowisk religijnych, którzy „braci mniejszych” wprowadzają do dyskursu teologicznego.

Nową subdyscyplinę *animal theology* zapoczątkował Andrew Linzey – anglikański pastor, laureat stypendium z zakresu teologii i dobrostanu zwierząt w Mansfield College w Oksfordzie, wykładowca w Uniwersytecie Nottingham. W publikacjach z lat dziewięćdziesiątych dowodzi on, że nauka Chrystusa o miłosierdziu i szacunku nie odnosi się tylko do człowieka. Twierdzi, że w chrześcijaństwie, poza ideą franciszkańską, odnajdujemy sugestie dotyczące humanitarnego traktowania zwierząt. Nowatorską inicjatywą w rozwoju tej subdyscypliny było założenie w 2009 roku Instytutu Zoologii Teologicznej w Kapucyńskiej Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Münster przez Rainera Hagencorda i Antona Rotzettera. Międzyobszarowy projekt łączy wiedzę biologiczną, teologiczną i filozoficzną, aby na tym fundamencie oprzeć najważniejszą ideę ekoteologiczną – jedność wszystkich żyjących istot. Jednym z zamysłów tej koncepcji jest wypracowanie duchowości sprzyjającej koegzystencji stworzeń oraz przełożenie teorii ewolucjonizmu i behawioryzmu na język teologiczny, wyjaśnienie kwestii praktycznych. Wszystkie te cele wypływają z troski o harmonijne współistnienie ludzi i zwierząt⁵. Podobne podejście reprezentuje Tatiana Goriczewa – jedyna, jak dotąd, rosyjska prawosławna teolożka zajmująca się etycznym stosunkiem ludzi do zwierząt w ujęciu teologiczno-filozoficznym.

Twórczość, myśl i działalność Tatiany Goriczewej stanowi bez wątpienia interesujące zjawisko kulturowe, wpisujące się w zapoczątkowane na Zachodzie badania *animal studies*, które rozwijają się od pewnego czasu również w polskim dyskursie naukowym. Na obecnym etapie dynamicznego rozwoju multidyscyplinarne i międzyobszarowe studia nad zwierzętami obejmują bardzo różnorodne wielotorowe i wieloznaczne przestrzenie badawcze, co sprawia, że przypominają one trudne do rozwikłania naukowe „kłaczce”, którego elementy „nie dają się jednoznacznie uporządkować”⁶. W Rosji studia nad zwierzętami nie mają jeszcze takiego rozmachu jak w Polsce, a z dwóch zauważalnych w ich ramach równoległych nurtów, czyli badań kulturowych

⁴ K. de Lazari-Radek, *Czy wolno zabijać szczęśliwe zwierzęta? Między teorią a praktyką*, „Przegląd Filozoficzny” 2015, nr 2 (94), s. 205.

⁵ J. Sebesta, *Pryncypia i wyzwania zoologii teologicznej w kontekście krytyki antropocentryzmu*, [w:] *Zwierzęta i ludzie*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2011, s. 39-54.

⁶ M. Dąbrowska, *Próba pasienia kotów, czyli intelektualny krajobraz animal studies*, „Wielogłos” 2018, nr 1 (35), s. 16.

reprezentacji zwierząt oraz badań zwierząt ucieleśnionych dominuje ten pierwszy, o czym świadczą m.in. wieloaspektowe opracowania naukowe Michaiła Epsteina czy Leonida Hellera⁷. Warto także wspomnieć o „zoofilozoficznych” motywach w rosyjskim dyskursie literackim, o proekologicznym myśleniu wielu poetów i pisarzy (np. Jeleny Guro, Wielimira Chlebnikowa, Osipa Mandelsztama), które jest nacechowane współczuciem wobec „braci mniejszych”. Nie można zapominać również o filozoficznej refleksji Rudolfa Steinera i jej obecności w dziedzictwie kultury rosyjskiej, dla której była i wciąż jest twórczą inspiracją. Świadczy o tym fakt, że również Goriczewa przywołuje nazwisko austriackiego myśliciela w kontekście rozważań filozoficznych⁸. Rosyjską teolożkę najbardziej interesują zwierzęta jako takie, a więc zwierzęta rzeczywiste, ucieleśnione, które wprowadza do religijnego dyskursu z pogranicza *animal studies* i teologii.

Prozwierzęce koncepcje w rozważaniach religijnych już od pewnego czasu sprzyjają rozwojowi zoologicznej teologii, która jest pojęciem węższym od ekoteologii⁹. Zooteologia kwestionuje tradycyjny, biblijny obraz „braci mniejszych” jako istot stworzonych wyłącznie dla dobra człowieka i na jego użytek. Odrzuca tomistyczną wizję, zgodnie z którą zwierzęta nie mają statusu moralnego. Głosi, że to człowiek – obdarzony przez Boga mocą panowania nad stworzeniem – powinien służyć wszelkim istotom. Logiką panowania Chrystusa jest poświęcenie wyższych istot dla niższych – nie odwrotnie¹⁰. Postuluje wyzwolenie teologii od moralnego antropocentryzmu, połączenie jej z etyką, uznanie moralnych zobowiązań wobec zwierząt jako istot Bożych, nawołując do okazywania im szacunku. Linzey proponuje koncepcję „humanizmu cierpiącego sługi”, odrzucając pogląd, że istoty ludzkie są miarą wartości innych stworzeń¹¹. Anglikański pastor twierdzi, że równe poszanowanie interesów nie wystarcza – konieczna jest szczególna troska o istoty słabe, w tym zwierzęta. Nie godzi się, by traktowano je jak „przedmioty” – surowce, towary, środki, narzędzia, pokarm czy materiały do eksperymentów. Szwajcarski teolog określa to zjawisko mianem „uprzedmiotowienia, komercjalizacji i ekonomizacji zwierzęcia”¹². Eksploatację żywych istot potępia Goriczewa, sprzeciwiając się wykorzystywaniu i deprecjonowaniu zwierząt oraz ludzkiemu okrucieństwu. Filozofka krytykuje kartezjańską opozycję podmiot (człowiek) – przedmiot (zwierzę), która zapoczątkowała i usprawiedliwiła

⁷ Нр. М. Эпштейн, «Природа, мир, тайник вселенной...». Система пейзажных образов в русской поэзии, Москва 1990; *Утопия звериности. Репрезентация животных в русской культуре. Труды Лозаннского симпозиума 2005*, ред. Л. Геллер, Lausanne – Drohobycz 2007; *Звери и их репрезентации в русской культуре. Труды Лозаннского симпозиума 2007*, ред. Л. Геллер, А. Виноградова де ля Фортель, Санкт-Петербург 2010.

⁸ Т. Горичева, Д. Орлов, А. Секацкий, *От Эдипа к Нарциссу. Беседы*, Санкт-Петербург 2001, с. 108-109.

⁹ J. Babiński, *Ekoteologia*, Warszawa 2020.

¹⁰ A. Linzey, *Teologia zwierząt*, przeł. W. Kostrzewski, Kraków 2010, s. 124.

¹¹ Ibidem, s. 125.

¹² A. Rotzetter, *Glaskane, tuczone, zabijane. Dlaczego zwierzęta zasługują na lepsze traktowanie*, współpraca A.M. Forster, przeł. K. Markiewicz, Poznań 2013, s. 111.

„zobiektywizowany niehumanistyczny stosunek do wszystkich istot pozbawionych kartezjańskiego «cogito»” (SZ, s. 76). Usprawiedliwiła, bo niesłusznie uznano, że zwierzęta nie czują, nie poznają, nie cierpią, a więc można je traktować instrumentalnie.

Goriczewska odgrywa istotną rolę w propagowaniu etycznego stosunku do zwierząt, zarówno w twórczości eseistycznej i publicystyce, jak i działalności społecznej. W dyskursie teologiczno-filozoficznym czerpie z koncepcji zachodnich myślicieli. Jej zaangażowanie w wyzwolenie zwierząt wyraża się nie tylko w postawie, ale i w twórczości. Jako wegetarianka, misjonarka, ekofilozofka podejmuje kwestię zwierzęcą bezkompromisowo, przypisując jej, podobnie jak Jacques Derrida, również wymiar etyczny¹³.

Teolożka uważa, że w prawosławiu kwestia zwierzęca jest bardziej żywotna niż w tradycjach protestanckiej i katolickiej. Nawiązując do Bożego zamysłu pokojowego współistnienia człowieka ze zwierzętami, ubolewa, że „chrześcijańska cywilizacja powstawała, świadomie lub nieświadomie lekceważąc to przykazanie. Jeśli porównamy się z buddystami i hindusami, okaże się, że w pewnych aspektach [to] oni są większymi «chrześcijanami» od nas” (SZ, s. 41). Sposób, w jaki buddyści i hindusi traktują zwierzęta, stanowi dla Goriczewej wzorzec moralny, do którego nawiązywała przed opublikowaniem *Świątych zwierząt* (*Святые животные*, 1993). Rodzi się więc pytanie, skąd wzięły się jej szacunek i empatia wobec podmiotów pozaludzkich, dlaczego autorka prac o charakterze religijno-politycznym¹⁴ włączyła zwierzęta do kręgu moralnego poszanowania. Okazuje się, że źródeł jej wrażliwości należy upatrywać w dzieciństwie – wtedy po raz pierwszy zmagająca się z dylematami moralnymi dotyczącymi niegodziwego traktowania zwierząt przez ludzi.

Goriczewska przyznaje, że od dziecka darzyła miłością zwierzęta, przygarniała bezdomne psy i koty blakające się po zaułkach Leningradu. Potrzeba niesienia im pomocy rozwinęła w niej głębokie współczucie, sprawiające, że ich ból odczuwała silniej niż własny. Jako dziewczynka marzyła o pracy w cyrku, wyobrażając sobie to miejsce jako pełne harmonii między ludźmi i zwierzętami, co dziś ocenia krytycznie¹⁵. Stopniowo rozwijało się w młodej Goriczewej poczucie winy, dojrzewał w niej „milczący protest”, który nasiliła śmierć matki. Wówczas dowiedziała się, dlaczego znikwały wszystkie koty, o które zamartwiała się jako dziecko. Matka na łożu śmierci wyznała, że za trzy ruble od sztuki oddawała je na eksperymenty medyczne¹⁶. Odkrycie to wstrząsnęło

¹³ M. Calarco, *Zoografie. Kwestia zwierzęca od Heideggera do Derridy*, przeł. P. Sadzik, P. Szaj, Poznań 2022, s. 14–16.

¹⁴ Mam na myśli broszury przetłumaczone na język polski, np.: *Matka Boska na Wschodzie i na Zachodzie. Jej pomoc w pokonywaniu komunizmu i w ponownym ożywianiu Kościoła* (*Die Gottesmutter in Ost und West – ihre Hilfe bei der Überwindung des Kommunismus und beim Wiederaufblühen der Kirche*) (1993), *Religijne przebudzenie w Związku Radzieckim* (*Religiöser Aufbruch in der Sowjetunion*) (1994).

¹⁵ К.Б. Ермишина, *Интервью с Татьяной Горичевой. Лики православной экологии и незаметный апокалипсис наших дней*, [w:] <https://hram1891.ru/interview/intervyu-s-tatyanoy-gorichevoy-liko-pravoslavnoy-ekologii-i-nezametnyy-apokalipsis-nashikh-dney> (31.10.2024).

¹⁶ Mówi o tym Goriczewska w filmie dokumentalnym *Татьяна Горичева. Спасу Творение* (reż. В. Семенов), [w:] <https://rutube.ru/video/1cdf43757d48141d0aa35a2956370f32/?t=821&r=plemwd> (20.09.2024).

Goriczewą i skłoniło ją do poświęcenia się zwierzętom. Kwintesencją etycznego wymiaru jej teologiczno-filozoficznego dyskursu są słowa o współcierpieniu i cierpieniu: „Сострадание – еще хуже, чем страдание. Это я знаю, потому что занимаюсь израненными и побитыми животными”¹⁷. Warto wspomnieć, że wiara w Boga i miłość do przyrody przyszyły do Goriczewej nieoczekiwanie w 1973 roku. Czytając przypadkowo modlitwę *Ojcie nasz* w książce o jodze z mantrą Om, doznała objawienia. Wtedy interesowała się buddyzmem zen, praktykowała jogę i medytację. W wieku 26 lat przyjęła prawosławny chrzest pod Rygą, co Grzegorz Ojcewicz określa jako „moment przełomowy w jej życiu, któremu podporządkowała odtąd całą swoją przysłą działalność”¹⁸. Można zatem rzec, że do zooteologii doprowadziły ją dziecięca wrażliwość i buddyzm¹⁹.

Zanim teolożka wydała *Święte zwierzęta*, przemyślenia o losie zwierząt towarzyszyły jej podczas pisania dziennika *Człowiek ustawicznie szuka szczęścia* (*Unaufhörlich sucht der Mensch das Glück*, 1989). Jak pisze Ojcewicz, autorka dzieli się w nim „refleksjami religijno-kulturowymi o Zachodzie, Wschodzie i Azji Południowej, rosyjskich emigrantach rozsiadanych po różnych zakątkach świata, kondycji współczesnego Kościoła i chrześcijan w Europie oraz poza nią, indywidualnych i zbiorowych ścieżkach poszukiwania Boga, stosunku człowieka do zwierząt”²⁰. Jednym z akcentów animalnych są wnikliwe obserwacje dotyczące traktowania zwierząt na greckiej wyspie Tinos. Goriczewa przyznaje:

Oprócz chodzenia do kościoła i czytania, zajmowałam się jeszcze czymś innym – żywiłam koty. W Grecji i w Turcji [...] nie poświęca się zwierzętom szczególnej uwagi. Jednakże one, chude i łekliwe, wywołują stale moje współczucie. [...] Jako emigrantka solidaryzuję się tym bardziej z kotami, z ich milczącym światem²¹.

Utwór *Człowiek ustawicznie szuka szczęścia* opatrzyła mottem: „Każda podróż jest jak zwierciadło. Winna stawać się wtajemniczeniem, wejściem w samego siebie, a nie ucieczką” (CD, s. 6). Goriczewa odkryła w sobie głębokie współodczuwanie, zwłaszcza z bezdomnymi i pokrzywdzonymi zwierzętami. Porównuje sposób ich traktowania na południu i północy Europy, oceniając go na niekorzyść południa:

¹⁷ К. Лученко, Т. Горичева, *Татьяна Горичева: Из комсомола в экзистенциализм*, [в:] <https://www.pravmir.ru/tatyana-goricheva-iz-komsomola-v-eksizistencializm> (15.09.2024).

¹⁸ G. Ojcewicz, *Wokół dziennika podróży ekoteolożki Tatiany Goriczewej „Człowiek ustawicznie szuka szczęścia”*, „Studia Rossica Gedanensia” 2022, nr 9, s. 59.

¹⁹ Pewną rolę w ochronie słabych odegrał feminizm. Zob.: T. Goriczewa, *Córki Hioba. Chrześcijaństwo a feminizm*, przeł. G. Ojcewicz, Szcztytno 2023.

²⁰ G. Ojcewicz, *Wokół dziennika podróży...*, s. 54.

²¹ T. Goriczewa, *Człowiek ustawicznie szuka szczęścia. Dziennik z podróży*, przeł. K. Lewicki, Wrocław 1991, s. 21. Wszystkie następne cytaty pochodzą z tego wydania, w nawiasie podaję symbol CD i numer strony.

Jeśli w Europie Północnej wynikał gdziekolwiek problem zwierząt, tam zawsze coś robiono dla ich ochrony, ale tu... Również u nas w Rosji nie uważa się ich nieraz nawet za żywe istoty. Człowiek nosi w sobie wiele niewyjaśnionego, okrutnego. [...] to na wskroś pozytywne zainteresowanie zwierzętami idzie w Europie Północnej w parze z utratą duchowości, z religijną obojętnością. A powinno być przecież odwrotnie: właśnie świętość jednoczy w sobie duchową siłę i „kochające serce, troszczące się o każde stworzenie”. [...] w Grecji starcy nie są zdolni skrzywdzić jakiegokolwiek żywej istoty (CD, s. 22).

Pisarkę fascynuje stosunek do zwierząt w Indiach:

Zwierzęta mają swe własne życie, równoprawne z ludźmi. Jak bardzo lubię [...] delikatne i mądre prawo ahimsy: Nie zabijać, nie stosować przemocy. Gdy Gandhi mówił w angielskim parlamencie o miłości Hindusów do krów, wyjaśnił: – Kiedy odmawiamy zabijania zwierząt, solidaryzujemy się z tymi wszystkimi cierpiącymi w milczeniu stworzeniami (CD, s. 106-107).

Nie pomija nawet komicznego incydentu z kotem, który wszedł na scenę podczas spektaklu *Jezioro łabędzie*. Zdarzenie to skłania do refleksji o szacunku, z jakim w Indiach traktuje się zwierzęta: „Hindusi nie dotykają nigdy kotów, dając im wszelką swobodę” (CD, s. 107). Goriczewska odnotowuje w dzienniku wydarzenia z udziałem zwierząt, ukazując, w jaki sposób inna kultura kształtuje stosunek do „braci mniejszych”. Podczas pobytu w Nepalu zaprzyjaźniła się z wieloma psami i krowami:

Zwierząt i dzieci w Nepalu się nie ukrywa. Psy mądrze chronią się przed autami, jeżdżącymi tylko z małą szybkością. Tu jest nie mniej psów niż ludzi. Krowy jednak nie dostrzegają aut, tak uroczyste, majestatycznie spokojne są te zwierzęta. Krowa jest matką-żywicielką, matką-ziemią; [...] boginią i towarzyszką bogów, ucieleśnieniem nieustraszonej i spokoju, żywym wyrzutem dla [...] śpieszących się ludzi (CD, s. 119).

I dalej opisuje scenę z udziałem krowy:

[...] w środku szerokiej, ruchliwej ulicy leży krowa. Zwróciła uwagę w kierunku ruchu, nie wyprowadza jej z równowagi [...] Ludzie muszą ją obchodzić, auta objeżdżać [...]. Jakże prawdziwe jest spojrzenie krowy na cywilizację: wszystko jest iluzją (CD, s. 120).

A oto kolejna scena z jednej z religijnych procesji, w której uczestniczyły psy:

Ludzie dostrzegają gromadę psów. Procesja musi się zatrzymać, ale nikt nie płoszy psów ani nie depta ich nogami. Od psów, jak od ludzi oczekuje się rozważi i rozwiązywania problemu bez przemocy (CD, s. 120).

Nawet tam, gdzie panuje zasada *ahinsy*, Goriczewska zauważa niedolę niedożywionych, bezpańskich psów, uznawanych za zwierzęta nieczyste. „Jedno z bardziej przygnębiających wspomnień – pisze – to widok bolesnych oczu głodnych psów. [...] nie wiedziałam, że psy mają głębokie fałdy pod oczami, a ich pyski mogą mieć udręczone, apokaliptyczny wygląd, jak paszcze zwierząt na ikonach” (CD, s. 131).

Z Waranasi – znanego ośrodka kultu religijnego wyznawców hinduizmu, w którym pragnęła obejrzeć ghaty – zachowała takie wspomnienie:

Miasto Siwy – Waranasi – uważamy za podobne [...] do nepalskich miast, jak również do Bombaju. Takie same tłumy ludzi, aut, rikszy, zwierząt. [...] przebijamy się do Gangesu. Po drodze karmimy niezliczone krowy i psy. [...] Widzimy krowy, które żyją na ulicy. Stoją po obu stronach drogi, niektóre mają właściciela. Takie, wypiełgnowane, rozpoznajemy natychmiast po miękkiej, wyczesanej sierści. Niekiedy są ustrojone w girlandy z kwiatów; w papierowych serpentynach jest im „do twarzy”. Nawet szyje i łapy psów przyozdabiają złote nitki (CD, s. 130-131).

Goriczewska sugeruje, że gorsze od głodu jest złe traktowanie zwierząt. „Gorsza od głodu jest utrata godności”²² – pisze w broszurze *Modlitwa jest najważniejsza* (*Das Gebet ist das Wichtigste*, 1994), odnosząc się do prześladowań ludzi w ZSRR. W kontekście losu bezpańskich zwierząt w Indiach dostrzega coś bardziej istotnego – choć są głodne i opuszczone, pozostają wolne, nikt im nie przeszkadza. Można przypuszczać, że filozofka uznaje taki stan rzeczy za lepszy od sytuacji, w której zwierzęta są torturowane. Szczególną uwagę zwraca na krowę, przywołując hinduską legendę o krowie, która nauczyła bogów śpiewać. Fascynuje ją „harmonia między ludźmi i zwierzętami” (CD, s. 121), a przede wszystkim świątynie splatające bogactwo, nie mieszczące się – jak powiada – w ciasnej i moralizatorskiej świadomości, aspektów ludzkiego życia: bogów, ludzi, zwierząt, potworów, demonów (CD, s. 118). *Ahinsa*, reguła niestosowania przemocy wobec istot żywych, ją urzeka. Goriczewska pisze wprost, że obserwowanie jej w praktyce wywarło na niej ogromne wrażenie: „Inną sprawą jest czytać o *ahinsie*, a inną widzieć to własnymi oczyma: Ludzie i zwierzęta nie nienawidzą się wzajemnie. Bez sporów ustępują sobie miejsca, jakie to zbawienne” (CD, s. 120). Filozofka jest zafascynowana mentalnością Wschodu, w której „człowiek zrealizowany moralnie nie widzi różnicy między zwierzętami a istotami ludzkimi”²³. W tradycji hinduizmu, obok *ahinsy*, istnieje także zasada *advaity* – jedności wszystkich istot. Według Mohandasa Gandhiego, na którego Goriczewska często się powołuje, życie każdej istoty ma taką samą wartość – człowiek powinien odnosić indywidualną jaźń nie tylko do siebie, ale też do jaźni innych stworzeń, tworzących Jedną Jaźń Wszech-

²² T. Goriczewska, *Modlitwa jest najważniejsza*, przeł. B. Białecki, Kraków 1994, s. 7.

²³ *Bhagawadgita* 12.9. Cyt. za: W. Wilowski, „*Pañczatantra*”, czyli o mądrości, przebiegłości i głupocie zwierząt albo o tym, czego człowiek może się od nich nauczyć, [w:] *Człowiek – zwierzę – cywilizacja. Aspekt humanistyczny*, red. H. Korpikiewicz, Poznań 2001, s. 26, przyp. 4.

świata. Cywilizacje Wschodu wykształciły model opiekuńczej koegzystencji ludzi, zwierząt i roślin:

U nas, w chrześcijaństwie, tylko święci lub «szaleńcy Boży» – ubolewa autorka – traktują zwierzęta w ten sposób. Ale chrześcijaństwo nie jest przecież gorsze od hinduizmu! W naszej tradycji istnieje także wezwanie do wszechmiłości, do litości. Dlaczego u nas zapomniano o «kochającym sercu», które współczuje każdemu stworzeniu i płacze? (CD, s. 121).

To pytanie retoryczne, ponieważ, według teolożki, wyznawcy chrześcijaństwa – dla którego względy etyczne stanowią punkt centralny, podobnie jak w każdej innej tradycji religijnej, są zobowiązani do traktowania wszystkich żywych stworzeń jako istot moralnie ważnych.

Z dziennika *Człowiek ustawicznie szuka szczęścia* wynika, że Goriczewa dostrzegła możliwość dobrego obchodzenia się ze zwierzętami bez wyrządzania im szkody. Podróże po Indiach i Nepalu zainspirowały ją do namysłu etycznego w chrześcijańskich rozważaniach teologicznych o niezawinionym cierpieniu „braci mniejszych”. Obserwacje relacji między ludźmi i zwierzętami w kulturze hinduskiej zainicjowały jej przemyślenia o dobrostanie zwierząt. W *Świętych zwierzętach* powraca do fenomenu zgodnego ludzkiego współlistnienia z Innym. Prawdziwy zachwyt wzbudziło w niej życzliwe współlistnienie ludzko-zwierzęce zaobserwowane podczas pobytu w Bombaju i Waranasi: „I radośnie, i niespodziewanie (czy to możliwe!) było zobaczyć na własne oczy, jak w Indiach nie zabija się krów, nie bije psów, nie męczy kotów” (ŚZ, s. 41). Goriczewa uważa, że chrześcijanie mają moralne zobowiązania wobec zwierząt i powinni je realizować w codziennym życiu.

Myślenie Goriczewej o zwierzętach i – szerzej – przyrodzie stanowi próbę ukonstytuowania się „ekologii prawosławnej”, która winna udzielić odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób prawosławni mogą pomóc „w sytuacji kryzysu ekologicznego” (ŚZ, s. 31). Fundamentalny jest tutaj problem, czy „Cerkiew jest zdolna, by odpowiedzieć na pytanie o stworzeniu. A właśnie to pytanie – podkreśla Goriczewa – staje się ważne w epoce powszechnego kryzysu ekologicznego” (ŚZ, s. 44). Rozważania filozofki sytuują się w nurcie zooteologii²⁴ i, szerzej, ekoteologii²⁵, stając się prawosławną wersją teologii zwierząt rozwijaną przez Linzey’a i Rotzettera. Zachodni badacze odważyli się odsłonić problematyczność antropocentrycznego myślenia o teologii, włączając do dyskursu religijno-teologicznego również zwierzęta. Postulowali konieczność moralnej naprawy relacji człowieka z jego starszymi i młodszymi braćmi. Goriczewa także nawołuje do zmiany: „Dzisiaj miłosierny Samarytanin pospieszyłby

²⁴ Zob. K. Małek, *Rozwój teologii ekologicznej w Polsce. Od teoekologii do ekoteologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 2022, nr 58/1, s. 117-140; *Teologia zwierząt jako nowa (sub)dyscyplina*, „Studia Pelplińskie” 2022, nr 56, s. 269-283.

²⁵ Zob. K. Małek, *Ekoteologia rosyjskiego prawosławia według Tatiany Goriczewej*, „Przegląd Ruscystyczny” 2024, nr 1 (185), s. 7-28.

z pomocą ziemi, zwierzętom, powietrzu, drzewom. To oni są naszymi bliźniami, okaleczonymi i okradzionymi przez nas” (ŚZ, s. 31). Nie różnicuje zwierząt na lepsze czy gorsze, wyższe czy niższe, pożyteczne czy szkodniki. Uznaje, że wszystkie żywe istoty – ssaki, ptaki, płazy, gady, owady – zasługują na dobre traktowanie.

W *Świętych zwierzętach*²⁶ są opisane przykłady przyjaźni świętych prawosławnych ze zwierzętami, np. św. Siergieja z Radoneża z niedźwiedziem czy Symeona Słupnika z lwem. Autorka wspomina Wasyla Nowego uratowanego przez delfiny, Benedykta dokarmiającego kruki, Gerazyma ratującego kulejącego lwa, Neofitę Męczennika, którego słuchały lwy, Makarego Aleksandryjskiego kontaktującego się z hieną czy Hermana z Alaski karmiącego niedźwiedzia i pozostającego w zażyłej relacji z gronostajami. Te historie Goriczewska wyjaśnia w duchu myśli Izaaka Syryjczyka, wedle którego zwierzęta przychodziły do świętych, ponieważ „czuły zapach raju”²⁷.

Autorka *Świętych zwierząt* rozważa stosunek człowieka do zwierząt w kontekście prawosławnej teologii, podkreślając, że w tej tradycji problem ten jest bardziej żywoty niż w tradycjach protestanckiej i katolickiej. Głosi pogląd, że zwierzęta, jako istoty niewinne, mają pierwszeństwo na drodze ku przebóstwieniu, do którego dąży człowiek i przyroda. Zwierzęta „odczuwają” raj i podążają za świętymi bądź – jak twierdzi Orygenes – zachowują w sobie ślad Boga. Człowiek, nawiązując relacje ze zwierzętami, powraca do pierwotnego, naturalnego jestestwa. „W zwierzętach – podkreśla Goriczewska – jest ten urok pierwotności, która została zagubiona przez zmęczonych ludzi, ta pogańska siła” (ŚZ, s. 78). Przyjmuje, że zwierzęta kierują się instynktami, a ludzie – namiętnościami, zgadzając się ze św. Grzegorzem z Nysy, że namiętność jest „uczłowieczonym instynktem”. Teolożka uznaje argument Jeana Kovalevskiego o „osobowym” początku u zwierząt, przypominając, że „Bóg ustanowił przymierze z Noem” (ŚZ, s. 89).

Goriczewska ubolewa, że we współczesnym świecie dostrzegamy przerażające zjawisko „umniejszenia życia” („уменьшение жизни”), obniżenia jego wartości. A na szacunek zasługuje przecież każde istnienie: i ludzkie, i zwierzęce – często unicestwiane bez wyrzutów sumienia. Według ekoteolożki, rosyjscy podwiźnicy podejmowali próby naprawy krzywdy wyrządzonej zwierzętom przez człowieka, biorąc na siebie brzemię ludzkiego grzechu. Ich postawa miała być zadośćuczynieniem wobec „braci mniejszych”. W ujęciu św. Symeona Nowego Teologa ludzie, przez grzech pierworodny, znaleźli się niżej od zwierząt, które pozostały na poziomie raju. Dlatego właśnie od nich człowiek może uczyć się cierpliwości, łagodności, szczerości i zaufania. Według Goriczewskiej kontakt ze zwierzętami czyni człowieka bardziej wrażliwym i otwartym na świat, odsłaniając w nim cechy osobowości, które nie ujawniają się w relacjach międzyludzkich. Prawosławie mówi o ubóstwieniu, wręcz o tym, że nawet ostatni karaluch nie powinien płakać. Człowiek dążący do zjednoczenia z Bogiem, nie powinien odrzucać żadnej istoty. Zmierzając ku przebóstwieniu, wyznawca prawosławia modli się za wszystkie zwierzęta.

²⁶ J. Tymieniecka-Suchanek, „Święte zwierzęta” bez zwierząt?, „Przegląd Rusycystyczny” 2024, nr 2 (186), s. 235-248.

²⁷ H. Paprocki, *Czy tylko człowiek będzie zbawiony?*, „Więź” 1998, nr 4 (477), s. 102.

W opinii teolożki ludzie powinni traktować ziemię, a w tym zwierzęta, z troską i miłością, a więc w taki sposób, w jaki Bóg odnosi się do swojego stworzenia²⁸.

„Antropomorficzna rzeczywistość religijna Zachodu – konstatuje Natalia Zacharek – jaskrawo odznacza się na tle teorii Cerkwi prawosławnej, która prezentuje zupełnie odmienne podejście człowieka do przyrody, stawiające na pierwszym planie przejaw boskości w każdym stworzeniu, postulujące ekologiczne podejście do przyrody”²⁹. W eseistyce Goriczewej zwierzęta nie są oderwane od natury. Filozofka podchodzi do świata przyrody holistycznie, a pracę *Święte zwierzęta* traktuje jako prolegomena do „ekologii prawosławnej”. Jako wnikliwa interpretatorka Biblii dostrzega w całym stworzeniu (тварь) przejaw Boga. Uznaje zwierzęta za stworzenia boskie, znajdujące się na tym samym ontologicznie poziomie co człowiek, koncentruje się na upadku człowieka po wygnaniu z Raju. Ludzie i zwierzęta tworzą harmonijną jednię, wspólny „mikroświat” (SZ, s. 73). Goriczewska rezygnuje z homocentryzmu na rzecz etycznego chrześcijańskiego antropocentryzmu³⁰, wskazując na błędne rozumienie hebrajskiego czasownika „kabash” jako przyzwolenia na przemoc wobec ziemi. „Człowiek – pisze – powinien odnosić się do ziemi tak, jak odnosi się Bóg do swojego stworzenia – z miłością i troskliwie” (SZ, s. 40). Dodaje, że człowiek jako król przyrody winien traktować ziemię jak sam Chrystus: „nie niszczyć, nie burzyć i [nie] pasożytować, lecz służyć i przekształcać” (SZ, s. 75). Goriczewska obarcza ludzkość winą za cierpienie zwierząt, wyrażając przekonanie, że nie ludzki narcyzm, lecz „serce miłujące” i współczujące każdemu cierpieniu sprzyja „dobrej relacji” ze stworzeniem (SZ, s. 91).

„Obiektywna historyczność *Świętych zwierząt* – pisze Ojcewicz – nie oznacza, że nie ma w tej książce ponadczasowych chrześcijańskich kwestii etycznych”³¹. Goriczewska upomina się – zauważa Alina Mitek-Dziemba – „o upodmiotowienie pozaludzkich istnień, w niesłuszny sposób wyrzuconych poza nawias chrześcijańskiej wyobraźni moralnej”³². Teolożka zwraca uwagę na doniosłość aksjologiczną perspektywy etycznej, podkreślając znaczenie etyki chrześcijańskiej (SZ, s. 56). Ubolewa, że dopiero „w ostatnim czasie w kulturze i filozofii znowu ożył «dyskurs o zwierzęciu». Ale dzisiejsza, «postmodernistyczna» rozmowa jest przeniknięta nie tyle estetycznymi, ile ETYCZNYMI motywami. Zamiast «filozofii życia», zamiast zachwyty i idealizacji – poczucie winy i solidarności” (SZ, s. 80). Goriczewej znany jest dyskurs o zwierzętach

²⁸ J. Tymieniecka-Suchanek, *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Katowice 2013, s. 44-45; Eadem, *Prawosławna „teologia zwierząt” wobec tradycyjnej humanistyki. Przypadek Tatiany Goriczewej*, „Akcent” 2015, nr 4 (142), s. 143-150.

²⁹ N. Zacharek, *Status zwierząt w Kościele i Cerkwi – przyczynek do badań*, „Kontakt” 8.05.2017, [w:] <https://magazynkontakt.pl/status-zwierzat-w-kościele-i-cerkwi-przyczynek-do-badan> (8.11.2024).

³⁰ Por. homocentryzm i antropocentryzm: *Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii*, red. M. Ciszek, Warszawa 2008, s. 19, 124.

³¹ G. Ojcewicz, *Tylko na ikonach nie ma cieni... – słowo od tłumacza*, [w:] T. Goriczewska, *Święte zwierzęta...*, s. 25.

³² A. Mitek-Dziemba, „*Święta zwierzęcość: Tatiany Goriczewej przyczynek do prawosławnej ekoteologii*”, *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 2017, nr 3, s. 65-66.

Martina Heideggera, Giorgia Agambena, Jacques'a Derridy, Gilles'a Deleuze'a czy Félix'a Guattariego.

Etyka Goriczewej wyrasta z empatii dla zwierząt. Rozważa ich status i dobrostan, sięgając po ujęcie utylitarystyczne oparte na ich zdolności odczuwania cierpienia. Domaga się lepszego traktowania zwierząt, a wszystko to formułuje w kategoriach szacunku dla innych istot – kluczowego pojęcia etyki wobec zwierząt bazującej na ruchu i idei praw dla „braci mniejszych”. Włącza je w obręb kalkulacji moralnych poprzez krytykę stosowania wobec nich przemocy. Goriczewska podejmuje wszystkie kręgi problemowe, które są poruszane w etycznej debacie o krzywdzie zwierząt, czyli hodowla i ubój w celach spożywczych i dla pozyskania futra, eksperymenty medyczne, testowanie kosmetyków, polowanie rekreacyjne, hodowla i tresowanie zwierząt dla rozrywki³³. Warto przytoczyć następujący cytat:

Dzisiaj nie idealizuje się zwierząt z romantycznych pozycji „dzikiej namiętności”. I jednocześnie jest większy zachwyt SPONTANICZNYM bytem zwierząt. Nigdy one nie zdradzają, nie są wyrachowane, nie udają. W świecie, w którym króluje telewizja, [...] spontaniczność zwierząt to coś rzadkiego, czarującego, coś, co zachowało duszę. I jednocześnie nigdy tak okrutnie nie zabijano ich – w malutkich klatkach, w których zwierzę jest przez całe życie podwieszone i ukrzyżowane; barbarzyńskimi nikomu niepotrzebnymi „naukowymi” doświadczeniami; sadyzmem eksperymentów „perfumeryjnych”. Tylko ukrycie przed naszymi oczami tych wszystkich nowych sposobów efektywnego pozyskiwania mięsa i niesłychanego wywoływania bólu zapewnia nam „spokojny sen” oraz „czyste sumienie”. Anonimowość cierpienia jest jedną z przyczyn naszej ludzkiej obojętności. Nasz świat rozsiał grzech (SZ, s. 83-84).

Do kwestii zwierzęcej Goriczewska nawiązała po powrocie do Rosji w 1991 roku. Jak słusznie zauważa Ojcewicz, w ostatnim czasie zwróciła się ona do „problematyki niszowej w rzeczywistości postsowieckiej, jakim jest ekologia, zwłaszcza zaś ekologiczne i etyczne kwestie dotyczące statusu zwierząt w Rosji. Goriczewska pełni funkcję wiceprezydenta Rosyjsko-Francuskiego Towarzystwa Ochrony Zwierząt. Jest autorką znaczących publikacji o ekoetyce i ekoteologii³⁴. Są to, oprócz *Świętych zwierząt*, eseje poświęcone etycznej relacji człowiek–zwierzęta w ujęciu teologiczno-filozoficznym – *Milczenie zwierząt* (Молчание животных, 2008)³⁵ i *Błogosławiony ten, kto było miłuje* (Блажен уже и скоты милует, 2010), a także osobiste zapiski prze-

³³ P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, przeł. J. Łoziński, Poznań 1995, s. 192-202.

³⁴ G. Ojcewicz, *Wokół dziennika podróży...*, s. 59.

³⁵ Niewykluczone, że ten tytuł Goriczewska zaczerpnęła z monumentalnego dzieła francuskiej filozofki. Zob. E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris 1998. Warto dodać, że fragment książki *Les animaux aussi ont des droits* (2013), zawierającej wywiady przeprowadzone przez Karine Lou Matignon z Elisabeth de Fontenay, Peterem Singerem i Borisem Cyrulnikiem, został opublikowany w rosyjskim przekładzie w petersburskim almanachu dzięki inicjatywie i tłumaczeniu Goriczewej. Zob. *У животных тоже есть права. Интервью с Питером Сингером, Элизабет де Фонтене, Борисом Цирюльниковым*, „Русский мир” 2015, s. 59-81.

myśleń o stosunku do „braci mniejszych” oraz wydarzeń z życia autorki z udziałem podmiotów pozaludzkich, opublikowane jako *Dziennik obrończyni zwierząt* (*Дневник зоозащитницы*, 2015)³⁶ obejmujący okres 2009-2014. Jego kontynuację stanowi diariusz *Pustynia porasta. Z dzienników Tatiany Goriczewej* (*Пустыня растёт. Из дневников Татьяны Горичевой*, 2023)³⁷, zawierający zapiski z lat 2018-2021. Znalazły się tu refleksje świadczące o nieustannym poszerzaniu wiedzy przez autorkę dzięki lekturom z zakresu etologii i biologii (np. Konrada Lorenza, Jane Goodall, Davida George’a Haskella). Goriczewa zaznacza: „всегда запаздывающая наука открывает в последние десятилетия, что животное наделено необычайными когнитивными, экстрасенсорными, нравственными, эстетическими, мистическими качествами”³⁸.

Pełna troski postawa Goriczewej wobec „braci mniejszych” pozostaje niezmienna, a jej zaangażowanie na rzecz poprawy ich losu – imponujące. Mimo ograniczeń wynikających z dojrzałego wieku i problemów zdrowotnych jeszcze niedawno brała udział w demonstracjach prozwierzęcych i manifestacjach proekologicznych. Relacjonując przebieg spotkań z wieloma osobami, podkreśla ich merytoryczne i emocjonalne zaangażowanie w działania na rzecz dobrostanu zwierząt. *Pustynia porasta* zawiera wprawdzie lapidarne zapiski o zwierzętach, ale wyróżnia je silny ładunek emocjonalny i moralny. Według Anastasiji Gaczewej główny temat tej książki to cierpienie: „Страдания твари, попираемой человеком, не обретающей от него полноты попечения и любви. Или наоборот – духовного и душевного страдания человека, откликающегося на мучения твари [...]”³⁹. Autorka diariusza przyznaje, że jej zainteresowania koncentrują się wyłącznie na istotach pozaludzkich:

Времени на старости лет осталось мало, все мое внимание обращено к нечеловеческому миру. Осторожно заговорила об экологии и животных, но не обнаружила никакого интереса. Рассказала, что нынче все чаще интеллектуалы соприкасаются с экологическим «нарративом»⁴⁰.

W dzienniku *Pustynia porasta* brzmi apel o lepsze traktowanie zwierząt. Autorka argumentuje, że skoro zwierzęta wyższe charakteryzuje protomoralność, ponieważ pomagają sobie (kooperacja międzygatunkowa i wewnątrzgatunkowa), to tym bardziej człowiek – istota o najwyższym stopniu rozwoju – powinien okazywać im wsparcie.

³⁶ J. Tymieniecka-Suchanek, *O zwrocie zwierzęcym we współczesnej Rosji* [Альманах „Русский миръ. Пространство и время русской культуры”. *Миръ животных*. Тематический выпуск. «Русская культура», Санкт-Петербург 2015 (publikacja rosyjskojęzyczna, wydana w twardej oprawie, 379 stron)], „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2016, nr 2, s. 313-316.

³⁷ T.M. Горичева, *Пустыня растёт. Из дневников Татьяны Горичевой*, Москва 2023.

³⁸ Ibidem, s. 144.

³⁹ А. Гачева, *Крест внутри Древа Жизни (о книге дневников Татьяны Горичевой)*, [в:] Т. Горичева, *Пустыня растёт...*, s. 207.

⁴⁰ Ibidem, s. 35.

Walczy z uprzedzeniami wobec zwierząt, np. psów, przytaczając myśli z książki *Chiens* (2018) francuskiego filozofa Marka Alizarta. Dzieli się refleksjami o przeczytanych pracach i oceną ludzi przez pryzmat ich stosunku do zwierząt. W opiniach pozostaje bezkompromisowa i nie toleruje hipokryzji. Przykładem jej krytycznej postawy są zapiski ze spotkania z Peterem Wohllebenem, autorem *Sekretnego życia drzew* (*Das geheime Leben der Bäume*). Goriczewa wyraża niezadowolenie z odpowiedzi pisarza na pytania o antropogeniczne zmiany klimatu, zarzucając mu komercję i cynizm. Ponadto z debaty z niemieckim pisarzem wynika, że Goriczewa opowiada się za ekocentryzmem, czyli ratowaniem ziemi dla niej samej, a nie wyłącznie z myślą o przyszłym pokoleniu. Krytykuje antropocentryzm ograniczający troskę o środowisko do ludzkiej korzyści. Rozczarowana Wohllebenem, zarzuca mu naiwny optymizm i powierzchowny hedonizm⁴¹.

Goriczewa łączy problemy środowiska naturalnego i milczącego cierpienia stworzeń z chrześcijańską ideą zbawienia. Uświadamia, że los ziemi zależy od człowieka i nawołuje do zmian w religii, dostrzegając w chrześcijaństwie potencjał do szerzenia wiedzy o ekologii.

„Religia – słusznie konstatuje Bruno Latour – nie tylko wymaga poziomu radykalnej transformacji, w porównaniu z którym ekologiczna ewangelia wygląda na skromny apel o kupienie nowych pojemników na śmieci, ale ma również [...] głębokie zaufanie do sztucznego przetwarzania ziemskich dóbr”⁴². Goriczewa zdaje się podzielać pogląd Latoura, że religia w wydaniu chrześcijańskim może być przekonującą alternatywą dla świadomości ekologicznej. Filozof francuski dostrzega w ekoteologii potencjał: „O ile świadomość ekologiczna nie potrafi nas poruszyć, o tyle religijnemu dążeniu do odnowy oblicza Ziemi mogłoby się to akurat udać”⁴³. Prace Goriczewej stanowią istotny wkład w budowanie dokonującej się reformy religijnej w zakresie zooteologii. Filozofka domaga się szacunku dla „braci mniejszych” i odnowy teologii poprzez uwzględnienie w niej treści ekologicznych. Podejmuje próbę, by zmienić religię, jak to określa Paul Waldau, w „bardziej przyjazną dla zwierząt”⁴⁴, uzasadnia konieczność porzucenia antropocentryzmu. Co więcej, według teolożki kluczową rolę w tej przemianie odegra właśnie prawosławie (rosyjskie!), które pod względem stosunku do przyrody jest inne, odmienne, wyjątkowe. Oto przykłady ze *Świętych zwierząt*: „Cerkiew, zwłaszcza prawosławna, jest zdolna i powinna się przeciwstawiać powszechnemu kartezjanizmowi” (SZ, s. 44); „Mechanistycznemu spojrzeniu na przyrodę prawosławie przeciwstawia spojrzenie liturgiczno-organiczne. [...] Spojrzenie prawosławno-energetyczne jest inne: najpierw była relacja, a nie rzecz” (SZ, s. 51); „Czytając te książki [Gastona Bachelarda – J.T.S.], mimo woli rodzi się myśl, że bardzo odmiennie

⁴¹ Ibidem, c. 35.

⁴² B. Latour, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, przeł. M. Bokiniec, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Sutowski, J. Tokarz, Warszawa 2009, s. 26.

⁴³ Ibidem, s. 27.

⁴⁴ P. Waldau, *Religia i zwierzęta*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, przeł. M. Batley, Warszawa 2011, s. 119.

rozumieją «ziemię» ludzie Zachodu i ludzie Rosji” (ŚZ, s. 61); „Prawosławna Ruś znała litość dla ziemi” (ŚZ, s. 63); „Ascetycznie-prawosławny stosunek do ziemi jest arystokratyczny” (ŚZ, s. 65); „Prawosławna tradycja wschodnia jest inna. Tutaj «kontra» nie określa kierunku świadomości” (ŚZ, s. 64-65); „Wschodnia Cerkiew Prawosławna zawsze miała w sobie więcej macierzystego ducha (duch Matki Bożej), była bardziej „maryjna” niż «petriańska»” (ŚZ, s. 68); „Prawosławie może być doprawdy dumne ze swych kosmicznych objawień. Dlatego tym dziwniejsze wydaje się, że «humanitarny» stosunek do zwierząt ustalił się obecnie przede wszystkim w północnych krajach protestanckich. A w Grecji, Serbii i Rosji tylko święci i szaleńcy Boży pamiętają jeszcze to, jak było w raju” (ŚZ, s. 90); „Prawosławie (w odróżnieniu od bardziej abstrakcyjnych [wyznań]: katolicyzmu i protestantyzmu) było kształtowane na doświadczeniu” (ŚZ, s. 99); „Liturgia przyrody. To pojęcie jest zrozumiałe zwłaszcza Rosjanom” (ŚZ, s. 101). Fragmenty te wskazują, że według Goriczewej to teologia prawosławna widzi cierpienie niewinnego stworzenia i może przyczynić się do właściwego traktowania zwierząt. W przytoczonych cytatach widać „pewną rezerwę wobec Kościołów katolickiego i protestanckiego, której źródłem może być [...] faworyzowanie przez ekoteologię prawosławia”⁴⁵. Jednak radykalna transformacja Kościoła prawosławnego, o którą zabiega rosyjska aktywistka, jest wciąż nierealna i nie wiadomo, kiedy nastąpi zmiana w traktowaniu zwierząt. Jak dotąd żadna petycja Goriczewej kierowana do władz kościelnych nie doczekała się reakcji:

Церковь [...] ни разу не откликнулась на многочисленные петиции и прошения своих прихожан, умоляющих **заступиться** за „младших братьев” и прекратить истребление самых незащищенных⁴⁶.

Goriczewa nie poddaje się – nie bez powodu przyłgnęło do niej określenie „duchowej wojowniczkii”⁴⁷. Nie zniechęca jej brak działań ze strony instytucji religijnych. Nadal krzewi miłosierdzie dla „braci mniejszych”, jednocześnie ubolewając nad ludzką obojętnością wobec stanu środowiska naturalnego. Ma nadzieję, że w chrześcijaństwie wrażliwość moralna i empatia obejmą również inne istoty. Jej etyka poszanowania każdego życia w aspekcie teologiczno-filozoficznym przypomina postulat Alberta Schweitzera: „każda istota cierpi i na ile zadajemy jej ból, na tyle każdy z nas jest za to odpowiedzialny”⁴⁸.

⁴⁵ G. Ojcewicz, *Tylko na ikonach nie ma cieni...*, s. 13.

⁴⁶ A. Чанцев, *Татьяна Горичева: «У природы нужно учиться, это путь восхищения, интуиции, мистики»*, „Перемены” 10.10.2020, [w:] <https://www.peremeny.ru/blog/25784> (24.11.2024). Wyróżnienie w cytacie pochodzi od autorki artykułu.

⁴⁷ Film dokumentalny *Татьяна Горичева: «Я – духовный воин»*. Беседу ведет Владимир Семенов, [w:] <https://yandex.ru/video/preview/14799772742822599432> (26.11.2024).

⁴⁸ A. Piechocka, *Cierpienie – moja i twoja granica*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probuska, Kraków 2007, s. 242.

References

- Babiński J., *Ekoteologia*, Warszawa 2020.
- Calarco M., *Zoografie. Kwestia zwierzęca od Heideggera do Derridy*, przeł. P. Sadzik, P. Szaj, Poznań 2022.
- Chantsev A., *Tat'yana Goricheva: «U prirody nuzhno učit'sya, eto put' voskhishcheniya, intuitsii, mistiki»*, „Peremeny” 10.10.2020, [v:] <https://www.peremeny.ru/blog/25784>.
- Dąbrowska M., *Próba pasienia kotów, czyli intelektualny krajobraz animal studies*, „Wielogłos” 2018, nr 1 (35).
- Epshteyn M., *«Priroda, mir, tajnik vselennoy...». Sistema peyzazhnykh obrazov v russkoy poezji*, Moskva 1990.
- Gacheva A., *Krest vnutri Dreva Zhizni (o knige dnevnikov Tat'yany Gorichevoy)*, [v:] T.M. Goricheva, *Pustynya rastet. Iz dnevnikov Tat'yany Gorichevoy*, Moskva 2023.
- Goricheva T.M., *Pustynya rastet. Iz dnevnikov Tat'yany Gorichevoy*, Moskva 2023.
- Goricheva T., Orlov D., Sekatskiy A., *Ot Edipa k Nartsissu. Besedy*, Sankt-Peterburg 2001.
- Goriczewska T., *Córki Hioba. Chrześcijaństwo a feminizm*, przeł. G. Ojcewicz, Szczytно 2023.
- Goriczewska T., *Człowiek ustawicznie szuka szczęścia. Dziennik z podróży*, przeł. K. Lewicki, Wrocław 1991.
- Goriczewska T., *Modlitwa jest najważniejsza*, przeł. B. Białecki, Kraków 1994.
- Goriczewska T., *Święte zwierzęta*, przeł. G. Ojcewicz, Szczytно 2022.
- Latour B., *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, przeł. M. Bokinić, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Sutowski, J. Tokarz, Warszawa 2009.
- Lazari-Radek K. de, *Czy wolno zabijać szczęśliwe zwierzęta? Między teorią a praktyką*, „Przegląd Filozoficzny” 2015, nr 2 (94).
- Linzey A., *Teologia zwierząt*, przeł. W. Kostrzewski, Kraków 2010.
- Luchenko K., Goricheva T., *Tat'yana Goricheva: Iz komsomola v ekzistentsializm* [v:] <https://www.pravmir.ru/tatyana-goricheva-iz-komsomola-v-eksizistentsializm>.
- Małek K., *Ekoteologia rosyjskiego prawosławia według Tatiany Goriczewej*, „Przegląd Ruscystyczny” 2024, nr 1 (185).
- Małek K., *Rozwój teologii ekologicznej w Polsce. Od teoekologii do ekoteologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 2022, nr 58/1.
- Małek K., *Teologia zwierząt jako nowa (sub)dyscyplina*, „Studia Pelplińskie” 2022, nr 56.
- Mitek-Dziemba A., *„Święta zwierzęcość: Tatiany Goriczewej przyczynek do prawosławnej ekoteologii*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2017, nr 3.
- Ojcewicz G., *Duchowe doświadczenie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego od Nikity Chruszczowa do Leonida Breżniewa i w perspektywie najnowszej w świetle eseju Tatiany Goriczewej „Duchowe doświadczenie prześladowanego Kościoła. Mistyczna rewolucja w dzisiejszej Rosji”*, „Emigrantologia Słowian” 2022, nr 8.
- Ojcewicz G., *Tylko na ikonach nie ma cieni... – słowo od tłumacza*, [w:] T. Goriczewska, *Święte zwierzęta*, przeł. Grzegorz Ojcewicz, Szczytно 2022.
- Ojcewicz G., *Wokół dziennika podróży ekoteologicznej Tatiany Goriczewej „Człowiek ustawicznie szuka szczęścia”*, „Studia Rossica Gedanensia” 2022, nr 9.
- Paprocki H., *Czy tylko człowiek będzie zbawiony?*, „Więź” 1998, nr 4 (477).
- Piechocka A., *Cierpienie – moja i twoja granica*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probucka, Kraków 2007.

- Rotzetter A., *Glaskane, tuczono, zabijane. Dlaczego zwierzęta zasługują na lepsze traktowanie*, współpraca A.M. Forster, przeł. K. Markiewicz, Poznań 2013.
- Sebesta J., *Pryncypia i wyzwania zoologii teologicznej w kontekście krytyki antropocentryzmu*, [w:] *Zwierzęta i ludzie*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2011.
- Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii*, red. M. Ciszek, Warszawa 2008.
- Tat'yana Goricheva: «Ya – dukhovnyy voyn». Besedu vedet Vladimir Semenov, [v:] <https://yandex.ru/video/preview/14799772742822599432>.
- Tat'yana Goricheva. *Spasti Tvoreniye* (rezh. V. Semenov), [v:] <https://rutube.ru/video/1cdf43757d48141d0aa35a2956370f32/?t=821&r=plemwd>.
- Tymieniecka-Suchanek J., *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Katowice 2013.
- Tymieniecka-Suchanek J., *O zwrocie zwierzęcym we współczesnej Rosji* [Al'manakh „Russkiy mir”. Prostranstvo i vremya russkoy kul'tury”. *Mir" zhivotnykh*. Tematicheskyy vypusk. «Russkaya kul'tura», Sankt-Peterburg 2015 (publikacja rosyjskojęzyczna, wydana w twardej oprawie, 379 stron)], „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2016, nr 2.
- Tymieniecka-Suchanek J., *Prawosławna „teologia zwierząt” wobec tradycyjnej humanistyki. Przypadek Tatiany Goriczewej*, „Akcent” 2015, nr 4 (142).
- Tymieniecka-Suchanek J., „Święte zwierzęta” bez zwierząt?, „Przegląd Rusycystyczny” 2024, nr 2 (186).
- Utopiya zverinosti. Reprezentatsiya zhivotnykh v russkoy kul'ture. Trudy Lozannskogo simpoziuma 2005*, red. L. Geller, Lausanne – Drohobycz 2007.
- U zhivotnykh tozhe yest' prava. Interv'yu s Piterom Singerom, Elizabet Defontene, Borisom Tsiryul'nikom*, „Russkiy mir” 2015.
- Vardy P., Grosch P., *Etyka*, przeł. J. Łoziński, Poznań 1995.
- Waldau P., *Religia i zwierzęta*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, przeł. M. Batley, Warszawa 2011.
- Wilowski W., „Pańcztantra”, czyli o mądrości, przebiegłości i głupocie zwierząt albo o tym, czego człowiek może się od nich nauczyć, [w:] *Człowiek – zwierzę – cywilizacja. Aspekt humanistyczny*, red. H. Korpikiewicz, Poznań 2001.
- Yermishina K.B., *Interv'yu s Tat'yanoy Gorichevoy. Liki pravoslavnoy ekologii i nezametnyy apokalipsis nashikh dney*, [v:] <https://hram1891.ru/interview/intervyu-s-tatyanoy-gorichevoy-liki-pravoslavnoy-ekologii-i-nezametnyy-apokalipsis-nashikh-dney>.
- Zacharek N., *Status zwierząt w Kościele i Cerkwi – przyczynek do badań*, „Kontakt” 8.05.2017, [w:] <https://magazynkontakt.pl/status-zwierzat-w-kosciele-i-cerkwi-przyczynek-do-badan>.
- Zveri i ikh reprezentatsii v russkoy kul'ture. Trudy Lozannskogo simpoziuma 2007*, red. L. Geller, A. Vinogradova de Iya Fortel', Sankt-Peterburg 2010.

NOTA O AUTORCE

Justyna Tymieniecka-Suchanek – dr hab., prof. UŚ, Instytut Literaturoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. **Publikacje: monografie:** *Proza Walerija Briusowa wobec kultury. W poszukiwaniu analogii historycznych*, Katowice 2004; *Filozofia wobec świata zwierząt* (współautorstwo: D. Dzwonkowska, M. Latawiec, D. Gzyra, J. Lejman, M. Twardowski), Warszawa 2015; *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Katowice, 2013. **Wybrane artykuły:** *Stosunek do zwierząt w aspekcie historiozoficznym (na przykładzie Rosji). Przypadek: człowiek-niedźwiedź*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2020, nr 26, s. 179-196; „*Oto, jaki jest szczur*”, czyli jak podążać w stronę hipotetycznej wizji koegzystencji ludzi i szczurów, „Teksty Drugie” 2022, nr 4, s. 168-183; *The Bull Terrier as an Alien Other: Reflections on Jonathan Carroll’s “The Land of Laughs”*, [in:] *Beyond Borders: Transgressions in European Literatures*, eds. by A. Adamowicz-Pośpiech, R. Dampc-Jarosz, A. Rabsztyn, Göttingen 2021, p. 137-146; *Antropogeniczny wpływ na przyrodę w koncepcji Nikołaja Fiodorowa: Nieśmiertelny człowiek versus śmiertelna przyroda?*, „*Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica*” 2023, nr 11, s. 326-340; *Święte zwierzęta bez zwierząt?*, „*Przegląd Rusycystyczny*” 2024, nr 2 (186), s. 235-248.

ORCID: 0000-0002-8709-9116

Email: justyna.tymieniecka-suchanek@us.edu.pl

Олена Романенко (*Olena Romanenko*)

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ARCHIVE AS A SPACE OF IDENTITY: THE EXPERIENCE OF MODERN UKRAINIAN LITERATURE

ABSTRACT: This article analyzes the features of the archive as a memory space. The ideas of Aleida Assmans, Walter Benjamin, Susan Sontang, Sas Mays, and Anna Łebkowska constitute the intellectual support for the research. The research methodology is based on a combination of ideas from memory studies, postcolonial studies, and intermedia studies in the study of photography and its role within the artistic text. The works of modern Ukrainian literature represent the study material, in which the archive acts as a unique space that actualizes the mechanisms of recalling forgotten facts from family life or restoring historical individual memory. In such works, the archive acts as an object, a space of action, and an institution in which memories are accumulated, and the personal stories of the characters' identities are formed. Within collisions between "destruction of the archive vs. preservation of the archive" the plots of novels and stories about the identity of the characters and the ontological connections of time and space unfold. The article describes three leading models of depicting the archive as a space of memory: 1) the archive as a component of the identity of the individual and the identity of the nation (Valery Shevchuk's novel *Shadows are Gone* (*Тіні зникли*); 2) the archive and its components (for example, a photo) as a space of identity reconstruction (the novel by Oksana Zabuzhko *The Museum of Abandoned Secrets* (*Музей покинутих секретів*); 3) the archive as a destroyed space that inevitably transforms the identity of the individual (the novel by Pavlo Pastet Bedyanskyi *Grandma Didn't Like Dying* (*Бабуся не любила помирати*)). It has been proven that in artistic works the archive appears as a collection of objects (manuscripts, photos, etc.) and a space of memories (a collection of stories).

KEYWORDS: archive, memory, novel, identity, Ukrainian literature, memory studies, intermedia studies

Archiwum jako przestrzeń tożsamości: doświadczenie współczesnej literatury ukraińskiej

ABSTRAKT: W artykule analizowane są cechy archiwum jako przestrzeni pamięci. Intelktualne wsparcie dla badań stanowią idee Aleidy Assmann, Waltera Benjamina, Susan Sontang, Sas Maysa i Anny Łebkowskiej. Metodologia badań opiera się na połączeniu ujęć z zakresu studiów nad pamięcią, studiów postkolonialnych i studiów intermedialnych w badaniu fotografii i jej roli w tekście artystycznym. Materiałem badawczym są dzieła współczesnej literatury ukraińskiej, w których motyw archiwum pojawia się w charakterze unikalnej przestrzeni, która aktualizuje mechanizmy przypominania faktów z życia rodzinnego lub przywracania historycznej pamięci indywidualnej. W takich dziełach archiwum działa jako obiekt, przestrzeń działania i instytucja, w której gromadzone są wspomnienia i kształtowane są osobiste historie tożsamości postaci. Artykuł dowodzi, że archiwum jako symboliczna przestrzeń

pamięci jest przedstawiane w literaturze zgodnie z modelem „zniszczenie archiwum kontra zachowanie archiwum”. W tych zderzeniach rozwijają się fabuły powieści i opowiadań o tożsamości postaci i ontologicznych związkach czasu i przestrzeni. W artykule opisano trzy główne sposoby przedstawiania archiwum jako przestrzeni pamięci: 1) archiwum jako składnik tożsamości jednostki i tożsamości narodu (powieść Walerija Szewczuka *Cienie zniknęły* (*Тіні зникли*); 2) archiwum i jego składniki (na przykład fotografia) jako przestrzeń rekonstrukcji tożsamości (powieść Oksany Zabuzko *Muzeum porzuconych tajemnic* (*Музей покинутих секретів*); 3) archiwum jako zniszczona przestrzeń, która nieuchronnie przekształca tożsamość jednostki (powieść Pawła Pasteta Bedianskiego *Babcia nie lubiła umierać* (*Бабуся не любила помирати*)). Udowodniono, że w dziełach artystycznych archiwum pojawia się jako zbiór obiektów (rękopisów, zdjęć itp.) i przestrzeń wspomnień (zbiór opowieści).

Introduction

The archive is one of the most potent places of memory in culture. In literature, it is a space in which a character can meet the past, find an unexpected artifact, or reconstruct history. As a collection of unique artifacts, the archive gives symbolic meaning to the stories of those associated with the archive. It can also be the key to understanding the personal history and identity of the person to whom it belongs and the entire community. Archives are not just places for the passive storage of rare materials but also spaces of memory in which individual or collective identity narratives are formed. This is a unique archive property – to combine material objects with stories into a coherent narrative about an individual or a community. However, this narrative is based not only on preservation but also on loss (elimination, destruction, biased selection of artifacts, or the hierarchy of power discourses in the politics of creating archives). Acts of destruction and preservation are an inseparable part of the history of archives. And they speak just as powerfully about identity as other places of memory (museums, libraries, landmarks, or monuments). What role can an archive play in a literary work? What conceptual models does literature produce when it presents the archive as a memory space in an artistic text? Answers to these questions affect a vast research horizon, and the search can be limited, for example, to modern Ukrainian literature. Why? There are at least three reasons. The first is the broad process of the rehabilitation of historical individual and collective memory after the collapse of the Soviet Empire in 1991. After all, in the USSR, archives were part of the robust political discourse; sometimes, they were destroyed, and often, they were closed to the general public. The second is the actualization of the historical novel genre, emphasizing family history stories in modern Ukrainian literature. The third is discussions about identity in Ukrainian academic works and the media (Olya Hnatiuk (Hnatiuk 2005)¹, Ivan Dzyuba (Dzyuba 2006)², Mykola Ryabchuk (Ryabchuk 2021)³, Oksana Zabuzhko (Zabuzhko 2006)⁴, Diana Klochko (Klochko 2023)⁵, etc.).

¹ О. Гнатюк, *Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність*, Київ 2005.

² І. Дзюба, *З криниці літ. В трьох томах (2006-2007)*, т. 2, Київ 2006.

³ М. Рябчук, *Лексикон націоналісти та інші есеї*, Львів 2021.

⁴ О. Забужко, *Хроніки від Фонтінбраса. Вибрані есе*, Київ 2006.

⁵ Д. Клочко, *Сховане мистецтво: есеї, розмови, коментарі*, Київ 2023.

These three circumstances prompted the writing of this article. The publication aims to analyze and present models of depicting the archive as a memory space in modern Ukrainian prose, as well as to describe which cultural and social discourses they actualize.

Purpose and methodology

The ideas of memory studies, postcolonial studies, and interdisciplinary and inter-medial studies constitute the intellectual support of this article. Thus, postcolonial studies are an essential part of Ukrainian discussions about identity because they provide an opportunity to understand the colonial experience of the Ukrainian community within the boundaries of both the Russian and Soviet empires. However, for this article, the idea of a dialogue with the colonial past, which inevitably arises in rethinking the past and reflection on identity when a person “finds himself” in the archive space, is more interesting. The discovery of the past in such a situation is a rethinking of the nation’s history, the rehabilitation of forgotten names or historical events, etc., and discovering unknown pages of family history. Notably, the reinterpretation of family history occurs through the “voicing” of traumatic events, forgotten pages, names, and stories.

This aspect is essential in Ukrainian history. The process of opening archives and making archival documents public began in the 1990s, but it was not until 2015 that access to archival documents of repressive bodies from 1917-1991 was given, and since 2016 that such access has become more comprehensive for all sections of the population. Data about writers, scientists, artists, etc., repressed in the Soviet Union in the 1930s, have returned to the collective historical memory from classified archives, and their works have entered the Ukrainian literary canon. Declassified archive data contributed to the establishment in 1998 of the Memorial Day of the Holodomor Victims in Ukraine or the Memorial Day of the Victims of Stalinist Repression as actual practices of memorialization. Many such examples can be given. Similarly, in the personal memories of families, those pages of family stories are rehabilitated, which, under the conditions of living in the Soviet Empire, would not be possible to voice without the risk of being arrested. In the Ukrainian socio-cultural space, the opening of archives is a powerful event that changes the perception of the past and demonstrates how historical experience through verbal evidence or archival images becomes a story – a historical novel about the search for identity through restoring family history.

Nowadays, we have a variety of works of art in which the archive is depicted as a symbolic space of a character's rediscovered/traumatized/renewed identity. This may be:

- 1) An archive as a public space (the novels of Oksana Zabuzhko, *Museum of Abandoned Secret* (*Музей покинутих секретів*, 2010) (Zabuzhko 2010), Yury Vynnychuk, *Tango of Death* (*Танго смерті*, 2012) (Vynnychuk 2012)).
- 2) A family archive as a private space (the novels of Oleg Kotsarev *People in Nests* (*Люди в гніздах*, 2018) (Kotsarev 2018), Pavel Pashetet Belyanskyi

Grandmother Didn't Like Dying (Бабуся не любила помирати, 2024) (Pavel Pashetet Belyanskyi 2024), Olena Styazhkina's *The Death of Cecil the Lion Made Sense* (Смерть лева Сесіла мала сенс, 2021) (Styazhkina 2021), the collective novel of several authors *DNA* (ДНК, 2016) (DNA 2016)).

- 3) An archive as historical reality (Valery Shevchuk's novel *The Missing Shadows* (Тіні зникають, 2002) (Shevchuk 2002), Viktoria Amelina's *Home for Dom* (Дім для Дома, 2017) (Amelina 2017), Tanya Malyarchuk's *Oblivion* (Забуття, 2016) (Malyarchuk 2016), Halyna Pagutyak's *Servant from Dobromil* (Слуга з Добромиля, 2010) (Pagutyak 2010), Oleksandr Mykhed's *The Cat, the Rooster and the Cupboard* (Котик, Півник і Шафка, 2022) (Mykhed 2022)).

In all these works, the archive as a symbolic memory space is reproduced within the general conceptual model – “destruction of the archive vs. preservation of the archive”. Between the “destruction vs. preservation” of the archive, the collision plots unfold, the visible or hidden layers of the meanings of identities, and the ontological connections of time and space. Notably, the archive as a symbolic space in literature also has attributive features. These are primarily objects that are, in fact, symbolic details in works of art. These are photos, objects of the past, letters, records, and oral stories that reveal the hidden history of the person who owned these or other objects. As a place of memory, the archive reveals a strong connection between the object (photo, album, etc.) and the narrative (the story of human life in the dimensions of time and space, with a particular emphasis on the events of the past that influenced the formation of identity). It is also worth noting that the archive, as a symbolic space of memory, can be a part of the House (lost, destroyed, preserved, etc.).

Therefore, the archive as a symbolic space of memory, in which personal and collective identity are combined, is embodied in a work of art through drawing:

- 1) the phenomenon of public or family archives, family albums, and family photos as the leading story-creating image in the story;
- 2) metaphors of memory recollection (including images of memory loss/recovery), which can also become the basis for creating the plot of a historical novel;
- 3) recall / memory recovery is combined with the character's writing/conversation / oral narrative, which significantly affects the structure of the text, such a text can be presented as a complete narrative-recall and memory rehabilitation, as a separate or fragmentary character narrative and the narrator. Both forms, by the way, determine the type of compositional structure of the historical novel, which tells one about the search for identity;
- 4) metaphors of Home (your own – someone else's home), Road, Journey – as key spatial images of such stories;
- 5) an existential conflict related to the search for the history of one's kind, the understanding of the family history against the background of significant socio-historical events. Two components are exciting in this list – the archive and the house.

Both can be called conceptual images that determine the type of conflict in the story and the work's structure (composition, plot, etc.). How is this embodied in modern Ukrainian literature?

Archive as a symbolic space of memory

According to the concept and ideas of Aleida Assman, two memory metaphors can be distinguished – written metaphors (book, palimpsest, tablet) and place metaphors (shrine, library, attic)⁶. According to this concept, an archive is a space in which the narrative of identity is reproduced through the practices of gathering (collection) or loss (elimination, destruction). The subject and the story are interrelated within the archives by symbolic meaning and complex connections. Thus, an archive can contain manuscripts as evidence and a recorded narrative, material evidence of history. According to the manuscript, you can reproduce the absolute chronology of events. However, the manuscript can be lost, rewritten, and become a palimpsest, making it impossible to recreate the story. In the same way, an object (more often – a photo) can either speak about itself, know its history, or vice versa – lose the ability to “speak” to descendants (for example, if future generations do not know who is depicted in the photo, to whom these or other objects belonged).

Also, to understand the symbolic meanings actualized by the archive as a space of memory in a literary work, it is essential to know that the archive is formed according to the principle of conscious selection and collection. Collecting is a cultural practice that underlies the development of an archive, the consolidation and material monuments of the era, and their cultural consecration. In this context, Sas Mays' idea of “the complex relationship between material textual stocks and the broader cultural practices and understandings in which they are intertwined” is interesting⁷, as well as the concept of the authors of the book “Cultural Heritage and the Literary Archive,” who explored the peculiarities of the relationship between the literary archive and cultural heritage⁸. The archive presents both the personality of its collector and the collective identity of those involved in its storage or reception in the cultural practices of recalling or forming an idea of identity. We can talk about the different scales of the archive as a memory space within the family and in the cultural space of the state. Still, the importance of the archive as a place connected with acts of destruction and preservation cannot be denied⁹. The process of forming an archive (both family and public, state) is, in fact, the process of creating a story. It contains documents, objects, photos, letters, etc., components of a coherent narrative about the history of the family and nation. The archive as a cultural heritage space also demonstrates how an individual

⁶ А. Ассман, *Простори спогадів. Форми та трансформації культурної пам'яті*, Київ 2012.

⁷ S. Mays, *Libraries, literatures, and archives*, New York; London: Routledge 2014, p. 2.

⁸ *Cultural Heritage and the Literary Archive: Objects, Institutions, and Practices between the Analogue and the Digital*, ed. by T. Sommer, Routledge 2024.

⁹ *Cultural Heritage and the Literary Archive...*, p. 5.

story is transformed into a national narrative, how small narratives are created, how they enter the collective memory, and how they change and become essential for wider communities.

Sometimes, the value of objects in the archive was determined by chance (not all objects are preserved, and not all stories related to objects are recorded). Therefore, the meaning coordinates of the symbolic connection in the archive as a metaphorical space between objects and the story can vary. This feature of the archive as a memory space opens up unique possibilities for the author in constructing a narrative. Very rarely will it have a clear structure emphasizing the chronology of events. After all, the archive as a space establishes whimsical and sophisticated connections between the collection of preserved objects and the story of whom they belonged to and whose identity they embody, with whose voices they “speak” to the recipient. Therefore, more often in literature, the archive is not actualized as a structured space, but the metaphor of the archive as a space of chaos, where the establishment of symbolic ties between ancestors, the story, the past, and the present – ultimately depends on the reader and the author, who from page to page unfolds an intricate web in front of him, the symbolic values of the archive as a memory space. Therefore, the compositional structure of the works in which the space of the archive is derived is often incomplete, and the reader must go with the character from object to object, between fragments of memories and allusions, to reproduce the narrative as a complete story about identity.

Intuitive insight and sudden enlightenment in this context have a decisive role in the structure of the narrative. And it is embodied through the symbolic power of a photo or writing. Photography as a visual medium in the space of the archive captures what Alan Meek describes as

In this passage the temporality of the photograph is suspended between a forgotten past and an anticipated future, recalling Freud’s stress on the immediacy of the traumatic memory, or symptom, of a past that assumes new meaning through its relationship with later experiences.

Photography provides an opportunity to reconstruct a lost history. As Alain Meek proves, it can become an agent of change – both the knowledge and the mental state of the person who looks at the photo. However, the connection between the photo and the memory of the associated events is possible only through verbal association. This narrative connects the image and the event as a spoken or recorded memory.

Writing as a recall practice in the archive metaphor context is also essential. Recording, rewriting, and reconstructing a memory, story, or history actualizes the symbolic meaning of the silence, displacement, concealment, or decoding of the identity of the person who creates the story based on the archive. The relationship between writing and the archive reveals the ontological dependence between the narrative of the past and the objects, between the identity of the one who writes and the identity of the one who will no longer be able to say anything. From this perspective, the narrator’s character, who records or reconstructs the story based on the artifacts found in the

archive, is essential. Such a storyteller must be able to “look” and “hear” the empathic power of archive objects, become a medium through which the voices of the past speak, and reveal the true story about the identity of those who owned the objects collected in the archive. Walter Benjamin described this phenomenon as an aura – “... a special web of space and time: a unique phenomenon of a certain distance that suddenly becomes closer than ever”¹⁰ in the same way Roland Barthes described it as a punctum – a disturbingly frozen time in photography that contains traumatic experience.¹¹ So how does it work in modern Ukrainian literature? According to the analysis, three models of drawing the archive as a symbolic memory space can be distinguished. Although many works of art were involved in the study, only the most characteristic examples will be given here. They present the archive as follows:

- The voice of the past, when the story’s integrity is recreated through the narrator’s writing and based on the archive.
- Public vs. private space in which the narrator establishes a symbolic connection between personal and collective history and identity.
- The destruction or loss of the archive does not provide an opportunity to recreate the identity or prove its fragmentation due to the loss of critical symbolic narratives and objects.

Archive on the tablets of history: a model of preservation

Valery Shevchuk’s novel *Shadows are Gone. Family Chronicle* (*Тіні зникають. Сімейна хроніка*, 2002) has a unique design: the works of Ukrainian artists of the 18th and 19th centuries were used as the basis for the illustrations, the Temnytskyi family tree, the coats of arms of this family and a map of part of modern Ukraine are placed on the endpaper. And all this is an inseparable part of the artistic space of the novel. Historical archival sources can confirm some of the images, but some are stylized according to the era the author is writing about. The posted images indicate that the prototypes for the writer are the Iskritskyi, a noble Cossack family from Ukraine. This directly appeals to the family story *The Tale of Grandfathers*, created by Fyodor Iskritskyi in the 19th century¹². It also appeals to the family coat of arms of the Iskrietskys, placed on the endpaper of the novel – a silver arrow stuck in the ground on a blue shield. The initial version of the coat of arms was changed after the final assimilation of the family into the social status communities of the Russian Empire: on the yellow-blue shield in the lower part, the same image, and in the upper part – the coat of arms of the Russian Empire with the monogram of Emperor Paul I on the eagle’s chest. The Iskritskyi family archive kept these transformations, and these same transformations became the central theme of Valery Shevchuk’s novel. Thus, in the

¹⁰ W. Benjamin, *The Work of Art in the Age of Technical Reproduction. Illuminations*, New York 1968, p. 222.

¹¹ R.G. Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, New York 1981.

¹² В. Шевчук, *Тіні зникають. Сімейна хроніка*, Київ 2002, с. 408.

semiotic structure of the work, the visual narrative expresses the textual narrative, supplementing the text's hidden symbolic meanings and meanings. The author changes his name – Iskrytskyi to Temnytskyi – and describes the process of understanding family history in collecting the family archive and organizing the family chronicle. Intrigue in the novel is connected with the fact that all the descendants of Mykhailo Temnytsky write their family chronicles, each interpreting the critical events of family history and archival materials in their own way. Therefore, the archive as a symbolic space in the novel has, on the one hand, a reference to historically reliable archival documents.

On the other hand, it is freely interpreted by the author. It is in this double concept of the writer that the critical idea of the novel arises – to describe how, through understanding the family archive and writing the history of his kind, the character (Todos Temnytskyi) realizes his identity and his purpose: "...our surname – Temnytskyi – was given to my family for a reason, but not darkness was radiated into the world. That is, they were not dark souls, but many of them hid their innermost secrets – that's why we are Temnytskyi"¹³.

The family archive of the Temnytskyi is being rewritten to "fit" into the identity of the Russian Empire; for this, the coat of arms is being changed. But writing a family history reveals to Todos Temnytskyi not only the history of his family but also – more broadly – the history of the people to which he belongs: "...this is awareness: of ourselves, of our family, of good and evil deeds, created by us, therefore, the process of self-knowledge..."¹⁴; "it was not for nothing that he saw that forest of people – the fair, as an image of his people, so unlike others, so calm and hot at the same time..."¹⁵.

Valery Shevchuk's novel appeals to one more critical plot – the "History of Rus'," a historical-political treatise created by an anonymous author approximately at the end of the 19th – beginning of the 20th century. As the historian Serhii Plokhii writes, "the distribution and reception of the History of Rus' is a typical example of the formation, reconstruction and modification of national mythologies". "History of Rus'" helped nationalize the Cossack myth, the roots of which can be traced back to the beginning of the 18th century... "History of Rus'" made the Cossack myth attractive to a new generation of Ukrainian intellectuals"¹⁶. This text is a symbolic component of the national memory of Ukrainians, a historical document and a literary monument that "confirms the historical uniqueness and independence of Ukraine"¹⁷. Having created images of his ancestors based on the data of the family archive, Todos Temnytskyi, as Valery Shevchuk writes, begins to write the "History of Rus'" because his separate family history is part of a broader story – the history of the people. The writer expresses it through the mouth of the character as follows: "When defining as an allegory: the

¹³ Ibidem, c. 200.

¹⁴ Ibidem, c. 214.

¹⁵ Ibidem, c. 219.

¹⁶ С. Плохій, *Козацький міф. Історія та націєтворення в епоху імперії*, Київ 2013, с. 399.

¹⁷ Ibidem, c. 401.

forest is my people, each tree in the forest is a separate individual, a species of trees is a genus, actually the home of the forest, then one cannot help but note another allegory: the forest of the home”¹⁸ and the manuscript of the family chronicle is only a part of another story – the history of the people, which is also supposedly written by a character in the novel *Shadows are Disappeared*. This is the “History of Rus’,” “released into the world through rewriting – anonymous... This work of mine, together with my brother... is fondly read and rewritten by our Little Russian nobility. So, this work seemed to break away from me, and I began to live an independent life”¹⁹.

In the structure of Valery Shevchuk’s novel, the archive as a symbolic space of family memory is reproduced, on the one hand, with documentary accuracy, on the other hand, transformed. The detective storyline in the novel is closely related to the story of rewriting family history, changing archival documents, and interpreting them to fit into the empire’s identity. However, the main idea of the work is that the family archive is part of the nation’s incredible archive. The preservation and description of a small family archive irreversibly prompts us to investigate and describe the family’s history. And every small family story is part of the larger story of the nation. Extensive national archives are made up of small archives.

Public archive vs. family archive: between destruction and preservation

Another model of the archive as a symbolic space is offered by Oksana Zabuzhko in the novel *Museum of Abandoned Secrets* (*Музей покинутих секретів*, 2010). In this work, the narrative is told from the perspective of a photo, accidentally found in a public archive, which intrigues the protagonist, journalist Daryna Hoshchynska, to search for and to find the family album where this photo was supposed to be, but this photo is missing from the family archive as well as from the family members’ memory. In the complex plot structure of the novel, O. Zabuzhko tells the readers how the nation’s great history and the personal story of a person interact. The author describes the terrible mechanism of destroying the individual memory of the family in the bloody, repressive actions of the Soviet Empire, when even the slightest memory is destroyed, and the only place where the true history of a person can come to life is in dream.

In this storyline, the writer brings out one essential aspect of this novel and Ukrainian history – the absence of a material embodiment of family history in family archives. The metaphor of a dream in such a story reveals the terrible truth that family history cannot be recreated because of the lack of memory and the lack of material evidence of family history. The semantic center of this metaphor is the photograph that the main character finds, which should be in the family album and not in the nameless fund of the public archive.

In addition, the conceptual metaphors of this novel are the museum as a space of memory in which memory is archived and accumulated, and thus, individual memory is

¹⁸ В. Шевчук, *Тіні зниклі...*, с. 290.

¹⁹ Ibidem, с. 299.

rooted in the collective memory of the community, and personal identity is aligned with the ideas of community identity. The photo in the novel shows that the relationship between the object from the archive, the archive itself, and the family history can be broken. The image from the family archive will no longer be able to speak to the descendants, and the memory turns out to be blocked, traumatized:

And now I don't know what to do with this new feeling: they look at me from old photos as if I'm guilty of something, and I really nod and nod under their heavy, and also flowing beyond the limits of the captured moment, looks, what, in fact, do they expect from me (as if they do not fully trust me, they are looking closely at whether I offer myself as a daughter-in-law to their family and how earnest my intentions are in general...²⁰.

However, this precarious connection between photography as a medium, a family archive, and identity is established thanks to the aura (in the interpretation of W. Benjamin) and the punctum (according to the concept of R. Barthes). Zabuzhko describes this moment as a critical plot twist and a crucial psycho-emotional experience of Darina Goshchynska:

I don't know what caught my eye in that picture, where among the five UPA soldiers (... a female fighter, Artem threw me, pushing the picture across the tabletop with his fingertips and for some reason lowering his voice, as if a photograph, if handled carelessly, could instantly cause a shot to go off ...) – the second from the right [...] among them all, she was the only one smiling (with a barely perceptible curl of her lips) [...]. [...] Even in the faded picture, a visible spot of light seemed to stand around her, as if on the canvases of ancient masters, the circle of an angel sent with good news, do not be afraid, Zachariah, because your prayer has been heard²¹.

Further investigation of the main character is needed to determine which woman is standing in the photo and what her story is. The return of the image from the public archive, where it was silent, to the family one – where the photo gradually comes to life, allows Daryna Goshchynska and Adrian Dovgan to “hear” the voice of the woman depicted in the picture, to learn her story. Through such a complex metaphor, Zabuzhko conveys that the loss of a family archive disrupts individual memory and destroys the concept of one's own identity. Transferring a photo from a family archive to a public archive as an anonymous document also does not make the photo a part of collective history and collective identity. Therefore, the connection between the family story and the collective narrative, the family archive and the collective archive as spaces of memory is broken, and identity also becomes fragmented. And it is impossible to restore it. In the novel *The Museum of Abandoned Secrets*, restoration occurs through the shaky reality of the dream. This is hardly possible in the real world. The photo-

²⁰ О. Забужко, *Музей покинутих секретів*, Київ 2010, с. 21-22.

²¹ Ibidem, с. 54-55.

grapher Anna Lebkowska, describes the typology of such a connection of the text as “photographs ... in their immobility, in their functions of marking this and that is how it was, reveal traces of what remains entirely beyond the possibility of grasping...”²².

This aspect in Oksana Zabuzhko’s novel *The Museum of Abandoned Secrets* allows the reader to read the unique connection between “photo – dream – memory”. The photo and story about the people depicted as bearers of history in the society where Daryna Goshchynska and Andrian Dovgan live is a crucial testimony. You can pay with your life for keeping such history and material evidence. Therefore, the only possible place for archiving memory and identity is the aura, the dream, and the body. This aspect is what Agnieszka Matusiak interprets in the work *Get out of silence*²³. However, the metaphor of the dream is more potent than the metaphor of the body to preserve memory. A dream is a dual space in which knowledge and events from the real world are transformed to change and become a new plot that “sees and remembers” and one person who dreams and wakes up. A dream is an individual archive of memory. It does not apply to others. This aspect is interestingly transformed in the work because the stories of those depicted in the photo and those whose personal stories are also related to this picture are pushed from the family archives to the margins (or lost altogether or forgotten). Therefore, only the reader can reproduce their identity, whom the writer guides through the public archive, through the contemplation of family photo albums, oral stories, memories, and even a dream. Therefore, the reader, on the one hand, has a complete idea of the identity of the characters and the archiving of their personal stories; on the other hand, the reader, together with the narrator, gets to know these stories through the prism of the aura of the photograph, through the metaphor of a lost/distorted family archive.

The experience of past generations and the narrative of identity is a complex reconstruction of the memories and voices of those who are silent and stare at us from old photographs. This idea of Oksana Zabuzhko’s novel emphasizes the concepts of essays by Walter Benjamin, Roland Barthes, Susan Sontag, studies by Anna Lebkowska, and others about the empathetic power of photos. A photograph can become a medium of identity; a picture speaks of the past and appeals to the viewer who looks at the image. This forces the reader to re-examine the family photo album as an archive of stories about identity.

Archive that does not exist: absence

The model of the elimination archive is presented by the novel *Grandma Did Not Like Dying* (*Бабуся не любила помирати*, 2024) by Pavel Pastet Belyanskyi. Photography as a memory medium appears virtually at the end of this text. This is a photo

²² A. Lebkowska, *Fotografia jako empatyczna mediacja*, [w:] *Intersemiotyczność. Literatura wobec innych sztuk i odwrotnie*, red. S. Balbus, A. Hejmej, J. Niedźwiedz, Kraków 2004, s. 200.

²³ А. Матусяк, *Вийти з мовчання. Деколоніальні змагання української культури та літератури XXI століття з посттоталітарною травмою*, Львів 2020, с. 102-104.

from a family album, not systematized, in which “there are many photos, and they are often group photos, with many faces and figures, blurred by time and memory”²⁴. The photo shows the children of the same family: “...we are still together. On our faces, there is a sign of similarity passed from parents to children, and behind this external kinship lies our inner unity. We are close people. It is immediately noticeable”²⁵. However, the story about those captured in the photo is incomplete. These are, in fact, 22 short stories about different native people. Their stories are not presented in chronological order as a family chronicle. The reader is presented with various memories of the narrator, and each time, it is a different story, an episode snatched from the narrator’s memory, supplemented by other people’s stories and memories.

There is no family archive as a collection of objects and stories in this family. First of all, because the history of each character is full of secrets. Yes, the story of Grandmother Anya, for example, is not known to anyone in the family: she is from St. Petersburg, has a family and a son, her husband is repressed, and a random officer saves her. This part is not recorded in any testimony, memory, or material object. “... I didn’t have a past life...” – Grandmother Anya tells the children. The absence of a family archive (photos and stories) destroys family ties and the family as a community. And most importantly, no aura or punctum can restore lost artifacts and their symbolic meanings. The photo from the family album in the novel by Pavel Pastet Belyanskyi is accidental. And the album itself is not complete: “My mother took the photo album after my grandmother’s death. Heavy, in worn velvet, with iron corners, reeking of dust and wallpaper glue, with a bundle of photo cards that would immediately scatter at the corners, touch the cardboard cover, the album, as any photo storage should, was thrown into the farthest corner of the most useless chest of drawers”²⁶. Shattered family histories fall apart like old photos from an album. They can be collected only by the watchful eye of the reader, who moves through the novel’s fragmentary narrative. This novel can be called a novel in short stories because each story has its own voice and its own secret, and the connection between individual stories is established only in the reader’s imagination.

The archive, which is not in the family, symbolically emphasizes the blurred identity of each family member, who lives in a mining town in the Donetsk region of Ukraine. The novel ends in 2015, when one of the characters dies in an empty house, alone and without a family. And a photograph of all the children of a family will certainly not be able to speak to anyone, will not be able to make the past visible, the people depicted in it – present in the family history of future generations. The transformation of the image into a memory does not occur; the photo falls out of the family archive, and the chain of the story about the family is interrupted.

²⁴ П.П. Белянський, *Бабуся вмирати не любила*, Харків 2024, с. 213.

²⁵ Ibidem, с. 215.

²⁶ Ibidem, с. 213.

Conclusions

The archive as a symbolic memory space in a literary work reveals the complex relationship between subject and narrative and between personal and collective identities. Modern Ukrainian literature offers the reader three archive image models. All of them are based on the idea of a close connection between the past and the story of the past. An archive records the past of a particular person or community. The preservation and filling of the archive gives the narrative about the character's identity durability and continuity, integrity, and ontological perspective. Destruction or destruction of the archive, on the contrary, makes it impossible to develop symbolic meanings, while meanings in the biography of a person or community (nation, family), change or distort identity, and turn the narrative into an incomplete mosaic of random references and guesses. As a representation of the past, the archive connects time (the past) and space (the archive itself, the house, etc.). Items from the archive (notably, they are most often photographs), their loss and finding trigger the mechanisms of recalling history or the mechanisms of the self-discovery of the character themselves. Narratives, which also present the symbolic power of the archive as a space of memory, make it possible not only to explain the life of the person depicted in the photo but also to reveal traces of what constitutes personal or collective identity. An archive as a space is not only a testimony of experiences or events but a symbolic space of the heritage of the past, in which individual and collective identity is revealed. Depicting the archive in a work of art allows the unfolding of the story of the invisible traces of the past in the life of an individual, the power of the relationship between the object and the story, image, and writing, thanks to which the connection of time and space is preserved and the collective identity is intertwined with the personal one.

References

- Assmann A., *Prostory spohadiv. Formy ta transformatsii kulturnoi pamiaty*, Kyiv 2012.
- Barthes R.G., *Camera Lucida: Reflections on Photography*, New York 1981.
- Belianskyi P.P., *Babusia vmyraty ne liubyla*, Kharkiv 2024.
- Benjamin W., *The Work of Art in the Age of Technical Reproduction. Illuminations*, New York 1968.
- Cultural Heritage and the Literary Archive: Objects, Institutions, and Practices between the Analogue and the Digital*, (1st ed.), ed. by T. Sommer, Routledge 2024.
- DNK: roman*. Serhii Zhadan, Yurii Vynnychuk, Irena Karpa, Andrii Kokotiukha, Volodymyr Rafeienko, Maks Kidruk; avtor idei Serhii Zhadan, Kharkiv 2016.
- Dziuba I., *Z krynytsi lit. V trokh tomakh (2006-2007)*, t. 2, Kyiv 2006.
- Hnatiuk O., *Proshchannia z imperiieiu. Ukrainski dyskusii pro identychnist*, Kyiv 2005.
- Klochko D., *Skhovane mystetstvo: esei, rozmovy, komentari*, Kyiv 2023.
- Kotsarev O., *Liudy v hnizdakh*, Kyiv 2018.
- Łebkowska A., *Fotografia jako empatyczna mediacja*, [w:] *Intersemiotyczność. Literatura wobec innych sztuk i odwrotnie*, red. S. Balbus, A. Hejmej, J. Niedźwiedz, Kraków 2004.

- Maliarchuk T., *Zabuttia*, Lviv 2016.
- Matusiak A., *Vyity z movchannia. Dekolonialni zmahannia ukraïnskoi kultury ta literatury 21 stolittia z posttotalitarnoiu travmoiu*, Lviv 2020.
- Mays S., *Libraries, literatures, and archives* (1st ed.), New York; London: Routledge 2014.
- Meek A., *Trauma and Media: Theories, Histories, and Images* (1st ed.), Routledge 2011.
- Melina V.A., *Dim dlia Doma*, Lviv 2017.
- Mykhed O., *Kotyky, Pivnyk i Shafka*, Kyiv 2022.
- Pahutiak H., *Sluha z Dobromylyia*, Kyiv 2010.
- Plokhii S., *Kozatskyi mif. Istoriia ta natsiietvorennia v epokhu imperii*, Kyiv 2013.
- Riabchuk M., *Leksikon natsionalisty ta inshi esei*, Lviv 2021.
- Shevchuk V., *Tini znykomi. Simeina khronika*, Kyiv 2002.
- Sontang S., *Pro fotohrafiiu*, Kyiv 2002.
- Stiazhkina O., *Smert leva Sesila mala sens*, Lviv 2021.
- Zabuzhko O., *Khroniky vid Fontinbrasa. Vybrani ese*, Kyiv 2006.
- Zabuzhko O., *Muzei pokynutykh sekretiv*, Kyiv 2010.

ПРО АВТОРА

Олена Романенко – доктор філологічних наук, професор кафедри історії української літератури, теорії літератури і літературної творчості Київського національного університету імені Тараса Шевченка. **Публікації: монографія:** *Семіосфера української масової літератури. Текст. Читач. Епоха*, Київ 2014. **Статті:** *Topos of the Province in Ukrainian Literature: Post-Soviet Discourse*, „Logos” 2020, № 105, р. 89-196; *Феномен травматичного письма (Олександр Терещенко «Життя після 16:30»)*, «Синопсис: текст, контекст, медіа» 2021, № 27 (2), с. 42-50; *Dyskurs migracyjny współczesnej literatury ukraińskiej: model teoretyczny i horyzonty tematyczne*, „Studia Ukrainica Posnaniensia” 2022, nr 10 (1), s. 193-212; *Українська відеопоезія як естетичний феномен сучасного літературного процесу*, «Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика» 2022, № 1 (31), с. 61-65.

ORCID: 0000-0003-0150-2494

Email: o.romanenko@knu.ua

Szymon Pogwizd
Kraków, Instytut Slawistyki PAN

ROZWÓJ SEMANTYCZNY KONTYNUANTÓW PRASŁOWIAŃSKIEGO LEKSEMU *KVASŦ W JĘZYKACH SŁOWIAŃSKICH

Semantic Development of Continuants of the Proto-Slavic Lexeme **kvasŦ* in Slavic Languages

ABSTRACT: This article presents an analysis of dictionary materials from individual Slavic languages, conducted within the framework of the XI volume of the *Słownik prasłowiański (Proto-Slavic Dictionary)*. The research focuses on the development of the entry **kvasŦ*. The creators of this lexicon aim to perform a semantic reconstruction of the word investigated. The collected dictionary material distinguished individual meanings that recurred within specific semantic fields. The semantic development of continuants of the Proto-Slavic lexeme **kvasŦ* in contemporary Slavic languages is analyzed in this text. The article attempts to answer the question as to what extent the semantics of the words studied, recorded in historical and dialectal sources, as well as in contemporary literary Slavic languages, can be identified with the state of the Proto-Slavic lexicon. A key aspect involved is the distinguishing of the oldest meanings from those that arose through later innovations. The article also addresses the issue of how Proto-Slavic semantics influenced the meanings established in individual Slavic languages.

KEYWORDS: Proto-Slavic lexis, semantic development, semantic reconstruction, etymology, **kvasŦ*

W artykule zostaną zaprezentowane wyniki badań przeprowadzonych w celu wykonania rekonstrukcji semantycznej prasłowiańskiego wyrazu **kvasŦ*. Odtworzenie pierwotnego znaczenia w ramach pracy nad hasłami *Słownika prasłowiańskiego* polega na odnalezieniu zgodności między stanem odnotowanym w źródłach historycznych, dialektalnych oraz we współczesnych literackich językach słowiańskich i odtworzeniu na tej podstawie hipotetycznej semantyki w leksyce prasłowiańskiej, przy uwzględnie-

niu takich czynników jak zmiany znaczeniowe, zapożyczenia i różnice dialektalne. Zagadnienie wyłonienia znaczeń najdawniejszych z obszernego materiału słownikowego porusza Franciszek Sławski we wstępie do pierwszego tomu *Słownika prasłowiańskiego*¹. Metodologię, którą wykorzystuje się w pracy nad tym leksykonem, omówiła szczegółowo w swojej książce Mariola Jakubowicz².

W artykule przedstawiony będzie zarys rozwoju semantycznego kontynuantów tego wyrazu w poszczególnych językach słowiańskich (ze szczególnym uwzględnieniem grupy wschodniosłowiańskiej) oraz odniesienia do kultury materialnej i duchowej Słowian. Tekst powstał na podstawie badań wykonanych na potrzeby XI tomu *Słownika prasłowiańskiego*. W pracy przytaczane są jedynie wybrane przykłady z literatury słownikowej poszczególnych języków słowiańskich. Obszerniejszy materiał słownikowy można znaleźć w artykule hasłowym **kvasъ* w XI tomie słownika³.

Etymologia

Prasłowiańskie słowo **kvasъ* (**kūātso-*) wywodzi się od praindoeuropejskiej formy **kūat(h)-* ‘kwasić, kisić, gnić’. Ten dawny leksem jest genetycznie związany z psł. **kysnŋti*, *kysti*, *kysēti* ‘wilgnąć, fermentować, kisać, kwaśnieć, moknąć’⁴.

Trudności sprawia wyprowadzenie form prasłowiańskich z pie. rdzenia **kūat(h)*. Zarówno rekonstrukcja rdzennej samogłoski, jak i obecność *s-* w rdzeniu **kys-* (wbrew regule RUKI, co zwykle tłumaczy się analogią z **kvasъ*) stanowią problem w ostatecznym ustaleniu etymologii omawianego w tym artykule wyrazu⁵. Lubow Kurkina (Л.В. Куркина) w recenzji cytowanego powyżej słownika Marka Snoja podkreśla, że autor koncentruje się na pochodzeniu słowa **kvasъ* (od pie. **kūātso-*). Natomiast w opinii badaczki kluczowe dla określenia etymologii badanego wyrazu jest uwzględnienie relacji oboczności podstaw wyrazów **kvasъ* i **kysnŋti*⁶. W wyrazach **kysti*, **kysnŋti* - **kvasъ* widoczna jest oboczność **y* do **va*, która jest rezultatem dawnej apofonii

¹ *Słownik prasłowiański*, red. F. Sławski, I, Warszawa 1974, s. 7.

² M. Jakubowicz, *Drogi słów na przestrzeni wieków. Zarys słownika motywacji semantycznych na materiale przymiotników słowiańskich odziedziczonych z Prasłowiańszczyzny*, Warszawa 2010, s. 35-58.

³ *Słownik prasłowiański*, M. Jakubowicz (red.), XI, Warszawa 2023, s. 162-164.

⁴ Powyższe informacje na temat pochodzenia badanego wyrazu zaczerpnąłem z następujących pozycji literatury etymologicznej: F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, II, Kraków 1958-1965, s. 172-174, III, Kraków 1966-1969, s. 464-467; W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 277; Ľ. Králik, *Stručný etymologický slovník slovenčiny*, Bratislava 2015, s. 311; L. Mozyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, II wyd. zmienione, Warszawa 2006, s. 214; *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, ред. О.Н. Трубачев, XIII, Москва 1987, с. 153-155; M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997, s. 88.

⁵ R. Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden – Boston 2008, p. 266-267; H. Rix M. Kümmel, *Lexikon der indogermanischen Verben* (LIV), wyd. 2, Wiesbaden 2001, S. 374.

⁶ Л.В. Куркина, *Комментарии к этимологическим словарям словенского языка. Snoj M. Slovenski etimološki slovar*, [в:] *Славянское слово во времени и пространстве*, Москва 2021, с. 351.

$\bar{u} : \bar{u}\bar{a}$ (w starszych postaciach * $\bar{k}\bar{u}\bar{t}\bar{t}\bar{i}$: * $\bar{k}\bar{u}\bar{a}\bar{t}\bar{s}\bar{o}$ -)⁷. Badany leksem w cytowanej literaturze najczęściej zestawia się z odpowiednikami z innych języków indoeuropejskich takimi jak łot. *kūsāt*, ‘wrzec’, łac. *cāseus* ‘ser’ (derywat od **cāso*- ‘zaczyn, ferment’), stind. *kvāthati* ‘wrze, gotuje się’, *kvātha* ‘wywar z ziół’, alb. *kos* ‘półkwaśne mleko owcze’⁸. Należy odnotować, że niektórzy badacze wskazują na nieścisłości w założeniu pokrewieństwa łac. *cāseus*⁹ z omawianym w tym artykule wyrazem.

Analizowany wyraz tworzy obszerne gniazdo słowotwórcze, do którego należą liczne derywaty (**kvasovъjъ*, **kvasъnъjъ*, **kvasiti*, **kvasъnica*, **kvasъcbъ* itd.). Odwołania do kontynuantów niektórych z nich ukażą się w tekście.

W pracy chciałbym skupić się na analizie rozwoju semantycznego kontynuantów psł. leksemu **kvasъ*. Materiał, zebrany na potrzeby opracowania hasła, zawiera leksykę uwzględnioną w leksykonach współczesnych, historycznych i dialektalnych.

W fazie wstępnej analizy leksemu **kvasъ* można wyodrębnić poszczególne, powtarzające się w ramach określonych pól semantycznych, znaczenia: 1. substancja wywołująca / wspomagająca fermentację lub taka, która jej ulega (zakwas chlebowy, drożdże, sfermentowane owoce), 2. substancja o kwaśnym smaku, 3. produkt skwaśniały, zepsuty, 4. bałagan, brud, 5. kwaśne zalewy (napoje, zupy), 6. uroczystości, 7. zjawiska meteorologiczne, 8. nazwy botaniczne, 9. nowsze znaczenia przenośne.

W dalszej części artykułu zostanie przedstawiona egzemplifikacja kontynuantów leksemu **kvasъ*, np. pol. *kwas*¹⁰, podzielonych na powyższe zakresy znaczeniowe.

⁷ Apofonię $\bar{u} : \bar{u}\bar{o}$ (w psł. $y : va$) Halina Koneczna scharakteryzowała, jako wymianę stopnia normalnego lub wzdłużonego z wyższym stopniem wokalizacji (dyftongiem mającym krótki lub długi składnik zgłoskotwórczy). (H. Koneczna, *Charakterystyka fonetyczna języka polskiego na tle innych języków słowiańskich*, Warszawa 1965, s. 36). Autorzy leksykonu *Этимологический словарь славянских языков* podają postać z wokalizmem w stopniu zerowym **къsenъ* ‘żołądek’ (*Этимологический словарь славянских...*, c. 154, 245-247).

⁸ Powyższe informacje na temat pochodzenia badanego wyrazu zaczerpnąłem z następujących pozycji literatury etymologicznej: F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, II, Kraków 1958-1965, s. 172-174, III, Kraków 1966-1969, s. 464-467; W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 277; Ľ. Králik, *Stručný etymologický slovník slovenčiny*, Bratislava 2015, s. 311; L. Mośzyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, II wyd. zmienione, Warszawa 2006, s. 214, *Этимологический словарь славянских...*, s. 153-155; M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997, s. 88.

⁹ Michiel de Vaan opisuje trudności w ustaleniu etymologii łac. *cāseus* ‘ser’ (M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008, p. 96-97).

¹⁰ *kwas* 1. ‘substancja o kwaśnym smaku i charakterystycznym zapachu’. 2. ‘chem. związek chemiczny, występujący najczęściej w postaci cieczy, o właściwościach żrących’. 3. kulin. ‘zakwaszony roztwór do ciasta chlebowego, zaczyn’ (*Wielki Słownik Języka Polskiego*, red. P. Żmigrodzki, [w:] <https://wsjp.pl>, 20.02.2025).

Substancja wywołująca / wspomagająca fermentację lub ulegająca temu procesowi

W słowiańskim materiale słownikowym liczną grupę stanowią przykłady określeń związanych z produktami spożywczymi, w przyrządzeniu których wykorzystywano procesy fermentacji. W całej Słowiańszczyźnie znajdujemy znaczenia takie jak ‘zakwaszone ciasto, zaczyn, drożdże; w ogóle substancja wywołująca fermentację’.

Zakwas chlebowy / drożdże

Najbardziej rozpowszechnione jest znaczenie zakwas dodawany przy wypieku chleba. Proces zakwaszania ciasta wyjaśnia w swoim monumentalnym dziele Kazimierz Moszyński¹¹. Znaczenie ‘zakwas do pieczenia chleba’ jest poświadczane w najdawniejszych źródłach we wschodniej Słowiańszczyźnie, np. w rozdziale XIII Ewangelii wg. św. Łukasza w Ewangeliarzu Ostromira¹², czyli w zabytku staroruskim pochodzącym z połowy XI wieku: strus. *квасъ* ‘zakwas, drożdże’¹³. Tożsamą semantykę odnotowuje się także w pozostałych językach tej grupy, np. ukr. *квас* ‘zakwas’¹⁴, stbrus. *квасъ* ‘zakwas, drożdże’¹⁵.

Analogie znajdujemy w językach zachodniosłowiańskich, np. w języku polskim: daw. ‘zaczyn, zakwaszone ciasto’¹⁶. Znaczenie to występuje również w gwarach języka polskiego¹⁷ oraz w języku kaszubskim: *kvas* ‘mąka zalana letnią wodą, odstawiona do fermentacji, używana potem do wypieku chleba i dla nadania potrawom kwaśnego smaku’¹⁸. Semantyka ta występuje w językach słowackim i czeskim, np. st.-sł. *kvas* ‘zakwas do wyrobu ciasta’¹⁹, czes. *kvas* ‘rzadki zaczyn na kwaśne

¹¹ „Jak wiadomo, ciasto chlebowe różni się tym od przasnego, że przy jego wyrabianiu nie wystarcza proste zmieszanie mąki z wodą i następnie ugniecenie otrzymanej gęstej masy, lecz musi być spowodowane zakwaszenie, dzięki któremu w cieście wytwarza się gaz powodujący pulchnienie, czyli tzw. wzrost. Zakwaszanie odbywa się bądź przez użycie starej, przekwaszonej już dzieży czy innego podobnego naczynia, w którym pospolicie pozostawia się na stałe nieco skwaśniałego ciasta [...]. Używa się także do zakwaszania ciasta osadu z kwasu chlebowego, niekiedy zaś i drożdży.” (K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, I, Warszawa 1967, s. 290.)

¹² Кому уподоблю претвие бжие? подобно есть квасу, иже примыши жена, съкры въ муци трии сата, дондеже въкысе вьса (Ewangeliarz Ostromira, cyt. za *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, ред. Ф.П. Филин, VII, Москва 1980, с. 103-104).

¹³ Ibidem, s. 103-104.

¹⁴ *Словарь украинского языка собранный редакцией журнала „Кіевская Старина”*, ред. Б.Д. Гринченко, т. II, Київ 1958, с. 230.

¹⁵ *Гістарычны слоўнік беларускай мовы*, ред А.І. Жураўскі, А.М. Булыка, т. XV, Мінск 1996, с. 17-18.

¹⁶ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M.R. Mayenowa, t. XI, Wrocław 1978, s. 608-609.

¹⁷ Np. *Słownik gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur*, red. Z. Stamirowska i inni, t. III, Warszawa 1993, s. 393-394.

¹⁸ B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. II, Wrocław 1968, s. 312.

¹⁹ *Historický slovník slovenského jazyka*, red. M. Majtán, t. II, Bratislava 1992, s. 173.

ciasto²⁰. Poświadczenia znajdujemy również w językach łużyckich: w dolnołużyckim *kwas* ‘kwaśne ciasto, zakwas’²¹ oraz w górnołużyckim *kwas* ‘zaczyn’²². W źródłach połabskich zanotowano leksem *kôs* w znaczeniu ‘drożdże’²³.

Podobne przykłady odnajdujemy również w językach południowosłowiańskich, np. scs. *квасъ* ‘zakwas’²⁴, śle. *kvâs* ‘zakwas, zaczyn’²⁵, ch./s. *квѣс* ‘zakwas’²⁶, bułg. *квѣс* ‘zakwas, drożdże’²⁷, także w dial. *квас* ‘zaczyn, zakwas do pieczywa’²⁸, maced. *квас* ‘zakwas, drożdże’²⁹. Powszechność tego znaczenia w zebranym materiale sugeruje, że zarówno sam proces zakwaszania ciasta, jak i określający go termin sięgają doby prasłowiańskiej³⁰.

Poświadczenia związane z fermentacją w odniesieniu do innych produktów spożywczych są rzadsze. Czasem jest to substancja wywołująca powyższe reakcje, a czasami sam produkt podlegający temu procesowi. Jako przykłady ilustrujące powyższą semantykę można wymienić, np. stpol. *kwas* (notowany od XV w.) ‘substancja wywołująca kiśnięcie, fermentację, rozkład (także w sensie przenośnym)’³¹, ch. dial. *kvâs* ‘substancja wspomagająca fermentację’³², bułg. dial. *квас* ‘drożdże winne’³³. W dialektach czeskich *kvas* bywa używany w znaczeniu ‘sfermentowane śliwy węgierki, z których wyrabia się śliwowiec’³⁴, natomiast w gwarach słowackich *kvas* oznacza ‘sfermentowane owoce używane do produkcji alkoholu’³⁵.

Kontynuanty wyrazu, analizowanego w niniejszym artykule, odnoszą się także do kwaśnego smaku i kwaśnych substancji. Zasięg występowania tego znaczenia obejmuje całą Słowiańszczyznę Wschodnią, np. strus. *квасъ* ‘kwaśność, kwas’,

²⁰ *Slovník spisovného jazyka českého*, red. J. Bělič, I, Praha 1960, s. 1047.

²¹ E. Muka, *Slovník dolnosorbškeje rěcy a jeje narěcow*, I, Petrohrad – Praha 1911, s. 760.

²² J. Kral, *Serbško-němski slovník hornjołužiskeje serbskeje rěče*, II, wyd. Bautzen 1986, s. 190-191.

²³ K. Polański K., J.A. Sehnert, *Polabian-English Dictionary*, The Hague – Paris 1967, s. 81.

²⁴ *Slovník jazyka staroslověnského*, J. Kurz gł. red., II Praha 1973, s. 19.

²⁵ M. Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar*, t. I, Ljubljana 1894, s. 493.

²⁶ *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, ред. М. Степановић огаз инни, т. IX, Београд 1975, с. 399.

²⁷ *Речник на българския език*, ред. К. Чолакова, т. VIII, София 1993, с. 335.

²⁸ Г. Горов, *Странджанският говор*, [w:] *Българска диалектология. Проучвания и материали* X, София 1962, с. 96; Д. Вакарелска-Чобанска, *Речник на самоковския говор*, София 2005, s. 153.

²⁹ *Речник на македонскиот јазик*, ред. Б. Конески, т. I, Скопје 1961, с. 327.

³⁰ Potwierdzają to słowa K. Moszyńskiego: „Chleb i w ogóle pieczywo, sporządzane z ciasta kwaśnego, rosnącego, jest na ogół późnym nabytkiem ludzkiej kultury. W Europie północnej można dość wyraźnie prześledzić jego wkraczanie i opanowywanie przezeń coraz większych przestrzeni. Bądź co bądź jednak Słowianom znany jest od bardzo dawna”. K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 289.

³¹ *Slovník staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. III, Kraków 1960-1962, s. 475.

³² A. Sekulić, *Rječnik govora bačkih Hrvata*, Zagreb 2005, s. 230.

³³ Э.И. Зеленина, *Сравнительный тематический словарь трех болгарских сел Молдавии*, [w:] *Българска диалектология. Проучвания и материали* X, София 1981, с. 32.

³⁴ I. Malina, *Slovník nářečí míštického*, Praha 1946, s. 50.

³⁵ *Slovník slovenských nářečí*, red. I. Ripka, A. Ferencíková, t. I, Bratislava 1994, s. 922; I. Ripka, *Věcný slovník dolnotreňanských nářečí*, Bratislava 1981.

ros. daw. *квасъ* ‘kwas, kwaśność’³⁶, ukr. pot., rzadk. *квас* ‘kwaśność’³⁷, stbrus. *квасъ* ‘kwaśność, kwaśny smak’³⁸. Podobne przykłady odnajdujemy również w językach zachodniosłowiańskich, np. pol. *kwas* ‘substancja, rzecz kwaśna’³⁹, ‘kwaśność, kwaśny smak’ (*Fe! to sam kwas*)⁴⁰, dial. *kfas* ‘kwaśny smak, coś bardzo kwaśnego’⁴¹, czes. *kvas* ‘kwaśność, kwaśny smak’⁴², śl. dial. ekspr. *kvas* ‘coś bardzo kwaśnego, odrzucającego’ (*tote śl’ifki, to kvaš, fuj!*)⁴³. Wiele przykładów ilustrujących to znaczenie odznacza się charakterem ekspresywnym. Dostępne mi materiały nie wykazują obecności analogicznej semantyki w językach południowosłowiańskich.

Produkt skwaśniały, zepsuty

Wspomniany kwaśny smak nie zawsze jest cechą pożądaną w potrawach. Nieprawidłowa fermentacja może skutkować zepsuciem żywności, w tym kwaśnieniem, gniciem oraz wydzielaniem nieprzyjemnego zapachu. Wśród zebranych wyrazów znajdują się określenia produktów, które uległy zepsuciu. Z tym obszarem semantycznym możemy łączyć ros. dial. *квасѣ* plurale tantum ‘o czymś skwaśniałym, zepsutym’⁴⁴. Staropolskie *kwas* w znaczeniu ‘niemiły zapach kisnących rzeczy, smród, faetor’⁴⁵ można uznać za przykład specjalizacji semantycznej w obrębie powyższego znaczenia. W tym przypadku obserwujemy zawężenie zakresu semantycznego od ‘zepsuty produkt’ do ‘zapach towarzyszący procesom rozkładu/fermentacji’.

Bałagan, brud

Szczególny rozwój semantyki obserwujemy w językach zachodniosłowiańskich. Zastało tam wyprofilowane znaczenie, które przesunęło się w kierunku ‘nieporządek, zanieczyszczenia’. W tych wypadkach można zaobserwować wyraźne nawiązania do procesów związanych z psuciem, rozkładem, powstawaniem osadów itp. Na podstawie zebranych danych można stwierdzić, że omawiana innowacja językowa ogranicza się do polszczyzny i słowacczyzny, np. pol. *kwas* ‘nieporządek, nieład, śmiecie; wszystko co jest w złym gatunku i łatwo podlega zniszczeniu’⁴⁶, dial. ‘bałagan, nieporządek;

³⁶ В.И. Даль, *Толковый словарь живаго великорускаго языка*, t. II, С. Петербург – Москва 1881, s. 103-104.

³⁷ *Словник української мови*, ред. І.К. Білодід, т. IV, Київ 1973, с. 131.

³⁸ *Гістарычны слоўнік беларускай мовы...*, с. 17-18.

³⁹ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. III, Warszawa 1961, s. 1339-1340.

⁴⁰ *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki, t. II, Warszawa 1902, s. 657-658.

⁴¹ M. Szymczak, *Słownik gwary Domaniewka w powiecie łączyckim*, t. III, Wrocław 1964, s. 378.

⁴² J. Jungmann, *Slovník česko-německý*, II, Praha 1836, s. 236-237.

⁴³ *Slovník slovenských nářečí...*, s. 922

⁴⁴ *Словарь русских народных говоров*, ред. Ф.П. Филин, т. XIII, Ленинград 1977, с. 158-159.

⁴⁵ *Słownik staropolski...* s. 475.

⁴⁶ *Słownik języka polskiego*, J. Karłowicz..., s. 657-658.

brud'⁴⁷, sła. ekspr. *kvas* 'błoto, bagno, nieczystość' *museli sa hodiť na zem, do najväčšieho kvasu*⁴⁸, sła. dial., ekspr. 'nieporządek, brud'⁴⁹.

Można przypuszczać, że podobny proces motywował powstanie dialektalnego znaczenia polskiego *kwas* 'ropa'⁵⁰ oraz sła. czasownika *kvasiť* 'ropieć'⁵¹.

Kwaśne zalewy

Kontynuanty prasłowiańskiego leksemu **kvasŭ* w różnych językach słowiańskich oznaczają również gotowe potrawy, takie jak kwaśne zalewy⁵².

Napoje

Wschodniosłowiańskie języki charakteryzują się szczególną popularnością znaczenia 'napój zakwaszony', co manifestuje się w bogatej leksyce związanej z kwasami pitnymi. Desygnat ten jest dobrze poświadczony zarówno we współczesnym języku rosyjskim – *квас* 'kwaśny napój przyrządzany na bazie słodów z różnych gatunków zbóż lub mąki'⁵³, jak i w źródłach historycznych, np. *квасъ* 'kwaśny napój, najczęściej kwas chlebowy'⁵⁴. Leksyka rosyjskich gwar obejmuje, oprócz kwasów zbożowych (np. chlebowego), także nazwy napojów fermentowanych z owoców, jagód i warzyw., np. *белый квас* 'napój przygotowany z ziemniaków i mąki', *квас-березовик* 'kwas przygotowany na bazie soku brzoźowego'⁵⁵, *яблочный квас*⁵⁶. Podobne znaczenia występują w języku białoruskim, np. *квас* 'kwaśny napój przygotowany na wodzie z chleba ze słodem lub owoców i jagód'⁵⁷ oraz w ukraińskim *квас* 'ts'⁵⁸.

Współcześni Słowianie zachodni i południowi kwas, jako 'napój', często utożsamiają z popularnym, zwłaszcza wśród Słowian wschodnich, kwasem chlebowym, np. bułg. *квас* 'rosyjski kwaskowaty napój, powstały na bazie chleba lub innych produktów'⁵⁹,

⁴⁷ *Słownik gwar małopolskich*, red. J. Wronicz, t. I, Kraków 2018, s. 155-156.

⁴⁸ *Slovník slovenského jazyka*, red. Š. Peciar, I, Bratislava 1959, s. 801; *Historický slovník slovenského jazyka...*, s. 173.

⁴⁹ *Slovník slovenských nářečí...*, s. 922.

⁵⁰ J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, II, Kraków 1901, s. 541.

⁵¹ *Slovník slovenského jazyka...*, s. 801-802.

⁵² Kwaśne zalewy najczęściej powstawały na bazie mąki lub otrębów. Zwykle po zalaniu ciepłą wodą dodawano kawałek chleba lub kwaśnego ciasta w celu wywołania fermentacji. Odcedzony kwas pito jako napój orzeźwiający (często zawierający alkohol). Na bazie przyrządzonego w ten sposób kwasu przygotowywano również zupy.

R. Stolična, *Tradycje kulinarnej kultury Słowacji*, „Przegląd Historyczny” 2011, № 102/4, s. 569.

⁵³ *Словарь современного русского литературного языка*, ред С.Г. Бархударов, т. V, Москва – Ленинград 1956, с. 912.

⁵⁴ *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, с. 103-104.

⁵⁵ *Словарь русских народных...*, с. 158-159.

⁵⁶ *Словарь современного русского...*, с. 912.

⁵⁷ *Глупачальны слоўнік беларускай мовы*, ред. К.К. Атраховіч, т. II, Мінск 1978, с. 676.

⁵⁸ *Словник української мови...*, с. 131.

⁵⁹ *Речник на българския език...*, с. 335.

czes. *kvas* ‘kwaskowaty, alkoholowy napój ze zboża, chleba lub owoców powstały w drodze fermentacji (zwłaszcza u Rosjan i Serbów)’⁶⁰. Istnieją przesłanki, by sądzić, że produkt ten był znany w całej Słowiańszczyźnie, o czym świadczą m.in. dane językowe. Już w staro-cerkiewnosłowiańskim obserwujemy poświadczenia omawianego znaczenia (scs. *квасъ* ‘zakwaszony napój’⁶¹), co pozwala wnioskować o jego dawnej obecności w Słowiańszczyźnie Południowej. W słowniku języka serbsko-chorwackiego znajdujemy następującą definicję leksemu *квѣс*: ‘napój podobny do piwa, powstały na bazie słodu żytniego i jęczmiennego, z dodatkiem owoców, mąki, cukru itp.’, z zaznaczeniem, że był on znany dawnym Słowianom⁶².

Podobnie jak w językach wschodnio- i południowosłowiańskich, także w zachodniosłowiańskich odnajdujemy słowo *kwas* (np. ches. *kvas*, słow. *kvas*, pol. *kwas*, łż. *kwas*) w znaczeniu ‘zakwaszony napój’, co może świadczyć o jego prasłowiańskim rodowodzie. Informację o tym znajdujemy u Wacława Aleksandra Maciejowskiego (XVIII/XIX w.), cytowanego przez słownik pod redakcją Witolda Doroszewskiego: „Kwas oznaczał pierwiastkowo toż samo co i dziś u Rusinów, to jest kwaskowaty napój do codziennego użycia służący”⁶³. Istnienie napoju o nazwie kwas na ziemiach polskich znajduje potwierdzenie w źródłach historycznych, np. *kwas* ‘napój’⁶⁴ czy gwarowych np. *kwas* ‘kwaskowaty napój’⁶⁵. Analiza źródeł staroczeskich ujawnia podobne nawiązania semantyczne⁶⁶. W słowackich gwarach występuje leksem *kvas* w znaczeniu ‘młode, częściowo sfermentowane wino’⁶⁷.

Zupy

W językach wschodniosłowiańskich odnotowuje się również znaczenie ‘potrawa, w formie zupy’. Motywacją tych nazw jest kwaśny smak potraw lub użycie kwasu do ich przyrządzenia. Przykład stanowi ros. dial. *квас* o znaczeniu ‘zupa o charakterze postnym, przyrządzona z kiszonej kapusty i buraków’⁶⁸, brus. reg. *квас* ‘kwaśna potrawa zawierająca buraki, grzyby itp. gotowana na kwasie-napoju’⁶⁹, ‘potrawa z kiszonych buraków’⁷⁰, oraz ukr. derywat *квасок* ‘zupa mięsna lub rybna z dodatkiem kiszonych ogórków’⁷¹.

Zgromadzony materiał leksykalny wskazuje, że poza językami wschodniosłowiańskimi, omawiane znaczenia są obecne jedynie w dialektach polskich, np. *kwas* ‘zupa na

⁶⁰ *Slovník spisovného jazyka českého...*, s. 1047.

⁶¹ *Slovník jazyka staroslověnského...*, s. 19.

⁶² *Речник српскохрватског књижевног...*, с. 399.

⁶³ *Słownik języka polskiego*, W. Doroszewski..., s. 1339-1340.

⁶⁴ *Słownik języka Jana Chryzostoma Paska*, ред. H. Koneczna, t. I, Wrocław, 1965, s. 362-363.

⁶⁵ *Słownik gwar Ostródzkiego...*, s. 393-394.

⁶⁶ J. Gebauer, *Slovník staročeský*, II, Praha 1970, s. 188.

⁶⁷ *Slovník slovenských nárečí...*, s. 922.

⁶⁸ *Словарь русских народных...*, с. 158-159.

⁶⁹ *Глумачальны слоўнік беларускай...*, с. 676.

⁷⁰ Т.Ф. Сцяшківіч, *Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці*, Мінск 1972, с. 227.

⁷¹ *Словник української мови...*, с. 131.

mięsie gotowana z octem albo kwasem z kapusty z mlekiem, zaprawiona mąką⁷², ‘rodzaj kwaśnej zupy’⁷³ oraz w języku kaszubskim kasz. *kwas* ‘zupa z dodatkiem małej ilości kwasu do gotującej się wody, zaprawiona pieprzem i cebulą’⁷⁴.

Wesele / zabawa / uczta

Rozważając pole semantyczne kulinariów, należy zwrócić uwagę na znaczenia leksykalne związane z kontekstem obrzędowym. Na obszarze wschodniosłowiańskich starorosijskie źródło z XVI wieku podaje *квасъ* w znaczeniu ‘libacja’ (ros. ‘попойка’)⁷⁵.

Na uwagę zasługuje górnolужицкие *kwas* oznaczające ‘wesele’⁷⁶ oraz dialektalne *kwas* ‘ts’⁷⁷. Nawiązanie znajdujemy także w słowniku dolnołużyckim⁷⁸. Trzeba jednak zaznaczyć, że wyraz w tym znaczeniu Ernst Muka – autor słownika dolnołużyckiego uważa za pożyczkę z języka górnolужицкого.

W innych językach zachodniosłowiańskich odnotowuje się znaczenia leksemu *kvas* związane z zabawą i uroczystościami. W staroczeskim (XIV–XV w.) *kvas* oznaczał ‘zabawę, żarty’⁷⁹ oraz ‘przyjęcie, ucztę, uroczystość’⁸⁰. Współczesne słowniki czeskie również odnotowują archaiczne już dziś *kvas* w znaczeniu ‘przyjęcie, uczta’⁸¹. Podobnie w dawnym słowackim (od XVII w.) *kvas* oznaczał ‘wielką, zwykle suto zakrapianą ucztę, z zabawą’⁸².

W Słowiańszczyźnie Południowej również można odnaleźć ślady semantyki związanej z uroczystościami. W Bułgarii, w kontekście tradycji weselnych, odnotowuje się interesujące użycie słowa *квас*. Oprócz podstawowych znaczeń ‘zakwas, napój’, w niektórych regionach *квас* odnosi się do obrzędu przedślubnego *засевки*, polegającego na przesiewaniu mąki na chleb weselny⁸³.

Interesujące wyjaśnienie ewolucji semantyki kontynuantów psł. **kvasъ*, w kierunku znaczeń związanych z uroczystościami, proponuje Tatiana Goriaczewa (Т.В. Горячева) w artykule pt. *К изучению славянской метеорологической терминологии*.

⁷² J. Karłowicz, *Słownik gwar...*, s. 541; *Słownik gwar małopolskich...*, s. 155-156.

⁷³ *Słownik gwar Ostródzkiego...*, s. 393-394.

⁷⁴ B. Sychta, *Słownik...*, s. 312.

⁷⁵ *Этимологический словарь славянских...*, s. 153.

⁷⁶ J. Kral, *Serbsko-němski slovník...*, s. 190-191.

⁷⁷ S. Michalk, *Der obersorbische Dialekt von Neustadt*, Bautzen 1962, S. 437.

⁷⁸ E. Muka, *Słownik...*, s. 760.

⁷⁹ *Elektronický slovník staré češtiny*, Praha: Ústav pro jazyk český AV ČR, v. v. i., oddělení vývoje jazyka 2006–, [v:] <https://vokabular.ujc.cas.cz>

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ *Slovník spisovného jazyka českého...*, s. 1047.

⁸² *Historický slovník slovenského jazyka...*, s. 173, *Slovník slovenského jazyka...*, s. 801.

⁸³ Д. Вакарелска-Чобанска..., с. 153; *Речник на българския език...*, с. 335; Н. Геров *Речник на българският език*, т. II, София 1976, с. 359; F. Sławski *Podręczny słownik bułgarsko-polski*, I, Warszawa 1987, s. 264.

ziii opublikowanym w czasopiśmie „Этимология”⁸⁴. Badaczka sugeruje w nim, że termin ten nawiązuje do zakwasu symbolizującego w tym przypadku początek nowego życia. Jako analogię podaje przykłady z gwar pskowskich, gdzie używa się żartobliwego sformułowania *свататься* (o zupie) ‘kwaśnić, kisnąć’. Oprócz tego na taką interpretację wskazywać ma zdanie: *Квашня притворена а всходу нем*⁸⁵. W tym powiedzeniu łączy się proces fermentacji ciasta z poczęciem (w tym wypadku z bezdzietnością). T. Goriaczewa odwołuje się także do innych przykładów wyrazów pokrewnych, związanych z obrzędami weselnymi, które mają nawiązywać do symboliki przejścia, przemiany substancji⁸⁶. Autorka polemizuje z Romanem Brandtem (Р.Ф. Брандт), który uważał, że terminy pierwotnie określające ‘napoje alkoholowe powstałe w procesie fermentacji’ z czasem zaczęto utożsamiać z uroczystościami, podczas których pito te trunki⁸⁷.

Mimo iż spostrzeżenia T. Goriaczewej wydają się trafne, rola napojów w kulturze i wierzeniach Słowian jest niezaprzeczalna. Świadczy o tym ich wykorzystywanie w obrzędach, o czym szczegółowo traktuje publikacja *Славянские древности*. Szczególne miejsce zajmowała tu ceremonia zawarcia małżeństwa⁸⁸, ale picie kwasu odgrywało ważną rolę również w uroczystościach związanych z narodzinami, pogrzebem oraz obchodzeniem świąt chrześcijańskich⁸⁹. Wydaje się, że propozycja Brandta jest bardziej prawdopodobna niż hipoteza T. Goriaczewej, ponieważ różnorodność znaczeń – obejmujących obrzędy, uroczystości, zabawy i libacje – wskazuje raczej na motywację semantyczną w nazwach potraw obrzędowych niż w symbolicznym znaczeniu zaczynu, kojarzonego ze zmianą, wzrostem czy narodzinami. Nie można jednak ignorować symboliki kwasu, który odgrywał kluczową rolę we wspomnianych obrzędach. Nawet jeśli nazwy ceremonii wywodzą się od nazw potraw obrzędowych na zasadzie metonimii, to symboliczne znaczenie kwasu jako napoju związanego z życiem, odrodzeniem i pomyślnością, mogło współlistnieć z tą motywacją, co częściowo potwierdza hipotezę Goriaczewej. Interesujące przykłady przytoczone przez autorkę stanowią cenny materiał, który jednak wymaga dalszej, pogłębionej analizy. Podobnie jak

⁸⁴ Т.В. Горячева, *К изучению славянской метеорологической терминологии*, «Этимология 1984». Москва 1986, с. 43.

⁸⁵ Ibidem, s. 43-44.

⁸⁶ Na przykład ros. dial. *кислый* w niektórych dialektach oznacza ‘postać występującą w ludowym obrzędzie reprezentującą stronę pana młodego’. Z kolei *кисница* to ‘kobieta odprowadzająca pannę młodą do cerkwi’. (Т.В. Горячева, Ibidem, s. 43-44; *Словарь русских народных...*, с. 235, 237).

⁸⁷ Р.Ф. Брандт, *Кое-что о нескольких словах*. 6. квас – свадьба, «Русский филологический вестник» 1915, LXXIV, т. 2, № 4, с. 354-355.

⁸⁸ Na przykład w Guberni smoleńskiej istniał zwyczaj, że w pierwszy dzień wesela jeszcze przed ślubem nowożeńcy przelewali kwas z wiadra postawionego na środku pomieszczenia do drugiego, po czym drużba, trzymając młodych za ręce, trzykrotnie oprowadzał ich wokół wiader i sadzał za stół. Innym zwyczajem była tradycja picia kwasu w czasie obrzędowej kąpieli panny młodej przed ślubem (*Славянские древности*, ред. Н.И. Толстой, т. II, Москва 1999, с. 488-489).

⁸⁹ Ibidem.

**kvasŦ*, również kontynuanty psł. **kaša* (np. pol. *kasza*, ros. *каша*) odgrywały istotną rolę w obrzędach weselnych, stanowiąc ważny element symbolizujący płodność, wzrost, dostatek⁹⁰.

Zjawiska meteoerologiczne

Kolejnym ciekawym polem semantycznym, pozornie niezwiązanym z procesami fermentacji, są terminy meteorologiczne. Ilustruje to przykład z gwar grodzieńskich języka białoruskiego *п'ссквась* (ż.) określający złą pogodę⁹¹. O leksemie *п'ссквась* oznaczającym złą pogodę, wspomina Bogumił Ostrowski w jednym z rozdziałów swojej monografii poświęconej gwarom białoruskim Grodzieńszczyzny, w którym skupia się na słownictwie meteorologicznym tego regionu⁹². Inne przykłady z areału wschodniosłowiańskiego stanowią ros. dial. *квас* 'niepogoda'⁹³, *квасіцца* 'chmurzyć się, pokrywać się chmurami'⁹⁴.

W języku polskim również odnajdujemy podobne asocjacje derywatów psł. **kvasŦ* ze zjawiskami meteorologicznymi, np. w gwarowym *kwasiniucha* 'długotrwały deszcz' lub *kwaśne mleko* 'chmury'⁹⁵.

Na związki wyrazu *kwas* oraz jego derywatów z nazwami określającymi pogodę zwróciła uwagę T. Goriaczewa w cytowanym wyżej artykule. Analiza słowiańskiej leksyki meteorologicznej pokazuje, iż sfera pojęć odnosząca się do pochmurnej, deszczowej pogody wykazuje silne związki z procesami dotyczącymi kwaszenia mleka, fermentacji piwa i rośnięcia ciasta⁹⁶.

⁹⁰ W dialektach języka słowackiego odnajdujemy leksem *kaša* oznaczający 'zwyczaj weselny, taniec' (M. Kálal, *Slovenský slovník z literatúry aj nářečí*, Banská Bystrica 1924, s. 233; J. Matejčík, *Lexika Novohradu. Vecný slovník*, Martin 1975, s. 235). Analogiczne określenia znajdujemy także w językach wschodniosłowiańskich, np. w ros. dial. *каша* 'uroczysty obiad, organizowany po weselu, w domu nowożeńców' *Словарь русских народных...*, s. 148; *Славянские древности...*, s. 488-489.

⁹¹ Т.Ф. Сцяшковіч, *Слоўнік Гродзенскай вобласці*, Мінск 1983, s. 420.

⁹² Wyraz został utworzony od podstawy słotwórczej kontynuującej psł. **kvas-* oraz przedrostka *рэс-* (*роз-* : *раз-* > *рэс-* : *рэс-*). B. Ostrowski, *Białoruskie gwary Grodzieńszczyzny. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2013 s. 134-135.

⁹³ *Этимологический словарь славянских...*, s. 153.

⁹⁴ *Словарь русских народных...*, s. 159.

⁹⁵ W. Kupiszewski, *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*, Wrocław 1969, s. 40, 18.

⁹⁶ T. Goriaczewa zauważa analogie także w kontynuantach form pokrewnych **kysati*, **kysnōti*, np. ros. dial. *кислиться* 'psuć się (o pogodzie)'. Т.В. Горячева, *К изучению...*, s. 43; *Словарь русских народных говоров...*, s. 230.

Nazwy roślin

Kontynuanty psł. **kvasъ* występują również w nazwach botanicznych. Zarówno odpowiedniki pol. *kwas* jak i derywaty pojawiają się w nazwach roślin we wszystkich grupach języków słowiańskich, np. ukr. dial. bot. *квас* ‘szczaw’⁹⁷, bułg. bot. *кѡѡс* ‘w nazwie rośliny *бабин квас* ‘rojnik’⁹⁸, pol. *kwaśnica* ‘*Berberis vulgaris*’⁹⁹.

Występowanie kontynuantów badanego leksemu w nazwach roślin wynika najczęściej z pewnych cech czy właściwości tych gatunków. Jadwiga Waniakowa – autorka pracy na temat nazw roślin pisze na temat motywacji semantycznej w nazwach roślin w sposób następujący: „To nowe znaczenie w przypadku nazw roślin oparte jest bardzo często na cechach konotacyjnych, kojarzonych z danymi rodzajami czy gatunkami roślin”¹⁰⁰. Dokładna analiza obszerniejszego materiału dotyczącego motywacji semantycznych w nazwach roślin zawierających w nazwie odpowiedniki leksemu *kwas* lub jego derywaty przekracza ramy niniejszej pracy. Jednak wszystkie wymienione w tekście gatunki odznaczają się kwaśnym względnie gorzkim smakiem.

Nowsze znaczenia przenośne

Można wspomnieć także o znaczeniach przenośnych, które odnoszą się do emocji, relacji międzyludzkich, zjawisk społecznych, itp., takich jak pol. *kwas* ‘nieprzyjemność, przykrość, spór’¹⁰¹, *kwasy* pl. ‘nieprzyjaźni, rozterki’ *zawsze jakieś kwasy pomiędzy małżonkami*¹⁰², kasz. *najeść sę kwasu* ‘o człowieku ponurym, nadąsanym’¹⁰³. Taką semantykę należy wywodzić od znaczenia ‘coś skwaśniałego, zepsutego’. Inny przykład stanowi czes. *kvas* ‘przyczyna, podnieta, jakiegoś zamieszania, niepokoju, poruszenie’¹⁰⁴. Powyższy przykład zdaje się być zmianą, mającą charakter innowacji literackiej lub publicystycznej. Motywację semantyczną stanowi tu znaczenie ‘zaczyn, coś co wywołuje fermentację’.

Podsumowanie

Analizując rozwój semantyczny kontynuantów psł. **kvasъ* można zauważyć zarówno tendencję do zachowania związku ze znaczeniem etymologicznym, czyli tym, które wynika bezpośrednio z rekonstruowanej semantyki rdzenia praindoeuropejskiego (**kʷat(h)-* ‘kwasić, kisić, gnić’), jak i rozwój znaczeń innowacyjnych. *Badany leksem*

⁹⁷ Карпатская диалектология и ономастика, ред. Г.П. Клепикова, Москва 1972, с. 318.

⁹⁸ Н. Геров, Речникъ..., с. 359.

⁹⁹ Słownik języka polskiego, W. Doroszewski..., s. 1339-1340.

¹⁰⁰ J. Waniakowa, Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim, Kraków 2012, s. 66-67.

¹⁰¹ Słownik języka Jana Chryzostoma..., s. 362.

¹⁰² Słownik języka polskiego, A. Zdanowicz i inni, t. I, Wilno 1861, s. 571.

¹⁰³ B. Sychta, Słownik..., s. 312.

¹⁰⁴ Słownik spisovného jazyka českého..., s. 1047.

przeszedł złożony proces ewolucji semantycznej, co znajduje potwierdzenie w rekonstrukcjach prasłowiańskich oraz w późniejszych innowacjach językowych. Analiza rozwoju semantycznego kontynuantów psł. *kvasŦ, wywodzącego się od praindoeuropejskiego rdzenia *kʷat(h)- ('kwasić, kisić, gnić'), ujawnia dwie tendencje. Z jednej strony, wiele języków zachowało pierwotne znaczenia, takie jak 'zakwas, kwaszony napój'. Z drugiej strony rozwinęła się semantyka innowacyjna, np. brud, zanieczyszczenie, terminy meteorologiczne czy botaniczne. Kluczowe jest rozróżnienie zjawisk najdawniejszych od nowszych lokalnych zmian.

Z pewnością jednym z najdawniejszych znaczeń nawiązujących do semantyki pieczenia jest 'zakwas używany do pieczenia chleba'. Na prasłowiańskość wskazuje zarówno powszechność poświadczeń na całym obszarze słowiańskim, jak i zapisy w najstarszych źródłach, np. w tekstach staroruskich wyraz w tym znaczeniu pojawia się już w Ewangeliarzu Ostromira powstałym w XI wieku.

Szerokie spektrum źródeł językowych, (w tym staro-cerkiewnosłowiańskie квасъ 'zakwaszony napój'¹⁰⁵, dowodzi, że pojęcie fermentacji napojów było nieodłączną częścią słowiańskiej kultury od najdawniejszych czasów. K. Moszyński zauważa, że archaiczne potrawy obrzędowe to stosunkowo proste posiłki¹⁰⁶. Dane etnograficzne wskazują, że napój określany jako kwas odznaczał się charakterem rytualnym. Późniejszą chronologicznie innowacją stanowi przesunięcie znaczenia w kierunku 'uroczystość, wesele, zabawa'. Taką zmianę można tłumaczyć metonimią – przeniesieniem nazwy napoju (spożywanego podczas uczt) na samą ucztę lub skojarzeniem biesiadowania z rozrywką i dobrym humorem (stczes. kvas 'zabawa, żarty'). Nazwy uroczystości i rytuałów należy łączyć zarówno z napojami towarzyszącymi ich przebiegowi, jak i z przygotowywanymi potrawami, takimi jak rytualne pieczywo znane na przykład z tradycji bułgarskiej. Zebrany materiał dowodzi, że zwyczaj nadawania uroczystościom nazw od spożywanych na nich potraw wywodzi się z epoki prasłowiańskiej¹⁰⁷.

Interesujące jest powstanie znaczenia 'kwaśność, kwaśny smak'. Można powiedzieć, że przesunięcie znaczeniowe 'napój odznaczający się kwaśnym smakiem' → 'kwaśny smak' ma charakter metafory, w której cecha danej potrawy (kwasu) została przeniesiona na doznanie zmysłowe. Słowo oznaczające substancję zaczęło określać charakteryzujący ją smak. Powyższa semantyka 'kwaśność, kwaśny smak' została zrekonstruowana jako prasłowiańska w *Słowniku prasłowiańskim*. Należy jed-

¹⁰⁵ *Slovník jazyka staroslověnského...*, s. 19.

¹⁰⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 286.

¹⁰⁷ Jako ciekawostkę można wspomnieć, że niektórzy badacze przypuszczali pokrewieństwo psł. *kvasŦ do imienia skandynawskiej postaci mitologicznej – Kvasira (V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1968, s. 311). Mikołaj Rudnicki uważał, że nazwa ta jest „ubóstwionym napojem, znanym wśród ludów słowiańskich po dziś dzień pod nazwą kwas” (M. Rudnicki, *Czas, w którym Słowianie zetknęli się z Germanami*, [w:] *Symbolae philologicae in honorem Vitoldi Taszycki*, Wrocław 1968, s. 283). Większość badaczy uważa jednak ten związek za mało prawdopodobny (np. *Этимологический словарь славянских...*, s. 155).

nak zwrócić uwagę na lokalny północnosłowiański zasięg poświadczeń. Brak znaczenia ‘kwaśność, kwaśny smak’ w językach południowosłowiańskich oraz brak możliwości bezpośredniego nawiązania do znaczenia etymologicznego (pie. rdzeń **kʷat(h)-* ‘kwaśnić, kisić, gnić, fermentować’) pozwala założyć, że rozwój semantyczny dokonał się we wskazanym powyżej kierunku, tj. od znaczenia konkretnego (kwaszony napój/potrawa) do znaczenia abstrakcyjnego (kwaśny smak/kwaśność).

Kolejne zaobserwowane przykłady zmian znaczeniowych są raczej późniejszymi innowacjami w ramach określonych grup języków słowiańskich. Nazwy zup w obszarze wschodniosłowiańskim i polskim często odzwierciedlają specyfikę ich przygotowania, np. użycie kwasu, charakterystyczne składniki lub kwaśny smak. Ograniczony zasięg i różnorodność potraw wskazują na lokalne zmiany semantyczne.

Nazwy zjawisk meteorologicznych mają charakter metaforyczny. U źródeł motywacji semantycznej ros. dial. *квácуться*, pol. dial. *kwaśne mleko* leżą zapewne zjawiska wizualne, takie jak gromadzące się chmury, które mogły kojarzyć się z wyglądem zsiadłego mleka czy ciasta rosnącego pod wpływem dodanego zakwasu. Natomiast ros. dial. *квас* ‘deszczowa pogoda’, brus. dial. *пóсквась* ‘ts’, pol. dial. *kwasiuucha* ‘ts’ wyraźnie nawiązują do znaczeń, które pojawiają się w innych wyrazach derywowanych od tej samej podstawy, np. bułg. *квàсь* ‘moknąć’¹⁰⁸.

Lokalna zachodniosłowiańska semantyka związana z zanieczyszczeniami, nieporządkiem rozwinęła się obok znaczeń wcześniejszych. Przykłady te najczęściej mają charakter ekspresywny. Nawiązują do procesów gnicia, psucia się. W tym wypadku rozwój polega na przesunięciu znaczenia z głównej substancji otrzymywanej w procesie kwaśnienia na produkty uboczne odpady, zanieczyszczenie.

Motywacja semantyczna nazw roślin jest najczęściej związana z kwaśnym smakiem, czego przykład stanowią nazwy szczawiu¹⁰⁹.

Znaczenia przenośne kontynuantów wyrazu **kvasъ*, takie jak pol. ‘nieprzyjemności’, czes. ‘przyczyna zamieszania’, stanowią interesujący materiał do badań nad ewolucją semantyczną. Jednak brak ich poświadczeń w najstarszych tekstach słowiańskich, ich innowacyjny charakter oraz powiązanie z późniejszymi zmianami kulturowymi i społecznymi sprawiają, że nie należą one do zjawisk prasłowiańskich ani zachodzących na wczesnych etapach rozwoju języków słowiańskich i w dialektach.

Szczególnie ciekawy z punktu widzenia pracy nad hasłem *Słownika prasłowiańskiego* jest różnorodny rozwój semantyki prasłowiańskiej, widoczny w znaczeniach utrwalonych w poszczególnych językach słowiańskich. Odtwarzanie semantyki wyrazów prasłowiańskich jest niezwykle cenne dla poznawania dawnej kultury Słowian. Pogłębiona analiza semantyki pozwala przybliżyć realia panujące w dobie prasłowiańskiej.

¹⁰⁸ Речник на българския език..., s. 335.

¹⁰⁹ Podobnie niem. nazwa *Sauerampfer* ‘szczaw’ zwraca uwagę na określone cechy tej rośliny.

Skróty literowe:

alb. – albański,
 brus. – białorsuki,
 bułg. – bułarski,
 czes. – czeski,
 daw. – dawny,
 dial. – dialektalny,
 dłuż. – dolnołużycki,
 głuż. – górnołużycki,
 kasz. – kaszubski,
 łac. – łacina,
 maced. – macedoński,
 pie. – praindoeuropejski,

pl. – plurale tantum,
 pol. – polski,
 psł. – prasłowiański,
 ros. – rosyjski,
 scs. – staro-cerkiewno-słowiański,
 stbrus. – starobiałoruski,
 stind. – staroindyjski,
 stpol. – staropolski,
 strus. – staroruski,
 ukr. – ukraiński,
 ż. – rodzaj żeński

References

- Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
- Brandt R.F., *Koye-chto o neskol'kikh slovakh*. 6. kvas – svad'ba, «Russkiy filologicheskii vestnik» 1915, LXXIV, t. 2, № 4.
- Dal' V.I., *Tolkovyy slovar' zhivago velikoruskago yazyka*, t. I-IV, S. Peterburg – Moskva 1880-1882.
- Derksen R., *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden – Boston 2008.
- Elektronický slovník staré češtiny*, Praha: Ústav pro jazyk český AV ČR, Oddělení vývoje jazyka, 2006-, [v:] <https://vokabular.ujc.cas.cz>.
- Etimologicheskii slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskiy leksicheskii fond*, red. O.N. Trubachev, Moskva 1974-.
- Gerov N., *Rechnika na balgarskii yazyk*, t. I-VI (wydanie fototypiczne), Sofia 1975-1978.
- Gorov G., *Strandzhanskiyat govor*, [v:] *Balgarska dialektologia. Prouchvania i materialy* X, Sofia 1962.
- Goryacheva T.V., *K izucheniyu slavyanskoy meteorologicheskoy terminologii*, «Etimologiya 1984», Moskva 1986.
- Historychny sloŭnik bielaruskaj movy*, red. A.I. Žuraŭski, A.M. Bulyka, t. I-XXXVII, Minsk 1982-2017.
- Historický slovník slovenského jazyka*, red. M. Majtán, t. I-VII, Bratislava 1991-2008.
- Jakubowicz M., *Drogi słów na przestrzeni wieków. Zarys słownika motywacji semantycznych na materiale przymiotników słowiańskich odziedziczonych z Prasłowiańszczyzny*, Warszawa 2010.
- Jungmann J., *Slovník česko-německý*, I-V, Praha 1835-1839.
- Kálal M., *Slovenský slovník z literatury aj nářečí*, Banská Bystrica 1924.
- Karłowicz J., *Słownik gwar polskich*, t. I-VI, Kraków 1900-1911.
- Karpat'skaya dialektologiya i onomastika*, red. G.P. Klepikova, Moskva 1972.
- Koneczna H., *Charakterystyka fonetyczna języka polskiego na tle innych języków słowiańskich*, Warszawa 1965.
- Kral J., *Serbsko-němski slovník hornjohužiskeje serbskeje řeče*, wyd. II, Bautzen 1986.

- Králik E., *Stručný etymologický slovník slovenčiny*, Bratislava 2015.
- Kupiszewski W., *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*, Wrocław 1969.
- Kurkina L.V., *Komentarii k etimologicheskim slovaryam slovenskogo yazyka. Snoj M. Slovenski etimološki slovar*, [v:] *Slavyanskoye slovo vo vremeni i prostranstve*, Moskva 2021.
- Machek V., *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1968.
- Malina I., *Slovník nářečí mistřického*, Praha 1946.
- Matejčík J., *Lexika Novohradu. Věcný slovník*, Martin 1975.
- Michalk S., *Der obersorbische Dialekt von Neustadt*, Bautzen 1962.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. I-II (cz. 1-2), wyd. II., Warszawa 1967-1968.
- Moszyński L., *Wstęp do filologii słowiańskiej*, wyd. II. zmienione, Warszawa 2006.
- Muka E., *Slovník dolnosorbškej řeči a jeje narěcow*, t. I-III, Petrohrad – Praha 1911-1928.
- Ostrowski B., *Białoruskie gwary Grodzieńszczyzny. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2013.
- Pleteršnik M., *Slovensko-nemški slovar*, t. I-II, Ljubljana 1894-1895.
- Polański K., Sehnert J.A., *Polabian-English Dictionary*, The Hague – Paris 1967.
- Rečnik na balgarskia ezik*, red. K. Cholakova, t. VIII, Sofia 1977-.
- Rečnik na makedonskiot jazik*, red. B. Koneski, t. I-III, Ckopye 1961-1966.
- Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika*, red. M. Stepanović i inni, Beograd 1959-.
- Ripka J., *Věcný slovník dolnotrečianských nářečí*, Bratislava 1981.
- Rix H., Kümmel M., *Lexikon der indogermanischem Verben* (LIV), wyd. 2, Wiesbaden 2001.
- Rudnicki M., *Czas, w którym Słowianie zetknęli się z Germanami*, [w:] *Symbolae philologicae in honorem Vitoldi Taszycki*, red. S. Hrabec i inni, Wrocław 1968.
- Sekulić A., *Rječnik govora bačkih Hrvata*, Zagreb 2005.
- Slavyanskiye drevnosti*, red. N.I. Tolstoy, t. I-V, Moskva 1995-2012.
- Slovar' russkikh narodnykh govorov*, red. F.P. Filin, Moskva 1965-.
- Slovar' russkogo yazyka XI-XVII vv.*, red. S.G. Barkhudarov, F.P. Filin, D.N. Shmelev, G.A. Bogatova, Moskva 1975-.
- Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazyka*, S.G. Barkhudarov (red.), I-XVII, Moskva – Leningrad 1948-1965.
- Slovar' ukraynskaho yazyka sobrannyy redaktsiye zhurnala „Kievskaya Staryna”*, red. B.D. Hrynchenko, t. - IV (wyd. II.), Kyiv 1958-1959.
- Slovník jazyka staroslověnského*, J. Kurz (red.), t. I-IV, Praha 1958-1997.
- Slovník slovenského jazyka*, red. Š. Peciar, t. I-VI, Bratislava 1959-1968.
- Slovník slovenských narečí*, red. I. Ripka, A. Ferenčíková, Bratislava 1994-.
- Slovník spisovného jazyka českého*, red. J. Bělič, t. I-IV, Praha 1960-1971.
- Slovyuk ukrayinskoyi movy*, red. I.K. Bilodid, t. I-XI, Kyiv 1970-1980.
- Sławski F., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. I-V, Kraków 1952-1982.
- Sławski F., *Podręczny słownik bułgarsko-polski*, t. I-II, Warszawa 1987.
- Słownik gwar małopolskich*, red. J. Wronicz, t. I-II, Kraków 2018.
- Słownik gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur*, red. Z. Stamirowska, H. Perzowa, D. Kołodziejczykowa, K. Sobolewska, Warszawa 1987-.
- Słownik języka Jana Chryzostoma Paska*, red. H. Koneczna, Wrocław 1965-1973.
- Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. I-XI, Warszawa 1958-1969.
- Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki, t. I-VIII, Warszawa 1900-1927.
- Słownik języka polskiego*, A. Zdanowicz i inni, t. I-II, Wilno 1861.

- Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M.R. Mayenowa, Wrocław 1966.
Słownik prasłowiański, red. F. Sławski, M. Jakubowicz, Warszawa 1974-.
Słownik staropolski, red. S. Urbańczyk, t. I-XI, Kraków 1953-2002.
Snoj M., *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997.
Stolična R., *Tradycje kulinarnej kultury Słowacji*, „Przegląd Historyczny” 2011, № 102/4.
Stsyashkovich T.F., *Materyyaly da slownika Hrodzyenskay voblastsi*, Minsk 1972.
Stsyashkovich T.F., *Słownik Hrodzyenskay voblastsi*, Minsk 1983.
Sychta B., *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I-VII, Wrocław 1967-1973.
Szymczak M., *Słownik gwary Domaniewka w powiecie lęczyckim*, t. I-VIII, Wrocław 1962-1967.
Thumachal'ny słownik byelaruskay movy, red. K.K. Atrakhovich, t. I-V, Minsk 1977-1984.
Vakarelska-Chobanska D., *Rechnik na samokovskia govor*, Sofia 2005.
Vaan de M., *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008.
Waniakowa J., *Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim*, Kraków 2012.
Wielki Słownik Języka Polskiego, red. P. Żmigrodzki, [w:] <https://wsjp.pl>.
Zelenina E.I., *Sravnitel'nyy tematicheskii slovar' trekh bolgarskikh sel Moldavii*, [v:] *Balgarska dialektologia. Prouchvania i materialy*, t. X, Sofia 1981.

NOTA O AUTORZE

Szymon Pogwizd – doktor, adiunkt w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.
Publikacje: książki: *Słownik prasłowiański*, t. XI (współautorstwo), Warszawa 2023; *Słownik prasłowiański*, t. X (współautorstwo), Warszawa 2024. **Artykuły:** *Polsko-słowacka konfrontacja leksykalna: tzw. fałszywi przyjaciele tłumacza z diachronicznego punktu widzenia* (współautorstwo z prof. Ł. Králikiem), [w:] *100 výročie bratislavskej polonistiky*, red. Prof. PhDr. M. Dobříková, Bratislava 2024, s. 119-125; *Rozwój ptn.-słow.*brudъ i psł.*bridъ w języku polskim i w dialekcie wschodniosłowackim oraz ich stosunek do języków wschodniosłowiańskich*, „Slavia Orientalis” 2020, s. 887-896; *Этимология и семантическое развитие западно-славянской лексемы *katъ*, «Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова», Москва, 2017, с. 156-165.

ORCID: 0000-0003-4397-2478

Email: szymon.pogwizd@ispan.waw.pl

Ганна Дидик-Меуш (Hanna Dydyk-Meush)

Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ,
Український католицький університет

МОВНА ПРАКТИКА УКРАЇНЦІВ ЯК ВИЯВ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ЗЕМЛЕВОЛОДІННЯ*

Language Practice of Ukrainians as Evidence of Traditional Land Ownership Culture

ABSTRACT: The article considers the topoapellatives in Ukrainian documents of the 16th – 17th centuries: the names of land boundaries and the names of special boundary marks. The conducted studies of the texts Study of Ukrainian monuments of the 16th – 17th centuries indicate the use of predominantly native Proto-Slavic names for landscape objects, with only one name being a borrowing. The texts of Ukrainian documents reflect the ability of the language to use internal resources to nominate important processes related to land law. We are talking about the use of words of everyday speech in a new role, namely as terms of land law due to the expansion of the semantic structure of such words. Another important process of word usage is the hyper-hyponymic connections in the system of topoapellatives. These names reflect a rich and ancient culture of land ownership, and also the deep attachment of Ukrainians to their land, their past and future.

KEYWORDS: Ukrainian documents of the 16th – 17th centuries, topoapellatives, semantic structure, system of terms, culture of land ownership

Земля віддавна були основою життя українців, свідченням їх статусу в суспільстві, гарантією добробуту та доходу. Земельні угіддя передавали у спадок, ними торгували, віддавали в заставу, їх могли втратити чи викупити, придбати, подарувати, віддати в довічне користування. Про це, зокрема, дізнаємося із судово-адміністративних (актових та ратушних) книг XVI-XVII ст. Вони становлять не лише фактографічну цінність («надійність» даних), а й цінність історико-археографічну, лінгвістичну та соціокультурну. Історик Ярослав

*Дослідження здійснене за сприяння Національного фонду досліджень України у рамках виконання проєкту «Історична пам'ять українців в умовах війни: від конфронтації до консолідації» (реєстраційний номер проєкту: 2023.03/0207).

Дашкевич подає три, на його думку, визначальні для дослідників риси пам'яток такого жанру: 1) континуаційність (хронологічна послідовність записів); 2) синхронність відображених у записах подій; 3) юридична сила доказовості записів¹. Зокрема доступні для дослідників т.зв. підкоморські² книги містять записи про роботу межових судів (у Галичині – від 30-х років XV ст., на Правобережжі – від другої половини XVI ст.). Вивчення таких текстів української актової мови XVI-XVII ст. дало змогу дійти об'єктивних висновків щодо мовної практики українців-землевласників стосовно номінування важливих реалій свого земельно-правового життя, найчастіше згадуваних у документах XVI-XVII ст.

У пропонованому дослідженні йдеться про систему номінацій меж земельних володінь і номінацій межувальних знаків (насамперед природного походження, а також антропогенних). На прикладі цієї терміногрупи простежено особливості внутрішньомовних законів, здатності мови до саморозвитку, заощадження власних номінаційних ресурсів і збереження запозичених номінацій, широке використання звичних номінацій для спеціального вжитку тощо.

Межа чи границя, грань

Терміни-гіпероніми **границя, грань, межа** позначають лінію поділу території, землі, маєтку і стосуються розмежування територій як за допомогою натурогенних об'єктів, так і за допомогою об'єктів, які створила людина. З погляду сучасного мовця, ці назви є абсолютними синонімами. Однак, як засвідчують українські пам'ятки, між ними існувала різниця у функціонуванні, хоча й об'єднані вони спільною основною семою 'лінія розмежування'.

¹ Я. Дашкевич, *Адміністративні, судові й фінансові книги на Україні в XIII-XVIII ст.: проблеми, стан і методика дослідження*, [в:] *Історичні джерела та їх використання*, Київ 1969, вип. 4, с. 130.

² Вирішення спорів стосовно меж володінь вимагало рішення верховного володаря, через те на місце спорів посилали представника двору; поступово виникла потреба у створенні відповідного інституту постійного уповноваженого. У Польському королівстві (згодом у Великому князівстві Литовському) від середини XIV ст. діє надворний підкоморій. Він початково охороняв королівську особу і наглядав за його особистим помешканням та «коморою» (скарбницею), а з часом почав виконувати функції межового судді: до обов'язків підкоморія належав не розгляд поземельної суперечки, а лише сам факт розмежування спірної землі на підставі рішення земського суду. У Великому князівстві Литовському, окрім великокнязівського суду, працювали межові суди разового призначення (згодом – т.зв. комісарські суди); і нарешті, межові спори могли вирішуватися в місцевих судах – воєводських чи намісницьких. Дет. див.: В. Німчук, Н. Яковенко, *Підкоморські книги Правобережної України кінця XVI – першої половини XVII ст.*, [в:] *Книга Київського підкоморського суду (1584-1644)*, відпов. ред. В. Німчук, Київ 1991, с. 5-10.

Термін **межа** / **межя** іменував смугу цілини між ділянками землі:

и на тоє зеленую розку отдала з дочками своїми, тоє **меже** една поля лавринки другая **межя** поля пушкарки (Львів, 1595 КСУМ[16-17]); єдины о **межах** земныхъ сварятся, а друугіє о будованье домовъ раны себе задають. и єдинъ друугого

забивают (Острог, 1607 КСУМ[16-17])³; чвертина поля которая ест на кгрунте местском межи **межами** П. Федора Ждана з єднои, а з другои П. Василя Кобца (Холм, 1648 КСУМ[16-17]); Сегодня были у мене горошинские жители..., упоминаючись обь учиненне **межи** твердой, которимъ казалемъ что въ осени учинится заорь по половині, между новимъ нинешнимъ заоромъ и могилками до могили Столповахи (1727 КТ)⁴.

Для уточнення позначуваних реалій (ділянок цілини на межі володінь двох землевласників) у мові документів того часу побутували назви-гіпоніми – **межа великая** і **межа граничная**:

И мы, подлугъ листу... и ихъ сознаня, дали есми тии две ниви... къ манастиру..., и границу есми положили: Плоской ниви подли дороги великой,... а отъ дороги направо **межею великою** по конецъ Воздвиженской нивы (Київ, 1507 КСУМ[16-17]);

Теды видечи Конон невинност свою, мусилъ копати землю, шукати **межи граничнои** (1678 КТ).

З огляду на сказане вище, припускаю, що не зовсім коректно визначати слово **межа** (у площині земельно-правових відносин) саме з таким першим значенням – ‘лінія поділу якої-небудь території; межа’, як подає *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.* (СУМ[16-17] 17, 94):

оттоле просто логомъ посередь мху подле леску **межею** тои земли Боровской и Острошицкой (Новгородок, 1518 КСУМ[16-17]); боярин Миколай Маркович огледал оного поля и видѣл **межу** зораную и за тою **межею** поля поорано, яко на пят ден. И поведил ми пан Богдан, иж то **межа** межи нас брати положоя, а за **межею** поле моє влостивое брат мои пан Семѣн кгвалтовне поорал (1560-1561 ЛЗК 313)⁵;

³ Картотека *Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.*, зберігається в Інституті українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Львів (тут і далі в тексті – КСУМ[16-17]).

⁴ Картотека *Історичного словника українського языка*, зберігається в Інституті українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Львів (тут і далі в тексті – КТ).

⁵ *Луцька замкова книга (1560-1561)*, підгот. до друку В. Мойсієнко і В. Полішук, Луцьк 2013 (тут і далі в тексті – ЛЗК).

именя наши... вдоль и шир в к границахъ и в **межахъ** и обыкодехъ своихъ здавна мають (Гнойня, 1596 КСУМ[16-17]).

Як видно з наведених вище ілюстрацій, термін *межа* у мові XVI-XVIII ст., можливо, реалізовував насамперед значення ‘смуга цілини як лінія поділу чи розмежування землеволодінь’. Через те межею (смугою неорної землі) можна було користуватися за рішенням підкоморського суду.

Терміни **граница** (**границя**) і **грань** стосувалися поділу території, землі, маєтку та вживалися зі значенням ‘природна або умовна лінія позначення і розмежування територій; смуга, межа’ (СУМ[16-17] 7, 73⁶; пор. також: УК [16-18])⁷:

Маєть онъ... тыхъ всихъ... людей... держати вічно... со всимъ съ тымъ, какъ тыи... люди и ихъ земли... стародавна у своихъ **границахъ** ся мають (1513 КТ); Я присегаю пану богу всемогучому в троицы единому, иж на вряде том земьскомъ подкоморскомъ... млсти верен буду справуючи тот уряд верне а справедливое такъ на суде моемъ подкоморскомъ, яко теж и при сыпаню **границъ** (1566 КСУМ [16-17]);

мы, слуги и подданныи его королевское млсти, и комисары,... **границы** новые положили и копцы новии всыпати казали (Вінниця, 1570 ДБВ 170)⁸;

сюю **границу** маєт городити Дубовикъ (1699 КТ).

Тексти документів фіксують назви-гіпоніми – складені найменування з атрибутами-кваліфікаторами:

а) **граница вечистая / граница звечистая** ‘давно встановлена, споконвічна межа’:

А тоє болото ест **вечистая граница** от Ловкова имения пана Стрыбылева и панов Ворон и от Тулин, а дерева бортныи со знамены тоє земли Ивницкое судеревное естъ за болотом тым Валовкою (Київщина, 1595 ККПС 79)⁹;

река Олшанка естъ **звечистая граница** воеводству Брацлавскому из староствомъ Барскимъ от речки Рову (Краків, 1574 ДБВ 194);

⁶ *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.*, відпов. ред. Д.Г. Гринчишин і М. Чікало, вип. 1-18, Львів 1994-2022 (тут і далі в тексті – СУМ[16-17]).

⁷ Г. Дидик-Меуш, О. Слободзяник, *Українські краєвиди XVI-XVIII ст. Слово – текст – словник*, Львів 2015 (тут і далі в тексті – УК[16-18]).

⁸ *Документи Брацлавського воеводства (1566-1606)*, підгот. до друку М. Крикун і О. Піддубняк, відпов. ред. О. Купчинський, Львів 2008 (тут і далі в тексті – ДБВ).

⁹ *Книга Київського підкоморського суду (1584-1644)*, підгот. до вид. Г. Боряк, Т. Гирич, Л. Гісцова, В. Кравченко, В. Німчук, В. Страшко, Н. Яковенко; відпов. ред. В. Німчук, Київ 1991 (тут і далі в тексті – ККПС).

б) **граница зстародавняя / граница стародавняя** ‘тс.’:

готов есми з доводом своим **границы зстародавныє** отчизныє и дедизныє и довод водлуг статуту права посполитого иным местцом (Житомищина, 1584 ККПС 59); Там **границами стародавними** аж до Днестра, где впадает Мурахов у Днестрь (Краків, 1574 ДБВ 195);

в) **граница старовечная / граница старожитная** ‘тс.’:

А по другои стороне ку Днестрови реце съ староством Барскимъ воеводство Бра-славское урочище и **старовечныє границы** (Краків, 1574 ДБВ 194); приказую вашей милости абыте ваша млст... водлуг права посполитого стану ставили заховали и зехали на месте идучое над речкою фердую и тоєю рекою аж до верха **границами старожитными** попьсоваными до зборных могил (Кременець, 1605 КСУМ[16-17]); они мешкаючи старовечне на кгрунтахъ выслужоних явне ясне доброволне при-знали **границу старожитную** (1689 КТ).

Слово-термін **грань (кгрань)**, за даними пам’яток XVI-XVIII ст., мало свою особливість у використанні. З одного боку, це слово позначало межу, тобто природну або умовну лінію розмежування маєтків (СУМ[16-17] 7, 77):

Через Крутую долину **гран** не переходили и в чужие земли и пожитки не вступо-вали и не шкодили (Городня, 1569 ДБВ 169); за тые поля езд(л) есми по(д) бары(ш)поля тыми(ж) знамены **кгранью** яко есть выше(и) написано (Київ, 1585 КСУМ[16-17]); оби стороны просили суда подкоморского выихати и при чинимой ними **грани** присутствовать (1767 КТ).

Зауважмо, що в такому випадку термін **грань** був уживаний виключно у формі pl.t. З іншого боку, слово **грань** (у формі sn.t. та pl.t.) позначало зарубку на дереві, насип, вал тощо, тобто будь-який межовий знак; до того ж визначальну роль для семантичного атрибутування тут відіграє саме кон-текст: *мы... змеривши ужищи, ... по тым врочищамъ... копцы засыпали и грани зарубали* (Мизове, 1537 КСМУ[16-17]); *в то(и) лице была грань рубежи, але выгорела* (Київ, 1592 КСУМ[16-17]). Через те вираз *грани положить (покласти)* мав подвійне значення відповідно до суті самого терміна **грань (грани)**: 1) ‘встановити межі, провести границі’: *грань тоей ниви положили есми зъ Софискою землею* (Київ, 1507 КСУМ[16-17]); 2) ‘зробити зарубки, встановити межові знаки’: *мы... в том дубе грани положили и записали* (Острог, 1506 КСУМ[16-17]). Пор. тлумачення терміна **грань** за пам’ятками XIV-XV ст.: ‘природна або умовна лінія, що відмежовує одне володіння від іншого;

границя, межа' і 'вирізаний на дереві межовий знак; зарубина, зарубка, карб' (СУМ[14-15] I, 261)¹⁰.

Із-поміж досліджуваних топоапелятивів вирізняється яскраве запозичення – гунгаризм **хотарь** (уг. *határ* 'межа'), який мав високу частоту використання ще в актовій мові XIV-XV ст. За лексиконом-тезаурусом *Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.*, назва **хотарь** / **хотарь** була полісемантом і реалізовувала низку значень: 'природна або умовна лінія, яка відмежовує одне володіння від іншого; межа, границя', 'територія або частина території села, селища і т.ін., визначена певними межами' (пор.: **хотарь имати** 'бути власником якоїсь території'), 'межовий знак між земельними ділянками або територіями сіл' (СУМ[14-15] II, 513). Варто звернути увагу на «абсолютну частоту слова, тобто число всіх його фіксацій у пам'ятках, що лягли в основу Словника»¹¹. Відповідно до цього частотність використання терміна *хотарь* – 998, тимчасом як терміна **межа** – 8 (СУМ[14-15] I, 582), **грань** – 26 (СУМ[14-15] I, 261), **границя** / **граница** – 138 (СУМ[14-15] I, 260). Справедливо було зауважено свого часу:

Позитивною рисою словника є послідовне врахування мовних фактів з різних територій поширення староукраїнської мови, що має важливе значення не тільки для студій з історичної діалектології, а й для істориків, зокрема для дослідників історії середньовічного права та юриспруденції, економічних відносин, адміністративного поділу¹².

Однак уже тексти пам'яток ділового стилю XVI-XVIII ст. свідчать, що гунгаризм **хотарь** / **хотарь** / **хотар** / **хутарь** 'границя, межа' мав дуже вузьке (територіально) функціонування:

А **хотар** тои чтьвѣртои части села... на єдин столпъ що на Колопнищи, оттоли на берегъ Брълади на знаменанїи дубъ (Васлуй, 1502 КСУМ[16-17]);

а **хотарь** тому вышєписанному селу, що на тутовѣ, на имя русини, да єст по старому **хотару** (Бадевці, 1503 КСУМ[16-17]);

а **хотарь** селоу Телебичинцемъ да єсть от оусих сторон по старому **хотару** покуда из века уживали (Ясси, 1508 КСУМ[16-17]);

а **хотар** тому вышєписанному селу на имя Милинєши, що у волости Хотинскои, да єст им от усєго **хотара** на двоє, а от инших сторон по старому **хотару** (Хуси, 1528 КСУМ[16-17]);

¹⁰ *Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.*: у 2 т., гол. редкол. Л.Л. Гумецька, т. I, Київ 1977, с. 261 (тут і далі в тексті – СУМ¹⁴⁻¹⁵).

¹¹ Л.Л. Гумецька, *Принципи побудови «Словника староукраїнської мови XIV-XV ст.»*, [в:] *Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.*: у 2 т., гол. редкол. Л.Л. Гумецька, т. I, Київ 1977, с. 14.

¹² І. Білодід, *Передмова*, [в:] *Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.*: у 2 т., гол. редкол. Л.Л. Гумецька, т. I, Київ 1977, с. 7.

Чом коли Тарканиювъ ишпан ходил Михаил діякъ **хугару** заходячи, тогды зашоль от Головачового млына (Бенедиківці, 1603 КСУМ[16-17]).

Якщо всі без винятку топоапелятиви, що описані в цьому дослідженні, закріпилися в літературній українській мові та в діалектах, то гунгаризм **хотар**, оминувши літературний субстрат, активно функціює в діалектному мовленні: наприклад, у закарпатській говірці *хугтарь* ‘велика площа сільськогосподарської землі’¹³, а також на українсько-молдавському, українсько-угорському та українсько-чеському порубіжжі задокументований як багатозначна назва: ‘межа села; межа між селами’, ‘межа між двома ділянками землі’, ‘дорога’, ‘державний кордон’, ‘поле, орна земля’, ‘територія села’, ‘велика площа орної землі’, ‘необроблювана земля’, ‘неврожайна земля в горах’ та ін.¹⁴

Знаць чи рубежь

Межі землеволодінь встановлювали в законному порядку за допомогою зарубин чи зарубок (переважно на деревах); пор.: **зарубанє** (**зарубаньє**) ‘визначення границь; зарубина, зарубка’; **зарубати** ‘зробити чимось гострим на чому-небудь позначку для визначення границь; зарубати, закарбувати’, **зарубити** ‘тс.’ (СУМ [16-17] 10, 186-187). У такому випадкові послуговувалися терміном **рубежь** (перев. мн. **рубежи**) ‘гранична зарубка на дереві’ (СЗСЮТ 330)¹⁵:

просили мене, подкоморого, абымъ по тыхъ границахъ за его милостью едучи, и заведеньхъ, копцы посыпаль и **рубежи** у деревью положиль (ККПС, 163).

Проте, за моїми спостереженнями, таке використання було радше оказіональним. Адже для зарубок та позначок на дереві з метою встановити межу переважно використовували термін **знаць** ‘позначка чимось гострим; межовий знак’ (СУМ[16-17] 12, 85; УК[16-18]):

къ тому лесъ, который водлє тоє жь церкви єсть зъ полємъ и сеножатями по **знакахъ** певныхъ, то єсть почавши отъ дороги гостинца, которая идєть зъ Почаєва мимо плєсо моє дворное до Дунаєва однимъ бокомъ отъ села Почаєва долиною зъ **знаками** и копцами (Почаїв, 1597 КСУМ[16-17]).

В актовій мові досліджуваного періоду можна виокремити низку сталих виразів-термінів: **знаки положити** ‘встановити межі способом зарубок на деревах’ (Володимир, 1606 КСУМ[16-17]); **знаки починити** ‘тс.’ (1676 КТ); **знаки**

¹³ І. Сабадош, *Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району*, Ужгород 2008, с. 406.

¹⁴ Дет. див.: *Общезакарпатский диалектологический атлас*, вип. 7, карта № 31.

¹⁵ *Словник застарілих слів і юридичних термінів*, [в:] *Книга Київського підкоморського суду (1584-1644)*, відпов. ред. В. Німчук, Київ 1991, с. 325-336 (тут і далі в тексті – СЗСЮТ).

учинити ‘тс.’ (Варшава, 1606 ДБВ 1015); **знаками ограничити и оцеркливати ‘тс.’** (1600 ККПС, 180). А також номінативні словосполучення з атрибутивом-кваліфікатором **знакъ граничный / гранечный / граньный**:

дороги есмо никакое тут не виділи, а ни иных никаких **знаковъ граничныхъ** (1508 КТ);

от Прозоровыхъ лесковъ, через **знаки граничные** и валки жорниские пришедши до речки Сваричовки, на той есте речце, выше старого ставища жорниского... ставъ усыпали и кгвальтовне заняли (Вінниця, 1598 ДБВ 718);

Били... на том волном степу здавна **знаки гранечные** за панства лядзкого (1703 КТ);

потом привели насъ... к сосне... которая сосна под лескомъ стоитъ на дорозе... и повели ижъ в той сосне были **знаки граньные** едножъ ихъ вырубали (1546 КСУМ[16-17]).

Берегъ, курганъ чи гора

Межі між землеволодіннями різних власників встановлювали також за допомогою розмежувальних знаків, навіть розмежувальних об’єктів. Одні з них, як свідчать документи XVI-XVIII ст., мали натурогенне походження, а інші – антропогенне, тобто були створені людиною. Розмежувальними знаками натурогенного походження найчастіше слугували такі елементи природного ландшафту, як, наприклад, **берегъ** ‘кінець земельного угіддя; край, межа’:

бояринъ Михно Павлович показовал ми границу на земли положоную. Почонши от врочища Осового Луга аж до дороги Великого Гостинца, которая идетъ от Садова **берегомъ** гая Линевого до Локач (1560-1561 ЛЗК 126 зв.);

Універсаль пана Палія о миті на забору тымъ, зовемомъ Даниловскимъ, і о млині на Княжицкой греблі, при **берегу** земли Даниловской (1700 КТ).

Межевими знаками були дерева (із зарубками по них чи без):

от пана Михайлова имения... по дорогу Лопавскую, а от дороги Лопавской аж по **сосну**, а от могилы по **липки**, которые **липки** на горы стоят (Торговиця, 1527 КСУМ[16-17]);

оказывали намъ грани старые зарослые звечистые у **соснахъ** великихъ (1546 КСУМ[16-17]);

панове Триполские заводили свою границу и поехали тым узлесем от реки Норины и зараз с початку петы указали у лисе на самой границы килка **дубов** великих бортных (1595 ККПС 61);

Усихъ сумою копцов семьдесятъ усыпано есть, межи которыми копцами по **деревью, дубью и березю** грани, рубежи черезъ того коморника, при бытности мои тые рубежи положони (1600 ККПС 163);

декрет Старости... о зопсоване копца и **дуба** граничного (XVIII ст. КТ).

Дослідники українських топоапелятивів поділяють їх на найменування підвищеного (додатнього) рельєфу (**горб, гора, скала, вал** та ін.) та найменування пониженого (від'ємного) рельєфу (**западина, яр, яма, канава** та ін.)¹⁶.

Опрацьовані тексти ділового стилю засвідчують, що саме найменування підвищеного рельєфу найчастіше виконували роль орієнтирів, які сигналізували про розмежування маєтків, замлеволодінь. Серед них такі, що мають найвищу частотність:

а) **валь** ‘земляний насип; межа, вал’:

я [пань Иванъ Волосиовичъ Зубричъ] ограниченъ таковое тыхъ кгрунтовъ чиню – то естъ: ... чрезъ садокъ вышъневый въ гору, съ которого вышедши противко нарожной башты замковой, не далеко **валу** и дорожки изъ села Загаецъ поподъ **валомъ** и замкомъ Загаецкимъ до монастыря идучое копець (Загайці, 1637 КСУМ [16-17]);

б) **курганъ (корганъ, курган, куръганъ)** ‘межовий насип; курган’:

отъ тыхъ дубовъ верхъ леса и речки черезъ лишь,... а отъ того леса черезъ лишь к белому копцу,... къ лозкамъ бересткамъ,... ку **кургану**,... ку сосъне над **курганомъ** за Ридкевичи (Мизове, 1537 КСУМ[16-17]);

о поле самое: при том **коргану**... писали смы до их милости... абы... то им поступи и отдали (Острог, 1602 КСУМ[16-17]);

идти черезъ лесъ в дуброву, зовемую Убедь,... // ... коло того шляху дуброва ку разроблению обапол волная, оттоль в роскопаний **курган**, а от сего **кургану** в речку Глибочку (Стародуб, 1702 ДГІМ 322)¹⁷;

копець подле двухъ **куръгановъ**, у Березовому гаю, сыпати казаль (ККПС, 81).

Пор. також із цією ж семантикою словотвірні варіанти – демінутиви **курганоць** та **курганець** / **курганець** / **куръганокъ**:

панове лидуховъские вели насъ отъ тыхъ трехъ **куръганъцовъ**... вели тымъ логомъ... до могилы которую зовуть бугаева могила (1546 КСУМ[16-17]);

тѣды поводъ з вами пету границы своєї копыцомъ преречонымъ през вм. усыпанымъ надъ Рудою на **курганьку** маєт (Шумськ, 1638 ККПС 177);

Чѣтвертая нива – у **курганця** лежакая (1728 КТ)

¹⁶ С.В. Личук, *Семантика та структура народних географічних назв Івано-Франківщини*. Дисертація, Івано-Франківськ 2015, с. 30, 87.

¹⁷ *Доба гетьмана Івана Мазепи в документах*, упоряд. С. Павленко, Київ 2007 (тут і далі в тексті – ДГІМ).

чи збірна назва **курганє** / **курганьє** ‘кургани, кургання’:

князь Ружинский поведил иж... тот кгрунт... брата моего, а от Березового гаю, до **кургани** (1583 КСУМ[16-17]);

и такъ ся... тые границы и копцы на полю и далее до **курганья**, кгде тежъ копцы (Київ, 1600 КСУМ¹⁶⁻¹⁷);

в) **гряда** / **гредя** ‘витагнута в довжину височина; гряда’, **гора** ‘незначне підвищення на місцевості; пагорб, горб, гора’¹⁸ (УК[16-18] 67):

И они повели **грядю** к васьильевскому озеру (Київ, 1508-1523 КСУМ[16-17]); от Крехевы по Михалково ставище, от Михалкова ставища по грушу, которая на **гори** стоит, а от **горы** у болотце долгое (Торговиця, 1527 КСУМ[16-17]);

Панъ светицький... вель насъ дубровькою замежкомъ нивы... и привель насъ до дороги до **греды**... от тоє **горы** вель светицький боромъ... и потомъ зася **грядю** бороваю... и привель до **горы** которую мениль лисову гору, которая гора пришла намъ злева (1546 КСУМ[16-17]);

обоя сторона... тотъ кгрунтъ весь, о который промежку ними пра шла, поделили, то естъ почавши от реки Гуивы, межи рудками Михалевским Бродом а Рудки Гнилое Рыболова Гнезда **гредю**, достало се пану Андрею Сынггуру (Житомирщина, 1584 ККПС 59);

тыми местцы копцы есми положил и позасыпати казал: два копцы межи тых двух рудок, Гнилое Рудки а рудки от Броду Михалевского, померковавши **гредю**, почавши от речки Гуивы (Ibid.);

знову зас через **греду**, пришла тая сеножать до мое власное (Любче, 1637 КСУМ[16-17]);

г) **могила** ‘насип, пагорб; могила’ і **пагорокь** ‘пагорб, пригір; пагорок’ (УК[16-18] 246):

а хотарь селоу... прости черес поля на другу **могилу**, оттоли на уголь царини на **могилу**, та прости на верхъ дила на знаменаніи доуб (Ясси, 1508 КСУМ[16-17]); Напервей от пана Михайлова имени..., от Лысина по дороге Лопавскую, а от дороги Лопавской аж по сосну, а от **могилы** по липки, которые липки на гори стоят (Торговиця, 1527 КСУМ[16-17]);

вель насъ панъ островский тымъ гостиньцомъ до **могиль** и повелили ижъ на тои могиле бабу сожглы з места Квасова такъ яко на границахъ, а от тоє могилы бабьи до долины чернца... до крыницы черньца и гай на ней (1546 КСУМ[16-17]);

¹⁸ Слово *гора*, як доводять досліджені тексти пам’яток української мови XVI-XVIII ст., виявляло енантіосемію, адже реалізовувало також протилежне значення – ‘значне підвищення на місцевості; гора’, як-от: *гора Афонская, гора Парназусь, гори Алпійські, гори Київські* та ін. (УК[16-18] 67-69).

жаден и оден светок постороніи того не пове... што мєнит **пагорок** копцем кнєгининсцы дєдичовє тєды не подобнии намнєи до копца што самому узнаню подкоморскому сє прыпущает (Луцьк, 1607 КСУМ[16-17]);

А пришедши до взвозу и до долины,... у гостинца на **пакгорку** усыпалом копец (Київщина, 1638 ККПС 190);

Ездилємъ оглядаты копцовъ около футора моего починеннихъ по **могилахъ** (1724 КТ).

Пор. також демінутив **могилка**:

а всюды водлє права, гдє сє сходят и кончат стєны мєжи трєма дєдинами, бывають три копыци нарожныє усыпаныє, чого тут не маєт, бо тылко одєн пакгурокъ албо **могилку** показует (Житомирщина, 1639 ККПС 207).

Розмежування володінь можна було проводити по об'єктах пониженого (від'ємного) рельєфу, проте відповідні найменування-маркери трапляються в пам'ятках значно рідше. Це, зокрема, **яръ** та **ярокъ**:

кгрунтъ... границу в себе маючою... у вершини **яру** (1717 КТ);

къ тому брегы и **яркы** ведлє циркусу а знаковъ мєджы, въ кол почавши пониже млина одъ броду просто въ гору ку полночи (Фольварк, 1606 КСУМ[16-17]);

идє мєджа тымъ **яркомъ** понадъ млинъ мой... и тымъ самымъ **яркомъ** долу выйдє на брегъ понадъ цминтаръ, обдалъ на два пруты громады и паде въ другій **ярокъ**, званъ Загуменца... тотъ кусъ поля [я, Алексей Мириловичъ, солтись фолварскій] вечнє оддаю и поручамъ ку тєй жє церкви нашєй фолварскєй а греко-рускєй (Фольварк, 1606 КСУМ[16-17]).

Тут варто згадати назву **врочище** / **врочищо** / **урочище**, що відповідно до своєї семантики має ознаки лексеми-енентіосеманта, адже її основне значення словники подають так: 'те, що становить природну межу (яр, гора і т. ін.)' (СУМ 10, 483)¹⁹, 'природна межа (перев. яр чи гора)' (УК[16-18] 329), тобто урочища стосувалися як рельєфу пониженого, так і підвищеного:

водлє... листу господарского... велєль имъ тоє имєньє Свинухи... ограничити по тымъ местцомъ и **врочищамъ** (Володимир, 1513 КСУМ[16-17]);

мы,... змеривши ужищи,... по тым **врочищамъ**... копцы засыпали и грани зарубали (Мизове, 1537 КСМУ[16-17]);

почоль от болота великого первое **врочищо** и граница Салищово, гдє ещє на сєй сторонє отъ Бородчичъ сєла нашого ест нива и сєножат церкви Галичанское (Скле-ні, 1553 КСМУ[16-17]);

¹⁹ *Словник української мови*: в 11 т., відп. ред. І. Білодід, Київ 1970-1980.

я от пана своего по знаком и **урочисчам** менованным отобрати и с тых чотырнадцати гривен квитовати за моцю пана добра отобрати естем готов (Вінниця, 1605 ДБВ 966).

Лава, закопъ чи копець

Усе ж розмежування маєтків та ґрунтів не могло задовольнитися виключно природними межами. Численні випадки оскарження старих меж та необхідність встановлення нових вимагало від уповноважених на те осіб встановлення штучних меж.

Такі межі, створені людиною, отримали спеціальні назви, зокрема щодо об'єктів пониженого рельєфу. Із-поміж них наведу найбільш уживані в тогочасній практиці землевпорядкування – **закопъ** 'межовий рів' та **окопъ** (**окуп**) 'межа; окоп':

мы в тое озеро, и в жереле и в **закопы**, и въ залозное не вступуемъ (Київ, 1545 КСУМ[16-17]);

Пустилем у вічність пану Иванови байракъ з сеножатою поки ест **закопъ** выкопанъ паномъ Ивановъ (1675 КТ);

я ограниченье таковое тыхъ ґрунтовъ чиню – то естъ: ... черезъ тую дорожку монастырскую въ долъ на роґ садку сливового ровомъ окопаного ку полю оремому идучи въ томъ **окопе** не далеко того рову копець (Загайці, 1637 КСУМ[16-17]);

сеножать и березу по **окуп**, граница по могилу Білоусову, и в степу сеножать... пустилем его милости пану Яну Сулимі (Переяслав, 1690 ДГІМ 294);

Гай... маєт обґраиченне... от ивин на пень наш полковницкий... и к **окопу** (1694 КТ).

Проте пам'ятки свідчать, що межі між маєтками найчастіше доводилося насипати. Межовий насип позначали терміном **лава** (СУМ[16-17] 15, 216)²⁰:

панъ петръ сѣмашько... вели ку врочыщамъ **лавамъ**, от **лавъ** ку двору сѣнкгушькову которыи бывал у ловищахъ (1546 КСУМ[16-17]);

межи волоками Белевскими и Пересопъническими **лава**..., тою дорогою управо черезъ гору ку Шостакову едучи, до **лавы**, што кґрунты Макотертские и Шостаковские одъ Пересопницкого кґрунту делить, минувши крыницу и старое греблище, ажъ до сеножати и до островъка на болоте, одъ того Островка черезъ болото ажъ до **лавы**, которая на другой стороне речъки кґрунтъ Пересопницкий одъ Шостаковского кґрунту делить (Клевань, 1595 КСУМ[16-17]);

меджа... тымъ самымъ яркомъ долу выйде на брегъ понадъ цминтаръ,... и паде въ другій яркоъ, званъ Загуменца, то естъ по саму **лаву** церковну (Фольварк, 1606 КСУМ[16-17]).

²⁰ В українській мові XVI-XVII ст. активно функціювали омоніми: *лава*¹ 'лавка для сидіння', 'будівельний матеріал; брус', 'межа, насип', *лава*² 'військовий підрозділ', *лава*³ 'міський або сільський уряд; лава' (СУМ[16-17] 15, 215-216).

Меншим за розміром, аніж лава, був насип, який мав форму межового пагорба і отримав спеціальну назву **копець** (**копец, копец**). Як свідчить ілюстративний матеріал із актових та ратушних книг XVI-XVII ст., саме цей термін земельно-правових відносин був найбільш уживаним як «рукотворна» межа між ґрунтами та маєтками:

на сеножати першии **копец** закопали,... а от того **копця** и лозы болотем, лозами и сеножатми на колодезик на вгол Луччыны сеножати (Клюйськ, 1570 КСУМ [16-17]);

позваныи... признал же 33 те **копце** тут были и з свидетельства людеи околичных се покажет же ту суть знесены до которое стены дедичов прыпозванных с кнегинина просил о приволане хотечи дукть свои оттул провадити (Луцьк, 1607 КСУМ [16-17]); у **копца** стояли державцы имения... с поддаными кнегининскими которые ся оповедали иж земля и граница кнегининская зь землею границю свищовскою из землею границю букоємскою у дороги рудлевское у того **копца** зошла и есть где его мл пан судя поведил (Ibid. 18 зв.);

А од тих двох могил на малой могилце семей **копец**, на ровнине далее осмий **копец** (1703 КТ).

Процес встановлення межі між землеволодіннями мав низку спеціальних виразів-термінів: **копцями огранічити, копцями закопати, копцями обваровати, копцями означити, копци висипати, копци вчинити, копци покопати, копци положити, копцы посыпати, копцы розсыпати, копцы усыпати** (дет. див.: УК[16-18] 108-110).

Гіперонім **копець** мав свій гіпонім **копец нарожный (нарожный)** ‘межовий знак; наріжний копец’:

справа врядовая:... заплата подкоморому за працу маєт быти от каждого **нарожного копца** (1566 КСУМ[16-17]);

тамъ на той дорожцы усыпали есмо два копцы; а **нарожный** по правой стороны **копец** нашъ от міста Луцкого, а по левой стороне копецъ его милости пана войского (Підгайці, 1571 КСУМ[16-17]);

у рогу Крутое долины, над рекою Снивотою, против Лысое горы пята albo **нарожный копец** трох кґрунтовъ, Пыковского, Яневского и Каменогорского, зышолся, яко тепер стоимо (Вінниця, 1604 ДБВ 916);

Суд наказує наперед акторови дукть свои заводит а потом позваному и суближаючи правомъ обох сторон якож наперед указовали поведове же на том местцу **копцы** тры **нарожные** позваныи рознес на што указал протестацію засвежа учиненую (Луцьк, КСУМ[16-17]);

около лану выше Писаренкового узвоза, на горе лежачого, **копцовъ** старыхъ **нарожныхъ** 4 имеется (1779 КТ).

Синонімом останнього, як свідчать пам'ятки, була однослівна назва **на-рожникъ (нарожныкъ)** 'межовий знак, наріжний копець':

ту есть пры тых **нарожниках** стена Парцовская (1546 КСУМ[16-17]);
от того ж **нарожника**, обернувшись и идучи къ горе тою Крутою долиною до урочища Осника... то все по правой руке тоѣ долины кгрунт до Пыкова (Вінниця, 1604 ДБВ 916);
я [пань Иванъ Волосовичъ Зубричъ] ограниченье таковое тыхъ грунтовъ чиню – то есть: одъ того копца, яко наипростей идучи копець, заместь **нарожныка** усыпан-ный; а одъ того копца **нарожныка** повернувши прыкро на полночь, надъ долиною копець (Загайці, 1637 КСУМ[16-17]).

І, як виявляємо в актових текстах, функціював його родовий корелят **на-рожница** 'тс.':

Граница еѣ милости пани воеводиное Судомирское... починається у **нарожницы** кролевское у цуцновка... отъ густое лозы до речки Свинки... ажъ до села голубеи (1546 КСУМ[16-17]).

Пята чи конкуренция

У *Книзі Київського підкоморського суду* за 1636 рік є такі записи:

Деялося на кгрунтьє... зверх Руди... гдѣ **конкуренция** кгрунтьов трох дѣдичत्वъ стегает (1636 ККПС 173);
воить белоцерковский зъ бурьмистрами мѣста Белое Церкви..., будучи презъ мене юдициалитер пытаны, чиих бы тутъ кгрунтьовъ **конькуренция** тутъ на том мѣстцѣ была, которые повѣдили, же тутъ три стѣны схожаются около тоѣ Рудки: одна Белоцерковская, другая Обуховская, а третья Ольшанская (Житомирщина, 1639 ККПС 270).

Це дало підстави упорядникам видання пояснити земельно-правовий термін **конкуренция (конькуренция)** як 'місце, де сходяться межі трьох і більше маєтків' (СЗСЮТ 328). *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.* тлумачить цей термін більш узагальнено ('місце, де сходяться межі кількох маєтків; стик'), адже наведений цитатний матеріал не завжди вказує, що саме три маєтки є предметом судових спорів:

тут, на том мѣстцѣ, есть **конкуреньцыя** трохъ дѣдичныхъ стѣнь отъ сель Безрадиць, отъ Беркова и отъ Обуховское, акторовое маѣтности (Горошки, 1642 СУМ[16-17] 14, 232);

а поводи́ве при **конъку(р)ренъциє(и)** кгрунтовъ... на уфунъдованє юри(з)дикъциє (и) звєла (Ісаїки, 1643 СУМ[16-17] 14, 232)

та ін. Звідси й юридичний термін **конкуренти** ‘сусіди-суміжники, маєтки яких сходяться на спільному пункті (конкуренції)’ (СЗСЮТ, 327).

У тодішніх земельно-правових документах, окрім терміна **конкуренция** (стпол. *konkurencuja*, лат. *concurrentia*), активно функціював термін-дублет **пята** (**пета**), що має в основі своїй праслов’янський етимон і витворився внаслідок метафоризації за подібністю:

его милост княз Юреи Горский из малъжонкою своею кнегинею Богданою Кмитянкою тую ж **пяту** и границу свою от Пыкова потол же признали (Вінниця, 1604 ДБВ 916);
мынувши тот гаи далеи, просто провадиль ажъ до речъки Бобрицы и станул тамъ над верхомъ Бобрицы, где вже **пета** пришла кгрунту его Обуховського (1600 ККПС 140);
тут се починаєть **пета** кгрунту нашего Стримятицкого, отъ озера Уюньнего и отъ устья Лукавицы, с трехъ дединъ: одинъ кгрунтъ за болотомъ прилегъ Безрядницкий монастыря киевского Печерский, а з другое стороны кгрунт Нещеровский пана Сулковского, а с третее стороны кгрунт Луковицкий (1601 ККПС 158);
на самомъ томъ гостинцу на которомъ се збегаютъ **петы** кгрунтовъ добръ вашихъ помененыхъ, также **пета** кгрунту добръ монастыря Микольского села Гвозьдова и **пета** кгрунту добръ дедичныхъ урожного его мл. пана Грузевича (1604 ККПС 185).

Іноді в документах натрапляємо на вказівку, що на межі сходилися п’ять маєтків:

тут збегают три кгрунты або чотиры яко се веле збегают до пєти кгрунтов, тєды было треба радомьского посєсора позвати яко колятерала и мети з нимъ ремису жебы єму признал **пєту** (Новий Острів, 1614 КСУМ [16-17]).

Термін **пята** (**пета**) слугував також для номінації межі між маєтками, що в тексті пам’яток підтверджено субстантивом-конкретизатором **граница**:

приказую абы вмл передо мною... на полю межи именємъ поводов их мл панов петра александра ловчого волинского и михаила хреннищих буремлем а именємъ вмл золочовкою... у **пєти границъ** пашевское буремское и золочовское... самъ очевисто... сталь (Луцьк, 1614 КСУМ[16-17]);
мы, комисаре, ведле повинности нашею на тую ж **пєту границу**, у могил до Белого Каменя, выехали (ККПС, 89).

Цілком закономірно та логічно, що термін **пята** міг бути контекстуальним дублетом терміна **нарожный копець**:

у рогу Крутое долины, над рекою Снивотою, против Лысое горы **пята** албо **нарожный копец** трох кгрунтовъ, Пыковского, Яневского и Каменогорского, зышолся, яко тепер стоимо (Вінниця, 1604 ДБВ 916).

Описані в цьому дослідженні топоапелятиви та назви межувальних знаків становлять лише невелику частину багатого лексикону української мови XVI-XVIII ст., що слугував для номінації однієї із найбільш поважаних у тогочасному суспільстві практик – землеволодіння. Для номінації спеціальних понять землевпорядкування було використано найдавніші, автохтонні назви, які завдяки розширенню своєю семантики перейшли з розряду загальноновживаної лексики до розряду термінів і цілком забезпечували функціонування мови ділового спілкування XVI-XVIII ст.

References

- Bilodid I., *Peredmovna*, [v:] *Slovník staroukrayins'koyi movy XIV-XV st.*: u 2 t., hol. redkol. L.L. Humets'ka, Kyiv 1977-1978.
- Humets'ka L.L., *Pryntsypy pobudovy «Slovníka staroukrayins'koyi movy XIV-XV st.»*, [v:] *Slovník staroukrayins'koyi movy XIV-XV st.*: u 2 t., hol. redkol. L.L. Humets'ka, Kyiv 1977-1978.
- Dashkevych Ya., *Administratyvni, sudovi y finansovi knyhy na Ukrayini v XIII-XVIII st.: problemy, stan i metodyka doslidzhennya*, [v:] *Istorychni dzherela ta yikh vykorystannya*, Kyiv 1969.
- Doba het'mana Ivana Mazepy v dokumentakh, uporyad.* S. Pavlenko, Kyiv 2007.
- Dokumenty Bratslavs'koho voyevodstva (1566-1606)*, pidhot. do druku M. Krykun i O. Piddubnyak, vidpov. red. O. Kupchyns'kyi, L'viv 2008.
- Dydyk-Meush H., *Pro slovník*, [v:] *Ukrayins'ki krayevydy XVI-XVIII st. Slovo – tekst – slovník*, L'viv 2015.
- Dydyk-Meush H., Slobodzyanyk O., *Ukrayins'ki krayevydy XVI-XVIII st. Slovo – tekst – slovník*, L'viv 2015.
- Kartoteka *Istorychnoho slovníka ukayins'koho yazyka*, zberihayetsya v Instytuti ukayinoznavstva im. I. Kryp'yakevycha NAN Ukrayiny, L'viv.
- Kartoteka *Slovníka ukayinskoyi movy XVI – pershoyi polovyny XVII st.*, zberihayetsya v Instytuti ukayinoznavstva im. I. Kryp'yakevycha NAN Ukrayiny, L'viv.
- Knyha Kyivsk'koho pidkomor'skoho sudu (1584-1644)*, pidhot. do vyd. H. Boryak, T. Hyrych, L. Histsova, V. Kravchenko, V. Nimchuk, V. Strashko, N. Yakovenko; vidpov. red. V. Nimchuk, Kyiv 1991.
- Lychuk S.V., *Semantyka ta struktura narodnykh heohrafichnykh nazv Ivano-Frankivshchyny: dysertatsiya*, Ivano-Frankivsk 2015.
- Luts'ka zamkova knyha (1560-1561)*, pidhot. do druku V. Moysiienko i V. Polishchuk, Luts'k 2013.
- Nimchuk V., *Slovník zastarilykh sliv i yurydychnykh terminiv*, [v:] *Knyha Kyivsk'koho pidkomors'koho sudu (1584-1644)*, vidpov. red. V. Nimchuk, Kyiv 1991.
- Nimchuk V., Yakovenko N., *Pidkomors'ki knyhy Pravoberezhnoyi Ukrayiny kintsya XVI – pershoyi polovyny XVII st.*, [v:] *Knyha Kyivsk'koho pidkomors'koho sudu (1584-1644)*, vidpov. red. V. Nimchuk, Kyiv 1991.
- Obshchekarpatskyi dyalektolohycheskyi atlas*, vyp. 7.
- Sabadosh I., *Slovník zakarpatskoyi hovirky sela Sokyrnytsya Khustsk'koho rayonu*, Uzhhorod 2008.

Slovnyk staroukrayins'koyi movy XIV-XV st.: u 2 t., hol. redkol. L.L. Humets'ka, Kyiv 1977-1978.

Slovnyk ukrayinskoyi movy: v 11 t., vidp. red. I. Bilodid, Kyiv 1970-1980.

Slovnyk ukrayins'koyi movy XVI – pershoyi polovyny XVII st., vidpov. red. D.H. Hrynchyshyn i M.I. Chikalo, vyp. 1-18, L'viv 1994-2022.

Tymchenko Ye., *Materialy do Slovyka pysemnoyi ta knyzhnoyi ukrayinskoyi movy XV-XVIII v.*, vidpov. red V. Nimchuk, Kyiv 2003.

ПРО АВТОРА

Ганна Дидик-Меуш – доктор філологічних наук, старший науковий співробітник відділу української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, професор кафедри філології Українського католицького університету, дійсний член Наукового товариства ім. Шевченка, голова Мовознавчої комісії НТШ. **Основні видання:** *Українські краєвиди XVI-XVIII ст. Слово – текст – словник*, Львів 2015; *Комбінаторика української мови XVI-XVIII ст. : теорія, практика, словник*, Львів 2018; *Словник сполучуваності української мови XVI-XVIII ст. (А-Б)*, [в:] *Комбінаторика української мови XVI-XVIII ст. : теорія, практика, словник*, Львів 2018, с. 503-687; *Мокряни. Говірка маминого села. Словник*, Львів 2021; *Лексикон Львівський: поважно і на жарт*, Львів 2009-2019, чотири видання (у співавторстві); *Гуцульські світи: лексикон*, Львів 2013 (у співавторстві).

ORCID: 0000-0001-7384-5782

Email: hannydyk@ukr.net

Ewa Komorowska
Uniwersytet Szczeciński

Pavlo Marynenko
University of Granada

**ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ
С КОМПОНЕНТОМ «ВОДА»
В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОМ ВОСПРИЯТИИ МИРА
(НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО
И УКРАИНСКОГО ЯЗЫКОВ)**

**Phraseological Units With a “Water” Component as Part of the East Slavic
Perception of the World (Based on Russian And Ukrainian Language Material)**

ABSTRACT: The purpose of this article is to consider phraseological units with a water component in the East Slavic culture using Russian and Ukrainian language material to determine the concept of “water” and establish its placement within the linguistic perception of the East Slav world. Phraseological units with the water component helped to determine the prototype actions of water, as well as actions that can be implemented with water in East Slavic culture. Developed was a classification of phraseological units based on the actants (agent, object, place, instrument, etc.). An analysis of phraseological units (taken from the 20th and 21st – century dictionaries) showed that water is a key word and concept in the East Slavic culture.

KEYWORDS: phraseological unit, water, perception of the world, Russian, Ukrainian

Вода занимает одно из центральных мест в человеческой жизни, без нее жизнь человека невозможна, вместе с землей и воздухом она окружает его. С древних времен человек пытается ее покорить, обожествлять, исследовать, использовать, поэтому концепт воды является одним из самых древних, и его изучение в языке помогает выделить специфику мировоззрения и картину мира определенной культуры. Для восточных славян вода занимала основное место в их жизни и быту, так как территория, на которой жили славяне, была известна большим количеством рек, озер и выпадением осадков. С древних времен и до наших дней

у славянских народов сохранился культ воды. В народных преданиях реки, родники и озера подобны живым существам, способным понимать, чувствовать и говорить на языке человека¹. Вода считалась пространством, через которое сверхъестественные существа перемещаются из одного мира в другой². Символическое значение воды связано, с одной стороны, с ее природными свойствами (прозрачность, способность очищать), а с другой стороны, с неким «чужим, странным» пространством и входом в потусторонний мир, местом обитания демонов, что придает ей негативную семантику, воспринимаясь как нечто опасное³.

Целью данной статьи является рассмотреть фразеологические единицы (ФЕ) с компонентом «вода» в восточнославянской культуре на материале русского и украинского языков, а также уточнить концепт «вода» и определить его место в языковой картине мира восточных славян. ФЕ с компонентом воды помогут определить прототипные действия воды, а также действия, которые можно реализовать с водой в восточнославянской культуре. Исследования ФЕ с компонентом «вода» были проведены ранее в русском языке⁴, также проводился их сравнительный анализ в разных языках: в русском и китайском⁵; в русском и польском⁶; в русском, английском и татарском⁷; в украинском и английском⁸. Отсутствие работ на общем материале русского и украинского языков для определения восточнославянской картины мира и концепта «вода» в ней обуславливает актуальность данного исследования.

Картина мира – это представление человека о мире, некоторая модель мира, которая формируется в результате взаимодействия человека с миром, а также оп-

¹ А. Афанасьев, *Древо жизни*, Москва 1982, с. 274.

² Л. Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000, с. 113.

³ *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, ред. С. Толстая, Москва 2002, с. 80.

⁴ Е. Богатырева, *Семантическое поле фразеологизмов и поговорок с компонентом «ВОДА» в русском языке (особенности соотношения их внутренней формы и актуального значения)*, «Вестник Костромского государственного университета» 2009, № 4.

⁵ Ван Хунвэй, Янь Кай, *Фразеологизмы с элементом «ВОДА» в русской лингвокультуре на фоне китайского языка: лингвокультурологический подход*, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2017, 5 (71), ч. 3; И. Фоменко, *Концепт ВОДА в русских и китайских фразеологизмах, пословицах и поговорках*, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2021, № 14 (10).

⁶ М. Adamiczka, *Языковая картина воды во фразеологии и паремологии русского и польского языков*, «Slavica Wratislaviensia» 2012, t. CLVI.

⁷ Д. Хайруллина, *Фразеологические единицы с компонентом «ВОДА» в английском, русском и татарском языках*, «Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация» 2011, № 1.

⁸ І. Папухляк, *Структурні особливості фразеологічних одиниць з лексичним компонентом «вода» в українській мові та «water» в англійській мові*, «Типологія мовних значень у діяхронічному та зіставному аспектах» 2019, № 38; І. Пилипенко, Ю. Пилипей, *Аналіз фразеологічних одиниць із компонентом «ВОДА» в аспекті англо-українського перекладу*, «Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія Філологія» 2019, № 43 (4).

ределенное видение и конструирование мира в соответствии с логикой миропонимания⁹. Картина мира определяется как систематизированная совокупность знаний о действительности, сформировавшаяся в общественном сознании¹⁰, а также как сетка координат, с помощью которой люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании¹¹. Следует выделять языковую картину мира, которая является совокупностью представлений народа о действительности на определенном этапе развития народа, отраженной в языковых знаках и их значениях¹². Фразеологизмы отображают фрагменты языковой картины мира. Они возникают для описания мира, интерпретации, оценки и выражения отношения субъекта к нему, являясь источником информации о быте, этикетном поведении, традициях и истории (в большинстве фразеологизмов культурная информация сохраняется в их внутренней форме)¹³. В. Телия¹⁴ утверждает, что фразеологизмы возникают на основе образного представления действительности, отображающего духовно-эмпирический, исторический или духовный опыт языкового сообщества, который связан с его культурными традициями. Таким образом, фразеологизмы содержат определенные знания об окружающем мире и представляют важный источник информации для исследования.

Вышеизложенное определяет предмет исследования, которым являются фразеологизмы в современном русском и украинском языках, общее количество которых представляет собой 157 единиц. Критерием отбора исследуемых единиц послужило их наличие в толковых и фразеологических словарях изданных в XX и XXI веке¹⁵. Кроме этого, другим критерием было отсутствие стилистических характеристик (например, региональное использование, жаргонизм и т. д.).

Для определения семантики фразеологизмов с компонентом «вода», а также места концепта «вода» в восточнославянской культуре проведем классификацию

⁹ В. Маслова, *Когнитивная лингвистика*, Минск 2005, с. 47-48.

¹⁰ З. Попова, И. Стернин, *Семантико-когнитивный анализ языка*, Москва 2010, с. 51.

¹¹ Н. Кузьмина, *Современный русский язык. Лексикология: теория, тренинг, контроль*, Москва 2010, с. 46.

¹² З. Попова, И. Стернин, *Семантико-когнитивный...*, с. 54.

¹³ Н. Кузьмина, *Современный...*, с. 149-150.

¹⁴ В. Телия, *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*, Москва 1996, с. 214.

¹⁵ *Словник української мови*, ред. І. Білодід, т. 1, Київ 1970; В. Білоноженко та ін., *Фразеологічний словник української мови. Кн. 1. Кн. 2*, Київ 1993; В. Білоноженко, І. Гнатюк, В. Дятчук, В. Неровня, Т. Федоренко, *Словник фразеологізмів української мови*, Київ 2003; В. Мокиєнко, Т. Никитина, *Большой словарь русских поговорок*, Москва 2007; В. Огольцев, *Словарь устойчивых сравнений русского языка*, Москва 2001; С. Ожегов, Н. Шведова, *Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений*. Москва 1997; *Словник української мови у 20 т.*, ред. М. Русанівський, т. 3, Київ 2012; *Большой фразеологический словарь русского языка*, ред. В. Телия, Москва 2006; В. Ужченко, Д. Ужченко, *Фразеологічний словник української мови*, Київ 1998; Д. Ушаков (ред.), *Толковый словарь русского языка. В 4 томах*, т. 1, Москва 1935; А. Фёдоров, *Фразеологический словарь русского литературного языка*, Москва 2008.

ФЕ опираясь на исследования о валентности слова и актантах¹⁶. Согласно З. Поповой и И. Стернину в высказывании содержится схема, отражающая денотативную ситуацию, которая состоит из различных компонентов смысла и отношений между ними. Это смысловая совокупность компонентов, которые говорящий хочет вербализовать (деятель, действие, инструмент, объект действия, время, место действия и т. п.)¹⁷. С другой стороны, для описания семантических характеристик слова следует не только анализировать лексическое значение, но также провести полную синтаксическую интерпретацию. Так, В. Виноградов¹⁸ писал, что значение слова определяется не только понятием, которое им выражается, оно также зависит от свойств части речи и грамматической категории, к которой оно принадлежит, контекстов его употребления, взаимоотношений с другими лексемами, комбинаторных закономерностей, экспрессивных и стилистических нюансов. Поэтому в основе классификации лежит разделение внутренней синтаксической структуры на актанты. Под актантом мы понимаем обязательного участника ситуации, без которого семантику ситуации невозможно передать. Значение актантов заложено в семантике сказуемого и определяется его валентностью¹⁹, поэтому актант является важным элементом, зависимым от предиката и необходимым для описания ядра семантической структуры²⁰.

Поскольку фразеологизмы являются закрытой структурой, которую нельзя изменить, то все ее компоненты можем считать актантами, так как опущение одного из их обязательных элементов приведет к разрушению фразеологической целостности.

Было собрано 157 ФЕ с компонентом «вода», в том числе 76 ФЕ русского языка и 81 ФЕ украинского языка. Анализ ФЕ с компонентом «вода» и их разделение на группы можно представить в Таблице 1.

1. **Агент.** В этой группе вода выступает в роли агента реализации действия. Здесь выделяется несколько семантических групп, а также определяются прототипные действия воды в восточнославянской культуре.

Семантическая группа «нейтральные действия» включает следующие фразеологизмы: фразеологизмы со значением «исчезать» *как вода меж пальцы* (в основу ФЕ положено свойство текучести воды), *как водой смыло и его ремесло водой унесло* повторяет концептуальное значение воды, которая является опасным местом и стихией для человека, поскольку она может уничтожить его. То же самое наблюдаем в украинском фразеологизме *взяла вода «утопиться»*, в котором вода персонифицируется и забирает жизнь (вода опасная и магическая стихия).

¹⁶ Ю. Апресян, *Избранные труды*, т. 1, *Лексическая семантика*, Москва 1995; И. Мельчук, *Опыт теории лингвистических моделей «СМЫСЛ-ТЕКСТ»*, Москва 1999.

¹⁷ З. Попова, И. Стернин, *Семантико-когнитивный...*, с. 73.

¹⁸ В. Виноградов, *Лексикология и лексикография. Избранные труды*, Москва 1977, с. 165.

¹⁹ Е. Стародумова, *Синтаксис современного русского языка*, Владивосток 2005.

²⁰ А. Мустайоки, *Теория функционального синтаксиса: от семантических структур к языковым средствам*, Москва 2010, с. 156.

Таблица 1. Количественный анализ ФЕ с компонентом «вода»

	Название группы	Общее количество ФЕ	Процентное соотношение ФЕ	Количество ФЕ в русском языке	Количество ФЕ в украинском языке
1	агент	19	12,1%	9	10
2	объект	42	26,8%	21	21
3	место действия · поверхность воды · начальная точка / место происхождения действия · конечная точка / место направления действия · местонахождение действия · маршрут · емкость с водой	60 8 5 31 9 2 5	38,2%	26	34
4	сопровождение	3	1,9%	1	2
5	инструмент	13	8,3%	6	7
6	способ	1	0,6%	-	1
7	характеристика или атрибут	19	12,1%	13	6
		157	100%	76	81

ФЕ *много (немало, сколько) воды утекло (ушло) (с тех пор) / багато (чимало) води утекло (сплило, вибігло)* соотносится с культурным кодом времени и метафорой о том, что движение воды это жизнь, что, в свою очередь, символизирует течение времени. Образ безэквивалентного ФЕ *як у решети води* происходит из ситуации невозможности хранения воды в решете в связи со спецификой свойства текучести воды и характеристики используемого инструмента (наличие сетки, пропускающей воду), поэтому отсюда выводится значение фразеологизма «совсем нет, полное отсутствие».

Следующая группа «характеристика человека» называет такие качества человека и особенности его характеристики как равнодушие и безразличие (*как с гуся вода / як з гуски (гусака) вода* – зооморфизм построен на том, что вода стекает с гусиных перьев и не вредит птице); *под лежащий камень вода не течёт / під лежащий камінь і вода не підтече* «ленивость, отсутствие активности» (пространственная метафора, в которой камень уподобляется человеку), *вода камень точит* «настойчивость» (капли воды постепенно стачивают камень). В группе «негативные действия на воздействия участника ситуации» представлены ФЕ *помутилась вода с песком* «ссориться» и *нема промитої води* «нет спокойствия от кого-либо» построены на противопоставлении «чистый-грязный», где семантика «грязный» имеет негативное значение, поэтому мутная вода с песком это ссора, а отсутствие чистой воды значит отсутствие спокойствия. С другой стороны, фразеологизм *як вогонь з водою* «недружно жить», построен на объедине-

нии двух совершенно противоположных стихий, которые в древних представлениях были персонифицированными и обожествлялись.

В семантической группе «позитивные действия» фразеологизм *як риба з водою* построен на метафоре, в которой отношения между водой и рыбой (рыба не может жить без воды, это источник ее жизни, без неё она умрет) проектируются на человеческий мир и означает «быть неразлучными». Последняя семантическая группа «признак действия» представлена ФЕ *як вода з прорваної греблі* «неожиданно сильно» и построена на сравнении силы воды, которая может внезапно появиться и все разрушить, а также вписывается в парадигму представления о том, что вода это опасная и неизведанная стихия.

2. **Объект.** В этой группе вода выступает объектом действия, и выделяется несколько семантических групп означаемых ФЕ. Среди них «характеристика человека и его эмоциональное состояние»: *дуть на воду, обжегшись на молоке / дмухати на холодну воду* «быть очень осторожным»; *с лица воду не пить* «быть некрасивым», *хоч з лица (обличчя) воду пити* «быть красивым», *води не замутиш / і води не замутиш* «быть безобидным, тихим, спокойным» (в основе метафоры лежит архетипное противопоставление «грязный-чистый», где не мутить воду означает оставлять ее чистой, спокойной тихой), *возит воду и воеводу* «быть способным на все» (шутливое значение достигается рифмой *вода-воевода*); *как живой воды напиться* «поднятие настроения и сил» (здесь прослеживается метафора о том, что вода это источник живительной силы), *как баран на воду* «растерянно смотреть» (зооморфизм, сравнение человека с животным); *с бороной по воду поехал, а цепом рыбу удит* «странный человек» (метафорический перенос основан на перекрещивании действий человека в разных ситуациях: для бороны нужна цепь, а рыбу нужно удить в воде); *і вода не освятиться* «человек, который везде присутствует и во всем участвует» (в основе ФЕ лежит сакральный ритуал освящения воды, отсутствие священника делает невозможным этот обряд, поэтому в этой ФЕ мотивирована семантика обязательного присутствия); *як чорт (дідько) свяченої води* «бояться» (фразеологизм связан с религиозным представлением восточных славян, согласно которому нечистые силы боятся святой воды, магической стихии).

Семантическая группа «негативное действие агента» включает следующие единицы: группа ФЕ со значением «заниматься бессмысленным делом, тратить время»: *качать воду, носить (таскать) воду в решете / решетом воду носить (черпать) / носити (міряти, набирати) воду решетом* (в решете нельзя носить воду из-за ее свойства текучести), *толочь (в ступе) воду / товкти воду в ступі* (метафора построена на бессмысленной бытовой ситуации, поскольку толочь можно твердый продукт, а вода обладает свойством текучести, это жидкая субстанция); *мутить воду / каламутити воду (в криниці)*; *замутити воду* (в метафоре, на которой построена ФЕ, идет противопоставление «грязный-чистый», мутить воду значит делать ее нечистой, непрозрачной, в которой нельзя увидеть, что находится внутри ее, отсюда и вытекает значение «запутывать, вносить беспорядок», для усиления образа фразеологизма лексема *криниця* может быть ис-

пользована в украинском языке; *перебиватися с хлеба на воду / перебиватися з хліба на воду; садитися на хлеб и (на) воду; сидеть на хлебе и воде* «жить очень бедно» (хлеб и вода являются необходимым элементом для поддержания жизнедеятельности человека, метонимия скудности еды и признака бедности выражается с помощью этих элементов (отсутствие разнообразия и обилия, ограниченных только хлебом и водой), также здесь просматривается метафора о том, что вода является источником жизни; *лить воду / лити воду (водичку)* «лгать, вести пустой разговор» (построено на метафоре о том, что движение воды это человеческая речь, поэтому лить много воды – много говорить); *і за холодну воду не братися (не взятися)* (действие брать воду, не является сложным, поэтому с помощью гиперболизации о том, что человек не берет даже холодной воды (например, чтобы напиться) означает «ничего не делать»); *не плюй в колодець: пригодиться воды напиться / не плюй в колодязь: пригодиться води напиться* «не портить того, что пригодится» (в основе метафоры лежит ситуация, где вода это источник жизни, а колодец – это источник воды, который нельзя портить; в старину считалось большим грехом засорять или разрушать источники питьевой воды).

Семантическая группа «негативное воздействие на участника ситуации»: *сажать на хлеб и на воду / посадити на хліб і воду* «наказывать лишением еды, сажать в тюрьму»; *возить воду* «взвалить на кого-то тяжелую работу» (здесь прослеживается зооморфная метафора, когда человек уподобляется вьючному животному, на котором возят тяжелый груз, в данном случае – воду); ФЕ *лить воду на чью-нибудь мельницу / лити (гнати) воду на чийсь млин (колесо)* «приводить доводы или действовать в пользу противника» восходит к древнеславянскому локусу мельница, которая считалась магическим местом, где соединялась вода, земля, хлеб (превращение зерна в муку). Мельница считалась местом обитания нечистой силы, и лившаяся на колесо мельницы вода приводила ее в действие. Поскольку мельница считалась местом опасным для человека, то ее функционирование могло идти на пользу нечисти, противнику; *варити (виварювати) воду з* «быть кем-то недовольным, издеваться» (прослеживается метафора о том, что человек это сосуд, а вода в сосуде это его чувства и мысли, в процессе варки вода испаряется – человек теряет свои чувства и уравновешенное состояние).

Семантическая группа «нейтральные действия агента» включает следующие ФЕ: *(как) воды в рот набрал / як води в рот набрати* «молчать» (в основе образа фразеологизма лежит ситуация, когда человек не способен ничего произнести с полным ртом воды); *чающие движения воды* «жаждать улучшения» происходит от евангельской притчи, в которой больные собирались у воды ожидая ангела и исцеления. Фразеологизм *вода відсвятиться* «умереть» восходит к древнему обряду похорон, во время которого священник должен был окропить могилу и покойника святой водой.

Последняя семантическая группа включает в себя семантику признака действия «легко» *як води напиться* и количества *как воду / як воду* «много», отображая бытовые действия питья воды (процесс несложный, человек испытывающий жажду пьет ее в большом количестве).

3. **Место.** В этой группе вода выступает местом реализации действия агента. Здесь выделяется несколько подгрупп.

А. Поверхность. В этой подгруппе можно отметить две пары ФЕ, которые являются полными эквивалентами. Первая из них, *вилами по воде писано / вилами по воді писано*, построена на метафоре, в которой ручной сельскохозяйственный инструмент соотносится с письменной принадлежностью, а бумага с поверхностью воды, которая не оставляет следов, что создает семантику «маловероятность, сомнительность». Второй фразеологизм, *вывести на воду / вывести на чисту (свіжу) воду* «разоблачать, раскрывать», построен на метафоре, которая отображает древнее представление о воде как о магической стихии, и связан с гаданием и архетипным противопоставлением «чистый-грязный». Остальные ФЕ, присутствующие только в украинском языке, передают значение признака действия «быстрота и легкость» *як раз плюнути на воду* и «нерезультативность» *як пугую по воді*, в которых семантическая номинация связана с метафорическими ситуациями, в которых плевок на поверхность воды не вызывает никаких трудностей выполнения и происходит быстро, в то время как действие удара по поверхности воды батоном не производит никаких результатов. Фразеологизм *виплисти на чисту воду* «стать известным, явным» повторяет структуру и номинацию фразеологизма *вывести на воду*, разница заключается в том, что в первой ФЕ субъект предпринимает действие для разоблачения определенного явления, в то время как во втором случае явление становится известным само по себе без вмешательства действия другого участника ситуации. В основе фразеологизма *лишити як на воді* «оставить без средств существования, бросить» лежит ситуация, когда кого-то оставляют на воде, которая является местом опасным для человека. В этой подгруппе можно выделить следующие семантические категории, которые обозначают ФЕ: признак действия и характеристика явлений и ситуаций «быстрота, нерезультативность, ясность, явность, маловероятность»; негативное воздействие на участника ситуации (разоблачать, обворовывать, разрывать отношения).

Б. Начальная точка / место происхождения действия. В эту подгруппу входят 5 фразеологизмов. ФЕ *выйти сухим из воды / вийти сухим з води* «не пострадать, остаться безнаказанным» вписывается в понятие о том, что вода это опасное место для человека, но ему удастся покинуть его и при этом выйти непострадавшим, то есть сухим (безнаказанным). В этой ФЕ идет переосмысление того, что вода это ситуация, в которой человек совершил плохой поступок, но ему удастся избежать наказания. Во фразеологизме русского языка *от воды не в огонь* «из одной неприятной ситуации в другую», вода снова выступает опасным местом, которое человек пытается покинуть, но опять попадает в другое опасное место. Два других фразеологизма из украинского языка представляют противоположный культурно-семантический для восточнославянской культуры компонент концепта «вода»: вода – источник жизни, роста, здоровья. *Як (мов) з води иде (росте)* «быстро, легко, удачно, хорошо» и *з роси та з води (іти)* «пожелание удачи, счастья и благополучия». В этой подгруппе можно выделить следующие семантические

категории, которые обозначают фразеологизмы: признак действия и характеристика явлений и ситуаций (быстро, легко, удачно, хорошо); негативное действие агента (попасть в опасную ситуацию, не быть разоблаченным и безнаказанным).

В. Место направления движения действия / конечная точка. В этой подгруппе встречаем фразеологизм, который построен на культурно-семантическом составляющем концептуальной метафоры о том, что вода это магическая стихия: *как в воду глядел / як у воду дивився (глянув)* «предвидеть, знать заранее». Происхождение фразеологизма связано с обрядом гадания на воде. Основное количество фразеологизмов в этой подгруппе вписывается в понятие о том, что вода это опасное и неизвестное место для человека, в котором все может исчезнуть и скрыться. Для передачи значения «исчезнуть, пропасть, умереть» используются следующие ФЕ: *как в воду канул / як у воду впасти (канути, пірнути, шубовснути); хоч (краще, просто) з мосту та у воду; по воде пошло / піти (збігти, спливти) за водою; як за водою йти; нехай пливе за водою; як лист за водою; піти у воду; хоч у воду скачи (стрибай); пропасти (зникнути) як камінь у воду; як у воду впасти; мов у воду*. Как мы видим, метафора, на которой основываются указанные фразеологизмы, строится на осмыслении воды как враждебной для человека стихии, опасного пространства, поскольку она способна скрыть в себе человека, в ней обитают неизвестные существа, которые могут причинить вред, а также вода является связывающим звеном с потусторонним миром. Исходя из этого восприятия воды в восточнославянской культуре, следующие фразеологизмы называют «негативные действия» человека: делать что-либо без определенного знания *не знаєш брода, то не лезь и в воду / лізти у воду, не знаючи броду* (если не знаєш безопасного места, нельзя переходить воду); ничего не делать, покориться ситуации *пливти, куди вода несе* (покориться воде, опасной стихии, которая может принести человека в опасное место); спрятать: *спрятать (схоронить) концы в воду; концы в воду не ушли; концы в воду и пузырь в гору; и все беси в воду, и пузырь вверх / (ховати) кінці в воду; бросить дело с камнем в воду* (бросать в опасное неизведанное место, в котором невозможно будет отыскать брошенный предмет); попасть в опасную ситуацию: *из огня да в воду; от дождя да (не) в воду* (вода – опасное место). Кроме негативного действия, фразеологизмы этой группы представляют негативную характеристику человека и его эмоциональное состояние: *ни в куль ни в воду* «никуда негодный» (не годится даже быть брошенным в опасное неизведанное место); *как в воду опущенный / як у воду опущений; як у воді намочений; як скупаний у мертвій воді* «утнетенный, подавленный» (человек был погружен в опасное место). В этой подгруппе существует ряд фразеологизмов, которые называют позитивные действия и имеют семантику «храбрости»: жертвуя всем, идти на любой поступок ради кого-либо *в огонь и в воду пойдёт; кидаться в огонь и в воду / йти (скакати) і у вогонь і у воду* (человек готов броситься в опасное место ради кого-то); действовать самостоятельно, против установленных правил *проти води плисти* (плыть против опасности и неизведанности). ФЕ из украинского языка *на ясній зорі, на тихій воді* «идти в родной край» рисует противоположный образ воды, которому помогает определение «тихий», в данном слу-

чае это уже не опасное место для человека, а спокойное и надежное. Этот образ усиливает лексический компонент «ясные звезды», в противоположность неизвестному темному и мутному.

Г. Место нахождения. В этой подгруппе вода выступает местом реализации действия. ФЕ могут передавать позитивную характеристику человека: *как рыба в воде* / *(бути, почувати себе) як риба у воді* (в этом фразеологизме встречаем зооморфизм, когда человек уподобляется рыбе, для которой сферой существования является вода); во фразеологизме *на огне не горит, на воде не тонет* «постоять за себя, не отступать» вода выступает опасным местом и стихией, которые человек пытается преодолеть. Выделяются также значения, которые указывают на негативные действия агента: *решетом в воде звёзд ловить* / *решетом у воді зірки ловити* «напрасно тратить время» (образ ФЕ построен на свойстве воды отражать в себе реальность, в данном случае речь идет об отражении звезд, которое не является реальными на воде, вследствие чего их невозможно поймать. Кроме этого в метафоре сопоставляются два противоположных концепта: верх-низ, вода-небо); фразеологизм *пропасти як сіль у воді* построен на знании о том, что вода это опасная стихия, которая может все поглотить; фразеологизм *в мутной воде рыбу ловить* / *ловити рибу в каламутній воді* «воспользоваться сложной ситуацией для извлечения выгоды» построен на противопоставлении «грязный-чистый», в котором «грязный» имеет негативную коннотацию и может ассоциироваться с чем-то нечестным и неясным. Грязная вода представляет собой сложную, неясную ситуацию, и человек уподобляется рыбаку, который, пользуясь этим, ловит рыбу, олицетворение «пользы, выгоды», поскольку с древних времен рыба была одним из основных источников пропитания для человека и гарантировала ему выживание. Русский фразеологизм *как в капле воды отражается* наделен семантикой ясности и очевидности и построен на метафоре, основанной на свойстве воды, ее прозрачности, которая, в свою очередь, выступает эталоном чистоты, что позволяет видеть сквозь нее и отражать реальность.

Д. Маршрут. Эта подгруппа представлена фразеологизмом *пройти сквозь огонь и воду (и медные трубы)* / *пройти крізь вогонь і воду (і мідні труби)*, который передает позитивную характеристику человека «иметь опыт, увидеть многое, быть мужественным» (огонь и вода представлены как опасное место, которое человек преодолел, оставшись живым и здоровым).

Е. Емкость с водой. Два фразеологизма в русском и украинском языках совпадают по форме и значению «ссора по пустякам» (*буря в стакане воды* / *буря у склянці води*) и «причинить вред по пустяковым причинам» (*утопить в ложке воды* / *утопити в ложці води*). Семантический компонент «пустяковый, незначительный» передается с помощью емкостей с маленькой вместимостью: *ложка* и *стакан*. С другой стороны, эти фразеологизмы обусловлены сравнением с бурей (опасное и огромных масштабов природное явление часто связанное с водой) в стакане (маленькое пространство), или ситуацией, которая угрожает человеческой жизни в крохотном пространстве, наполненном водой, что само по себе является невозможным. В украинском языке мы сталкиваемся с безэквивален-

тным фразеологизмом *в ложці води не спіймаєш*, который использует лексему «ложка» для передачи значения «хитрый, быстрый», поскольку в метафорическом образном содержании фразеологизма характеристика «хитрость, быстрота» уподобляется невозможности поймать человека в ложке с водой, что практически могло бы быть нетрудной задачей, так как маленькая емкость с водой не представляет никакой сложности для реализации этого действия.

4. Сопровождение. В этой группе вода выступает как сопровождающий элемент действия агента и представлена двумя фразеологизмами, которые передают негативные значения. Так, во ФЕ *вместе с водой выплеснуть и ребенка / выхлупнути разом з водою дитину* «не заметить основного, отвести главное» подразумевается бытовая ситуация, когда после купания вылили ребенка с грязной водой. Ребенок – это самый важный элемент в ситуации, в то время как грязная вода – ненужный (противопоставление «грязный-чистый»). Фразеологизм *с водою уплыло* «о чем-то пропавшем» повторяет метафору о том, что вода это опасное и неизведанное место, в котором все может исчезнуть. С другой стороны, сильный поток воды может отнести объект в неизвестном и опасном направлении.

5. Инструмент. В этой группе вода является инструментом для реализации действия, и ФЕ могут передавать позитивные действия человека «быть дружным» *водой не разлить; не разлей вода / водою не розлити (не розіллєш)*. Вода здесь выступает как негативный предмет, посредством которого можно что-либо разделить. Фразеологизм восходит к бытовой ситуации, когда раньше пытались разъединить двух бьющихся людей или животных с помощью воды. В украинском языке встречается фразеологизм, построенный на этой же ситуации, со значением «упорный, сильный» *хоч водою розливай*, говоря о споре или драке. Ряд фразеологизмов используют набор лексем, которые передают семантику действия «облить» и инструмента «холодная вода» для передачи негативного воздействия на участника ситуации: «ошеломить, испугать; неприятно поразить, охладить пыл, привести в замешательство» *как (холодной, ледяной) водой окатить (обдать, облить) / як холодною водою обдати (облити); наче холодним душем обдати; мовби облити з ніг до голови холодною водою; як линули (холодною) водою (з льодом); лити холодну воду (за комір); облити холодною водою (ушатов холодною водою) / холодною водою облити (обдати) (холодным душем), як (холодною, зимною) водою облитий*. Для усиления экспрессивности, часто используются дополнительные лексические компоненты для характеристики воды (*вода з льодом, зимна вода*); места обливания (*с ног до головы, за комір*), инструмент (*душ, ушат*). Семантика этих ФЕ мотивирована естественной реакцией при неожиданном выливании воды как на огонь (результат – погашение огня), так и на человека (прерывание действия выполняемого человеком, результат – его замешательство, испуг). Во фразеологизме *обливать грязной водой* «оскорблять» видим использование архетипной антитезы «чистый-грязный». Фразеологизм для обозначения эмоционального состояния человека *як линув кип'ятком* «покраснеть, резко крикнуть от чего-то услы-

шанного или увиденного» построен на проекции метафоры, связанной с реакцией человека, когда его обливают кипятком. Также в этой группе регистрируется устаревший фразеологизм *спрыскивать с уголька (водой)*, в котором вода выступает как магическое средство.

6. Способ. К этой группе относится только один фразеологизм из украинского языка *линути холодною водою* «неожиданно появиться, неприятно впечатлить» о мыслях или воспоминаниях. Здесь можно увидеть концептуальную метафору, в которой голова – это емкость, а вода внутри емкости – это мыслительный процесс. Негативное значение достигается с помощью слова, которое передает характеристику объекта низкой температуры, вызывая у человека неприятные ассоциации.

7. Характеристика и атрибут. В эту группу включены ФЕ, которые сочетаются с глаголом «быть» и могут выполнять функцию существительного. Первая семантическая группа объединяет различные названия «водки»: *гришна вода, пожижє воды, огонь да вода, злая водица*, характеризуя ее как негативное явление. К этой группе относятся два фольклорных понятия, связанных с магическими свойствами воды: *мёртвая вода / мертва вода* и *живая вода / живуца (цільюца) вода*, подтверждающая, что для славян вода – это источник жизни и здоровья.

Для выражения характеристики человека используются ФЕ *седьмая (десятая) вода на киселе, на восьмой воде / сьома (десята) вода на киселі* «дальний родственник» (образ этого фразеологизма построен на процессе изготовления напитка: если кисель долго стоит, на нем появляется вода, и он теряет свои изначальные вкусовые качества). Образ ФЕ *тише воды, (ниже травы)/ нижче трави, тихіше води* «тихий, спокойный, скромный» связан с символикой тихой воды, которая имеет позитивную коннотацию в восточнославянской мифологии.

Фразеологизм *темна вода во облацех (небесных)* «непонятное» является библейским выражением. В основу образа ФЕ *тот же квасок, да по другой воде* со значением «о нежелательном повторении» также вошел процесс приготовления напитка: квасок делали на воде из ржаного хлеба. Образ фразеологизма *чистой (первой, чистойшей) воды / чистої (найчистішої) води* «настоящий, истинный» основывается на противопоставлении «чистый-грязный», где чистая вода позволяет увидеть настоящее, скрываемое, в отличие от грязной и мутной воды.

В этой группе встречается фразеологизм, имеющий эквивалент в обоих языках, как *две капли воды (похожи) / як (мов) крапля (дві краплі) води подібний (схожий)*, который содержит метафору уподобления капли воды человеку или предмету, выступая в роли категории идентичности.

В таблице 2 представлены результаты пополнения семантических категорий номинации фразеологизмами с компонентом воды согласно классификации данного исследования (см. Таблица 2).

Таблица 2. Сводная таблица пополнения семантических категорий ФЕ с компонентом воды

	агент	объект	место	сопровождение	инструмент	способ	характеристика и атрибут
характеристика человека (позитивная и негативная) и его эмоциональное состояние	· равнодушный, безразличный · ленивый · настойчивый	· осторожный · красивый · безобидный · способный на все · странный · активный и вездесущий · поднять настроение и силы · бояться · смотреть растерянно	· куда не годный · опытный · мужественный · хитрый · быстрый · угнетенный, подавленный · чувствовать себя хорошо и комфортно	х	· покраснеть	х	· дальний родственник · тихий, скромный · нас-тоящий, истинный · похожий
нейтральные действия	· исчезать, пропасть · утопиться (умереть) · отсутствовать	· умереть · молчать · ждать улучшения	· исчезать, пропасть · умереть · предвидеть, знать заранее	· исчезать, пропасть	х	х	х
негативные действия агента	х	· заниматься бессмысленным делом, тратить время · ничего не делать · запутывать, вносить беспорядок · жить очень бедно · лгать · вести пустой разговор · портить	· попасть в опасную ситуацию · оказаться разоблаченным и остаться безнаказанным · делать без определенного знания · ничего не делать, поко-ряться ситуации · спрятать · напрасно тратить время · воспользоваться	· не за-метить основного, отместить главное	х	х	х

Таблица 2

	агент	объект	место	сопровождение	инструмент	способ	характеристика и атрибут
			сложной ситуацией для извлечения выгоды				
позитивные действия агента	· быть неразлучными, дружить	х	· идти на любой поступок ради к.-л., жертвуя всем · самостоятельно действовать, против установленных правил · идти в родной край · постоять за себя, не отступать	х	· быть дружным · защитить от порчи	х	х
негативное воздействие на участника ситуации	· ссориться, недружно жить	· называть лишением еды · взвалить на кого-л. тяжелую работу · приводить доводы или действовать в пользу противника · издеваться	· разоблачать, раскрывать · оставить без средств к существованию, · бросить, обворовать · разрывать отношения · ссориться по пустякам · причинить вред по пустяковым причинам	х	· ошеломить · испугать · неприятно поразить · охладить пыл · привести в замешательство · оскорблять	х	х

Таблица 2

	агент	объект	место	сопровождение	инструмент	способ	характеристика и атрибут
признак действия	· неожиданно, сильно	· легко · много	· маловероятно · нерезультативно · быстро, легко · удачно, хорошо	х	· упорно, сильно	· неожиданно появиться · неприятно впечатлить	х
характеристика предметов	х	х	х	х	х	х	· непонятное · насмехающийся, истинный · нежелательное повторение · похожий
название напитков	х	х	х	х	х	х	· водка · вид воды

Выводы

Анализ ФЕ с компонентом «вода» на материале русского и украинского языков показал, что слово вода может считаться одним из ключевых в восточнославянской культуре. Согласно А. Вежицкой, ключевые слова – это слова особенно важные и показательные для отдельной культуры. Среди критериев для утверждения слова ключевым, А. Вежицкая²¹ перечисляет следующие признаки: общеупотребительность, использование в какой-то одной семантической сфере, центр целого фразеологического семейства, частое присутствие в пословицах, в изречениях, в песнях, в названиях книг и т. д. Большое количество ФЕ с компонентом «вода» и проделанный их анализ подтверждает значимость концепта «вода» в восточнославянской культуре и помогает выделить следующие специфические характеристики в языковой картине мира. Так, образ воды, выделенный на основе ФЕ, показывает следующие культурно-семантические составляющие на основе которых строятся концептуальные метафоры связанные с водой: вода – опасное место для человека, это враждебная и неизведанная стихия; вода – магическая стихия; вода – источник жизни, здоровья и роста; чистая вода наделена положительными коннотациями, грязная вода – отри-

²¹ А. Вежицкая, *Понимание культур через посредство ключевых слов*, Москва 2001, с. 35-36.

цательными; человек – это сосуд, а вода в сосуде – это его чувства и мысли; движение воды – это человеческая речь; движение воды – это жизнь. На основе проанализированных ФЕ были выделены следующие действия реализации с водой в восточнославянской культуре: пить, возить, освящать, мутить, смотреть, ехать (по воду), носить, черпать, таскать, лить, братья (за воду), качать, варить, дуть. С другой стороны, действия, которые невозможно реализовать с водой это: толочь, носить в решете, плевать (в воду). Действия, которые может выполнять вода как агент, на основе изученных ФЕ: разрушать дамбы, течь, смывать, взять, ускользать, стекать, точить камень, замутиться. Семантические категории номинации, которые пополняют ФЕ с компонентом воды, следующие: признак действия и характеристика предмета; негативное действие агента, позитивное действие агента, негативная и позитивная характеристика человека и его эмоциональное состояние, негативное воздействие на участника ситуации, нейтральное действие агента, название напитка. Самой большой группой ФЕ является группа, в которой компонент воды представляет собой место (зачастую опасное для человека), что подчеркивает важность воды как локуса реализации действия в восточнославянской культуре. На втором месте находится группа, где водный компонент выполняет функцию объекта, что подтверждает реализацию разнообразных действий с водой в восточнославянской культуре, на третьем месте находятся группы «агент», «характеристика и атрибут», что подчеркивает персонификацию воды и приобретение ею антропологических признаков в культуре восточных славян. При создании фразеологизмов с компонентом воды могут обнаруживаться следующие участники ситуаций: агент, объект, место, инструмент, способ и т. д.

References

- Adamiczka M., *Yazykovaya kartina vody vo frazeologii i paremologii russkogo i pol'skogo yazykov*, «Slavica Wratislaviensia» 2012, CLVI.
- Afanas'yev A., *Drevo zhizni*, Moskva 1982.
- Apresyan Yu., *Izbrannyye trudy*, t. 1., *Leksicheskaya semantika*, Moskva 1995.
- Bilonozenko V. ta in., *Frazeologichnyi slovnyk ukrainskoi movy*, kn. 1-2, Kyiv 1993.
- Bilonozenko V., Hnatiuk I., Diatchuk V., Nerovnia V., Fedorenko T., *Slovnyk frazeologizmiv ukrainskoi movy*, Kyiv 2003.
- Bogatyreva E., *Semanticheskoye pole frazeologizmov i paremii s komponentom «VODA» v russkom yazyke (osobennosti sootnosheniya ikh vnutrenney formy i aktual'nogo znacheniya)*, «Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta» 2009, № 4.
- Bol'shoy frazeologicheskii slovar' russkogo yazyka, red. V. Teliya, Moskva 2006.
- Fedorov A., *Frazeologicheskii slovar' russkogo literaturnogo yazyka*, Moskva 2008.
- Fomenko I., *Kontsept VODA v russkikh i kitayskikh frazeologizmakh, poslovitsakh i pogovorkakh*, «Filologicheskiye nauki. Voprosy teorii i praktiki» 2021, № 14 (10).
- Khayrullina D., *Frazeologicheskiye edinitsy s komponentom «VODA» v angliyskom, russkom i tatarskom yazykakh*, «Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikatsiya» 2011, № 1.

- Kuz'mina N., *Sovremennyy russkiy yazyk. Leksikologiya: teoriya, trening, kontrol'*, Moskva 2010.
- Maslova V., *Kognitivnaya lingvistika*, Minsk 2005.
- Mel'chuk I., *Opyt teorii lingvisticheskikh modeley "SMYSL-TEKST"*, Moskva 1999.
- Mokiyenko V., Nikitina T., *Bol'shoy slovar' russkikh pogovorok*, Moskva 2007.
- Mustajoki A., *Teoriya funktsional'nogo sintaksisa: ot semanticheskikh struktur k yazykovym sredstvam*, Moskva 2010.
- Ogol'tsev V., *Slovar' ustoychivyykh sravneniy russkogo yazyka*, Moskva 2001.
- Ozhegov S., Shvedova N., *Tolkovyy slovar' russkogo yazyka: 80 000 slov i frazeologicheskikh vyrazheniy*, Moskva 1997.
- Popova Z., Sternin I., *Semantiko-kognitivnyy analiz yazyka*, Moskva 2010.
- Pylypenko I., Pylypei Yu., *Analiz frazeolohichnykh odynyts iz komponentom «VODA» v aspekti anhlo-ukrainskoho perekladu*, «Naukovyi visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu. Seriya Filolohiia» 2019, № 43 (4).
- Slavyanskaya mifologiya. Entsiklopedicheskyy slovar'*, red. S. Tolstaya, Moskva 2002.
- Slovnyk ukrainskoi movy*, red. I. Bilodid, t. 1, Kyiv 1970.
- Slovnyk ukrainskoi movy u 20 t.*, red. M. Rusanivskiy, t. 3, Kyiv 2012.
- Starodumova E., *Sintaksis sovremennogo russkogo yazyka*, Vladivostok 2005.
- Teliya V., *Russkaya frazeologiya. Semanticheskyy, pragmaticheskyy i lingvokul'turologicheskyy aspekty*, Moskva 1996.
- Tolkovyy slovar' russkogo yazyka. V 4 tomakh*, red. D. Ushakov, t. 1, Moskva 1935.
- Uzhchenko V., Uzhchenko D., *Frazeolohichniy slovnyk ukrainskoi movy*, Kyiv 1998.
- Van Khunvey, Yan' Kay, *Frazeologizmy s elementom "VODA" v russkoy lingvokul'ture na fone kitayskogo yazyka: lingvokul'turologicheskyy podkhod*, «Filologicheskiye nauki. Voprosy teorii i praktiki» 2017, № 5 (71), ch. 3.
- Vinogradov V., *Leksikologiya i leksikografiya. Izbrannyye trudy*, Moskva 1977.
- Vinogradova L., *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya traditsiya slavyan*, Moskva 2000.
- Wierzbicka A., *Ponimaniye kul'tur cherez posredstvo klyuchevykh slov*, Moskva 2001.
- Zapukhliak I., *Strukturni osoblyvosti frazeolohichnykh odynyts z leksychnym komponentom «voda» v ukrainskii movi ta «water» v anhliiskii movi*, «Typolohiia movnykh znachen u diakhronichnomu ta zistavnomu aspektakh» 2019, № 38.

NOTES ON THE AUTHORS

Ewa Komorowska – professor, habilitated doctor – professor at the Institute of Linguistics at the University of Szczecin, Rector's Plenipotentiary for Relations with Eastern Europe, Central Asia and the Caucasus, Member of the International Commissions of Sociolinguistics and of the International Commissions of Phraseology at the International Committee of Slavists. **Published articles:** Author of the monograph: *Semantic-pragmatic analysis of the adverb sovsem against the background of other adverbs of the fullness of a feature (on the material of the Russian language)* (1992), *Wiktor Grigorowicz on Slavic literature and languages* (coавт., 1999), *Lexical-semantic exponents of post-positional parenthesis in Polish and Russian* (2001), *Pragmatics of directive acts of speech in German, Polish and Russian* (coавт., 2008), *Color in Polish and Russian. Semantic aspect* (2010), *Color in Polish and Russian. A Semantic-cognitive Study* (2017), *Polish and Russian vocabulary of colors. Associations and meanings* (coавт., 2018) and over 100 other works in the field of Polish-Russian comparative linguistics, phraseology, pragmalinguistics, neurolinguistics and intercultural communication. Co-author and author, editor and co-editor of numerous collective volumes.

ORCID: 0000-0002-8089-4440

Email: ewa.komorowska@usz.edu.pl

Pavlo Marynenko – PhD, Assistant Professor Doctor of the Department of Greek and Slavonic Philology of University of Granada (Spain). **Published articles:** *Linguo-cognitive Peculiarities of Phraseologisms Formed by Onomatopoeia that Produce Water Sounds in Russian*, "The International Journal of Communication and Linguistic Studies" 2021, № 19 (2), p. 91-105; *El fenómeno de sincretismo en las palabras onomatopéyicas en las lenguas eslavas orientales*, [in:] *New Trends in Slavic Studies*, Moscow 2021; *Functioning of Syncretic Onomatopoeias that Transmit the Sound of Water in the Russian Language*, "Mundo eslavo", n 18, 2019, p. 49-58; *Історія та сучасне функціонування концепту DUENDE в іспанській лінгвокультурі іберійського мовного ареалу*, "Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія «Перекладознавство та міжкультурна комунікація»", n. 3. 2017, с. 149-154; *Estructura y semántica de nuevas formaciones léxicas en el español actual*, "Язык и литература в научном диалоге. Филология в научном и образовательном пространстве", n. 3, 2016, p. 40-46.

ORCID: 0000-0001-6659-935X

Email: marynenkop@ugr.es

Maciej Walczak,
Katowice, Uniwersytet Śląski

ИДИОМАТИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ С КОМПОНЕНТОМ “НОГА/NOGA” (В РУССКО-ПОЛЬСКОМ СОПОСТАВЛЕНИИ)

Idiomatic Constructions With the Component “Leg” (in a Russian-Polish Comparison)

ABSTRACT: The human body and its parts – i.e. somatisms – have long been examined by linguists. This paper presents and proposes a cognitive-semantic analysis of Polish and Russian language items, primarily idiomatic expressions, which clearly (explicitly) include the lexem *noga/noga* or discreetly (implicitly) refer to legs through their meaning. Based on dictionary data, especially of an etymological nature, the author describes the ethno-cultural specificity of these items. Their semantics revolve around broadly understood notions of destruction, damage, and the infliction of physical and mental loss, along with its negative consequences. Finally, the metaphorised image of legs in both languages is shown as a means of performing such actions and as a source of specific emotional or physical states.

KEYWORDS: idiomatics, leg, semantics, metaphorical meaning, destruction

Человеческое тело, его части и их наименования (т. наз. соматизмы) неоднократно привлекали внимание лингвистов, напр., Алла Занковец¹, исследовавшая проблемы лексической полисемии и фразеологической активности слов на материале ЛСГ «соматизмы» русского и белорусского языков, Ирина Захаренко², затрагивавшая тему ног в соматическом коде культуры на примере русской фра-

¹ А.А. Занковец, *Лексическая полисемия и фразеологическая активность слова: закономерности взаимовлияния (на материале лсг «соматизмы» русского и белорусского языков)*, [в:] *Славянские языки: системно-описательный и социокультурный аспекты исследования: материалы III международной научно-методической конференции, Брест 2007 г.*, Брест 2008, с. 123-125.

² И.В. Захаренко, *«Ноги» в соматическом коде культуры (на примере фразеологии)*, [в:] *Язык, сознание, коммуникация*, ред. В.В. Красных, А.И. Изотов, вып. 25, Москва 2003, с. 86-96.

зеологии. Анна Кравчик-Тырпа³, базируясь на фонде польской народной фразеологии, уделила внимание единицам со значениями, мотивированными признаками частей тела, а соматическая фразеология и сам язык тела в составе русской и польской фразеологии рассматривались Мирославой Горды⁴. Семантика фразеологических единиц с соматическим парным компонентом *нога-рука* нашла своё отражение в работе Мехди Нассири⁵, а *лицо* и *глаза* в функции субъекта русских и польских сравнительных конструкций были объектом исследования в трудах Дороты Худык⁶. В свою очередь, проблема языковой картины мира в аспекте человеческого тела получила освещение в исследованиях Агнешки Кулиш⁷, Йоланты Мацкевич⁸.

В данной работе нам хотелось бы обратить внимание на русские и польские единицы преимущественно идиоматического характера. Следует при этом отметить, что термин идиоматика используется в лингвистической литературе в двух значениях, предполагая, с одной стороны, своеобразие слов, выражений, синтаксических конструкций данного языка, не переводимое на другие языки дословно⁹, и, с другой, совокупность лексических идиом, а также раздел языкознания, изучающий лексико-грамматический состав, характер значения, синтаксические и экспрессивно-стилистические свойства идиом как специфических единиц языка¹⁰. В предлагаемом исследовании основным и исходным будет пер-

³ A. Krawczyk-Tyrpa, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław 1987, s. 106-109.

⁴ M. Hordy, *Język ciała we frazeologii polskiej i rosyjskiej*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2020, nr 18, s. 253-271; Её же: *Соматическая фразеология современного русского и польского языков*, Szczecin 2010.

⁵ М. Нассири, *Семантика фразеологических единиц с соматическим парным компонентом нога-рука*, «Русистика» 2014, № 2, с. 67-71.

⁶ D. Chudyk, *Соматизм «глаза» в функции субъекта русских и польских сравнительных конструкций*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2017, Seria Filologiczna: Glottodydaktyka 9, z. 96/2017, s. 9-24; *Соматизм «лицо» в функции субъекта русских и польских сравнительных конструкций*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2019, Seria Filologiczna: Glottodydaktyka 11, z. 104/2019, s. 9-17; «Глаза веселые, как у кошечки» – соматизм «глаза» в русских и польских сравнительных конструкциях, [w:] *Tradycja i współczesność w badaniach nad językami słowiańskimi. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Zych*, red. A. Charciarek i E. Kapela, Katowice 2019, s. 37-50; «Лицо красивое, как у святой» – соматизм «лицо» в русских и польских сравнительных конструкциях, [w:] *Jednostki języka w systemie i tekście*, red. A. Charciarek, A. Zych, E. Kapela, Katowice 2020, s. 30-40.

⁷ A. Kulisz, *Ciało w języku*, „Etnolingwistyka” 2009, nr 21, s. 277-279.

⁸ J. Maćkiewicz, *Językowy obraz ciała. Szkice do tematu*, Gdańsk 2006.

⁹ К.Н. Мочалина, *К определению понятия «идиома» в отечественной и зарубежной лингвистике*, «Известия Самарского научного центра Российской академии наук» 2011, т. 13, № 2 (3), с. 680-685.

¹⁰ О.С. Хосаинова, *Понятие «Идиоматика» в лингвистике и методике обучения иностранным языкам*, «Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки» 2015, № 3-2, с. 252-254.

вое, поскольку нас будет интересовать преимущественно этнокультурная специфика единиц, семантика которых заключается в широко понимаемой деструкции, уничтожении, умерщвлении, нанесении как физического, так и психического вреда с последующим, прежде всего отрицательным, результатом, что выстраивается на метафоризованном представлении о ногах как «орудии/средстве» осуществления названных действий и каузации определённых состояний.

Отталкиваясь от сказанного, следует отметить, что русский и польский языки не составляют в этом отношении исключения, смертельно-деструктивное представление о ногах выявляется, например, в латыни: ср. наречие *pessum* (от *pēs*, *pedis* ‘нога, стопа, ступня’ и *versum* ‘по направлению, в сторону’¹¹) ‘наземь, вниз, к ногам’¹² в составе устойчивых словосочетаний и в переносных значениях *pessum ire* ‘стать несчастным, погибнуть’, *pessum dare* ‘уничтожать, разрушать, губить’¹³. Примечательно, что названные лексемы (*pessum*, *pēs*), как и форма превосходной степени латинского прилагательного *malus* – *pessimus* ‘самый худший, хуже всех, самый дурной’¹⁴, глагол *pessimo*, *āre* ‘причинять вред, мучить’¹⁵ и ряд восходящих к ним производных в современных европейских языках (ср. рус. *пессимизм*, *пессимист*, *пессимистический*) связаны, по общему индоевропейскому корню *ped-*, со значением 1. ‘ходить, шагать’. 2. ‘споткнуться, упасть’¹⁶ (ср. его аналоги в праславянском **pěchъ*, **pěšъ*, **pasti*, **padati*¹⁷). В этой связи небезынтересно указать и на другие проявления того же корня в латинских лексемах с общей отрицательно заряженной семантикой, такие, как *peīor* / *pejor* – сравнительная степень от *malus* (ср. *пейоратив*, *пейоративный*), от **pedjōs* (первоначальное значение не указывается)¹⁸, *pessō*, *āre* ‘грешить, ошибаться, делать промах; спотыкаться’¹⁹, от **ped-ko* ‘имеющий порок в ноге/стопе’²⁰.

Рассмотрим для начала словарные толкования лексемы **нога** / **noga** в русском и польском языках: **нога** – ‘1. Одна из двух нижних конечностей человека, а также одна из конечностей птиц, некоторых животных. 2. Опора, нижняя часть,

¹¹ И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, Москва 1976, с. 761, 1069.

¹² Там же, с. 761. Ср. также: K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1977, s. 371.

¹³ И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*..., с. 761.

¹⁴ Там же, с. 614.

¹⁵ Там же, с. 761.

¹⁶ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 3, Bern – München 1959, S. 790-792; *Lexikon der indogermanischen Verben*, red. H. Rix, издание 2-ое, Wiesbaden 2001, S. 458; J. Cheung, *Etymological Dictionary of the Iranian Verb (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series)*, Leiden – Boston 2007, p. 287-288; D.S. Wodtko, B. Irslinger, C. Schneider, *Nomina im indogermanischen Lexikon*, Heidelberg 2008, S. 526-540.

¹⁷ W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2008, s. 417, 427, 432.

¹⁸ M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series)*, vol. 7, Leiden – Boston 2008, p. 455.

¹⁹ *Латинско-русский и русско-латинский словарь*, ред. А.В. Подосинов, Москва 2012, с. 235.

²⁰ M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*..., p. 453.

ножка'²¹, **noga** – '1. Kończyna dolna ludzi, kończyna zwierząt – нижняя конечность человека, животного. 2. Najniższa końcowa część nogi, stopa – нижняя часть ноги, стопа. 3. Część sprzętu, przyrządu stanowiąca jego podporę, podstawę – нижняя часть оборудования, опора. 4. *przen. posp.* Człowiek ślamazarny, nieudolny, niezgręczny; niedołęga'²² – неуклюжий, неловкий человек; разиня. 5. *pot.* Piłka nożna – gra'²³ – футбол. Сопоставление значений данных лексем позволяет заметить в польском большее семантическое и стилистическое разнообразие вследствие метафоричности и разговорно-просторечной маркированности двух последних значений.

Как замечает Вадим Руднев²⁴, в архаическом сознании ноги – это то, что связано с идеей автохтонности человека, вырастающего ногами из земли (ср. польск. **kto wyrósł jak spod ziemi** – о внезапном появлении кого-либо / чего-либо). По наблюдениям Владыслава Копалиньского, стопа – это символ покорения, смирения, подчинённости, а также постоянства, странствования, скорости, смерти и плодородия²⁵.

Нога, с лингвоментальной точки зрения, предстаёт для русского восприятия как признак активного человека в пространстве, символ относительной самостоятельности и независимости начала, подчинённого уму и знанию, а также, в числе прочего, указание на присутствие человека, признак устойчивости или униженности и слабости²⁶. По словам И. Захаренко, *ноги* воспринимаются как крайняя *нижняя* точка в вертикальном положении человеческого тела. Ноги восходят к архетипической оппозиции «верх – низ», которая, применительно к телу человека, реализуется в противопоставлении головы, символизирующей верх, главенство, интеллектуальное начало, и *ног*, которые связываются с нижним хтоническим (подземным) миром, поскольку соприкасаются с землёй и принадлежат *материально-телесному низу*²⁷.

Отмеченная связь ног с землёй, хтонический их характер выявляются и при этимологическом анализе лексемы *noga* / *noga*, восходящей к индоевропейскому корню **ongh-* (: *onogh-*) : *nog^h*, обозначавшему первоначально 'копыто' – 'to, со kopie, czym koń uderza, kopie' – то, чем ударяет лошадь – или 'to, czym koń uderza w ziemię, grzebie w ziemi'²⁸ – то, чем лошадь ударяет в землю, роется в земле

²¹ Большой толковый словарь русского языка, ред. А.С. Кузнецов, Санкт-Петербург 2000, с. 654.

²² Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, t. II, Warszawa 1984, s. 386-387.

²³ Wielki słownik języka polskiego PAN, red. P. Żmigrodzki, [w:] <https://wsjp.pl/haslo/podglad/6842/noga/4296514/gra> (17.09.2024).

²⁴ В. Руднев, Энциклопедический словарь безумия, Москва 2013, с. 223.

²⁵ W. Kopaliński, Słownik symboli, Warszawa s. 405.

²⁶ В.В. Колесов, Д.В. Колесова, А.А. Харитонов, Словарь русской ментальности, т. 1, Санкт-Петербург 2014, с. 522.

²⁷ И.В. Захаренко, «Ноги» в соматическом коде культуры (на примере фразеологии) ..., с. 86-87.

²⁸ П.Я. Черных, Историко-этимологический словарь современного русского языка, т. 1, Москва 2009, с. 574; K. Długosz-Kurczabowa, Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego, Warszawa 2008, s. 454; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд, вып. 25, ред. О.Н. Трубачёв, Москва 1999, с. 164.

(от праслав. **kopati* ‘uderzać nogą, kopytem’²⁹ – ударять копытом), чем и можно объяснить многозначность современного польского глагола *kopać* 1. ‘uderzać coś lub kogoś nogą’ – ударять кого-либо ногой. 2. ‘wydobywać ziemię na wierzch za pomocą łopaty, motyki itp.; robić dół’³⁰ – добывать на поверхность с помощью лопаты, мотыги; выкапывать яму. Интересно отметить, что в русском языке подобная полисемия не прослеживается, а для наименования упомянутых действий применяются два отдельных глагола – *копать* ‘1. Разрыхлять, разрывать (лопатой или другим орудием); 2. Вынимая, отваливая землю, делать углубление, выемку’ и *пина́ть* ‘толкать, ударять ногой (ногами)’³¹, что по общеславянскому корню **rę* (<**rъn-*) связано с *пята*³².

Хтонический характер ног косвенно связывается с землёй как средой распада, разложения, уничтожения и исчезновения, со смертью, погребением умерших, и переходом в потусторонний мир. В этой связи ноги обладают деструктивно-мортальным потенциалом в отличие от созидających рук, что можно было бы представить в виде очередной бинарной оппозиции *руки* vs *ноги* как *созидание*, *содействие* (ср. *рукотворный*, *рукоделие*, *подать руку*, *выручить*, *рука об руку*) vs *уничтожение*, *нанесение вреда*, *смерть* (конкретные примеры единиц данного ряда рассмотрим в последующем).

Отталкиваясь от сказанного, необходимо отметить, что мортальная особенность ног в русском и польском языках опосредованно выражается в семантике глаголов движения, имплицитно предполагающих ноги как средство перемещения, особенно при метафорическом переосмыслении и общем значении ‘умереть’ как достижение крайней точки, предельного пункта, а затем его пересечение: ср. рус. лексемы *уйти*, разг. *отбегать*, *отойти* и устойчивые сочетания *уйти из жизни*, *уйти в лучший мир*, *уйти / сойти в могилу*, *перейти в мир иной*, *отойти в вечность*, *отправиться на тот свет / к праотцам*; польск. *odejść*, *zejść*, *odejść na wieczną wachłę / wartę*, *odejść / zejść z tego świata*, *udać się na wieczny spoczynek*, *zejść z areny życia*, *zejść ze sceny*, *pójść do Abrahama na piwo*, *pójść do Boga*, *pójść do wieczności*.

Ноги, в силу своей парности и, тем самым, как следствие, двойственности (левая нога vs правая нога), а также амбивалентности, выступают также своеобразным соединителем между двумя противоположными пространствами (мирами) либо ситуациями, напр., рус. *стоять одной ногой в могиле / в гробу* ‘быть близким к смерти’³³, польск. *być jedną nogą na tamtym świecie / w grobie* ‘ktoś jest w tak złym stanie zdrowia, że aż jest bliski śmierci’³⁴, *być / stać w rozkroku*

²⁹ W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego...*, s. 248-249.

³⁰ *Słownik języka polskiego*, red. W. Szymczak, t. I, Warszawa 1983, s. 1007.

³¹ *Большой толковый словарь русского языка*, ред. А.С. Кузнецов, Санкт-Петербург 2000, с. 455, 832.

³² См.: П.Я. Черных, *Историко-этимологический словарь...*, с. 90.

³³ *Большой толковый словарь русского языка*, ред. А.С. Кузнецов..., с. 654.

³⁴ *Wielki słownik języka polskiego PAN...*, [w:] <https://wsjp.pl/haslo/podglad/20962/ktos-jest-jedna-noga-w-grobie> (17.09.2024).

‘situacja, która polega na braku w jakichś działaniach jednoznacznej decyzji i wyraźnego stanowiska w spornych kwestiach’³⁵ – о невозможности принять однозначное и твердое решение в какой-либо спорной ситуации.

Интересно также отметить представления о стопе как символе пересечения границ³⁶, понимаемого как нарушение общепринятых норм, правил, с нанесением вреда, напр., польск. **co / kto przekracza wszelkie granice**, рус. **переступить** ‘не посчитаться с чем-л., пренебречь чем-л., подавить что-л.’³⁷, **переступить черту / границу / границы** ‘нарушить сложившиеся или установленные нормы поведения, мышления, общения’³⁸, от чего и **преступление**, польск. **przestępstwo** (ср. **występek, podstęp**) от **przestąpić** ‘nie zastosować się do jakichś norm lub ustaleń’ – о пренебрежении какими-либо нормами или правилами –, что по корню связано с праславянским **stopiti / stopiti (†stepiti, †stepa* ‘ступить, стать’), от чего и **stopa / стопа**³⁹. В данный ассоциативный ряд укладывается и русское **переступить / перешагнуть через чей-либо труп** ‘погубить чью-л. жизнь, карьеру и т. п. для достижения своих целей’⁴⁰, **идти / шагать по трупам** ‘для достижения своих целей использовать окружающих людей и потом забывать о них’⁴¹ и польское, смежное по значению с русской единицей, **iść po trupach** ‘zmierzać do celu, nie przebierając w środkach, postępując bezwzględnie wobec osób stanowiących przeszkodę w osiągnięciu tego celu’⁴².

Общее значение ‘нанесения вреда’, как прямое, так и переносное, выявляется в русском и польском устойчивом сочетании **подставить ножку** ‘1. Поставить свою ногу так, чтобы об неё споткнулся другой человек. 2. *перен.* Сделать неприятность, навредить кому-л.’⁴³, **podstawić komuś nogę** ‘1. Wysunąć swoją nogę pod nogi idącego, aby się przewrócił – подставить ногу кому-либо. 2. Zaszкодzić komuś intrygami’⁴⁴ – навредить кому-либо интригами. Представление о ноге как инструменте нанесения вреда с уничтожением как последующим нежелательным результатом отражается в семантике польского глагола **skopać** ‘zepsuć coś, zniszczyć, zrobić coś źle, po dyletancku, pomylić się’⁴⁵ – об ошибке, уничтожении или небрежном выполнении чего-либо – и отглагольных производных **skopany** ‘źle

³⁵ Там же, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/72619/rozkrok/5185596/sytuacja> (17.09.2024).

³⁶ W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, s. 405.

³⁷ *Большой фразеологический словарь русского языка*, ред. В.Н. Телия, Москва 2006, с. 149.

³⁸ *Словарь русского языка в 4-х тт.*, т. 3, ред. А.П. Евгеньева, Москва 1999, с. 90.

³⁹ W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego...*, s. 577-578; П.Я. Черных, *Историко-этимологический словарь...*, т. II, Москва 2009, с. 205.

⁴⁰ *Большой толковый словарь*, ред. А.С. Кузнецов..., с. 818.

⁴¹ Там же, с. 1349.

⁴² *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, opr. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz, Warszawa 2005, s. 369.

⁴³ *Словарь русского языка в 4-х тт.*, с. 219-220.

⁴⁴ *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami...*, s. 369.

⁴⁵ M. Czeszewski, *Słownik polszczyzny potocznej*, Warszawa 2006, s. 281.

zrobiony, zepsuty, niesprawny, zniszczony⁴⁶ – плохо сделанный, неисправный, уничтоженный, **kopnięty** ‘niespełna rozumu, niemądry, szalony; pomyłony, stuknięty’⁴⁷ – о помешанном, недалёком, сумасшедшем человеке, **pokopało** [**pogięło** / **pokrećilo**] **kogo** ‘ktoś zachował się w sposób niezrozumiały dla otoczenia, zrobił coś odbiegającego od normy, ktoś zgłupiał, zwariował’⁴⁸ – о неразумном, лишённом рассудка поведении кого-либо.

Как можно предполагать, заложенная здесь семантика удара ногой, скорее всего по голове как мыслительному органу человека, является отражением и продолжением присутствующей и в других языках схемы **удар (по голове)** → **психическое расстройство**, которое можно выявить в английском **batty** ‘сумасшедший’⁴⁹, от существительного **bat** ‘дубина; боевая палка; клюшка, бита в некоторых видах игр; удар’⁵⁰ (ср. польск. **palant**). Образное переосмысление удара ногой по голове имеет также первоисточник в древних обрядах, в том числе в кельтском обычае играть отрубленными головами или мозгами побеждённых и убитых врагов, носившем и жестокое наименование **brain-balls** – букв. ‘мозговые мячи’, и ставшем чем-то вроде первообразца современного футбола⁵¹. Отталкиваясь от сказанного, следует заметить, что здесь в очередной раз прослеживается морально-деструктивное проявление ног (ср. польск. **Dokopać**, ‘w sportowych grach zespołowych: pokonać kogoś, zwyciężyć, odnieść nad kimś drugoczące zwycięstwo’⁵² – о сокрушительной победе над кем-либо в спортивных играх).

В рассматриваемых примерах ноги предстают не только как инструмент нанесения удара, но и, если шире, как инструмент совершения физического насилия по отношению к кому-либо, проявления неуважительного к нему отношения. Подобное выявляется в ряде следующих русских и польских единиц: **наподдать пинков под зад** / **дать пинка под зад**, **дать** / **турнуть коленом** / **коленкой под зад** ‘1. Ударить по ягодицам. 2. Заставить уйти, бесцеремонно прогнать, сопровождая это унижающими действиями’⁵³, польск. **wykopać** ‘usunąć kogoś bezwzględnie, natychmiastowo skądś, wyrzucić’⁵⁴ – прогнать кого-либо, заставить покинуть должность или пост, **dokopać**₂ ‘krytykować kogoś, szkodzić komuś’ – критиковать кого-либо, вредить кому-либо⁵⁵, **kopnąć w dupę** / **tyłek**, **nakopać**

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же, s. 140.

⁴⁸ Там же, s. 239.

⁴⁹ В.К. Мюллер, *Большой англо-русский и русско-английский словарь*, Москва 2007, с. 88.

⁵⁰ Там же, с. 90.

⁵¹ Шире см. об этом: В. Руднев, *Психоанализ футбола*, [в:] *Энциклопедический словарь безумия...*, с. 310.

⁵² М. Czeszewski, *Słownik polszczyzny potocznej...*, s. 74.

⁵³ В.В. Химик, *Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи*, Санкт-Петербург 2004, с. 200-201.

⁵⁴ М. Czeszewski, *Słownik polszczyzny potocznej...*, s. 349.

⁵⁵ Там же, s. 74.

(**do dupy**) ‘zbić kogoś kopaniem, zadać komuś wiele ciosów nogą; skopać kogoś; pobić kogoś, kopiąc’⁵⁶ – избить кого-либо пинками. Смежное значение грубого, насильственного воздействия наблюдается в польском выражении **ktoś dopycha / przepycha kolanem coś** ‘ktoś próbuje przeforsować jakąś sprawę wbrew czyjejś woli i czyimś potrzebom’ – насильственно решать что-либо в свою пользу вопреки желанию и воле кого-либо другого⁵⁷, **wchodzić / włożyć / ładować się z butami w czyjeś życie / do duszy** ‘ktoś bezwzględnie wtrąca się w czyjeś sprawy’⁵⁸ – о бесцеремонном вмешательстве в чужие дела.

Для русского и польского языков характерно также представление о ногах как о «средстве» уничтожения, понимаемого как унижение, физическое и моральное подавление, намеренное и демонстративное презрение, что выражает себя в ряде единиц: рус. **растоптать / растаптывать** ‘ломать, мять, уничтожать, топча ногами. // перен. грубо унижать’⁵⁹, **втоптать / затоптать в грязь** ‘унизить, оскорбить, оклеветать’⁶⁰, **вытирать ноги** ‘намеренно унижать’⁶¹, **попирать (ногами / ногой)** ‘топтать кого-л., что-л., наступать на кого-л., что-л. (в знак победы, превосходства)’⁶², польск. **podeptać / zdeptać** ‘brutalnie znieważyc, sponiewierać kogoś lub coś; brutalnie złamać zasadę, umowę’⁶³ – о жестоком подавлении кого-либо или грубом нарушении определённого принципа, **ktoś wdeptał kogoś w ziemię / w błoto** ‘ktoś kogoś poniżył’⁶⁴ – об унижении, оскорблении кого-либо.

В ряд единиц со смежной семантикой деструкции, причём понимаемой несколько в ином ключе – как неаккуратное, нестарательное выполнение действия и, в итоге, порча объекта приложения действия, можно отнести устойчивые выражения рус. **левой ногой / пяткой (делать что)** ‘крайне небрежно, кое-как’⁶⁵ и соответствующее по значению польск. **robić coś na kolanie** ‘jeśli coś jest robione na kolanie, to jest robione pośpiesznie i niedokładnie’⁶⁶.

Как отмечалось в начале, **нога**, в числе прочего, выступает символом покорения, подавления, лишения свободы, что, как можно предполагать, берёт начало в древнем обычае ставить ногу / стопу на тело сражённого противника⁶⁷. Находит это

⁵⁶ Там же, s. 185.

⁵⁷ *Wielki słownik języka polskiego PAN...*, [в:] <https://wsjp.pl/haslo/podglad/87030/ktos-przepycha-kolanem-cos> (17.09.2024).

⁵⁸ Там же, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/29997/ktos-wchodzi-z-butami-w-cos> (17.09.2024).

⁵⁹ Т.Ф. Ефремова, *Современный толковый словарь русского языка*, т. III, Москва 2006, с. 84.

⁶⁰ *Большой толковый словарь*, ред. А.С. Кузнецов..., с. 163.

⁶¹ *Большой фразеологический словарь русского языка...*, с. 149.

⁶² *Большой толковый словарь*, ред. А.С. Кузнецов..., с. 921.

⁶³ *Słownik języka polskiego*, red. W. Szymczak, t. II..., s. 729-730.

⁶⁴ *Wielki słownik języka polskiego PAN...*, [w:] <https://wsjp.pl/haslo/podglad/8466/ktos-wdeptal-w-ziemie-kogos> (17.09.2024).

⁶⁵ *Словарь русского языка в 4-х тт...*, с. 506; А.С. Кузнецов (ред.), *Большой толковый словарь...*, с. 1053.

⁶⁶ *Inny słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, t. A-Ó, Warszawa 2017, s. 640.

⁶⁷ W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, s. 255.

свое отражение в единицах, в которых нога или стопа, на основании метонимического переноса, обозначается наименованием обуви: рус. **быть под каблуком** / **башмаком** (также **под пятой**) ‘в полной зависимости, беспрекословном подчинении (держат кого-либо; быть)’⁶⁸, с тем же значением польск. **być pod butem** ‘nadawca wskazuje osobę, grupę osób lub ideę, które mają władzę nad inną nazwaną przez niego osobą i w imię których stosuje się przymus i represje’⁶⁹, **być pod pantoflem** ‘nadawca wskazuje kobietę, najczęściej żonę, pod której kontrolą pozostaje wspomniany mężczyzna’⁷⁰ – о подкаблучнике, **traktować kogoś z buta** ‘arogancko i brutalnie, nawet z użyciem siły fizycznej’⁷¹ – о жестоком и насильственном обращении с кем-либо. Подобное представление прослеживается и в латинских устойчивых сочетаниях *esse sub pedibus alicujus* (букв. быть под чьими-либо ногами / стопами) ‘находиться под чьей-либо властью’, *esse (jacere) sub pedibus* (букв. быть (лежать) под ногами) ‘быть презираемым’, *sub pede ponere* (букв. ставить / класть под ногу) ‘презирать’⁷². В данном контексте интересно также отметить, что латинская лексема *calceus* ‘башмак, полуботинок’⁷³ (ср. имя римского цезаря *Caligula* ‘башмачок’) связана по корню с существительным *calx, calcis* ‘пята, пятка’⁷⁴ (ср. также подобный перенос в случае заимствованного польского *pantofel* – из немецкого *Pantoffel*, что через среднефранцузское *pantofle* / *pantophle* / *pantouffle* из народной латыни **patta* ‘лапа, нога’⁷⁵; ср. англ. *patten* ‘деревянный башмак’⁷⁶).

Вне преобладающего здесь морально-хтонического проявления, но с явно выраженным отрицательным зарядом, остаются устойчивые сочетания с метафоризованными глаголами движения **прийти, впасть** (= **идти** + **вдаться**), предполагающими попадание в определённые нежелательные ментально-психические либо физические состояния: **впасть в детство, прийти в ярость / в отчаяние / в бешенство, прийти в негодность** и польские аналоги **wpaść w depresję / w rozpaczę / w nałóg / w kompleksy / w dług** и т. д., а также русские **сойти с ума, спянуть** (того же корня, что **пят(к)а, вспать, опять**⁷⁷) с общим значением ‘лишиться разума, стать психически больным’ или польские **zejść na złą drogę, zejść / schodzić na manowce / bezdroża** ‘ktoś zaczyna postępować niemoralnie’⁷⁸ – об

⁶⁸ *Идиомы на пяти языках с переводом и толкованием*, [в:] <https://polyidioms.narod.ru/index/0-184> (21.10.2024).

⁶⁹ *Wielki słownik języka polskiego PAN...*, [w:] <https://wsjp.pl/haslo/podglad/78334/pod-butem> (17.09.2024).

⁷⁰ Там же, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/93119/pod-pantoflem> (17.09.2024).

⁷¹ Там же, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/2491/z-buta/4617481/brutalnie> (17.09.2024).

⁷² И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь...*, с. 761.

⁷³ Там же, с. 145.

⁷⁴ M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages...*, p. 86.

⁷⁵ *Online Etymology Dictionary*, [in:] <https://www.etymonline.com/word/patois> (25.10.2024).

⁷⁶ Там же, [w:] <https://www.etymonline.com/search?q=patten> (25.10.2024).

⁷⁷ П.Я. Черных, *Историко-этимологический словарь...*, т. II, с. 90.

⁷⁸ *Wielki słownik języka polskiego PAN...*, [w:] <https://wsjp.pl/haslo/podglad/42813/ktos-zszedl-na-manowce> (17.09.2024).

аморальном поведении. Представление о ноге как каузаторе отрицательного состояния обнаруживается в русском и польском выражениях **встать с левой / не той ноги** ‘быть в плохом настроении, раздражённом состоянии’⁷⁹, **wstać lewą nogą** ‘ktoś od samego rana jest w złym humorze’⁸⁰.

Проведённый нами анализ позволил показать, что ноги, как и отдельные их части – колени, пятки, стопы, обладают богатейшей символикой, культурной, народно-фольклорной значимостью для обоих этносов, являясь в то же время одной из наиболее мифологизированных частей человеческого тела⁸¹, особенно в деструктивном, смертельно-хтоническом проявлениях. Отмеченное обосновывается немалым числом ритуалов, древних обычаев, традиций и представлений, в которых ноги играли ключевую роль не только в функции объекта приложения действия (ср. **омовение ног, припадать к ногам / стопам, целовать следы ног**), но и прежде всего, как было показано в материале, в функции «средства» осуществления действия.

References

- Bol'shoy frazeologicheskij slovar' russkogo yazyka*, red. V.N. Tyeliya, Moskva 2006.
- Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2008.
- Cheung J., *Etymological Dictionary of the Iranian Verb (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series)*, Leiden – Boston 2007.
- Chudyk D., «*Litso krasivoe, kak u svyatoy*» – somatizm «litso» v russkikh i pol'skikh sravnitel'nykh konstruktivnykh, [w:] *Jednostki języka w systemie i tekście*, red. A. Charciarek, A. Zych, E. Kapela, Katowice 2020.
- Chudyk D., *Somatizm «litso» v funktsii sub"ekta russkikh i pol'skikh sravnitel'nykh konstruktivnykh*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2019, Seria Filologiczna: Glottodydaktyka 11, z. 104/2019.
- Chudyk D., «*Glaza veselye, kak u koshechki*» – somatizm «glaza» v russkikh i pol'skikh sravnitel'nykh konstruktivnykh, [w:] *Tradycja i współczesność w badaniach nad językami słowiańskimi. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Zych*, red. A. Charciarek i E. Kapela, Katowice 2019.
- Chudyk D., *Somatizm «glaza» v funktsii sub"ekta russkikh i pol'skikh sravnitel'nykh konstruktivnykh*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2017.
- Chyornykh P.Ya., *Istoriko-etimologicheskij slovar' sovremennogo russkogo yazyka*, t. 1, Moskva 2009.
- Czeszewski M., *Słownik polszczyzny potocznej*, Warszawa 2006.
- Długosz-Kurczabowa K., *Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*, Warszawa 2008.

⁷⁹ Словарь русского языка в 4-х тт..., с. 506.

⁸⁰ *Wielki słownik języka polskiego PAN...*, [w:] <https://wsjp.pl/haslo/podglad/23584/ktos-wstal-lewa-noga> (17.09.2024).

⁸¹ Шире об этом в: Е.И. Кириленко, *Архитектоника человеческого тела: культурно-символический аспект*, «Вестник Томского государственного педагогического университета» 2013, № 9 (137), с. 242.

- Dvoryetskiy I.Kh., *Latinsko-russkiy slovar'*, Moskva 1976.
- Etimologicheskii slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskiy leksicheskiy fond*, vyp. 25, red. O.N. Trubachev, Moskva 1999.
- Hordy M., *Język ciała we frazeologii polskiej i rosyjskiej*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2020, nr 18.
- Hordy M., *Somaticheskaya frazeologiya sovremennogo russkogo i pol'skogo yazykov*, Szczecin 2010.
- Inny słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, t. A-Ó, Warszawa 2017.
- Khimik V.V., *Bol'shoy slovar' russkoy razgovornoy ekspressivnoy rechi*, Sankt-Peterburg 2004.
- Khosainova O.S., *Ponyatiye «Idiomatika» v lingvistike i metodike obucheniya inostrannym yazykam*, «Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskiye i obshchestvennyye nauki» 2015, № 3-2.
- Kirilyenko Ye.I., *Arkhitektonika chelovecheskogo tela: kul'turno-simvolicheskiy aspekt*, «Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta» 2013, № 9 (137).
- Kolesov V.V., Kolesova D.V., Kharitonov A.A., *Slovar' russkoy mental'nosti*, t. 1, Sankt-Peterburg 2014.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2012.
- Krawczyk-Tyrpa A., *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław 1987.
- Kulisz A., *Ciało w języku*, „Etnolingwistyka” 2009, nr 21.
- Kumaniecki K., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1977.
- Kuznetsov A.S. (red.), *Bol'shoy tolkovyy slovar' russkogo yazyka*, Sankt-Peterburg 2000.
- Idiomy na pyati yazykakh s perevodom i tolkovaniyem*, [v:] <https://polyidioms.narod.ru/>.
- Latinsko-russkiy i russko-latinskiy slovar'*, red. A.V. Podosinov, Moskva 2012.
- Lexikon der indogermanischen Verben*, ed. H. Rix, Wiesbaden 2001.
- Maćkiewicz J., *Językowy obraz ciała. Szkice do tematu*, Gdańsk 2006.
- Mochalina K.N., *K opredeleniyu ponyatiya «idioma» v otechestvennoy i zarubezhnoy lingvistike*, «Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk» 2011, t. 13, № 2 (3).
- Myuller V.K., *Bol'shoy anglo-russkiy i russko-angliyskiy slovar'*, Moskva 2007.
- Nassiri M., *Semantika frazeologicheskikh edinit s somaticheskim parnym komponentom noga-ruka*, «Rusistika» 2014, № 2.
- Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 3, Bern – München 1959.
- Rudnev V., *Entsiklopedicheskii slovar' bezumiya*, Moskva 2013.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. I, Warszawa 1983.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. II, Warszawa 1984.
- Vaan de M., *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series)*, vol. 7, Leiden – Boston 2008.
- Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, opr. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Staniewicz, Warszawa 2005.
- Wielki słownik języka polskiego PAN*, red. P. Źmigrodzki, [w:] <https://wsjp.pl>.
- Wodtko D.S., Irslinger B., Schneider C., *Nomina im indogermanischen Lexikon*, Heidelberg 2008.
- Yefremova T.F., *Sovremennyy tolkovyy slovar' russkogo yazyka*, t. III, Moskva 2006.
- Zakharenko I.V., «Nogi» v somaticheskoy kode kul'tury (na primere frazeologii), [v:] *Yazyk, soznaniye, kommunikatsiya*, red. V.V. Krasnykh, A.I. Izotov, Moskva 2003.

Zankovets A.A., *Leksicheskaya polisemiya i frazeologicheskaya aktivnost' slova: zakonomernosti vzaimovliyaniya (na materiale lsg «somatizmu» russkogo i belorusskogo yazykov)*, [v:] *Slavyanskiye yazyki: sistemno-opisatel'nyy i sotsiokul'turnyy aspyekty issledovaniya: materialy III mezhdunarodnoy nauchno-metodicheskoy konferentsii. Brest 2007 g.*, Brest 2008.

NOTA O AUTORZE

Maciej Walczak – doktor nauk humanistycznych, rusycysta, adiunkt w Instytucie Językoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. **Ważniejsze publikacje:** **monografie:** *Мотивация названий насекомых в русском и польском языках*, Saarbrücken 2015; *Греческие корни в лексическом составе русского и польского языков (семантический, словообразовательно-морфологический и стилистический аспекты)*, Katowice 2016. **Artykuły:** *Оценочность и эмоциональность высказываний Д. Туска и Я. Качинского с позиции просодико-фонетических показателей*, [w:] *Kim Ty jesteś? Ja kontra Adwersarz w polskiej debacie przedwyborczej. Język a rzeczywistość w kategoriach ekspresji, polityki, ideologii*, Katowice 2019, s. 29-69; *Русская орфоэпия в польских пособиях по практической фонетике русского языка*, [w:] *Русский язык и литература в контексте глобализации*, Москва 2019, с. 128-133; *Заемствованные элементы в русских пословицах и поговорках, относящихся к уму и глупости*, [w:] *Славянская фразеология: заимствования и кальки в славянской фразеологии*, ред. Х. Вальтер и В.М. Мокиенко, Грайфсвальд – Санкт-Петербург 2020, с. 89-97.

ORCID: 0000-0001-6313-5672

Email: maciej.walczak@us.edu.pl

Іна Каліта (Inna Kalita)

Ústí nad Labem, Běloruský institut v Praze

ФРАЗЕАЛАГІЗМЫ І ПАРЭМІІ Ў КНІЗЕ АЛЯКСЕЯ ДЗІКАВІЦКАГА *ОНЬДЭ*

Phrasems and Paremies in Aliaksey Dzikavitsky's Book *Oñde*

ABSTRACT: The article combines two main directions in the study of stable phrasems and paremies: (1) stable units as an individual-author's tool and the building material for a literary work, (2) West Polesian phrasems against the background of Belarusian and, more broadly, general Slavic phraseological and paremies collections. The article examines stable units of various types from Aliaksey Dzikavitsky's book *Oñde*, written in the Pinsk variant of the West Polesian dialect. The analysis is based on a sampling of about 120 stable collocations, including proverbs and phrasal units. The main thematic groups of phrasems are identified: units with the component God, world, units that convey the semantics of 'human qualities,' 'drunkenness,' 'work,' 'death,' 'large quantity,' and distinctive units with a uniquely Polesian flavour. The analysis shows that collocations are used by the writer as effective stylistically marked building material. With their help, the author creates vividly saturated constructions in which spoken polylogues sound natural, and compression contributes to the intensification of the emotional content. Phrasems and proverbs are used by the author as a means of enriching the characters' language and solving the author's stylistic tasks.

KEYWORDS: Aliaksey Dzikavitsky (Oleksiy Dikovyt'skiy), *Onde*, phrasem, paremias, West Polesian microlanguage

Уводзіны

Фразеалагізмы і парэміі прэзентуюць аксіялогію культуры і дапамагаюць катэгарызаваць сістэму паводзін чалавека. Нацыянальны фонд устойлівых адзінак мовы замацоўвае каштоўнасныя крытэрыі і ўдакладняе сацыяльныя іерархіі праменлівага свету праз сімваліку больш старажытных характарыстык чалавека, заснаваных на параўнаннях з прыроднымі з'явамі, раслінамі і жывёламі. Такім чынам старыя ўяўленні пра маральныя якасці і сацыяльныя ролі чалавека падмацоўваюць сучасную эстэтыку культуры і даюць матэрыял для аналізу іх функцыянальнасці і напрамкаў трансфармацый. Асобныя фраземы выступаюць маркерамі этнічнага бачання свету і сродкам фармавання этнакультурных камп'ютэнтнай чытачоў. Устойлівыя спалучэнні розных тыпаў – фразеалагізмы, прымаў-

кі і прыказкі з'яўляюцца арганічнай часткай любой жывой мовы і знаходзяць заканамернае адлюстраванне ў творах мастацкай літаратуры. Пытанне – колькі ўстойлівых адзінак можна ўключыць у мастацкі тэкст, каб ён быў прывабным і не ствараў у чытача адчуванне перагружанасці, кожны пісьменнік вырашае індывідуальна. «Ніякай меркі, колькі фразеалагізмаў пісьменнік можа ўжываць, няма і не павінна быць – у свой час адзначаў знакаміты беларускі фразеолог Іван Лепешаў, паводле якога, – галоўнае, з якой натуральнасцю і ідэйна-мастацкай матываванасцю ўводзяцца яны ў твор»¹.

У беларускім мовазнаўстве прац, прысвечаных вывучэнню парэміянага, ці больш вузкага – фразеалагічнага арсеналу беларускіх пісьменнікаў, небагата. Найбольш даследавана аўтарская фразеалогія Якуба Коласа і Янкі Купалы, Міхася Лынькова і Кандрата Крапівы, вылучаюцца два значныя ўзоры – *Фразеалагічны слоўнік мовы твораў Якуба Коласа*² і *Слоўнік фразеалагізмаў мовы твораў Янкі Купалы*³. Манаграфія І. Лепешава разглядае стылістычнае выкарыстанне фразеалагізмаў у творчасці Кандрата Крапівы⁴, кніга Сняжаны Асабінай – фразеалагізмы ў творах Міхася Лынькова⁵. Даследаваннем фразеафонда Я. Коласа займаліся Сяргей Берднік⁶, Зінаіда Бадзевіч⁷, Ірына Хлусевіч⁸, Ірына Ашарчук⁹, Наталля Богдан¹⁰; Зоя Шведава¹¹ разглядала выкарыстанне фразеалагізмаў у мове апавесцей Васіля Быкава, Іна Каліта¹² аналізавала фразеалагізмы ў асобных творах Змітрака Бядулі і спосабы іх перакладу на чэшскую мову на прыкладзе

¹ І. Лепешаў, *Фразеалогія ў творах К. Крапівы*, Мінск 1976, с. 6.

² А. Аксамітаў, С. Берднік, Я. Камароўскі, Е. Мяцельская, *Фразеалагічны слоўнік мовы твораў Якуба Коласа*, Мінск 1993.

³ В. Ляшчынская, З. Шведава, *Слоўнік фразеалагізмаў мовы твораў Янкі Купалы*, Гомель 2007.

⁴ І. Лепешаў, *Фразеалогія ў творах К. Крапівы*, Мінск 1976.

⁵ С. Асабіна, *Фразеалогія ў творах Міхася Лынькова: функцыянальна-стылістычны аспект*, Гродна 2011.

⁶ С. Берднік, *Фразеалогія ў произведениях Якуба Коласа: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук*: 10.02.02. Мінск 1985.

⁷ З. Бадзевіч, *Жывыя народныя выразы ў мове твораў Якуба Коласа*, [у:] *Славянскія літаратуры ў кантэксце сусветнай*, Мінск 2008, с. 409-412.

⁸ І. Хлусевіч, *Індывідуальна-аўтарскае выкарыстанне фразеалагізмаў у паэмах Я. Коласа “Новая зямля” і “Сымон-музыка”*, [у:] *Рэспубліканскія Купалаўскія чытанні*, Гродна 2007, с. 277-281.

⁹ І. Ашарчук, *Сіналімічнае багацце фразеалагізмаў мовы твораў Якуба Коласа*, «Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова», Магілёў 2008, № 1 (29), с. 118-122.

¹⁰ Н. Богдан, *Афармленне знешняга выгляду чалавека ў фразеалогіі Якуба Коласа*, «Беларуская лінгвістыка» 2015, вып. 75, с. 153-160.

¹¹ З. Шведава, *Майстэрства выкарыстання фразеалагізмаў у мове апавесцей В. Быкава*, «Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины» 2012, № 1 (70), с. 201-206.

¹² І. Каліта, *Мова твораў Змітрака Бядулі як фразеалагічная скарбонка*, [у:] *Svět v obrazech a ve frazeologii – World in Pictures and in Phraseology*, Praha 2017, с. 129-143. І. Каліта, «Тры пальцы» *Змітрака Бядулі ў чэшскім перакладзе*, [у:] *Мова, літаратура, культура, фольклор, мистецтво народів світу: універсальне й унікальне*, Суми 2021, с. 217-231.

аповесці *Тры пальцы*, Сяргей Цярэшчанка¹³ працаваў над пытаннем ролі і месца фразеалагічнага арсеналу ў ідыястылі Уладзіміра Караткевіча. Кожны новы крок у кірунку аналізу нацыянальнай парэміялогіі як мастацкага сродка садзейнічае не толькі больш дэталёваму вывучэнню стылю аўтара, але таксама паказвае невычэрпны патэнцыял устойлівых адзінак.

1. Мэты, задачы і метады даследавання

Дадзены артыкул прысвечы двум асноўным кірункам функцыяналу ўстойлівых спалучэнняў: (1) устойлівыя адзінкі як індывідуальна-аўтарскі сродак і будаўнічы матэрыял мастацкага твора і (2) заходнепалескія фраземы на фоне беларускага, і больш шырока – агульнаславянскага фразеалагічнага і парэміянага фондаў, пры гэтым большая ўвага надаецца адзінкам беларускім і ўкраінскім – як магчымаму адстратнаму матэрыялу. Наша задача – аналіз розных тыпаў фразем у мастацкім стылі нашага сучасніка Аляксея Дзікавіцкага, які развівае традыцыю заходнепалескай літаратурнай мікрамовы і карыстаецца ў сваёй літаратурнай творчасці аўтарскім варыянтам пінскай гаворкі. Аб’ектам вывучэння з’яўляюцца фразеалагізмы і парэміі з кнігі А. Дзікавіцкага *Оньдэ* (2021)¹⁴. Змешчаныя ў ёй творы цесна звязаныя з прасторай заходнепалескай этнакультуры, таму ўстойлівыя спалучэнні цікавыя для нас як з пункту гледжання кампаратыўнага вывучэння ў кантэксце беларускай і іншых славянскіх моў, так і з пункту гледжання адлюстравання этнафраземаў.

Асноўная мэта – даць агульную характарыстыку выбраных устойлівых адзінак. У задачы даследавання ўваходзіць: (1) вылучэнне асноўных тэматычных груп, (2) вызначэнне стылістычнай ролі ўстойлівых адзінак і разгляд тыпалогіі аўтарскіх фразеалагічных мадыфікацый, (3) параўнальны аналіз з адзінкамі беларускай літаратурнай мовы і іх разгляд у больш шырокім кантэксце агульнаславянскага фонду парэміі, (4) вылучэнне выразаў з уласна палескім каларытам ці этнафраземаў. Для вырашэння пастаўленых задач быў выкарыстаны метады сцэльнай выбаркі фразем розных тыпаў, лінгвакультуралагічны і кампаратыўны метады, метады этымалагічнай рэканструкцыі рэгіянальнай фразеалогіі. Актуальнасць дадзенага артыкулу палягае ў апісанні фразем, дагэтуль не зафіксаваных у слоўніках і навуковай літаратуры.

Праведзеная намі выбарка ўстойлівых спалучэнняў з кнігі А. Дзікавіцкага *Оньдэ* ўтрымлівае каля 120 адзінак, сярод якіх сустракаюцца варыянтныя. Гэта даволі шырокі пласт рознатэматычных прыказак, прымавак, фразеалагічных адзінак (ФА) і праклёнаў, якія ўмоўна можна аднесці да некалькіх тэматычных груп:

¹³ С. Цярэшчанка, *Роля і месца фразеалагічнага арсенала ў ідыястылі Уладзіміра Караткевіча*, «Роднае слова», Мінск 2020, № 1, с. 45-48.

¹⁴ О. Дыковецький, *Оньдэ*, Варшава 2021. Спасылкі на старонкі далей прыводзяцца ў квадратных дужках.

адзінкі з кампанентам **Бог** / **Божэ**, адзінкі з кампанентам **свет**, фраземы, якія перадаюць семантыку ‘чалавечыя якасці’: п’янства’, ‘праца’, ‘смерць’, ‘вялікая колькасць’ і адметныя адзінкі.

2. Асноўныя тэматычныя групы

2.1. Адзінкі з кампанентам **Бог** / **Божэ**

Зварот да Бога і біблейных вобразаў – цалкам натуральная для фразеалогіі і парэміялогіі з’ява, і не толькі славянскай. Устойлівыя спалучэнні розных тыпаў з кампанентам ‘**Бог**’ утвараюць семантычнае поле «сакральнасць». Літаратары пачатку ХХ ст. Часта выкарыстоўвалі вобраз Бога як паказчык чалавечнасці, этычны маркер паводзін. Частотным з’яўляецца боскі вобраз у класікаў беларускай літаратуры, кампанент **Бог** уваходзіць у склад выклічнікавых і этыкетных фразеалагізмаў. Напрыклад, у Якуба Коласа сустракаем: *З богам!; Бог дасць; Няхай/хай Бог памагае; Каб Бог дожджык дараваў; Бог з табою, сыноч; дзякуй Богу; Богам забытая; крыў Бог; на міласць Бога, хвала Богу; едзьце з богам! Бог не судзіў; як Бог свят!; Хай вас Бог усіх цаліць!*¹⁵.

У кнізе Дзікавіцкага боскі вобраз сустракаецца неаднаразова. Кампанент **Бог** / **Божэ** ўваходзіць у склад выклічнікавых і невыклічнікавых ФА: *Слава Богу, Богу дяковаты, Дай вам Божэ, Бог дав*, якія выступаюць у ролі самастойных сказаў і ў якасці частак складанага сказа: «Збыраешся? Давай, твай час, *ійдзь з Богом*»¹⁶ [с. 347]; «Шчовкнуў замок, я вжэ за порогам. *Оставайтэс з Богом*» [с. 382]; «*Бог прастыць*, бо вун усё бачыць і строга спытае...» [с. 91].

У наш час з названымі адзінкамі, акрамя беларускай мастацкай літаратуры, можна сустрэцца ў дзвюх асноўных сферах: (1) размоўная стыхія жыхароў палескай вёскі старэйшага ўзросту, і (2) кніжныя адзінкі, якія ў маўленні гарадскога носьбіта беларускай мовы сустракаюцца рэдка. Розніцу ў частотнасці ўжывання паводле лакальнага паказчыку ‘горад / вёска’, ці ‘літаратурная мова / дыялекты’ можна тлумачыць як вынік антырэлігійнай кампаніі савецкага часу, калі вобраз Бога патрапіў у фокус ідэалагічнай прапаганды, «(...) гэтае паняцце доўгі час знаходзілася пад забаронай або выкарыстоўвалася з патрэбнай ідэалагічнай адаптацыяй, калі свядомасць чалавека запаўнялася антырэлігійным зместам»¹⁷.

Прыклады парэмій з кнігі Дзікавіцкага сведчаць, што адзінкі з кампанентамі **Бог** / **Божэ** выступаюць своеасаблівымі дэтэктарамі нормаў паводзін чалавека і рэгіструюць адхіленні ад іх. Зварот аўтара да такіх адзінак укладаецца ў кантэкст азначэння агульначалавечых каштоўнасцей і падцвярджае думку, што „канцэпт

¹⁵ Беларускі N-корпус, [y:] <https://bnkorporus.info> (15.08.2024).

¹⁶ Усе акцэнты ў цытатах ад аўтара артыкула.

¹⁷ А. Садоўская, М. Якалцэвіч, *Прыказкі і фразеалагізмы з лексмай бог: семантычны аспект*, «Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 3. Філалогія. Педагогіка. Псіхалогія» 2016, т. 6, № 2, с. 35.

“Бог” з’яўляецца найважнейшым складнікам кожнай хрысціянскай культуры. Ён адлюстроўвае агульныя для хрысціянскага свету маральна-этычныя нормы, у тым ліку біблейнае разуменне добра і зла”¹⁸. Большасць фразем з кампанентам **Бог** / **Божэ** не носіць нацыянальны характар. Адзінкі *слава Богу, дай вам Божэ, ійдз з Богом, оставайтэс з Богом* адносяцца да формул моўнага этыкета і сустракаюцца ў іншых славянскіх мовах: укр.: *хвалити Бога; Богові (Богу) дякувати, дай Боже, з Богом, залишайся з Богом*¹⁹; рус.: *Слава Богу, дай тебе / вам Бог, иди с Богом, оставайтесь с Богом*²⁰; польск.: *dzięki Bogu, (niech cię) Pan błogosławi i strzeże, idź z Bogiem, zostań / zostańcie z Bogiem*²¹; чэш.: *díky Bohu, Bůh ti žehnej*²²; славац.: *vďakabohu, vďaka Bohu, ďakovať Bohu, Boh ťa / Vám žehnaj, chod' s Bohom*²³.

Невыклічнікавыя формы выконваюць функцыю маральна-этычных маркераў, выклічнікавыя – выражаюць дабраслаўленне, пажаданне добра, а таксама, паводле Вольгі Ляшчынскай, «большасць з іх, як ФА *божа / божачка мой і божа <мой> літасцівы*, поліафектыўныя, служаць для выражэння розных эмоцый – здзіўлення, абурэння, распачы і нават радасці»²⁴.

Пераважная большасць устойлівых спалучэнняў з кампанентам **Бог** у кнізе Дзікавіцкага – гэта менавіта выклічнікавыя формулы, якія перадаюць не сэнсаваральную “маторыку” маўленчых паводзін, а пачуццёвую. Гэты факт сведчыць пра тое, што аўтар перадае менавіта размоўную стыхію заходнепалескай гаворкі, яе нязмушаную натуральную плынь, якая меней за літаратурную мову падпарадкоўвалася антырэлігійнай прапагандзе.

2.2. Адзінкі з кампанентам *світ*

Біблейскай тэматыкай пазначаны некаторыя ФА з кампанентам **світ** (**свет**). Напрыклад, выраз *світ божы нэ мылый робытса* аб’ядноўвае дзве адзінкі: *світ божы*, што часта ўжываецца як сінонім да адзінкі *белы свет* (рус. *белый свет*, укр. *білий / Божий світ*, польск. *Boży świat*, слав. *Boží svet*) і мае значэнні ‘жыццё’, ‘свет’, і адзінку *світ нэ мылый*: «Горшого за йіх нычого няма, бо шчасце з жыцці чоловіка забываюць так, што *світ Божый нэ мылый робытса*» [с. 89]. Іншамоўныя эквіваленты другой часткі гэтай ФА маюць структурна скарачаныя формы: бел. (аж) *свет не мілы*, рус.: *свет не мил*, укр.: *світ не милий / не любий*.

Яшчэ адна адзінка са значэннем ‘свет’ выкарыстана аўтарам для адлюстравання значных змен у традыцыйным ладзе жыцця: «От жэ ж, *шчо поробылося на світі білому!*» [с. 37]. У фразеалагізмах з кампанентам **світ** гэта слова азначае

¹⁸ И. Калита, *Актуальные вопросы современной славянской фразеологии*, Чебоксары 2020, с. 80.

¹⁹ *Словник української мови (online) в 11 т.*, т. 1, 1970. с. 207, [y:] <https://sum.in.ua> (15.08.2024).

²⁰ Национальный корпус русского языка, [y:] <https://ruscorpora.ru/> (15.08.2024).

²¹ Narodowy Korpus Języka Polskiego, [y:] <https://sjp.pwn.pl> (15.08.2024).

²² Český národní korpus, [y:] <https://www.korpus.cz/> (15.08.2024).

²³ Slovenský národný korpus, [y:] <https://bonito.korpus.sk> (15.08.2024).

²⁴ В. Ляшчынская, *Сакральнае ў фразеалагізмах з кампанентам бог і вытворнымі*, «Навуковий вісник Чернівецького університету» 2013, вип. 659. Романо-слов’янський дискурс, с. 58.

норму, стандарт. Лагічна, што яно ўваходзіць і ў выразы, якія адлюстроўваюць парушэнне нормы: «Всэ, Алёша, *до горы ногамы перэвернулося на свіці*» [с. 27]. Аўтар кнігі ілюстроўвае гэта парушэнне на прыкладзе папулярнага трэнду нашага часу – многія людзі, перш чым заводзіць сям’ю, імкнуцца падарожнічаць – у такім кантэксце слова *світ* ужываецца ў сваім прамым значэнні, але сам выраз успрымаецца як фразеалагізаваны: «Вун запыску напысав, шчо хочэ *світ побачыты*, буты свабодным, коб вона його нэ шукала» [с. 40]. У якасці варыянтных ужыты формы *світ побачыты* і *пудывытыся на світ*: «Ай, кінь дурнэ да *пудывыся на вылыкый світ...*» [с. 412]. Гэты сказ, таксама як шмат іншых, паказвае, што пісьменнік не карыстаецца ФА для будовы сказа як цэльнымі цаглінкамі, а эксперыментуе з імі – ўстаўляе ў фраземы словы-удакладненні, ці спалучае дзве ўстойлівыя адзінкі ў адно цэлае.

Занатавана ў А. Дзікавіцкага і яшчэ адно значэнне ФА *білы світ* – ‘абсалютна нічога’ ці таксама ‘нічога добрага’, якое рэалізуецца ў спалучэнні з дзеясловам з адмоўнай часціцай: «Нэ мучылася хоть, як я, як всі мы, шчо *світу білого нэ бачылы*» [с. 43]; «А як нэ спаты, як до ночы робыв шчэ вдома з *батькамы, світу білого нэ бачыв*» [с. 62].

2.3. Адзінкі з семантыкай ‘чалавечыя якасці’

Рысы чалавечага характару і паводзіны чалавека падзяляюць на станоўчыя і адмоўныя. Фразеалагічная негацыя часта выражаецца аўтарам з дапамогай саматызмаў, так, сема ‘злосць’ звязана з косцю: *злосты повныйі косты, бы в горлі кость*; сема ‘балбатлівасць’ – з языком: «*Языки в іх свырблять, чы шчо...*» [с. 29], «*Язык, бы ляпавка, в дурынды!*» [с. 320]. Знешні выгляд чалавека характарызуецца праз параўнанні: «*І нэ старыйі коб вжэ надто, а лысыйі, як коліно!*» [с. 134], а часовыя змены адлюстроўваюцца пасярэдніцтвам каларонімаў: «*Всі люды як люды стоятъ собі нормально, а я кашляю, бы рак чырвоны зробывса*» [с. 71] і іншымі размоўнымі адзінкамі: *крычатъ бы різаныйі* [с. 24]; «*А йому і нэ стыдно навэт, абы-шчо на поспому маслі*» [с. 42].

Характар чалавека паказаны праз сацыяльныя і сямейныя ролі: *зять любыть узять, хлібом нэ кормы, дай начальніком буты*, ці праз адносіны да іншых: *хозяін добрый собаку на двур нэ выпустыть*. Таксама як і паўсюль, у вёсцы не без дурняў: «*Ай, путо ты настоящчэ – вылыкый до нэба, дурны як нэ трэба!*» [с. 53]; з *глузду зйіхав*. Пра шчаслівых кажуць – *в сорочцы родывся*.

Амаль усе прыведзеныя адзінкі маюць беларускія фанетычныя эквіваленты. Да палескіх можна аднесці толькі адзін з вышэйпрыведзеных выразў – **путо настоящчэ**, які не занатаваны ў слоўніках беларускай літаратурнай мовы, сустракаецца ён у «Матэрыялах да слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак»²⁵ са значэннем ‘непісьменны чалавек’. Само слова **путо** бытуе ў маўленні жыхароў Заходняга Палесся і ў наш час. Аднак у гутарковай мове палешукоў і напрыканцы ХХ ст., і зараз **путо** – ‘чалавек трошку ‘дзівакаваты’, ‘дзіўнаваты’, ‘сабе на ўме’.

²⁵ М. Жыдовіч і інш., *Матэрыялы да слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак*, Мінск 1977, с. 92.

2.4. Адзінкі з семантыкай ‘п’янства’

Прадстаўлена ў кнізе і тэма п’янства. Адзінка *піць як шалёны* ў складзе сказа ўзмоцнена аўтарам дзвюма наступнымі ФА: «А нас вжэ швыдко новае п’янства оньдэ пэрэвучыла – *п’ём як шалёныі {1}, і старыі і моладзіі {2}, як бы астатніі дэнь жывэм {3}*» [с. 52]. Такая канцэнтрацыя трох фразем узмацняе значэнне першай.

Тэма п’янства развіваецца і іншымі адзінкамі: *Запыў – сэбэ згубыў; Довго шось нэ пыв, форму загубыў; Шчо тэпэр робыты, пыты, чы нэ пыты?* Алкагольная тэма, якая традыцыйна ўспрымаецца як мужчынская, дапоўнена і супрацьлеглым гендарным паказчыкам – *дзе кварта, там і Марта*.

Алкагольная залежнасць, як памежны – зменены стан свядомасці, суадносіцца і з Богам, і з чортам / сатаной, гэта яскрава адлюстроўваецца ў выкарыстаных аўтарам ФА: «Ліпш бы дождавса нэділі, очоловічывса, да в цэркву пуйшов, Бога порадовав, а то оно *сатана тішыцца* од гэтых сто грамов твойіх!» [с. 53].

2.5. Адзінкі з семантыкай ‘праца’

Тэма цяжкай працы ў кнізе закранута не аднойчы, у яе адлюстраванні актыўны тэмпаральны кампанент – *од світу до тэмна*: «Робылы люды *од світу до тэмна*» [с. 52], які характэрны і для іншых славянскіх моў: бел. *ад цямна да цямна*, рус. *от зари до зари, от темна до темна*, чэш. *od rána do rána, od rána do večera, od (božího) rána do noci*, польск. *od rana do nocy, od rana do wieczora, od świtu do nocy*). Таксама сімвалам цяжкай працы выступае заонім *конь*, які спалучаецца не толькі з маскулінным вобразам, але і з жаночым: «Як молада була, то *пахала як туй кунь*, бацькам помагала по болотах сіно косыты, коб ньяк выжыты, скотыну выкормыты» [с. 37]. Цяжкая праца ў калгасе – вялікі і скрушны вопыт жыхароў Беларусі і Палесся ў прыватнасці, які амаль кожнага вяскоўца вёў да імкнення забяспечыць сваім дзецям магчымасць атрымаць адукацыю і выехаць з вёскі – вызваліцца ад калгаса. Таму аптымістычнай нотай гучаць выразы пра вяскоўцаў – *в люды выйдуть, нэ босякы якііі*. Калгас у кнізе звязаны выключна з адной алюзіяй – ‘пекла’: «Як вжэ свойі діты пуйшлы, то знув вкалвала, коб ііх до міста *выправыты*, вывучыты, коб нэ *вэрталыся в пэкло* гэтэ, в колхоз» [с. 37].

Жыццясцвярдзальны матыў гучыць ясна і выразна – (*мусыш*) *Даты рады*, аўтар падкрэслівае, што чалавек не проста мусіць рабіць, імкнуцца, а менавіта адолець усе цяжкасці жыцця: «Думаты мало / Робыты / Косыты / Садыты / Ораты / Боронуваты / Доглядаты / *Мусыш рады даты*» [с. 196].

Прыклад нацыянальнага мыслення звязаны з бульбай, якая належыць да асноўных сімвалаў сучаснай Беларусі. Гэта не толькі адзін з найбольш распаўсюджаных прадуктаў нацыянальнай кухні, але і паказчык працавітасці чалавека, якая вымяраецца вяскоўцамі праз капанне бульбы. Асабліва высвечвае розніцу гэтая чыннасць у адносінах да «гарадской» і вясковай працы. «Люды думают, шчо от іідэ чоловік, то *ныц нэ робыть, картоплі ж нэ копае...*» [с. 35].

2.6. Адзінкі з семантыкай ‘смерць’

Неаднаразова ў кнізе паўстае вобраз смерці, найбольш частотным сінонімам да яго выступае слова *Стара* («Спотів вэсь, лэкотів, спугавса, думаў – *прыйшла вжэ стара з косою по мэнэ*» [с. 41]; «*Скоро Стара по мэнэ прыйдэ*» [с. 53]; «Як сэрцэйко мні вые, / По літах молодості, / Шчо вжэ няма надзей, / *Оно Стару жду в госты...*» [с. 232]. Развітанне з жыццём аўтар перадае варыянтнай ФА *одкынуты копыта / конькы* („Шукаю бочку з пивом, / Як городзкій – попыты, / Ныма! Ныма і “Прымы”, / *Одкыну тут копыта!*” [с. 231]; «А тут з порога кажэ: / Грыц, *одкыну я хыба конькы!*» [с. 261]), а таксама адзінкамі, агульнымі для беларускай і іншых славянскіх моваў *на поповы санкы, прыйдэ / будэ капут* – «Шчэ й पोховають на чужой зэмлі, як *прыйдэ мні капут...*» [с. 263].

У семантыцы смерці выкарыстоўваецца асацыятыўная сувязь з холадам: *вмырають, як мухы в мороз*. Гэта цікавы прыклад варыянтнага ўсходнеславянскага выразу, які традыцыйна мае параўнальную форму са злучнікам як: бел. *паміраюць як мухі*, рус. *мрут (дохнут) как мухи*, укр. *мруть як мухи*. Палескі варыянт мае дадатковы кампанент-удакладненне *в мороз*, які, магчыма, у працэсе распаўсюджання гэтай адзінкі ва ўсходнеславянскім арэале з часам адпаў, а захаваўся толькі на Палессі.

Фразема **паміраюць як мухі** мае іншаславянскія структурна-семантычныя адпаведнікі, поўнаасцю семантычна тоесныя і ідэнтычныя па сваім кампанентным складзе (чэш. – *umírají jak mouchy*, славац. – *umierajú ako muchy*, польск. – *giną jak muchy*, балг. – *мрат като мухи*, серб. – *умиру као муве*, славен. – *umirajo kot tuhe*). Хутчэй за ўсё палескі выраз *вмырають, як мухы в мороз* не з’яўляецца прыкладам пашырэння агульнаславянскага выразу, распаўсюджанага ў шырокім моўным арэале, а наадварот, вядомыя нам сучасныя варыянты ёсць ні што іншае, як «абломкі», скамянелыя рэшткі названага палескага выразу. Пытаннем (ад чаго паміраюць?) носьбіты мовы ў наш час не задаюцца, таму што карыстаюцца выразам як гатовай формулай, замацаванай у моўнай свядомасці са значэннем ‘паміраюць у вялікай колькасці’. Прымарная прычына для сучасніка не важна, таму што сённяшняя, актуальная прычына будзе іншай – будзе залежаць ад кантэксту ўжывання выразу.

2.7. Адзінкі з семантыкай ‘вялікая колькасць’

Значэнне ‘вялікая колькасць’ перадаецца адзінкай **шчо гразі**: «Нэ оглядатыса і нэ слухаты, хто шчэ кажэ, бо тых крытыкантув **шчо гразі** всегда навколо» [с. 77]. Гэта фразема з’яўляецца абсалютным эквівалентам беларускай **як гразі** і мае значэнне ‘шмат’, таксама напрыклад ў складзе ФА **набрацца як жаба / свіння гразі** – пра ‘моцна п’янага чалавека, ці *грошай як гразі* – ‘шмат грошай’.

Са значэннем ‘вялікая колькасць’ ужывае А. Дзікавіцкі выраз **аж вочы муляе**: «Гэта тэпэр навучылыса робыты нывавісты шчо – в городі стулькы тых конфет в магазіні, шчо *аж вочы муляе*» [с. 69]. Зафіксаваныя для гэтай ФА беларускімі слоўнікамі значэнні ‘турбаваць’, ‘непакоіць’, ‘трывожыць каго-, што-н.’,

‘дакучаць’ – блізкія, але не абсалютна тоесныя выкарыстанаму аўтарам, таксама і беларускі выраз **муляць вочы** – ‘назаяць каму-н. чым-н.’.

Яшчэ адзін выраз для азначэння вялікай колькасці – *што залышнэ, того й свынні нэ йідаць*: «Тэпэр – лышнэ всэ потыху рабытса, а *што залышнэ, того й свынні нэ йідаць*» [с. 164]. Аналаг сустракаецца ва ўкраінскай мове: **що за-надто – того свині не їдять**, семантычна ён з’яўляецца сінонімам запазычання з польскай мовы – *што занадта, то не здорово* (польск. *co za dużo, to niezdrowo*).

3. Адметныя адзінкі і іх функцыі

3.1 Люды кажуть / кажуть (жэ) люды

Характэрнай асаблівасцю ўжывання парэмій у беларускіх гаворках было адначасовае выкарыстанне з імі фраземы **як той казаў**. Такі прыём быў шырока распаўсюджаны і ў беларускай літаратуры пачатку ХХ стагоддзя, часта ім карысталіся, напрыклад, Вінцэнт Дунін-Марцінкевіч і Змітрок Бядуля, а таксама і беларускія пісьменнікі, творчасць якіх развівалася ў ранні савецкі час. Сёння назіраем тэндэнцыю да вяртання гэтага выразу ў зварот. Сустракаем яго і ў А. Дзікавіцкага: «От жыв бы там собі, *як туй казав*, бы в нэбі, / Нэ пэрэймався б і нэ злився б бэз потрэбы / З-за гэтаго всёго, і нэ трэпав бы нэрвув» [с. 263].

Да фактараў папулярнасці названага выразу Марыя Канюшкевіч адносіць адабленне ўласнага маўлення моўцы, яго самавыражэнне, «аранжыроўку»:

(...) выяўлены наступныя функцыі спалучэння «як той казаў» у сучасным беларускім маўленні – функцыя пабочных слоў, аўтарызацыя, самавыражэнне моўцы і запаўненне яго маўленча-мысліцельных лакун, стылізацыя гутарковай мовы і прастамоўя, апеляцыя да дасведчанасці адрасата, забеспячэнне дыялагічнасці дыскурса, маўленчаэтыкетная функцыя. Вакол інварыянтнага фразеалагізма «як той казаў» склалася варыяцыйная прастора з наступнай парадыгмай (з вектарам да свабодных спалучэнняў): «як той казаў → казаў той → як казаў той N → як казаў N → казаў N → казаў / пісаў / думаў... N», а займеннік «той», няпэўна-рэферэнтны ў фразеалагізме, набывае рэферэнтную функцыю па меры адыходу ад цэнтра да перыферыі прасторы²⁶.

Прыём рэалізацыі пералічаных функцый з дапамогай этыкетнага фразеалагізма ў наяўнасці і ў А. Дзікавіцкага, які перадае жывую гаворку жыхароў заходнепалескай вёскі, але выраз **як туй казав** адзінкавы, часцей аўтар ужывае больш натуральны для палескіх гаворак аналаг: «Сылою не будэш мылою, *люды кажуть*» [с. 18]; «*Кажуть жэ люды*: коб довго жыты, трэба всіх любыты!» [с. 26]; «*Як кажуть*, покамысь товстый сохнэ, худы – здохнэ» [с. 166]. З пры-

²⁶ М. Канюшкевіч, *Хто такі ТОЙ і што ён КАЗАЎ? (Ужыванне спалучэння ЯК ТОЙ КАЗАЎ у беларускім маўленні)*, «VERBA. Северо-Западный лингвистический журнал» 2021, № 2 (2), с. 79.

кладаў відаць, што няпэўна-асабовы займеннік **той**, які ўваходзіць у склад адметнай беларускай ФА, у палескім варыянце адсутнічае. Адзіночны лік заменены множным, і індывідуальная «адказнасць» за сказанае ператвараецца ў адказнасць калектыўную – **як люды кажуть**. І ў выпадку беларускай ФА як *той казаў*, і ў выпадку палескай адзінкі як *люды кажуть / кажуть жэ люды* мы маем справу з аднолькавымі функцыямі і рэалізацыяй аналагічных стылістычных задач. Прыведзеныя ўстойлівыя спалучэнні адносяцца да адметных адзінак, першая – беларускай мовы, другая – заходнепалескіх гаворак і мікрамовы.

3.2 Голыйі, як вярба взымку

Слова *вярба* мае індаеўрапейскае паходжанне²⁷ і вядома ўсім сучасным славянскім мовам, у большасці з якіх азначанае ім дрэва і само слова захоўвае ўстойлівую асацыяцыю з гнуткасцю. Вярба ў славян – сімвал Вялікадня, звязанае з ім біццё галінкамі вярбы азначае пажаданне здароўя.

У *Слоўніку беларускіх народных параўнанняў* сустракаем такія ўстойлівыя выразы з кампанентам вярба: «высока як вярба, Ваўк. Ухв. Пра высокую стройную дзяўчыну, жанчыну. СПЗБ 1, 389.»; «гнуцца як вярба. Кір. Пра старанную, працавітую дзяўчыну, жанчыну. ДА.»; «Дзеўкі як вярба – іх усюды перасаджваюць. Прык. Пра пераход маладой жанчыны ў хату мужа. Federowski, 95; Янкоўскі, 66.»; «нахіліцца як вярба. Фальк. Спачув. Пра самотную дзяўчыну. Янк., Пар., 112.»; «стройная як вярба. Гродз. Ухв. Пра зграбную, прыгожую дзяўчыну. Цыхун, 175.»; «гойдацца бы русалка на вярбе. Слуцк. Пра кагосьці, хто не пасядзіць роўна, калышацца, гойдаецца. Сержпудоўскі 1999, 96.»; «назбіраць як на вярбе груш называць. Іран. Пра безвыніковае збіранне. Янк., Пар., 110.»; «што як на вярбе грушкі. Іран. Пра тое, чаго не бывае ў жыцці. ПП 2, 313»²⁸.

Вярба, як сведчаць вышэйпрыведзеныя выразы, у беларускай мове азначае розныя характарыстыкі дзяўчыны: высокая, стройная, старанная, працавітая, самотная. У *Слоўніку фразеалагізмаў* І. Лепешава слоўнікавы артыкул з кампанентам вярба адсутнічае.

Ва ўкраінскай фразеалогіі сустракаем **золоті верби ростуть** ‘недарэчныя, неразумныя дзеянні каго-н.’, *на вербі груші* – ‘няпраўда’, ‘абы-што’ – эквівалент беларускай фраземы *верзці грушы / грушкі на вярбе* – ‘казаць абы што’, ‘несці бязглуздіцу’. Лексічна падобны выраз польскай мовы *gruszki na wierzbie* мае іншае значэнне – ‘нешта вельмі жаданае, тое, чаго вельмі хочацца, але немагчыма атрымаць’. Гэта часцей абяцанні, якія немагчыма выканаць.

Прыведзены з кнігі Дзікавіцкага выраз *голыйі, як вярба взымку* ў іншых крыніцах знайсці не ўдалося, што дазваляе выказаць думку пра яго адметны характар, або разглядаць адзінку як індывідуальна-аўтарскую.

²⁷ *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*. Т. 2. В [А.Я. Міхневіч [і інш.]; рэд. В.У. Мартынаў], Мінск 1980, с. 302.

²⁸ Т. Валодзіна, Л. Салавей, *Слоўнік беларускіх народных параўнанняў*, Мінск 2011, с. 102.

3.3. Дэ кварта, там і марта

Сярод адметных адзінак нацыянальных моў шмат парэмій, у склад якіх уваходзяць онімы, сваё месца між імі займаюць фраземы з уласнымі імёнамі людзей. Да гэтай катэгорыі адносіцца выраз *дэ кварта, там і Марта* – „Казала мама мая, покойныца, про таких, як ты: «*Дэ кварта, там і Марта*»» [с. 48]. Па структуры ён нагадвае добра вядомы беларускі этнафразеалагізм *дзе чарка, там і шкварка* – ‘адно без другога не абыдзеца’. Палескі выраз утварыўся дзякуючы канкрэтнай асобе з пэўнай мясцовасці, вобраз якой з цягам часу сцёрся з народнай памяці, пакінуўшы пасля сябе не вельмі добрую славу. Названая адзінка не сустракаецца ні ў беларускіх, ні ва ўкраінскіх слоўніках, яна распаўсюджана на Піншчыне, але для носьбітаў беларускай мовы і без асабістага знаёмства з Мартай, выраз будзе зразумелы дзякуючы празрыстай семантыцы – ‘жанчына, якая любіць выпіць’.

Кампанентны склад выразу *Дэ кварта, там і Марта* сведчыць, што гэта не новая адзінка, яе ўтварэнне наўрадці адносіцца да XX ст. Падказкай служыць кампанент **кварта** – адзінка вымярэння сыпкіх і вадкіх рэчываў у сістэме мер Вялікага княства Літоўскага²⁹. У размоўным асяроддзі кварта – кубак. Жаночы вобраз звязваецца ў фраземе з квартай, а не з кілішкам! Гаворачы пра кампанент **Марта**, адзначым, што гэта імя занатавана ў беларускай мастацкай літаратуры пачатку XX стагоддзя, але цалкам адносіцца да катэгорыі рэдкіх, нечастотных імён.

У працэсе фразеалагізацыі ўласнае імя ў межах фразеалагізма паступова згубіла сваё намінацыйнае значэнне і захавала толькі знешнюю вербальную абалонку – як фемінную сімваліку. Імя, некалі звязанае з адзінкавым прыкладам, і прыкметы ці характарыстыкі, што спрыялі афармленню фразеавобраза, паступова ператварылі вобраз канкрэтнага чалавека ў абагулены тып, а імя стала ўмоўна-сімвалічным.

3.4. Йшов до Пыньска – роскыддав лупыньска, йшов з Пыньска – збырав лупыньска

Прыказка *Йшов до Пыньска – роскыддав лупыньска. Йшов з Пыньска – збырав лупыньска* для носьбітаў беларускай мовы незразумелая. Праведзенае намі апытанне і даследаванне этымалогіі гэтай адзінкі паказала, што бытуе яна толькі на Заходнім Палессі і памежным з ім польскім Падляшшы, дзе пражываюць этнічныя беларусы. Прыказка мае значэнне ‘пры добрых абставінах чалавек раскідваецца тым, да чаго ў нястачы і цяжкай сітуацыі зноў звяртаецца’:

Аналізаваны выраз не з’яўляецца цалкам застылай формулай, зменны кампанент – тапонім Пінск (Мінск) цягам часу змяніў уласна прамы геаграфічны план значэння на адтапанімічны. У працэсе фармавання асацыяцыйных сувязяў, якія дазволілі

²⁹ Э. Зайкоўскі, Г. Тычка, *Раўнялася 1/4 гарца, г. зн. 0,71 літра. Старадаўняя беларуская кухня*, Мінск 1995, с. 26.

тапоніму ўвайсці ў склад устойлівага спалучэння, сам тапонім ўпісаўся ў тыповую сітуацыю і ператварыўся ў посттапанімічны сімвал³⁰.

Наяўнасць у прыказцы ўласна беларускага оніму **Пыньск** і яго варыянта **Мінск** выключае магчымасць запазычання гэтай адзінкі з усіх суседніх моў.

3.5. Трымаць форс

Устарэлы выраз **трымаць форс** вядомы беларускай літаратурнай мове і дыялектам, мінімальна сустракаецца ў рускіх слоўніках (*держать форс*), гэтай адзінцы адпавядаюць укр. *держати (тримати) фасон / марку*, польск. *trzymać fason i trzymać poziom*, чэш. *držet fazonu* і славац. *držať fazonu*. У наш час часцей ужываецца адно слова – фарсіць ‘моднічаць’, ‘выхваляцца’, ‘выстаўляць нешта напаказ’, але ніводнае з пералічаных значэнняў не з’яўляецца абсалютным аналагам *трымаць форс*. Выраз гэты не толькі пра вопратку і стыль апранання, але і пра тое, каб *не ўдарыць тварам у гразь*, пра тое, каб *трымаць слова*, пра ўменне *трымаць пэўную дыстанцыю*, пра цалкавы *інтэлектуальна-стылёвы імідж чалавека*.

Слова *форс* і ўстойлівыя спалучэнні з ім раней у беларускай мове былі ўжывальнымі адзінкамі, сустракаюцца яны на пачатку ХХ ст. у творах беларускіх класікаў і ў сучаснікаў, хаця ў другой палове мінулага стагоддзя адбываецца затуханне ўжывання гэтага слова і зніжэнне фрэквенцыі фраземаў з кампанентам *форс*. Пераважная большасць прыкладаў, прыведзеных у Беларускім N-корпусе, адносіцца да даваеннага часу. У кнізе А. Дзікавіцкага лексема *форс* сустракаецца ў складзе ўстойлівых выразаў, якія не зафіксаваныя ў Беларускім N-корпусе: *форс трыматы шляхта мусыць і хоть дрыжыць, а форс дрыжыць*³¹. Першы выраз выказвае яўную прывязку да этнічнай гісторыі, выражаную кампанентам *шляхта*, што абсалютна выключае магчымасць запазычання гэтага выразу з рускай геаграфічнай і фразеалагічнай прасторы. У іншых крыніцах, акрамя кнігі Дзікавіцкага, выраз **форс трыматы шляхта мусыць** не сустракаецца, што сведчыць пра яго мясцовы ці індывідуальны характар. Семантыка фраземы і ўнутраны абсяг слова **шляхта** адлюстроўваюць уласныя традыцыйныя каноны паводзін мясцовага насельніцтва вышэйшага саслоўя.

³⁰ І. Каліта, *Залацінкі з куфэрку Заходняга Палесся. Ішоў да Пінска (Мінска) – раскідваў лупінска. Ішоў з Пінска (Мінска) – збіраў лупінска*, «Славянская фразеология и паремиология» 2023, вып. 3, с. 112.

³¹ Больш падрабязна гл. І. Каліта, *Са скарбонкі агульнаславянскай фразеалогіі: трымаць фасон і трымаць форс*, [у:] *Беларуская мова, літаратура, культура і свет: праблемы рэпрэзентацыі*, Мінск 2024, с. 26-32.

Заклучэнне

Прааналізаваная частка з праведзенай выбаркі ўстойлівых спалучэнняў з кнігі А. Дзікавіцкага *Оньдэ*, якая налічвае каля 120 адзінак, сведчыць пра тое, што большасць выкарыстаных аўтарам фразем тоесныя з беларускімі і ўкраінскімі, а некаторыя і з больш шырокім колам агульнаславянскіх ФА, адрозненне назіраецца толькі ў іх фанетычным абрамленні. Фразеалагізмы і парэміі у творах А. Дзікавіцкага выконваюць такія функцыі, як намінацыйная, параўнальная, эмацыйная (мадальная), прагматычная, ацэначная, функцыя лаканізацыі і вобразнага адлюстравання, функцыя моўнай кагезіі. Пісьменнік выкарыстоўвае фразеалагізмы і парэміі як сродак узбагачэння мовы персанажаў, а таксама вырашае з іх дапамогай ўласна-аўтарскія стылістычныя задачы.

У аўтарскім стылі А. Дзікавіцкага ўстойлівыя адзінкі займаюць важнае месца, яны стылістычна ўзбагачаюць паэтычныя і праявічныя творы. Аўтар карыстаецца імі як будаўнічым матэрыялам – стварае выразна насычаныя канструкцыі, у якіх кампрэсія спрыяе інтэнсіфікацыі эмацыйнага абсягу, а гутарковыя палілог, дзякуючы розным тыпам устойлівых спалучэнняў, выглядае натуральна і чытаецца як жывы.

Аналіз сведчыць пра сінкрэтычны характар выкарыстання аўтарам устойлівых адзінак, у тэкстах спалучаюцца два кірункі: агульныя заканамернасці функцыянавання фразеалагічных і парэміялагічных адзінак у мастацкім тэксце і рэалізацыя ўласна-аўтарскіх стратэгий сэнсавай кампрэсіі, калі ў адным сказе спалучаюцца некалькі ўстойлівых адзінак і іх функцый, такім чынам, мінімальныя адрэзкі тэксту ўтвараюць больш моцнае інфармацыйна-пачуццёвае ядро.

Кампарацыя з адзінкамі беларускай літаратурнай і дыялектнай мовы дазваляе вылучыць выразы з уласна палескім каларытам, да якіх можна аднесці прыказку *Йшов до Пыньска (Мінска) – роскыдвав лупыньска. Йшов з Пыньска (Мінска) – збырав лупыньска*, а таксама параўнальную канструкцыю *голыйі, як вэрба взымку* і фразему *дэ кварта, там і Марта*. Развіваючы традыцыю заходнепалескай літаратурнай мікрамовы, Аляксей Дзікавіцкі захаваў выразы, знітаваныя з памяццю пра дзяцінства і вяскоўцаў, прэзентаваў заходнепалескую этнакультуру на фоне беларускай і ў больш шырокім славянскім кантэксце. Яго кніга, акрамя эквівалентаў беларускіх і агульнаславянскіх, утрымлівае фраземы, якія не ўжываюцца ў сучаснай беларускай мове і не зафіксаваныя ў фразеалагічных слоўніках, але могуць быць карысным матэрыялам для вывучэння гісторыі мовы.

References

- Asabina S., *Frazyealohiya w tvorakh Mikhasya Lyn'kova: funktsyyanal'na-stylistychny aspekt*, Hrodna 2011.
- Aksamitaw A., Byerdnik S., Kamarowski Ya., Myatsyel'skaya Ye., *Frazyealahichny slownik movy tvoraw Yakuba Kolasa*, Minsk 1993.
- Asharchuk I., *Sinanimichnaye bahatstsye frazyealahizmaw movy tvoraw Yakuba Kolasa*, «Vyesnik Mahilyowskaha dzyarzhawnaha wnivyersiteta imya A.A. Kulyashova», Mahilyow 2008, № 1 (29).

- Badzyevich Z., *Zhyvyya narodnyya vyrazy w movye tvoraw Yakuba Kolasa*, «Slavyanskiya litaratury w kantehtsye susvjetnay», Minsk 2008.
- Byelaruski N-korpus, [u:] <https://bnkorporus.info>.
- Berdnik S., *Frazeologiya v proizvedeniyakh Yakuba Kolasa: avtoreferat dissertatsii na soiskaniye uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk* 10.02.02. Minsk.
- Bohdan N., *Afarmlyennyye znyeshnyaha vyhlyadu chalavyeka w frazyealohii Yakuba Kolasa*, «Byelaruskaya linhvistyka» 2015, vyp. 75.
- Valodzina T., Salavyey L., *Slownik byelaruskikh narodnykh parawnannyaw*, Minsk 2011.
- Dykovyts'kyy O., *On'de*, Varshava 2021.
- Zhydovich M. i insh., *Materyyaly da slownika minka-maladzyechnskikh havorak*, Minsk 1977.
- Zaykowski E., Tychka H., *Staradawnyaya byelaruskaya kukhnya*, Minsk 1995.
- Kalita I., *Aktual'nyye voprosy sovremennoy slavyanskoy frazeologii*, Cheboksary 2020.
- Kalita I., *Zalatsinki z kuferku Zakhodnyaha Palyessya. Ishow da Pinska (Minska) – raskidvav lupinska. Ishow z Pinska (Minska) – zbiraw lupinska*, «Slavyanskaya frazeologiya i paremiologiya» 2023, vyp. 3.
- Kalita I., *Mova tvoraw Zmitraka Byaduli yak frazyealahichnaya skarbonka*, [u:] *Svět v obrazech a ve frazeologii – World in Pictures and in Phraseology*, Praha 2017.
- Kalita I., “Try pal'tsy” Zmitraka Byaduli w cheshskim pyerakladzye, [u:] *Mova, literatura, kultura, folklor, mystetstvo narodiv svitu: universalne y unikalne*, Sumy 2021.
- Kalita I., *Sa skarbonki ahul'naslavyanskay frazyealohii: trymats' fason i trymats' fors*, [u:] *Byelaruskaya mova, litaratura, kul'tura i svyet: prablyemy reprezyentatsyi*, Minsk 2024.
- Kanyushkyevich M., *Khto taki TOY i shto yon KAZAW? (Uzhyvannye spaluchennyya YAK TOY KAZAW u byelaruskim mawlyenni)*, «VERBA. Severo-Zapadnyy lingvisticheskiy zhurnal» 2021, № 2 (2).
- Lyepyeshtaw I., *Frazyealohiya w tvorakh K. Krapivy*, Minsk 1976.
- Lyashchynskaya V., Shvyedava Z., *Slownik frazyealahizmaw movy tvoraw Yanki Kupaly*, Homel' 2007.
- Lyashchynskaya V., *Sakral'naye w frazyealahizmakh z kampanyentam boh i vytvornymi*, «Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu» 2013, Vyp. 659. Romano-slovianskyi dyskurs.
- Narodowy Korpus Języka Polskiego, [w:] <https://sjp.pwn.pl>.
- Nacional'nyj korpus russkogo yazyka, [v:] <https://ruscorpora.ru/>.
- Sadowskaya A., Yakaltsevich M., *Prykazki i frazyealahizmy z lyeksyemay boh: syemantychny aspyekt*, «Vyesnik Hrodzyenskaha dzyarzhawnaha wnivyersiteta imya Yanki Kupaly. Syeryya 3. Filalohiya. Pyedahohika. Psikhalohiya» 2016, t. 6, № 2.
- Khlusyevich I., *Indyvidual'na-awtarskaye vykarystannyye frazyealahizmaw u paemakh Ya. Kolas “Novaya zyamlya” i “Symon-muzyka”*, [u:] «Respublikanskiya Kupalawskiya chytanni», Hrodna 2007.
- Slovenský národný korpus, [v:] <https://bonito.korpus.sk>.
- Slownik ukraïns'koï movi (online) v 11 t. Tom 1, 1970, [u:] <https://sum.in.ua>.
- Tsyareshtchanka S., *Rolya i myestsya frazyealahichnaha arsyenala w idyyastyli Uladzimira Karatkyevicha*, «Rodnaye slova», Minsk 2020, № 1.
- Český národní korpus, [v:] <https://www.korpus.cz>.
- Shvyedava Z., *Maysterstva vykarystannyya frazyealahizmaw u movye apovyestsyey V. Bykava*, «Izvestiya Gomel'skogo gosudarstvennogo universiteta imeni F. Skoriny» 2012, № 1 (70).
- Etymalahichny sloŭnik bielaruskaj movy*. T. 2. V [A.Ja. Michnievič [i inš.], red. V.U. Martynaŭ], Minsk 1980.

NOTE ON THE AUTHOR

Inna Kalita – Ph.D., member of Belarusian Institute in Prague (Běloruský institut v Praze, Česká republika). **Publications: books:** *Актуальные вопросы современной славянской фразеологии*, Чебоксары 2020; *Очерки по компаративной фразеологии II. Цветная палитра в национальных картинах мира русских, белорусов, украинцев и чехов*, Ústí nad Labem 2017; *Česko-běloruský frazeologický slovník*, Ústí nad Labem 2017. **Articles:** *Фразеалагічны мінімум як візітоўка нацыянальнай мовы*, [у:] Каліта І., Садоўская А., Старавойтава Н., *Фразеалагічны мінімум беларускай мовы: задачы і перспектывы*, Ústí nad Labem 2021, с. 9-98; I. Kalita, T. Tulus, *Feminine and Masculine Aspects of Belarusian Lexis and Phraseology in the Slavic Context*, [in:] *Gender in Language, Speech and Dialects. Belarusian Experience*, Ústí nad Labem 2017, p. 11-60.

ORCID: 0000-0003-0005-1425

Email: inna.kalita@belarus-institute.cz

Anzhalika H. Litvinovich
Warszawa, Polska Akademia Nauk

INSIGHTS INTO THE PECULIARITIES OF VERBAL LEXICAL SEMANTIC GROUPS IN RELATED LANGUAGES: ON THE MATERIAL OF POLISH AND BELARUSIAN DEFENCE VERBS

ABSTRACT: The aim of the study is to identify the features of the implementation of denotative and causative semantics within one lexical-semantic group (LSG) of verbs in related languages. The analysis of the LSG of defence in Polish and Belarusian showed that the same area of semantics has different configurations of the expression plan. Defence verbs, in addition to the denotative meaning, contain a causative component in their semantic structure. Defence verbs do not have regular formal means of expressing causative semantics. These verbs do not demonstrate a direct correlation between the denotative and causative components. Polish and Belarusian causative verbs expand the list of causation types. Principles of causation coding, common for both languages, are influenced by national peculiarities of reflecting reality.

KEYWORDS: verbal lexical-semantic group, causativity, Polish language, Belarusian language

Особенности глагольных лексико-семантических групп в родственных языках: на материале польских и белорусских глаголов защиты

АБСТРАКТ: Цель исследования – выявить особенности реализации денотативной и каузативной семантики в рамках одной лексико-семантической группы (ЛСГ) глаголов в родственных языках. Анализ ЛСГ защиты в польском и белорусском языках показал, что одна и та же область семантики имеет разные конфигурации плана выражения. Глаголы защиты, помимо денотативного значения, содержат каузативный компонент в своей семантической структуре. Глаголы защиты не имеют регулярных формальных средств выражения каузативной семантики. Эти глаголы не демонстрируют прямой корреляции между денотативным и каузативным компонентами. Польские и белорусские каузативные глаголы расширяют перечень типов каузации. На общие для обоих языков принципы кодирования каузации оказывают влияние национальные особенности отражения действительности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: глагольная лексико-семантическая группа, каузативность, польский язык, белорусский язык

1. Common Slavic roots

Slavs: similar or different? It is generally accepted that the Slavs are the largest ethno-linguistic community in Europe. Despite differences in vocabulary, grammar and sound systems, the similarity of Slavic languages is hard to deny, as the following examples show:

'I am reading a book.' *Ya chytayu knihu*¹ (Bel.). *Ya chytaiu knyhu* (Ukr.). *Ya chitayu knigu* (Rus.). *Czytam książkę* (Pol.). *Čtu knihu* (Czech.). *Čítam knihu* (Slv.). *Cheta kniga* (Bulg.). *Čitam kniga* (Mac.). *Čitam knjigu* (Serb.). *Ja čitam knjigu* (Cr.). *Berem knjigo* (Sloven.).

Common Slavic roots, socio-cultural and linguistic contacts make it possible to compare certain linguistic objects in the related Polish and Belarusian² languages, although they belong to different linguistic subgroups – West Slavic and East Slavic, respectively. Lexicon, being the most dynamic element of the linguistic structure, reflects better than any other level the state and nature of the historical development of peoples and their culture.

Of particular importance for the study of related languages is the fact that their Common Slavic history can be confirmed with some degree of certainty by language data³. For example, in both Polish and Belarusian there is the word 'linden' – Pol. *lipa*, Bel. *lipa* which refers to the same plant. Most likely, the word ascends to Common Slavic **lipa*, and the ancient Slavs lived where these trees grew. In both languages there are numerous words with Slavic roots disclosing the common habitat of people, e.g., **ezero* 'lake' – Pol. *jezioro*, Bel. *vozyera*, **rěka* 'river' – Pol. *rzeka*, Bel. *raka*, **lěsъ* 'forest' – Pol. *las*, Bel. *lyes*. Common Slavic roots are traced in the terminology of kinship: **otъcъ* 'farther' – Pol. *ojciec*, Bel. *bats'ka* (*aytsyets* – stylistically marked), **mati* 'mother' – Pol. *matka*, Bel. *matsi*, **dětę* 'child' – Pol. *dziecko*, Bel. *Dzitsya / dzitsyo*. The reconstructed Common Slavic vocabulary shows that the ancient Slavs were mainly involved in agriculture: **orati* 'plow' – Pol. *orać*, Bel. *arats'*, **zъrno* 'grain' – Pol. *ziarno*, Bel. *zyernye*, **korva* 'cow' – Pol. *krowa*, Bel. *karova*, **kon'ъ* 'horse' – Pol. *koń*, Bel. *kon'*.

Apart from nouns, the names of the most universal actions are also considered to be of common Slavic origin. Along with **žiti* 'live' – Pol. *żyć*, Bel. *zhyts'*, **piti* 'drink' – Pol. *pić*, Bel. *pits'*, **ěsti* 'eat' – Pol. *jeść*, Bel. *yetsi*, here belong verbs with the semantic component 'defend'⁴ constituting the analytical focus of this article.

¹ The BGN/PCGN system (<https://www.transliteration.com/transliteration/en/belarusian/bgn-pcgn/>) has been used for transliteration. Translation into English has been done by the author. Translation into Bulg., Mac., Serb., Cr., Sloven. has been done with DeepL: <https://www.deepl.com/pl/translator>.

² The article analyses the official language of Belarus.

³ Common Slavic forms of words have been taken from: *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, [в:] <http://etymolog.ruslang.ru> (20.05.2023); *Wielki słownik języka polskiego*, [at:] <https://wsjp.pl> (10.04.2023).

⁴ The semantics of *defend* is wider than that of *protect* and includes the component 'protect'.

2. Verbs with the meaning ‘defend’

Defending is an important part of our personal and social life. From childhood we protect our toys, defend our interests, views and beliefs, then we protect our family, home. Being an important part of our consciousness, it reflects the world view through language means.

Investigation of semantics, whether lexical or grammatical, is possible by identifying lexical groupings of different types. The topicality of the question lies in the fact that, in contrast to systemic relations in grammar, the systemic organization of vocabulary, and of verbs in particular, has a “covert”⁵ nature and is not explicitly expressed in word forms.

Lexical semantic groups of verbs (LSGs) can be seen as systematized ways of representing linguistic reality, verbalizing the surrounding world. Since the conceptual and linguistic contents of languages differ, semantic groups as a way of representing linguistic world views depend strongly on the national perception of the world. A semantic group that covers a certain conceptual sphere of native speakers is uniquely governed by its own internal rules. The way in which the world is perceived and represented does not coincide with a similar phenomenon in different languages. The interlingual study of language fields is of particular interest, as it allows one to specify the units that each language chooses among a number of similar entities to describe the same situation.

Although much ink has been spilled over the analyses of Polish and Belarussian verbs⁶, certain aspects of verbs semantic structure and peculiarities of verbal groupings organization in these two related languages require further consideration.

⁵ B. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, Cambridge 1956, p. 88.

⁶ Studies on different aspects of Polish and Belarussian verbs, e.g., Z. Gołąb, *Próba klasyfikacji syntaktycznej czasowników polskich (na zasadzie konotacji)*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1967, z. 25; A. Kiklewicz, A. Korytkowska, J. Mazurkiewicz-Sułkowska, A. Zatorska, *Zintegrowany opis semantyczno-syntaktyczny czasowników bułgarskich, polskich i rosyjskich (verba cogitandi i verba sentiendi)*, Warszawa 2019; A. Kiklewicz, *Podstawowe struktury zdaniowe współczesnych języków słowiańskich: białoruski, bułgarski, polski*, Olsztyn 2010; K. Żelazko, *Czasowniki przechodnie o składni wielorakiej w języku polskim*, Wrocław 1975; С. Важнік, *Кантрастыўны сінтаксіс польскай і беларускай моў: Семантыка і дыстрыбуцыя дзеяслоўнага прэдыката*, Мінск 2008; В. Мартынаў, П. Шуба, М. Ярмаш, *Марфемная дыстрыбуцыя ў беларускай мове: Дзеяслоў*, Мінск 1967; Ю. Мацкевіч, *Марфалогія дзеяслова ў беларускай мове*, Мінск 1959; А. Міхневіч, *Праблемы семантыка-сінтаксічнага даследавання беларускай мовы*, Мінск 1976; Б. Норман, *Переходность, залог, возвратность: на материале болг. и др. слав. яз.*, Минск 1972; А. Рудэнка, *Дзеясловы с семантыкай разумовых працэсаў у беларускай мове*, Мінск 2000; Е. Руденко, Н. Ивашина, Н. Яумен, *Семантико-синтаксическое сопоставление славянских глаголов (на материале белорусского, польского, русского и чешского языков)*, Минск 2004; *Сопоставительный анализ восточно-славянских языков*, Минск 2005; П. Шуба, *Дзеяслоў у беларускай мове*, Мінск 1968.

2.1 Denotative semantics

With this in mind, the research proposed here is aimed at performing a linguistic analysis and providing a comprehensive description of the peculiarities of denotative and causative semantics realization within one lexical semantic group in related languages. More specifically, the objectives are: to allocate the group of verbs with semantics ‘defend’ in Polish and Belarusian; to describe the peculiarities of internal organization of the LSGs of defence verbs in the two related languages; to analyse the groups of defence verbs with respect to causativity. To achieve these objectives and ensure the methodological homogeneity and comparability of the envisaged results, the same classification criteria and methods of linguistic interpretation will be applied to the object under study.

The system organization of vocabulary is revealed by means of specially developed techniques. A transformational-explanatory technique, used to select the verbs under study, belongs to a group of linguistic techniques applied to allocate semantic fields on a linguistic rather than a conceptual basis. Thus, the key criterion is the word, not the concept. The method is based on the principle of identification advanced by Sharl’ Balli⁷ and implies finding an identifier (dominant) that can reflect the idea in the most general and neutral form. According to the above technique, lexemes are considered semantically related to each other if at least one common component, a word, is found in their definitions. The basic verb, the dominant, expresses the main semantic idea of the whole class of verbs and is a part of the group. The members of this class are more specific than the basic verb, they add additional semantic features that vary the basic semantic idea of the class.

Since lexical semantic groups with the meaning ‘defend’ do not coincide in different languages, and no similar groups were found in either Polish or Belarusian, it seems appropriate to select a group of verbs applying the above criteria. As mentioned earlier, the object of the research are verbs with the integral seme ‘defend’ represented by *bronіć* in Polish and *abaranyats’* in Belarusian.

To our mind, the general meaning of the LSG of defence in the two analysed languages is ‘cause to be safe, to avoid everything harmful, dangerous, unpleasant, continue to exist, to remain in force, to survive’. Such a wide semantic spectrum is provided by the polysemic character of the verbs Pol. *bronіć*, Bel. *abaranyats’* which represent the semantic idea inherent to the whole class.

By random sampling from the available contemporary dictionaries of more or less equal volume *Wielki słownik języka polskiego PAN* and the one-volume *Tlumachal’ny słownik byelaruskay litaraturnay movy: bol’sh za 65000 slow* (Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы: Больш за 65.000 слоў – 2016), the lexemes were selected for which the verbs Pol. *bronіć*, Bel. *abaranyats’* were the dominants (identifiers). The unit of interpretation here is a lexical semantic variant, that is, a separate numerical meaning of the word in the dictionary. When the term “verb” is used to refer to the lexeme studied, the lexical semantic variant is meant.

⁷ Ш. Балли, *Французская стилистика*, Москва 2001, с. 129-130.

The LSG of defence in Polish includes 26 verbs: *bronić 1, bronić 2, bronić 3, bronić 4, bronić się, ratować, ochraniać, chronić, chronić się, odpierać, strzec, strzec się, ukrywać, ukrywać się, odbijać, stawać, wstawiać się, osłaniać, asekurować, asekurować się, ubezpieczać, ubezpieczać się, zabezpieczać, zabezpieczać się, ujmować się, adwokato-ować*. In Belarusian, the same semantic area is covered by 13 verbs: *abaranyats' 1, abaranyats' 2, abaranyats' 3, abaranyatstva, adbivatstva, adstoyvats', akhowvats', baranits', vyharodzhvats', zastupatstva, ustupatstva, prykryvats', stayats'*. The difference in the number of units is due to the greater number of reflexive verbs in Polish.

The interlingual comparison of the semantic structure of Pol. *bronić* and Bel. *abaranyats'* showed that there is no straightforward correlation between all the meanings of these polysemantic verbs. The above-mentioned dictionaries distinguish 8 meanings for the Polish and 4 for the Belarusian verb.

Bronić 1) Przeciwwstawiać się atakowi fizycznemu bądź zbrojnemu, ochronić, ustrzec, przed niebezpieczeństwem, zniszczeniem, uratować. 2) Zapobiegać działaniom lub zjawiskom zagrażającym komuś lub czemuś, osłaniać, być osłoną, chronić przed czymkolwiek, strzec. 3) Dowodzić przed sądem niewinności osoby oskarżonej. 4) Stanowić barierę uniemożliwiającą pojawienie się gdzieś niepożądanych osób. 5) Nie pozwalać na wykonywanie jakichś działań bądź na korzystanie z czegoś. 6) Uniemożliwiać zdobycie punktów przez przeciwnika podczas rywalizacji sportowej. 7) Próbować powtórzyć sukces odniesiony w rozgrywkach sportowych. 8) Zdawać egzamin związany z napisaną wcześniej pracą, uprawniający do uzyskania określonego tytułu.

Abaranyats' 1) Kaho-shto. Adbivats' napad voraha, nye davats' u krywdu kaho-n. 2) Kaho-shto. Zastsyerahats' ad shkodnaha dzyeyannya kaho-, chaho-n. 3) Shto. Adstoyvats' chyye-n. intaresy, pravy, pohlyady. 4) Kaho. Vystupats' na sudzye w yakastsi abarontsy. / Publichna na pasyedzhanni vuchonaha savyeta adstayats' navukovuyu vartasts' dysyertatsyi (prayekta, dyploma) z metay atrymannya adpavyednay vuchonay stupenyi abo patsvyardzhennya kvalifikatsyi⁸.

Lexical semantic variants 1 and 2 of both analysed lexemes coincide. Meaning 1 reflects the situation when it is necessary to defend sb./sth. from an enemy (Pol. *bronić człowieka, ojczyzny*; Bel. *abaranyats' radzimu*), meaning 2 – the need to protect against an unpleasant, harmful effect of sb./sth. (Pol. *bronić pracowników przed zwolnieniami; bronić czyichś interesów, praw*, Bel. *abaranyats' sady ad vusyeny*). As seen from the above examples, lexical semantic variant 2 of the Polish verb *bronić* also includes an additional differential characteristic 'to protect the interests of someone' while in the semantic structure of the Belarusian verb *abaranyats'* this characteristic is presented as a separate meaning of the word (Bel. *abaranyats' 3: abaranyats' pryntsyipy demakratyzmu*).

The semantic structure of both verbs includes the meaning 'to appear in court as a defender' (Pol. *bronić 3: bronić klienta, bronić przed sądem*, Bel. *abaranyats' 4:*

⁸ Below, in this section, examples of the realization of meanings in the analysed languages have been taken from the two dictionaries mentioned above.

abaranyats' padsudnaha). The difference lies in the fact that as a shade of meaning for the Belarusian verb *abaranyats'* the dictionary gives the component 'to defend one's point of view publicly at a meeting of the Scientific Council with the aim to defend a thesis (project, diploma) and obtain an academic title or to confirm the qualification' (*abaranyats' dysyertatsyyu, prayekt, dyplom*). In the dictionary entry for the Polish verb *bronić*, the semantic component described above is highlighted in the separate meaning of the word (*bronić 8: bronić doktoratu, dyplomu, licencjatu, magisterki*). Another meaning singled out for *bronić* and not described for *abaranyats'* is 'to be, to serve as a barrier in protecting someone, something' (*bronić 4: mur, plot bronil; brama, furka bronila*). Going a little further, it should be noted that contexts with the verb *abaranyats'* from Bielaruskaja Palička (BP)⁹ show that the inanimate subject can also act as the doer of the action described by the predicate. *Deklaratsyya abaranyaye ahul' napryznanyya pravy chalavyeka [...]* (Pravavyya vydanni // BP). The structure of dictionaries and the tasks of dictionary compilers explain the above differences.

Polish *bronić* contains some semantic components not inherent in Belarusian *abaranyats'*: *bronić 5* – 'to prohibit sth./doing sth.' (*bronić dzieciom wstępu na lód*); *bronić 6* – 'not to allow an opponent to score points during a sporting event' (*bronić karnych, bramki*); *bronić 7* – 'try to repeat the success in sports competitions' (*bronić medalu, mistrzostwa*). Thus, we see that a one-to-one correspondence between the semantic structures of correlated polysemantic words is hardly possible even in two related languages.

When considering polysemantic words, we inevitably face the problem of the meanings' interrelation within one lexeme. Synchronically, polysemy is seen as different meanings of the same word coexisting over a given linguistic period. In its diachronic aspect, polysemy is a process of changing the semantic structure of a word, i.e., a word may retain or lose its original meaning, acquire new meanings or shades of meaning in the process of historical development. It is intuitively clear that all eight meanings of *bronić* and the four meanings of *abaranyats'* do not equally represent the semantic structure of these verbs. Meanings 1 and 2 'the need to defend sb./sth. from sb./sth. dangerous and harmful' are primary, since this is how we understand these verbs when we hear or see them. All other meanings seem to be secondary in relation to these two.

Regarding the etymology of the analysed verbs, it is worth mentioning that the Common Slavic verb **borniti* 'defend', which is considered to be derived from the noun **borna* 'defence, defences', had derivatives with the meaning associated with the need for defence, protection: **borničь*, **bornitel* 'defender', **bornišče* 'fortification'¹⁰. This brief etymological sketch allows one to assert that the primary meaning of the

⁹ The digital corpora *Narodowy Korpus Języka Polskiego* (NKJP) and *Беларуская Палічка* (BP) have been applied to study the typical use of defence verbs in the living languages. BP is used to ensure consistency throughout the article, as some examples were taken from PB before the Беларускі N-корпус appeared in 2015.

¹⁰ *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, [at:] <https://archive.org/details/B-001-004-137/essja02/page/n101/mode/2up>; <https://archive.org/details/B-001-004-137/essja02/page/n103/mode/2up> (20.05.2023).

analysed verbs has been preserved from the Common Slavic period, and it is semantically independent and the least syntagmatically conditioned. The extended use of the primary meaning in different contexts gives rise to the development of secondary meanings on its basis.

One of the main features of all language structures is the availability of central and peripheral elements. Following Yuriy Apresyan¹¹ and Aleksandr Bondarko¹², we consider the core elements as units highly specialized to fulfil a certain semantic function in comparison to peripheral elements characterized by a secondary role in the semantic function implementation.

With regard to the above, the core of the lexical semantic group in Polish are the verbs *bronić* 1, 2, 3, 4, *bronić się*, *chronić*, *chronić się*, *ochraniać*, *odpierać*, *osłaniać*, *ratować*, *strzec*, *strzec się*, *ubezpieczać*, *ubezpieczać się*, *ukrywać*, *ukrywać się*, *wstawiać się*, *zabezpieczać*, *zabezpieczać się*. Lexical semantic variants *bronić* 5, 6, 7, 8 are not included in the LSG as their meanings do not correspond to the general semantics of the group 'cause to be safe, to avoid everything harmful, dangerous, unpleasant, continue to exist, to remain in force, to survive'.

The peripheral units of the group are the verbs *asekurować*, *asekurować się*, *odbijać*, *stawać*, *ujmować się*. Two first verbs are stylistically marked as bookish in the dictionary, therefore can be treated as peripheral. The polysemic word *odbijać* is used in the defence group only in combination with inanimate nouns in the accusative case. *Przy okazji odbijam znany zarzut, że przyjęcie istnienia zła osobowego [...]* (D. Czaja: *Lekcje ciemności*, 2009// NKJP). The indicative syntagma in which the polysemant *stawać* can realize its meaning 'confidently support and protect someone, something' is verb (*stawać*) + preposition (*za*, *przy*). *Córka z synem stanęli murem za matką, [...]* (S. Milewski: *Ciemne sprawy międzywojnia*, 2002// NKJP). The verb *ujmować się* meaning 'to defend' functions in the syntactic construction with the prepositions *za*, *o*. *[...] zawsze trzeba ujmować się za słabszymi [...]* (P. Cegielski: *Szwecja i jej sąsiedzi* ..., *Gazeta Wyborcza*, 1996-03-22// NKJP).

The core verbs in Belarusian are *abaranyats'* 1, 2, 3, *abaranyatstva*, *adbivatstva*, *adstoyvats'*, *akhowvats*, *baranits'*, *zastupatstva*, *ustupatstva*, and to the periphery belong *vyharodzhvats'*, *prykryvats'*, *stayats'*.

Vyharodzhvats' in the LSG of defence has a figurative meaning: *vyharodzhvats' syabra*. *Prykryvats'* and *stayats'*, meaning 'to defend', occur only in certain contexts: *prykryvats' z awtamataw khvost kalony*; *stayats' haroy za syabrow*. The same refers to *abaranyats' 4*. Only in combination with certain vocabulary can it realize the meaning 'to defend in court', 'to defend the project (thesis) in order to obtain a certain qualification'. However, the meaning of this lexical semantic variant does not correspond to the general semantics of the group, and will not be discussed further.

¹¹ Ю.Д. Апресян, *Принципы организации центра и периферии в лексике и грамматике*, [в:] *Типологические обоснования в грамматике*, Москва 2004, с. 20.

¹² А.В. Бондарко, *Теория морфологических категорий и аспектологические исследования*, Москва 2005, с. 180.

As seen from the above analysis, the semantic field of defence in the two compared languages has its own characteristics. Although the primary meanings of the dominant verbs coincide, the semantic structures of these polysemantic verbs show some differences. The larger number of words in the lexical semantic group in Polish compared to Belarusian, and thus the availability of a wider set of differential features that make up the semantic complex of defence verbs in Polish (e.g., semantic features ‘forbid’, ‘hide in order to protect’, ‘insure in order to protect’ are singled out in the Polish and yet are not found in the Belarusian group) is worth associating with both linguistic and extralinguistic factors. In linguistics we distinguish the functioning of the primary meanings of the verbs *bronić* and *abaranyats’* in various contexts. And extralinguistic factors depend on the socio-historical development of languages. The intensity of linguo-ethnic, day-to-day, economic, religious and other relations carried out in Polish is significantly higher than in Belarusian. The modern literary Polish language is used in the official, public, professional environment, in mass culture, politics, religion, etc. The Belarusian literary language is used mainly in the professional environment of Belarusian scientists (mostly in the humanities), teachers, representatives of the artistic professions, various youth communities, the intelligentsia abroad.

2.2 Causative semantics realization

The issue that lies beyond the frontiers of lexical semantics is the ability of defence verbs to carry out causative semantics, to express cause and reason relations (causativity), often referred to as covert grammar.

Following Aleksey Nikitevich¹³, we’ll view causativity as one of the components of the so-called causal complex (causal, conditional, concessive-consequential, cause-reason relations) denoting motivation of an object to perform an action or to change a state. Causative verbs are the main means of conveying cause-reason relations and represent the core of a causative category.

The term “causative verb” ascends to Sharl’ Balli’s¹⁴ writings where causative is the verb whose subject induces an action or a new state of another person or object. The main semantic arguments of a causative verb are one who acts and one who experiences the effect constituting the optimal (closest) environment of the causative verb. E.g.:

Subject	Causative verb	Object
Pol. <i>Chłopiec</i> ‘The boy	<u>popchnął</u> pushed	<i>kolegę z klasy</i> . ¹⁵ his classmate.’ <i>Kolega z klasy upadł.</i> ‘The classmate fell down.’

¹³ А.В. Никитевич, *Русский глагол в составе номинативных рядов*, Гродно 2004, с. 76.

¹⁴ Ш. Балли, *Общая лингвистика и вопросы французского языка*, Москва 1955, с. 124-125.

¹⁵ Examples are given and translated by the author – A.L.

<i>Bel.</i>	<i>Brat</i>	<u>pasadziw</u>	<i>dreva.</i>
	‘My brother	has planted	a tree.’
			<i>Dreva rastsye.</i>
			‘The tree is growing.’

Causative verbs, being necessarily divalent and operating in relatively simple syntactic models, have a complex internal semantic structure: the subject affects the object through causation, and this leads to certain changes in the latter: the object can assume a new state, change the quality or perform an action.

Defence verbs bearing a unique denotative meaning, indicate a specific action of the causer which stimulates a new state of an object: *defend* → cause to survive, to be preserved, to be safe, etc. In our view, the causative component in the semantic structure of the verbs in question represents a peripheral element of their meaning if compared with lexemes *make*, *let*, *cause* where the seme of causation is dominant. In this sense, it is a particularly favourable approach to study such verbs in the aspect of causativity, since, being on the periphery of the class of causative verbs, they are uniquely suited to address specific problems of causativity.

2.1.1 Belarusian verbs of defence

We assume that Belarusian verbs *abaranyats' 1, 2, 3, adstoyvats', akhowvats, baranits'* belong to the class of causatives as they have a causative component inherent in their semantics verified with a *do so that* construction: Bel. *zrabits' (rabits') tak, kab.* Their causative history implies the fact underlying the causative action: the necessity to defend somebody or something from the danger or unpleasant situation threatening the object of the action. The causer performs an action in the result of which the object becomes free, safe, survives or remains preserved. A new state of the object of above-mentioned verbs can be expressed by non-causative correlates of different types: suppletive (a non-causative verb), analytical (an auxiliary verb and the past participle of a causative verb, an auxiliary verb and the appropriate noun/ adjective with/ without a preposition).

Abaranyats' 1: «*Nye, Radzivil abyatsaw abaranyats' hetyya zyemli*» (Charopka. Uladary Vyalikaha Knyastva// BP). Causer (C) – *Radzivil*, causative action (CA) – *abaranyats'*, consequence /result (C/R) – *zyemli abaronyeny (u byaspyetsy)*.

Abaranyats' 2: *Abaronnyya hazy adnykh raslin buduts' abaranyats' inshyya rasliny ad mikraarhanizma* (B. Mikulich. Zorka// BP). C – *hazy*, CA – *abaranyats'*, C/R – *rasliny zastalisya nyepashkodzhany*.

Abaranyats' 3: *Vyyshla tak, shto ya abaranyaw intaresy madam Vil'naw* (F. Maryak. Klubok hadzyuk// BP). C – *ya*, CA – *abaranyats'*, C/R – *intaresy zakhavalisya (abaronyeny)*.

Adstoyvats': *Tol'ki katalitski kafyedral'ny sabor i daminikanski manastyr udalosya zhawnyeram adstayats'* (Charopka. Uladary Vyalikaha Knyastva// BP). C – *zhawnyery*, CA – *adstayats'*, C/R – *sabor i daminikanski manastyr u byaspyetsy (atsalyeli)*.

Akhowvats': *Addzyely byelaruskay dyvizii myeli [...] akhowvats' most, pakul' pya-roydzye wsya kalona* (K. Akula. Zmaharnyya darohi// PB). C – *addzyely byelaruskay dyvizii*, CA – *akhowvats'*, C/R – *most atsalyew*.

Baranits': *Litsviny muzhna baranili svoj kray* (Magnus Ducatus Litvania – Kronika// BP). C – *Litsviny*, CA – *baranits'*, C/R – *kray u byaspyetsy*.

The verbs *zastupatstva*, *ustupatstva* are not marked with respect to direct transitivity. The prepositional indirect object can acquire a new state in the result of the causative action of the subject. *Dyy matsi za Larysu zastupitstva, kali shto* (A. Yachimovich. Kvitok// BP). C – *matsi*, CA – *zastupatstva*, C/R – *Larysa w byaspyetsy*. *Zaychyk ustupiwsya za yaho na skhodzye [...]* (I. Myelyezh. Lyudzi na balotsye// PB). C – *Zaychyk*, CA – *ustupatstva*, C/R – *yon u byaspyetsy*.

Abaranyatstva is an auto-causative verb¹⁶. The ability to put this verb into a diagnostic construction used to verify reflexive causativity¹⁷ proves its auto-causative nature: the subject and object of the action coincide: *bats'ka muzhna abaranyawsya – bats'ka muzhna abaranyaw syabye*.

The action of *adbivatstva* is not targeted either at the object or subject as in the above example but at the counter agent: *yon adbivawsya ad vorahaw – *yon adbivaw syabye ad vorahaw*. With this in mind, *adbivatstva* will not be discussed further as it does not contain a causative component in its semantic structure.

Subjects of the peripheral verbs *vyharodzhvats'*, *prykryvats'* perform their actions causing new states of the objects. *Vo hetaha ya i chakaw! Kali ty pachnyesh yaye vyharodzhvats'* (V. Bykaw. Kar'yer// BP). C – *ty*, CA – *vyharodzhvats'*, C/R – *yana w byaspyetsy*. *Yamu nyeabkhodna bylo nyeyak prykryvats' myezhy [...]* (A. Krawtsevich. Tewtonski orden// BP). C – *yon*, CA – *prykryvats'*, C/R – *myezhy atsalyeli*.

In its direct meaning *stayats'* is a statal verb denoting a process within the realm of a subject. In the group of defence verbs the lexeme is included in its figurative meaning as an action verb with the causer able to change the state of the object. *[...] hrudz'mi za Radzimu stayats' Sluchchaki* (A. Zmahar. Paslukhay, shto kazha kurhan// BP). C – *Sluchchaki*, CA – *stayats'*, C/R – *Radzima w byaspyetsy*.

¹⁶ A *S+V+O* model is a typical pattern to express the subject-object relations of a causative verb. The simplest transformation is the modification of an active verb which results from the elimination of the object and represents its auto-causative version. The action is centred in the subject. Thus, we have an inter-causative modification of the original verb since in the transformed model the causative seme is preserved: *S (Act. + Caus1) + V + O (Pass. + Caus2) → S (Act. + Caus1) + V*. The causative verb becomes unmarked with regard to the direct object (Г.А. Золотова, *Очерк функционального синтаксиса русско-го языка*, Москва 1973, с. 286-287).

¹⁷ Belarusian forms *-sja* (-cca) and Polish *się* were once part of the Slavic integral subsystem of short pronoun forms. As Boris Norman (Б.Ю. Норман, *Переходность, залог, возвратность: на материале болг. и др. слав. яз.*, Минск 1972, с. 57) argues, these genetically unstressed forms used with verbs show the loss of their original pronoun characteristics with the simultaneous acquisition of new properties and functions not inherent in pronoun forms. This shows that the subject as well as the object can carry a causative state. This type of causation is called auto-causation and can be verified by the use of the verb in a diagnostic context where the reflexive element is substituted for the reflexive pronoun. The substitution may sound a bit artificial but is acceptable for diagnostic purposes.

Another way to verify a causative component is to transform a causative verb into a causative situation¹⁸. The method of paraphrasing (transformation) is a universal way of semantic description where the meaning is described by expanding it into one or more statements rather than by listing specific semantic features. The only condition for using such a procedure is that all the semantic elements of the original are preserved in the transformed construction¹⁹.

The caused state, as the ultimate goal of the causative situation, is of a greater interest to the speaker or listener. Therefore, the theme-rheme structure of diagnostic constructions representing a causative situation will be as follows: consequent + causative link + antecedent. Conjunctions of cause or reason such as *for*, *as*, *because*, *since*, *etc.* and their equivalents in the analysed languages are used to join two parts of the causative situation.

All Belarusian defence verbs (except *adbivatstva*) can function in a diagnostic construction non-causative correlate, *tamu shto*, *bo*, *etc.*, causative verb. E.g. *vyoski abaronyeny (u byaspyetsy)*, *tamu shto ikh abaranyali syalyanye*; *rasliny zastalisya nyepashkodzhanyami*, *bo ikh abaranyali khimichnyya elyemyenty inshykh raslin*; *sabor i daminikanski manastyr atsalyeli*, *tamu shto ikh adstoyvali vyerniki*; *syalyanye w byaspyetsy*, *bo za ikh zastupilasya myastsovaya wlada*; *horad atsalyew*, *tamu shto za yaho stayali wsye zhykhary*.

2.1.2 Polish verbs of defence

In the causative history of Polish defence verbs the same causative component is revealed: the need to defend or protect someone, something from danger, trouble, to protect interests. The causative verb names a specific action that causes a new state of the object expressed by different types of non-causative correlates, thus forming with the causative verb a suppletive or incomplete formal opposition. Binary oppositions (causative verbs – non-causative correlates) indicate the systemic organization of the units of this microsystem.

The causative semantics of the Polish verbs *bronić* 1, 2, 3, 4, *bronić się*, *chronić*, *chronić się*, *ochraniać*, *osłaniać*, *ratować*, *strzec*, *strzec się*, *ubezpieczać*, *ubezpieczać się*, *zabezpieczać*, *zabezpieczać się*, *ukrywać*, *ukrywać się*, *odpierać*, *wstawiać się* is revealed with the help of a *do so that* construction: Pol. *robić (zrobić) tak, żeby*. The analysed causative verbs have synthetic (one-word) or analytical (two-, three-word) non-causative correlates: *być bezpiecznym*, *ocaleć*, *zachować się*, *etc.*

Bronić 1: *Yurga zmrużył oczy. Bronić ludzi, życie im ratować, jaka to po waszemu rzecz, zła czy dobra?* (A. Sapkowski. *Miecz przeznaczenia*// NKJP). C – *Yurga*, CA – *bronić*, C/R – *ludzie są bezpieczni*.

¹⁸ The immediate constituents of a causative situation are an antecedent (a causing micro-situation including a causing subject and a causing state) and a consequent (a caused micro-situation including a subject and a caused state) joined by a causative link.

¹⁹ R.D. van Valin, Jr., *The syntax-semantics-pragmatics interface: an introduction to role and reference grammar*, Cambridge 2005, p. 32.

Bronić 2: *Uważam, że powinniśmy bronić wartości, jak tylko można w tych dzisiejszych ... czasach* (D. Bieńkowski: Biało-czerwony, 2007// NKJP). C – *my*, CA – *bronić*, C/R – *wartości zostały zachowane (są chronione)*.

Bronić 3: *Kiedy McKinley dowiedział się o tym, postanowił bronić robotników przed sądem* (P. Wierzbicki: Kim są polscy sędziowie, Gazeta Polska, 1998// NKJP). C – *McKinley (adwokat)*, CA – *bronić*, C/R – *robotnicy (grupa górników) są usprawiedliwieni*.

Bronić 4: *Wtedy miasta bronili mur i 15 baszt rozlokowanych na planie prostokąta* (Baszta w Olsztynie, Dziennik Polski, 1999-02-20// NKJP). C – *mur, baszty*, CA – *bronić*, C/R – *miasto przetrwało (ocalało)*.

Chronić: *Pracodawca jest obowiązany chronić zdrowie i życie pracowników [...]* (Kodeks Pracy, Sejm RP// NKJP). C – *pracodawca*, CA – *chronić*, C/R – *zdrowie i życie pracowników jest w bezpieczeństwie*.

Ochroniać: *Powiatowy rzecznik ma ochraniać interesy obywateli* (Dziennik Powiatu Bytowskiego. L. Literski. 2000-05-26// NKJP). C – *Rzecznik*, CA – *ochraniać*, C/R – *interesy obywateli zostały zachowane*.

Oślaniać: *I chyba miałam taką skłonność, aby osłaniać chłopców przed różnymi kłopotami* (M. Jarosz. Nasze Zdrowie. 2004// NKJP). C – *ja (kobieta)*, CA – *osłaniać*, C/R – *chłopcy są bezpieczni*.

Ratować: *Jesteśmy w pełni zdecydowani ludzi tych ratować wszystkimi sposobami, [...]* (Ch. Skrzyposzek. Wolna Trybuna. 1985// NKJP). C – *my*, CA – *ratować*, C/R – *ludzie są bezpieczni*.

Strzec: *Stary starosta doskonale wiedział, że musi pilnie strzec swego skarbu* (M. Kwiatkowska, M. Kwiatkowski, K. Wesołowski. Znane i nieznane. 2001// NKJP). C – *starosta*, CA – *strzec*, C/R – *skarb ocalał*.

Ubezpieczać: *Widząc, że Piotrek go ubezpiecza, [...], Marcin uspokoił się* (Ł. Kamykowski: Dom między lipą a bilbordem. 2008// NKJP). C – *Piotrek*, CA – *ubezpieczać*, C/R – *Marcin jest bezpieczny*.

Zabezpieczać: *Lekarz rodzinny mający zabezpieczać interes zdrowotny pacjenta powinien znać potrzeby swoich podopiecznych* (A. Łaska-Formejster. Proces kształtowania roli zawodowej lekarza rodzinnego. 2002// NKJP). C – *lekarz rodzinny*, CA – *zabezpieczać*, C/R – *zdrowie pacjenta jest chronione*.

Ukrywać: *W czasach papieża Grzegorza VII [...] ukryto na wyspie szczerozłote figury dwunastu apostołów naturalnej wielkości* (O. Budrewicz: Piekło w kolorach. 1997// NKJP). C – *ludzie*, CA – *ukrywać*, C/R – *figury apostołów ocalały*.

The verbs *bronić się*, *chronić się*, *strzec się*, *ubezpieczać się*, *zabezpieczać się*, *ukrywać się* are autocausative as they represent the opposition: action – causation of the action in smb's own favour. Their autocausativity is verified by means of substituting a reflexive element for a reflexive pronoun: e.g., *żołnierz dzielnie się bronił* – *żołnierz dzielnie bronił siebie*; *chronić się przed oszustami* – *chronić siebie przed oszustami*; *strzec się złych ludzi* – *strzec siebie przed złymi ludźmi*.

The verb *odpierać* should be mentioned separately. In its semantic structure a causative component is easily revealed with the help of the diagnostic construction:

odpierać ataki konkurencji – *zrobić tak, żeby ataki konkurencji ustały*. But the meaning of this verb is different from the general meaning of the analysed LSG. The object of the action is expected to stop its being but not to remain safe. In addition, it is not possible to describe a new situation of the object with the help of one of the following non-causative correlates: *być bezpiecznym*, *ocaleć*, *zachować się*. Should the group in question be divided into subgroups, *odpierać* would represent a separate one.

Wstawiać się is of particular interest. The action of the subject is targeted at the object in the accusative case with the preposition *za*. The function of *się* in relation to the object consists in eliminating direct transitivity and limiting indirect transitivity. Here *się* shows that the action, while excluding the object or making it indirectly related to itself, at the same time only partially covers the subject. Therefore, we cannot categorize this verb as autocausative. *Na drugi dzień przyszedł do mamy wstawiać się za tatą ksiądz Czerwonka z dużego kościoła (Idź kochaj i niech ci nie pomoże żadna na ziemi rzecz. Tomek Tryzna. 2010// NKJP)*. In the semantic structure of this verb we find, though not very explicitly, the component 'cause' (*wstawiać się za tatą* – *zrobić tak, żeby trudna sytuacja dla taty się skończyła*). At the same time, it is not possible to find a non-causative correlate to denote the new state of the object. The new situation can only be represented descriptively.

It is clear from what has been said that the verbs *odpierać*, *wstawiać się* vary the general semantic complex of defence verbs with new shades of meaning. The new situation that arises as a result of causation is not indicated by the non-causative correlates *być bezpiecznym*, *ocaleć*, *zachować się* as is characteristic of the majority of units of the analysed lexical semantic group.

The peripheral verbs *asekurować*, *asekurować się*, *odbijać*, *stawać*, *ujmować się* contain the causative element in their semantic structure as well.

Asekurować: *Ale on nie odpowiada, tylko biegnie asekurować dziecko kolegi, które nas wyprzedziło (T. Kwaśniewski. Dziennik ciężarowca. 2007// NKJP)*. C – *on*, CA – *asekurować*, C/R – *dziecko jest bezpieczne*.

The verb *asekurować się* is autocausative as the action returns to the subject. *Czas goni, a młodzież się asekurowuje, startując do trzech, czterech szkół wyższych (Gazeta Krakowska. 2006-07-12// NKJP)*.

The peripheral verb *odbijać*, similar to the central verbs *odpierać*, *wstawiać się*, conveys the cause-result semantics but expresses the causation of a new situation termination. *Rywalki, widząc szansę na zwycięstwo, odbijały nasze mało skuteczne ataki (L. Jaźwiecki. Reprezentacja Be, Trybuna Śląska. 2004-01-09// NKJP)*. C – *rywalki*, CA – *odbijać*, C/R – *ataki ustały*.

New states of objects of the verbs *stawać*, *ujmować się* are expressed by non-causative correlates *być w bezpieczeństwie*, *być bezpiecznym*. *Córka z synem stanęli murem za matką [...] (S. Milewski: Ciemne sprawy międzywojnia, 2002// NKJP)*. C – *córka*, *syn*, CA – *stawać*, C/R – *matka jest w bezpieczeństwie*. *Zapytana, jak osiągnąć ten cel, rozłożyła ręce. – Ale trzeba to zapisać, zawsze trzeba ujmować się za słabszymi (P. Cegielski. Szwecja i jej sąsiedzi. 1996-03-22// NKJP)*. C – *ona*, CA – *ujmować się*, C/R – *słabsi są bezpieczni*.

All the studied Polish verbs belong to the class of causatives. This is confirmed by their appropriate functioning in constructions such as non-causative correlate, *ponieważ, bo, etc.* causative verb, e.g., *ludzie są bezpieczni, ponieważ bronią ich żołnierze; miasto przetrwało (ocalało), ponieważ mur bronił miasta; interesy obywateli zostały zachowane, ponieważ rzecznik ochraniał je; dzieci są w bezpieczeństwie, ponieważ strzegły się przed złymi ludźmi; ona ocalała, bo ukryła się na strychu przed Niemcami; ataki konkurencji ustały, ponieważ ktoś je odpierał; matka jest w bezpieczeństwie, bo córka i syn stanęli murem za matką.*

3. Conclusion

With regard to the above, it should be noted that the broad interpretation of causation in the article allows a large number of units to be included within the class of causative verbs. The question as to the scope and limits of the causative verbs class in Polish and Belarusian is solved as follows: to causative belong the verbs which are transitive (e.g. Pol. *bronić*, Bel. *abaranyats'*) or partially transitive (e.g. Pol. *stanąć za*, Bel. *zastupatstva za*). The cause-result semantics in their structure is revealed with the diagnostic *to do so that* construction. Causative verbs stand in binary opposition to their non-causative correlates and are capable of being transformed into a causative situation. The application of these criteria to the analysed lexemes have shown that all Polish and almost all Belarusian verbs (except *adbivatstva*) can be referred to as causative.

Covering a certain denotative sphere and representing the unique world view of native speakers, Belarusian causative verbs with the meaning 'defend' manifest one type of causation: causative action – causation of a new state of the object, and Polish verbs broaden the cause-result semantics of the LSG with another type: causative action – causation of a new situation termination. Thus, universal for both languages the principles of coding causation are influenced by the national peculiarities of reality reflection.

Analyses of the individual LSGs with respect to causativity is of fundamental importance as this reveals the peculiarities of the expression of causative semantics on the part of verbs close in meaning.

Given that the availability of a core and periphery within a group is a typical feature of a field structure, LSGs of defence in Polish and Belarusian are identified as typical lexemic fields. Crucially, there is no correlation between causativity and the position of verbs either in the core or periphery of the group. The vivid expression of the semantics of defence does not imply the presence or absence of the causative seme in the semantic structure of the verb and vice versa. We can assume that causative verbs can be viewed as a continuum with verbs having different degrees of causative meaning in the core and periphery of the group.

In addition, when studying a particular linguistic phenomenon on the material of several languages, it is necessary to apply to them, as noted above, the same methods of analysis and interpretation. The use of common criteria for identifying the core and periphery of the Polish and Belarusian LSGs did not reveal a complete match in the

groups composition. The typological relevance lies in the fact that the same area of semantics (the plane of content) is distributed differently between core and periphery within each language and is therefore covered by a different set of lexical units, i.e., has different configurations in the expression plane.

The units of the lexical semantic groups in the two studied languages are characterized by partial overlap with elements of other fields. Peripheral verbs in meanings other than 'defend' may be included in the core or periphery of other LSGs. This is due to the presence of centrifugal and centripetal processes that ensure a constant dynamic of language subsystems.

All Polish and almost all Belarusian verbs are considered causative as they meet the necessary and sufficient criteria relevant to causative verbs presented in the article. Assuming that the Pol. verbs *wstawiać się*, *stawać*, *ujmować się* and the Bel. verbs *zastupaťsja*, *ustupaťsja*, *stayats'* are causative, the question arises as to the relationship between the semantics of causative verbs and their formal means of expression. The meaning of these units, as noted above, contains an indication of the reason for the action (Why was the action performed? Because there was sth./sb. threatening the object of the action). But the means of formal expression (the verbs take an indirect object with a preposition) do not correspond to those considered regular for causative verbs in Polish and Belarusian: a verb in the accusative case with a direct object. This asymmetry of form and content highlights the fact that the category of causativity in both the analysed Slavic languages is dynamic and does not always have regular means of expression and does not always need them. Two types of non-causative correlates (synthetic and analytic) in causative oppositions is a further confirmation of the dynamic nature of causativity.

Causative verbs being the core of the functional semantic category of causativity represent a field structure which should include verbs with the meaning 'defend' as peripheral elements. In the Polish and Belarusian languages the above lexemes refer to the periphery because their meaning is complicated by other semantic components, unlike the meanings of causative verbs proper (e.g., *force*, *determine*, *urge*, *cause*). Thus, while being not "pure" specialized means of conveying causal semantics, peripheral causative verbs are the best material to illustrate the nuances, distinctions and complex aspects of the causation theory.

References

- Apresyan Yu.D., *Printsipy organizatsii tsentra i periferii v leksike i grammatike*, [v:] *Tipologicheskiye obosnovaniya v grammatike*, Moskva 2004.
- Balli Sh., *Frantsuzskaya stilistika*, Moskva 2001.
- Balli Sh., *Obshchaya lingvistika i voprosy frantsuzskogo yazyka*, Moskva 1955.
- Bondarko A.V., *Teoriya morfologicheskikh kategoriy i aspektologicheskoye issledovaniya*, Moskva 2005.
- Byelaruskaya Palichka, [v:] <https://knihi.com>.
- Etimologicheskij slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskij leksicheskiy fond*, [v:] <http://etymolog.ruslang.ru>.

- Gołąb Z., *Próba klasyfikacji syntaktycznej czasowników polskich (na zasadzie konotacji)*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1967.
- Kiklewicz A., Korytkowska A., Mazurkiewicz-Sułkowska J., Zatorska A., *Zintegrowany opis semantyczno-syntaktyczny czasowników bułgarskich, polskich i rosyjskich (verba cogitandi i verba sentiendi)*, Warszawa 2019.
- Kiklewicz A., *Podstawowe struktury zdaniowe współczesnych języków słowiańskich: białoruski, bułgarski, polski*, Olsztyn 2010.
- Martynaw V., Shuba P., Yarmash M., *Marfyemnaya dystrybutsyya w byelarskay movye: Dzyeyaslow*, Minsk 1967.
- Matskyevich Yu., *Marfalohiya dzyeyaslova w byelarskay movye*, Minsk 1959.
- Mikhnyevich A., *Prablyemy syemantika-sintaksichnaha daslyedvannya byelarskay movy*, Minsk 1976.
- Narodowy Korpus Języka Polskiego, [w:] <https://pelcra-nkjp.clarin-pl.eu/>.
- Nikitevich A.V., *Russkiy glagol v sostave nominativnykh ryadov*, Grodno 2004.
- Norman B.Yu., *Perekhodnost', zalog, vozvratnost': na materiale bolg. i dr. slav. yaz.*, Minsk 1972.
- Rudenska A.M., *Dzyeyaslovy s syemantykay razumovyykh pratsesaw u byelarskay movye*, Minsk 2000.
- Rudyenko Ye., Ivashina N., Yaumyen N., *Syemantiko-sintaksichyeskoye sopostavlyeniye slavyanskikh hlaholov (na matyerialye byelorusskoho, pol'skoho, russkoho i chyeshskoho yazykov)*, Minsk 2004.
- Sopostavlyel'nyy analiz vostochnoslavjanskikh yazykov*, pod ryed. A.A. Lukashantsa, A.M. Myezyenko, Minsk 2005.
- Shuba P., *Dzyeyaslow u byelarskay movye*, Minsk 1968.
- Tlumachal'ny slownik byelarskay litaraturnay movy: bol'sh za 65000 slow*, pad red. I.L. Kapylova, Minsk 2016.
- Valin van R.D., Jr., *The syntax-semantics-pragmatics interface: an introduction to role and reference grammar*, Cambridge 2005.
- Vazhnik S., *Kantrastywny sintaksis pol'skay i byelarskay mow: Syemantyka i dystrybutsyya dzyeyaslovnaha predykata*, Minsk 2008.
- Wielki słownik języka polskiego PAN*, [w:] <https://wsjp.pl>.
- Whorf B., *Language, Thought, and Reality*, Cambridge 1956.
- Zolotova G.A., *Ocherk funktsional'nogo sintaksisa russkogo yazyka*, Moskva 1973.
- Żelazko K., *Czasowniki przechodnie o składni wielorakiej w języku polskim*, Wrocław 1975.

NOTE ON THE AUTHOR

Dr Anzhalika Litvinovich (Анжалика Литвинович) – specialist in the Office for Scientific Excellence of Polish Academy of Sciences. **Publications: papers:** *Belarusian nationally specific image of the universal concept of water*, [in:] *Language and ecology*, 2022, [in:] https://www.ecoling.net/_files/ugd/ae088a_3937ce28124144d5972bc2-f441734a9c.pdf; *Полевая организация глагольной лексики (на примере глаголов со значением 'защищать' в русском языке)*, “Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica Rossica” 2020, doi: 10.18778/1731-8025.19.08; *Лексика иностранного языка как важнейший компонент речевой деятельности*, “Народная асвета” Минск 2019, № 7, [w:] <http://www.n-asveta.by/dadatki/2019/leksika.pdf>; *Неспециализированные средства выражения каузативной семантики в славянских и германских языках (на примере ЛСГ защиты)*, “Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2021. – Т. 163, кн. 4–5”, doi: 10.26907/2541-7738.2021.4-5.207-221; *Lexicology: workshops for students*, Grodno 2010, [w:] <https://elib.grsu.by/doc/456>.

ORCID: 0000-0003-4256-5352

Email: anzhalika.litvinovich@pan.pl

Daria Ławrynow

Warszawa, Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk

JĘZYKOWY OBRAZ RELIGII I KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W PUBLICYSTYCE JANA HEMPLA (WIŚLAKA)

Linguistic View of Religion and Catholic Church in Opinion Journalism of Jan Hempel (Wiślak)

ABSTRACT: The main issue discussed in this article is the linguistic view of religion and the Catholic Church in the opinion journalism of Jan Hempel (Wiślak). Hempel published in the Polish left-wing inter-war press ("Myśl Wolna", "Dźwignia", "Nowa Kultura") and the Polish-language Soviet propaganda journal "Bezbożnik Wojujący". The author in analysing the linguistic mechanisms within the creation and pejorativization of the objects, shows Hempel's ideological motivation reflected in verbal layer of text. Hempel mainly used intricate forms of descriptions, epithets and metaphors. He depreciated and desacralized the objects with colloquial, dismissive language, lowercase letters, ironic quotation marks and distancing modalizers. The article reconstructs this pejorative linguistic view of 'ideological enemies'.

KEYWORDS: Linguistic view, Jan Hempel, Soviet press, pejorativization, anti-religion propaganda

W artykule zostały ukazane językowe sposoby przedstawienia religii (głównie chrześcijańskiej, ale sporadycznie również innych wyznań) oraz Kościoła katolickiego. Poprzez religię należy tu rozumieć 'zbiór wierzeń dotyczących istnienia Boga lub bogów, świata niematerialnego, pochodzenia i celu życia człowieka oraz związane z tymi wierzeniami obrzędy i nakazy moralne'¹. Materiał wyekscerpowano z wybranej publicystyki Jana Hempla: zarówno z polskiej przedwojennej prasy lewicowej („Myśl Wolna”, „Dźwignia”, „Nowa Kultura”), jak i polskojęzycznej prasy radzieckiej lat 30. („Bezbożnik Wojujący”). Do analizy wykorzystano następujące numery czasopism: „Myśl Wolna” 6/1922 i 8/1922, „Nowa Kultura” 1 (16)/1924, 3 (18)/1924, 14 (29)/1924, 38/1924, „Dźwignia” 2-3/1927, „Bezbożnik Wojujący” 6/1932, 11/1932, 1/1933,

¹ WSJP PAN: *Wielki słownik języka polskiego PAN*, red. P. Żmigrodzki, Kraków 2007, [w:] <https://wsjp.pl/> (03.09.2024).

2/1933, 4/1933, 5/1933, 6/1934, 2/1935 i 3/1935. Zostanie podjęta próba rekonstrukcji wykreowanego przez autora językowego obrazu Kościoła i wyodrębnienia zestawu cech składających się na ów obraz.

Jak słusznie zaznacza Andrzej Kominek: „Pojęcie Kościoła jest silnie nacechowane aksjologicznie (...) Opis Kościoła jest rezultatem różnych punktów widzenia (...) tworzących różne perspektywy interpretacyjne” i może być związany zarówno z samą intencją, celem nadawcy, jak i z sytuacją społeczną, polityczną, kontekstem historycznym². Te wszystkie czynniki miały wpływ na twórczość Jana Hempla, który publikował własne opinie – również w formie postulatów i sądów wartościujących – w polskich czasopismach o profilu lewicowym, ale w okresie późniejszym (lata 30.) udzielał się również w radzieckiej prasie propagandowej, której treści były przejawem ówczesnej oficjalnej polityki antyreligijnej³.

Jan Hempel był polskim i radzieckim publicystą, pisarzem, filozofem, działaczem spółdzielczym oraz oświatowym. Urodził się w 1877 r. we wsi Prawda w województwie lubelskim w rodzinie ziemiańsko-inteligenckiej, uczył się w szkole rzemieślniczej, a w młodości pracował jako technik melioracji, mierniczy – w Polsce, ale później też i w Azji. Zarówno wychowanie w postępowej, patriotycznej rodzinie, jak i kontakty ze środowiskiem robotniczym wpłynęły na jego późniejszy światopogląd⁴. Tematy związane z wiarą, religijnością czy organizacją życia duchowego były jednymi z najsilniej obecnych w twórczości omawianego autora. Już podczas czteroletniego pobytu w Brazylii (1904-1908) ukształtowały się jego poglądy społeczno-filozoficzne. W 1907 r. w Kurytybie wyszedł zbiór „Kazania polskie” stanowiący swoisty manifest autora, publikował on też artykuły krytyczne wobec duchowieństwa, szlachty i oportunistycznie nastawionej inteligencji. Był również nauczycielem dzieci kolonistów, którym starał się zaszczerpić swoje idee⁵. Następnie przeniósł się do Paryża, gdzie zetknął się z anarchizmem. Studiował też filozofię i religioznawstwo⁶. Po powrocie do Polski wydał kilka prac o tematyce filozoficzno-społecznej, krytykujących chrześcijaństwo i pokorny, poddańczy stosunek wobec Boga oraz władz – zarówno duchownych, jak i świeckich. Hempel przez pewien czas fascynował się również hinduską myślą filozoficzną oraz dawnymi wierzeniami Słowian – przeciwstawiał je katolicyzmowi, np. w pracach „Kazania piastowe” (wyd. 1911) czy „Bohaterska etyka Ramajany” (wyd.

² A. Kominek, *Językowy obraz Kościoła z punktu widzenia głównych sił społecznych w Polsce w latach 1980-1981*, „Etnolingwistyka” 1996, nr 8, s. 201-202, M. Mazurkiewicz, *Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1990, s. 142, 144.

³ A. Kishkina, *Антирелигиозная пропаганда на страницах журнала «Безбожник»*. Diplomová práce. Praha 2021, s. 18-21, 26-28.

⁴ E. Wojnarowicz, *Jan Hempel*, „Kalendarz Wolnej Myśli” 1960, s. 61-62, J. Mazurek, *Chłopskie wychodźstwo z ziem polskich do krajów Ameryki Łacińskiej w publicystyce i myśli społeczno-politycznej Jana Hempla*, „Myśl Ludowa” 2016, nr 8, s. 97-99, J. Tomasiewicz, *Rewolucja narodowa. Nacjonalistyczne koncepcje rewolucji społecznej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013, s. 6-7.

⁵ J. Mazurek, *Chłopskie wychodźstwo...*, s. 97-101, E. Wojnarowicz, *Jan Hempel...*, s. 61-62

⁶ J. Tomasiewicz, *Rewolucja narodowa...*, s. 7.

1914). Swoje opinie na temat wiary, kleru, artykuły z zakresu krytyki literackiej i dotyczące spółdzielczości oraz syndykalistycznej koncepcji organizacji robotników publikował m.in. w czasopismach „Myśl Niepodległa”, „Po Wolność”, „Rzeczpospolita Spółdzielcza”, „Społem”, „Myśl Wolna”, „Nowa Kultura”, „Dźwignia”. Redagował też: „Kulturę Robotniczą”, „Nową Kulturę”, współredagował „Głos Robotniczy”, „Miesięcznik Literacki”⁷. W 1921 r. został członkiem Komunistycznej Partii Robotniczej Polski, a w 1932 r. nielegalnie wyemigrował do ZSRR, gdzie został redaktorem „Kultury Mas”. Pisał pod pseudonimem Jan Wiślak dla „Trybuny Radzieckiej” i „Bezbożnika Wojującego”. W 1937 r. na fali terroru stalinowskiego został oskarżony o zdradę państwową i działalność kontrewolucyjną, a następnie rozstrzelany⁸.

Sama działalność i poglądy Hempla sporadycznie były obiektem badań naukowych. W 1958 r. siostra autora wydała wspomnienia o nim⁹, a w 1975 r. wyszła książka Jana Szmyda pt. *Jan Hempel. Idee i wartości*¹⁰. O zagadnieniach spółdzielczości w jego publicystyce i działalności napisał Józef Dominko¹¹. Spośród artykułów warto wymienić: omówienie koncepcji filozoficznych i ideologicznych Hempla w czasopiśmie anarchistycznym „Inny Świat”¹² oraz w półrocznikach „Państwo i Społeczeństwo”¹³, „Człowiek i Społeczeństwo”¹⁴ czy lewicowym „Nowym Obywatelu”¹⁵. W monografii Jarosława Tomasiewicza o nacjonalizmie większa część rozdziału pt. *Narodowy anarchizm* poświęcona jest światopoglądowi Hempla¹⁶. Natomiast o pobycie autora w Brazylii traktują artykuły Michała Pankiewicza¹⁷ i Jerzego Mazurka¹⁸. Brak natomiast prac językoznawczych poświęconych jego twórczości. Warto natomiast wymienić kli-

⁷ Ibidem, s. 8, K. Czarnecka, *Redaktorzy i autorzy prasowi: Hempel Jan Hieronim*, [w:] *Prasa polskojęzyczna w początkach sowietyzacji Ukrainy. Wybór źródeł*, red. E. Dzięgiel, 2016 [w:] <https://prasapolukr.ijp.pan.pl/> (06.08.2024).

⁸ J. Tomasiewicz, *Rewolucja narodowa...*, s. 8, K. Czarnecka, *Redaktorzy i autorzy...*, Г.С. Семёнов, Г.И. Зубова, Н.И. Рушинская и др., *Книги Памяти жертв политических репрессий (Мытищинский муниципальный район Московской области)*, Москва 2009, s. 53.

⁹ W. Papiewska, *Jan Hempel, wspomnienia siostry*, Warszawa 1958.

¹⁰ J. Szmyd, *Jan Hempel. Idee i wartości*, Warszawa 1975.

¹¹ J. Dominko, *Jan Hempel, teoretyk i działacz spółdzielczości robotniczej*, Warszawa 1960.

¹² S. Dziamski, *Jan Hempel: poganin, anarchista, komunista*, „Inny Świat” 2003/2017, nr 1 (18), [w:] <https://innyswiat.com.pl/jan-hempel-poganin-anarchista-komunista-18-12003/> (06.08.2024).

¹³ A. Gajda, *Jan Hempel: neopogaństwo lewicowe*, „Państwo i Społeczeństwo” 2012, nr 3(XII), s. 131-139.

¹⁴ J. Kojkoł, Twardowski – Rubczyński – Hempel. *Religia jako humanistyczny element myślenia o rzeczywistości społecznej*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2015, nr 39, s. 69-86, doi.org/10.14746/cis.2015.39.6.

¹⁵ R. Łętocha, *Jan Hempel: turbosłowianin, neopoganin, anarchista, spółdzielca, komunista*, „Nowy Obywatel” 2018, nr 26 (77), [w:] <https://nowyobywatel.pl/2018/05/13/jan-hempel-turboslowianin-neopoganin-anarchista-spoldzielca-komunista/> (06.08.2024).

¹⁶ J. Tomasiewicz, *Rewolucja narodowa...*, s. 6-16.

¹⁷ M. Pankiewicz, *Jan Hempel w Brazylii*, „Problemy Polonii Zagranicznej” 1962-1963, t. 3, s. 169-178.

¹⁸ J. Mazurek, *Chłopskie wychodźstwo...*, s. 97-112.

ka prac poświęconych językowemu obrazowi religii, Kościoła czy duchowieństwa: artykuły Andrzeja Kominka¹⁹, Elżbiety Kosobudzkiej²⁰, Kateryny Korotych²¹, Andreey Dorosha²², Tamary Graczykowskiej²³, Darii Ławrynow²⁴, pracę dyplomową Aleksandry Kishkiny²⁵ czy monografię Rafała Mazura²⁶. Ukazała się także praca Krzysztofa Rutkowskiego pt. *Leksyka konfesyjna w języku rosyjskim okresu radzieckiego*²⁷. Niniejsza analiza jest zatem pierwszą w obszarze językoznawstwa traktującą wyłącznie o publicystyce Jana Hempla.

Autor, jak wynika z analizowanego materiału, często posługuje się wartościującymi, nacechowanymi środkami opisu w formie określeń i epitetów. Wiara chrześcijańska to jego zdaniem: „przesady religijne”²⁸, „szereg bajek bezsensownych, a często wprost niemoralnych”²⁹, „bajda”³⁰, „brednie”³¹, „spłowiełe wspomnienie dawno umarłej przeszłości”³², „zastrzyk legend religijnych o bogu”³³, natomiast „[poszukiwanie Boga] jest tylko chorobą pomyłonych inteligentów”³⁴. Praktyki religijne określane są następująco: „przeżytki religijne”³⁵, „czarodziejskie obrzędy”, „magiczne obrzędy”, „praktyki magiczne”³⁶. Często w odniesieniu do treści biblijnych czy dogmatów wiary

¹⁹ A. Kominek, *Językowy obraz...*, s. 201-233.

²⁰ E. Kosobudzka, *Propaganda językowa jako narzędzie walki władz PRL z Kościołem katolickim na Lubelszczyźnie*, „Rocznik Lubelski” 2012, nr XXXVIII, s. 107-119.

²¹ K.B. Коротич, *Мовні способи дискредитації релігії в радянському дискурсі (на матеріалі української преси 20-30-х років XX століття)*, «Вісник Харківського національного ун-ту ім. В.Н. Каразіна. Серія Філологія» 2012, вип. 66, № 1021, с. 220-225.

²² A.A. Дорош, *Образ православного священнослужителя-рenegата в советской антирелигиозной пропаганде в 1922–1923 гг.*, «Каспийский регион: политика, экономика, культура» 2021, № 3 (68), с. 57-63, DOI: 10.21672/1818-510X-2021-68-3-057-063.

²³ T. Graczykowska, *Klecha, księżulek, opryszek w sutannie – uwagi o antyreligijnej polityce władz radzieckich wobec Kościoła katolickiego w okresie międzywojennym (na materiale moskiewskiej gazety „Trybuna Radziecka”)*, „Roczniki Humanistyczne” 2022, t. 70, nr 7, s. 203-209.

²⁴ D. Ławrynow, *Kreowanie negatywnego obrazu instytucji religijnych w polskojęzycznej propagandzie radzieckiej okresu międzywojennego (na podstawie czasopisma „Bezbożnik Wojujący”)*, „LingVaria” 2022, t. 17, nr 2 (34), s. 129-140; eadem, *Językowy wizerunek osób duchownych w czasopiśmie „Bezbożnik Wojujący” (Moskwa, 1929-1935)*, „Język Polski” 2023, nr CIII, z. 1, s. 129-142.

²⁵ A. Kishkina, *Антирелигиозная пропаганда...*

²⁶ R. Mazur, *Obraz Kościoła katolickiego w polskiej prasie komunistycznej w latach 1945-1956*, Kraków 2023.

²⁷ K. Rutkowski, *Leksyka konfesyjna w języku rosyjskim okresu radzieckiego*, Białystok 2007.

²⁸ MW 1922/8, s. 1, BW 1933/1, s. 9, BW 1935/2, s. 4.

²⁹ MW 1922/8, s. 2.

³⁰ Ibidem.

³¹ BW 1932/6, s. 6.

³² NK 1924/1 (16), s. 9.

³³ BW 1935/2, s. 3.

³⁴ NK 1924/1 (16), s. 9. Objasnienia i uzupełnienia odautorskie do cytatów podano w nawiasach kwadratowych w cytowanych tekstach.

³⁵ MW 1922/8, s. 2, NK 1924/14 (29), s. 318, NK 1924/38, s. 51.

³⁶ BW 1934: 6, s. 11-12.

autor posługuje się rzeczownikiem **legenda / legendy** (niekiedy z określanym przymiotnikami **religijny, kościelny, Chrystusowy**)³⁷, a postaci proroków czy Jezusa opatrzone są przymiotnikiem **legendarny**³⁸. W ten sposób autor sugeruje nieprawdzy, a niekiedy wręcz oszukańczy i szkodliwy charakter dogmatów wiary, które – jego zdaniem – przynależą do „starego” (przedrewolucyjnego) świata wartości. Wyżej wymienione określenia mają charakter deprecjonujący. Ponadto w swej publicystyce radzieckiej Hempel często zapisuje nazwy **Bóg, Matka Boska czy Chrystus** małą literą. Było to zgodne z panującą wówczas oficjalnie tendencją i również miało za cel obniżenie rangi pojęć istotnych dla systemów religijnych czyli wartościowanych pozytywnie w środowisku osób wierzących³⁹. Taką samą rolę pełnił cudzysłów używany przy wyrazach **opatrność, słowo boże, wszechwiedzący [Bóg]** czy inne modalizatory dystansujące, np. „(...) rzekomo spowodu⁴⁰ jakiegoś tam niby nakazu boskiego (...) legend religijnych o bogu, który – rzekomo bardzo kochał ludzi pracy⁴¹, „t. zw. »Historie świętych«, „t. zw. prawdy katechizmowe⁴², „tak zwany wielki post⁴³. Systemy wierzeń religijnych są z kolei opisywane za pomocą wyrażen konotujących znaczenia związane z przymusem: „przekłete jarzmo religii” które chłopci „zrzucają” i odeń „wyzwalają się⁴⁴, „niewolnicza ideologia religijna⁴⁵, „stary nałóg religijny, zawsze sprzęgnięty podświadomie z tendencjami społecznie reakcyjnymi”, „religia (...) była nieocenionym narzędziem władania – pozwalała ujarzmić duszę – umysłowość i moralność – niewolnika, a nie tylko jego ciało⁴⁶, „(...) religia jest jednym z najdoskonalszych sposobów utrzymywania mas w niewoli i posłuszeństwie, (...) działa równie skutecznie jak alkohol⁴⁷.

Hempel w określony sposób opisuje też same święta chrześcijańskie i obrzędy im towarzyszące. Z jednej strony podkreśla ich przedchrześcijańskie korzenie, np. nazywające je „powtórzeniem” pogańskich tradycji⁴⁸, z drugiej przedstawia je za pomocą leksykalnych języka potoczymów i lekceważącego sposobu opisu, co może służyć desakralizacji:

Kościół katolicki (...) każe wierzyć wszystkim swym oglupionym »owieczkom«, że pod czarodziejskimi słowami księdza opłatek i wino w kielichu zamienia się podczas mszy

³⁷ Por. np. MW 1922/8, s. 4, Dż. 1927/2-3, s. 42, BW 1935/2, s. 4-5, BW 1935/3, s. 5.

³⁸ BW 1933/2, s. 8, BW 1932/6, s. 7.

³⁹ J. Puzynina, *Problemy wartościowania w języku i w tekście*, „Etnolingwistyka” 2004, nr 16, s. 81-182.

⁴⁰ Tu i dalej zachowano oryginalny zapis i ortografię cytowanych tekstów.

⁴¹ BW 1935/2, s. 4.

⁴² MW 1922/8, s. 2.

⁴³ BW 1935/2, s. 4.

⁴⁴ BW 1933/1, s. 9.

⁴⁵ BW 1935/2, s. 5.

⁴⁶ NK 1924/38, s. 51-52.

⁴⁷ MW 1922/8, s. 2.

⁴⁸ BW 1935/2, s. 4.

w prawdziwe ciało i krew Jezusa Chrystusa. Inaczej mówiąc, że na rozkaz każdego, pierwszego lepszego księdza, sam bóg chrześcijański we własnej osobie włazi mu do kielicha, że jest potym przez księdza jedzony i wiernym do jedzenia podany (...) każdy wyświęcony ksiądz, czyli każdy funkcjonariusz międzynarodówki kościelnej, posiadał tak cudowną moc, że może samemu bogu kazać dowolną ilość razy włazić do kielicha, (...) może tego boga zamykać do pudełeczka i zawozić go do domu tym umierającym, którym podobało mu się odpuścić grzechy (...) ⁴⁹,

Organy grają, ksiądz w ornacie odprawia przed ołtarzem swe czarodziejskie obrzędy (...) Wymawiając zaklęcia w języku dawno umarłym i wykonywując od wieków ustalone gesty, dziwacznie ubrany czarodziej zamienia opłatek i wino w kielichu w samego pana boga, oburącz wznosi ku górze kielich z panem bogiem i wreszcie uroczyście tego pana boga zjada – wiernie naśladując w tem dzikusów australijskich, którzy również zjadali swych ubóstwianych wodzów, aby przejąć w siebie ich siłę i sprawność bojową ⁵⁰.

W tych przykładach autor posługuje się porównaniami i określeniami sugerującymi prymitywny charakter całej chrześcijańskiej obrzędowości („czarodziejski/czarodziej”, „zaklęcia”, „wiernie naśladując w tem dzikusów australijskich”), stosuje również kolokwializmy czy zdrobnienia („włazić”, „pudełeczka”) w odniesieniu zarówno do osoby duchownej, jak i pośrednio – do osoby boskiej.

Oprócz tego teksty zawierają sugestie, iż aktywne uczestnictwo w życiu religijnym ma służyć celom *stricto* politycznym:

Boże ciało (...) to święto wybitnie polityczne. Jest to manifestacja uliczna w celu mobilizowania jak najszerzych mas pracujących wokół kościoła (...) »Boże ciało« przedewszystkim różni się tym od innych świąt uroczystych, że jest to nie święto głównie domowe, rodzinne (...) lecz świadomie zorganizowana masowa manifestacja uliczna ⁵¹, (...) ci młodzi jednak, którzy tam jeszcze przychodzą [do kościoła polskiego w Moskwie] i którzy mimowoli mogą się stawać pomocnikami wrogów budownictwa socjalistycznego (...) ⁵².

Owe przypisywane organizacjom kościelnym *cele polityczne* łączą się z językową wizją religii jako **zjawiska społeczno-politycznego**. Hempel komunikuje to jednoznacznie, często w formie sądów wartościujących:

(...) od pierwszego numeru »Myśli Wolnej« poczęliśmy mówić wyraźnie o »religii, jako o narzędziu władania« ⁵³,

⁴⁹ BW 1932/6, s. 6.

⁵⁰ BW 1934/6, s. 11.

⁵¹ BW 1932/6, s. 6.

⁵² BW 1934/6, s. 12.

⁵³ NK 1924/14 (29), s. 318.

(...) biblijne podanie o stworzeniu świata, nie tylko nie jest zgodne z nauką nowoczesną (...) lecz zawiera w sobie wyraźną tendencję klasową: stwórcy jest władcą, który stwarza sobie poddanych i daje im nauki moralne, zgodne z klasowymi wymaganiami władców.⁵⁴,

Spółeczna rola wszystkich religii polega na tem, aby przez postawienie przed ludźmi zadań zasadniczo niewykonalnych i zasadniczo złudnych, odwrócić uwagę mas od zagadnień bytu społecznego. Dzięki religii podstawy opartego na wyzysku ustroju społecznego zostają przesłonięte, wytwarza się zasłona, poza którą warstwy uprzywilejowane czują się doskonale. – Żadna jednak religia nie odegrała tej roli z takim powodzeniem, jak chrystjanizm⁵⁵.

Przecie ten pan bóg, w imię którego zgromadzają się na modlitwy, to – nietylko przesąd, to – niemal namacalny przedstawiciel świata kapitalistów i obszarników⁵⁶.

Również sama struktura kościelna wraz z osobami duchownymi jest przedstawiana za pomocą rozbudowanych opisów – sugestywnych konstrukcji semantycznych obfitujących w przymiotniki i rzeczowniki wskazujące na działalność wykraczającą poza sferę sakralną: „Kościół katolicki, będący od bardzo dawna organizacją polityczną”⁵⁷, „(...) kościół Rzymsko-Katolicki, jako najpotężniejsza na świecie organizacja ideowo-polityczna”⁵⁸, „(...) wciąż jeszcze potężna, doskonale zorganizowana, karna i bardzo doświadczona międzynarodówka katolicka”⁵⁹, „(...) każdy wyświęcony ksiądz, czyli każdy funkcjonariusz międzynarodówki kościelnej”⁶⁰, „operująca w Polsce armia zawodowych funkcjonariuszy katolickich”⁶¹, czy z użyciem zabarwionych ekspresywnie określników, fraz nominalnych takich jak „żywioty klerykalno-czarnosecinne”⁶², „płatni sługusi klas możnych”⁶³, „zdecydowanie reakcyjne potęgi”⁶⁴, „(...) słudzy kapitału, którzy działają w imię krzyża”⁶⁵. Jak widać na podstawie wymienionych przykładów, autor określa księży mianem *funkcjonariuszy*, *armii*, *sług* (środowisk pozycjonowanych w przekazie propagandowym jako wrogie), a w przypadku Kościoła podkreśla się jego *międzynarodowy* (w domyśle obcy) charakter. Takie środki opisu konotują obraz osób będących częścią większej, rozbudowanej i zdyscyplinowanej struktury, której

⁵⁴ NK 1924/38, s. 51.

⁵⁵ Dż. 1927/2-3, s. 42.

⁵⁶ BW 1934/6, s. 12.

⁵⁷ MW 1922/8, s. 2.

⁵⁸ NK 1924/1 (16), s. 5.

⁵⁹ NK 1924/3 (18), s. 50-51.

⁶⁰ BW 1932/6, s. 6.

⁶¹ BW 1933/4, s. 11.

⁶² MW 1922/8, s. 1.

⁶³ MW 1922/8, s. 5.

⁶⁴ BW 1933/5, s. 14.

⁶⁵ BW 1933/4, s. 12.

działalność nie wynika z powołania, lecz jest motywowana względami politycznymi i merkantylnymi („płatni, słudzy kapitału”). Niekiedy jest to jednak struktura bardziej rozmyta („żywioty klerykalno-czarnosecinne”) ale podwójnie wroga, na co wskazują przytoczone powyżej połączenie wyrazowe z przymiotnikiem atrybutywnym.

W źródłach radzieckich sugeruje się ponadto wręcz antypaństwowy i antysocjalistyczny charakter organizacji religijnych, co stawia je w jednoznacznej pozycji **wroga**: „tak zdecydowanie reakcyjne potęgi jak kościół katolicki”⁶⁶, „(...) [antyradzieckie] wysiłki czarnych sił reakcyjnych, wszystkie te wraże popędy klechów katolickich, prawosławnych, żydowskich, buddyjskich itd.”⁶⁷,

Kościół katolicki przez długie wieki swego istnienia, jako organizacja międzynarodowa, był zawsze obrońcą wyzyskiwaczy przeciwko masom wyzyskiwanym (...) kościół idzie zawsze w pierwszych szeregach obrońców burżuazji przeciwko rewolucji. Nie skończylibyśmy nigdy, gdybyśmy chcieli wyliczać wszystkie antyradzieckie posunięcia kościelne (...) kościół doszedł do wniosku, że nie tylko nie może pozostać w tyle, lecz że powinien wystąpić w roli wodza duchowego międzynarodowych postępów kontrrewolucyjnych⁶⁸,

Znamienne jest przytym, że wobec walki z wielkim Październikiem wszystkie religie składają na bok swe klótnie wzajemne i jednolitym frontem występują przeciwko władzy robotników i chłopów⁶⁹.

Pośród wszystkich organizacji religijnych, pracujących z ramienia burżuazji nad ogłupianiem, dezorganizowaniem i demoralizowaniem mas pracujących w Polsce, na miejscu naczelnem stoi kościół katolicki - polska sekcja olbrzymiej watykańskiej międzynarodówki kontrrewolucyjnej⁷⁰.

W przytoczonych cytatach mamy do czynienia z pejoratywnym obrazowaniem za pomocą takich środków, jak użycie przymiotników **antyradziecki**, **kontrrewolucyjny**, **reakcyjny** (wzmacniany niekiedy przez przysłówkę *wyraźnie*) czy czasowników w połączeniach z przysłówkiem („idzie zawsze w pierwszych szeregach”, „jednolitym frontem występują”).

W równie sugestywny sposób została przedstawiona działalność i motywacje środowisk religijnych. Ich celem jest **ogłupianie**, **otumanianie**, **bierność** – co ma służyć utrzymywaniu porządku, podtrzymywaniu tradycyjnie hierarchicznego ładu społecznego służącego wyłącznie możnym:

Pracuj i nie myśl o tem, co dzieje się z owocami twojej pracy – oto zasada podstawowa ładu społecznego. Olbrzymie instytucje kościelne służą właśnie utrzymaniu tej zasady.

⁶⁶ BW 1933/5, s. 14.

⁶⁷ BW 1932/11, s. 14.

⁶⁸ BW 1932/11, s. 12.

⁶⁹ BW 1932/11, s. 13.

⁷⁰ BW 1933/4, s. 11.

(...) ksiądz jest zawodowym i obłudnym ogłupiaczem ludzi, utrzymywanym przez bogatych dla oszukiwania biednych; że kościoły są tak piękne, wyłożone, pełne świateł i muzyki po to, aby zwabić do nich ludzi i nauczyć ich tego, co panom jest potrzebne; że do spowiedzi każą chodzić ludziom po to, aby księża, którzy pilnują interesów pańskich, wiedzieli, co kto robi i aby nie pozwolili ludziom biednym bronić się przed wyzyskiwaczami⁷¹,

(...) przy pomocy religii [dzieci] powstrzymywane są w rozwoju i wychowywane na bezwolne ofiary w rękach wyzyskiwaczy i wsteczników społeczno-politycznych⁷²,

(...) postawa religijna – to przede wszystkim postawa kornego poddania się, przystosowania się, pogodzenia się ze światem takim, jaki jest. (...) Jeśli religia doprowadza do organizacji ideowo-politycznej (np. Kościół Katolicki), to jest to organizacja planowego hodowania tej bierności zasadniczej⁷³,

Kościół katolicki (...) był zawsze obrońcą wyzyskiwaczy przeciwko masom wyzyskiwanym. Jego zadaniem dziejowym było utrzymywanie w pokorze i posłuszeństwie jaknajszerszych mas pracujących, przez powstrzymywanie ich rozwoju umysłowego i wpajanie w nie przeświadczenia, że oparty na wyzysku porządek społeczny, to nie tylko nienaruszony porządek boski, lecz nadto, że to jedyny porządek najlepszy⁷⁴,

Światopogląd religijny, objaśnianie wszystkiego przy pomocy duchów i cudów, dopatrywanie się w dziejach »palca bożego«, działania »opatrzności« leżało w interesie szlachty, ponieważ uniemożliwiała ciemniejszym masom poznanie prawdy ustroju społecznego⁷⁵,

Stąd »nauka«, którą usiłują wpoić masom pracującym księża wszech wyznań: ciężka praca na panów - to kara boska za grzech pierworodny. Człowiek nie powinien poddawać się »podszeptom szatańskim« i walczyć przeciwko kapitałowi, lecz cierpliwie znosić jarzmo kapitalistycznych wyzyskiwaczy⁷⁶,

(...) olbrzymie dochody, które burżuazja pozostawia w rękach księży wzamian za masowe ogłupianie ludzi, wzamian za planową i zorganizowaną działalność kontrrewolucyjną. (...) głównym zajęciem [duchownych] jest opowiadanie bajek o bogu i we wszelki sposób szkodenie wyzwolenczemu ruchowi mas pracujących. (...) Rzeczą najważniejszą jest, że środki te zużywane są na kolosalną akcję kontrrewolucyjną. Na wydawanie czasopism ogłupiających, na kościelną akcję polityczną, na demoralizowane chwiejnych działaczy robotniczych i chłopskich i – oczywiście – na najważniejszą w tej chwili akcję kościoła katolickiego, na wszelkiego rodzaju przygotowania do interwencji prze-

⁷¹ MW 1922/8, s. 2.

⁷² MW 1922/8, s. 5.

⁷³ NK 1924/38, s. 49.

⁷⁴ BW 1932/11, s. 12.

⁷⁵ BW 1933/2, s. 8.

⁷⁶ BW 1935/3, s. 5.

ciwko znienawidzonemu przez kościół »państwu antychrysta«, czyli przeciwko ZSRR. A w akcji tej przenikanie do wnętrza ZSRR, udzielanie pomocy elementom kułackim, pisanie po całym świecie najbezczelniejszych oszczerstw na nasz Związek, przeszkadzanie kolektywizacji i pomaganie wszelkiego rodzaju szkodnikom, sabotażystom i szpiegom⁷⁷.

W tym ostatnim cytacie autor ponownie wprost przypisuje Kościołowi katolickiemu sprzyjanie działalności antyradzieckiej. Ponadto mamy tu ekspresywne połączenia wyrazowe (np. „obludny ogłupiacz”) zestawione z opisami, ujawniającymi przypisywane obiektowi cele („utrzymywanie w pokorze i posłuszeństwie” i jednocześnie „udzielanie pomocy elementom kułackim”, „pomaganie wszelkiego rodzaju szkodnikom, sabotażystom i szpiegom”) oraz autorską charakterystyką religii – ukazywaną poprzez desakralizujące rzeczowniki **światopogląd**, **postawa**.

Nie brakuje i innych tekstów, w których Hempel kreuje obraz struktur kościelnych czy systemów religijnych jako **narzędzia w rękach wrogów** oraz osoby duchownej – ich **sojusznika**. Opisuje on szerokie powiązania ze środowiskami uznawanymi za wrogie, przywołując zarówno konkretne nazwiska **wrogów**, jak i nominacje o konotacjach środowiskowo-politycznych („panowie”, „wyzyskiwacze”, „rządy faszystowskie”): „Klasy posiadające wszystkich czasów i miejsc musiały wyhodować jakieś usprawiedliwienie panującego stanu rzeczy (...) Takiemi systemami są religie”⁷⁸, „(...) procesja »bożego ciała« zorganizowana jest w taki sposób, aby wyrażała ścisły sojusz kościoła z panami”⁷⁹,

Kościół katolicki przez długie wieki swego istnienia (...) był zawsze obrońcą wyzyskiwaczy przeciwko masom wyzyskiwanym. (...) Jak od wieków, tak i teraz, kościół poczuł się do obrony starego, boskiego porządku rzeczy – uruchomił wszystkie swe środki przeciwko rewolucji proletariackiej. (...) Wszystkie napady państw kapitalistycznych na powstające do życia państwo robotniczo-chłopskie, wszystkie wyprawy Judeniczów, Wranglów, Denikinów itd. cieszyły się błogosławieństwem kościelnym i kościół modły zanosił (...) Doły kościelne, masa proboszczów – to wciąż niepodzielna domena endecji⁸⁰,

(...) zaostrenie przeciwieństw klasowych w państwach kapitalistycznych nie pozwala partjom rządzącym lekceważyć wpływy sojusznika zwłaszcza tak potężnego jak międzynarodówka watykańska. (...) O rzeczywistej walce między międzynarodówką watykańską a rządami faszystowskimi nie może być mowy (...) w rzeczywistości jednak [rząd faszystowski] pilnie strzeże dobrych stosunków z kościołem i jaknajszerzej posługuje się jego pomocą w walce przeciwko nadciągającej rewolucji⁸¹.

⁷⁷ BW 1933/4, s. 11-12.

⁷⁸ NK 1924/38, s. 50.

⁷⁹ BW 1932/6, s. 6.

⁸⁰ BW 1932/11, s. 12, 13.

⁸¹ BW 1933/5, s. 14.

Dla realizacji wspólnych, zdaniem publicysty, celów kościelno-rządowych kapłani od wieków odwołują się także do działań psychologicznych i perswazyjnych:

Ewangeliczny opis sądu i męki [Jezusa] (...) to jeden z tych nieporównanych rysunków symbolicznych, co kilkoma prostymi linjami umięją odtworzyć jakiś typ ludzki, czy wywołać pożądaną tonację psychiczną (...) Z tego stanowiska rozpatrywana opowieść ewangeliczna o skazaniu Jezusa wydaje się być tendencyjną, do wymagań późniejszej, międzynarodowo-rzymskiej organizacji chrześcijańskiej przystosowaną (...) ⁸²,

Legenda Chrystusowa (...) obfituje w zupełnie obce innym legendom religijnym momenty demagogiczne. (...) Te właśnie momenty dają się doskonale wykorzystać jako materiał agitacyjny ⁸³.

W manifestacji [obchodach Bożego Ciała] tej wszystko obmyślane jest jaknajstaranniej w taki sposób, aby odurzyć, otumanić masy i wyrzucić na nie wrażenie jaknajwiększe ⁸⁴. Księża katolicy w ZSRR w agitacji swej zwykle dużo lubią opowiadać o bezinteresowności kościoła katolickiego ⁸⁵.

Autor nie ogranicza się jednak do opisów zgodnych z obowiązującą oficjalnie ideologią walki klasowej i dychotomią swój-obcy. Osobom duchownym przypisuje także cechy charakteru uznawane tradycyjnie za negatywne, takie jak chciwość, wyrachowanie czy hipokryzja. Służą temu rozbudowane, odwołujące się do działalności handlowej metafory i także czasowniki - zestawione z bezpośrednim opisem **kontrrewolucyjnej** aktywności:

Armja ta [Księża katolicy w ZSRR] bynajmniej nie żyję manną, spadającą z nieba. (...) W czasie świąt bożego narodzenia chodzi ksiądz od domu do domu spieniężając wodę święconą. (...) Wypadnie, że dochód roczny księdza, który ani orze ani sieje, handluje tylko wodą święconą, błogosławieństwem bożem itp. zawracaniem głowy, wynosi 150 krów rocznie. Innemi słowy – przeciętny proboszcz mógłby sam zjadać całą krowę niemal co drugi dzień przez cały rok bez przerwy. (...) Pomysłowość księży przy organizowaniu najrozmaitszych pomp do wyciągania pieniędzy jest poprostu bezgraniczna. (...) Tylko część tych kolosalnych środków jest bezpośrednio spożyta przez księży, idzie na ich jedzenie, (...) na kochanki, na pomoc dla rodzin kułackich, z których rekrutuje się większość księży polskich. Rzeczą najważniejszą jest, że środki te zużywane są na kolosalną akcję kontrrewolucyjną. Na wydawanie czasopism oślepiających, na kościelną akcję polityczną ⁸⁶.

⁸² MW 1922/6, s. 7.

⁸³ Dż. 1927/2-3, s. 42.

⁸⁴ BW 1932/6, s. 7.

⁸⁵ BW 1933/4, s. 11.

⁸⁶ BW 1933/4, s. 11-12.

Zdzierstwo i łapownictwo księży (...) jest powszechnie znane. Tak zwane konsystorze, czyli instytucje kościelne, w których załatwiane są te interesy – to gniazda szantażystów i oszustów, które i samej burżuazji niemało dały się we znaki⁸⁷.

[duchowni] Obdarzają więc ich tylko obficie wszelkiem »słowem bożem«, płynącym z ust księży i pozostawiają na wielkanoc w głodzie tak samo jak w ciągu całego roku. Sami natomiast urządzają sobie bardzo obfite tak zwane święcone, czyli wielką, uroczystą wyżerkę i pijatykę⁸⁸.

ksiądz jest zawodowym i obłudnym ogłupiaczem ludzi, utrzymywanym przez bogatych dla oszukiwania biednych⁸⁹.

Jak widać z cytowanych tekstów, językowy obraz religii i Kościoła katolickiego w publicystyce Jana Hempla jest jednoznacznie negatywny. Autor w głównej mierze posługuje się rozbudowanymi formami opisu, obfitującymi w nacechowane określenia i epitety. Uzupełnia je deprecjonującym i desakralizującym obiekt opisu językiem potocznym posługuje się modalizatorami dystansującymi czy graficznymi formami deprecjacji (np. stosowanie małej litery, ironicznego cudzysłowu).

Działalność Kościoła i kapłanów została przedstawiona w taki sposób, aby uwypuklić rzekome cele polityczne i merkantylne motywacje, w prasie radzieckiej doszło wręcz do stygmatyzacji osób duchownych i aktywnych uczestników życia religijnego jako wrogów państwa radzieckiego. Sama religia jest ukazana jedynie jako element życia społecznego kształtowany przez aktualną w danym momencie sytuację polityczno-gospodarczą. Częstokroć tego typu narracja współgra z oficjalną radziecką ideologią walki klasowej i partyjną propagandą antyreligijną, staje się jej integralną częścią poprzez publicystykę w oficjalnym organie prasowym, którego deklarowanym celem była walka z religią. W swoich sądach i użytych środkach językowych autor nie odróżnia się tu zbyt od innych publicystów „Bezbożnika Wojującego”⁹⁰. Należy pamiętać, iż krytyczny stosunek Hempla do religii był znany jeszcze z jego polskiej publicystyki okresu międzywojennego. Sam autor deklarował na jej łamach, iż celem jest ukazanie „prawdziwego oblicza religii” jako „narzędzia władania”. Z czasem jego sądy stawały się coraz bardziej krytyczne, a tym samym sposób opisu w „Bezbożniku Wojującym” obfituje w jeszcze bardziej rozbudowane mechanizmy językowej stygmatyzacji, w potoczny i lekceważący styl wypowiedzi. Także wtedy Hempel kreuje obraz Kościoła – **narzędzia w rękach wroga, sojusznika**, co stanowiło odzwierciedlenie ówczesnego oficjalnego przekazu propagandowego.

⁸⁷ BW 1933/5, s. 14.

⁸⁸ BW 1935/2, s. 5.

⁸⁹ MW 1922/8, s. 2.

⁹⁰ D. Ławrynow, *Kreowanie negatywnego...*, s. 129-140.

References

- Czarnecka K., *Redaktorzy i autorzy prasowi: Hempel Jan Hieronim*, [w:] *Prasa polskojęzyczna w początkach sowietyzacji Ukrainy. Wybór źródeł*, red. E. Dziegiel, 2016, [w:] <https://prasapolukr.ijp.pan.pl/>.
- Dominko J., *Jan Hempel, teoretyk i działacz spółdzielczości robotniczej*, Warszawa 1960.
- Dorosh A., *Obraz pravoslavnoho svyashchennosluzhitelya-renegata v sovetskoy antireligioznoy propagande v 1922-1923 gg.*, «Kaspiyskiy region: politika, ekonomika, kul'tura» 2021, nr 3 (68).
- Dziamski S., *Jan Hempel: poganin, anarchista, komunista*, „Inny Świat” 2003/2017, nr 1(18), [w:] <https://innyswiat.com.pl/jan-hempel-poganin-anarchista-komunista-18-12003/>.
- Gajda A., *Jan Hempel: neopogaństwo lewicowe*, „Państwo i Społeczeństwo” 2012, nr 3 (XII).
- Graczykowska T., *Klecha, książędek, opryszek w sutannie – uwagi o antyreligijnej polityce władz radzieckich wobec Kościoła katolickiego w okresie międzywojennym (na materiale moskiewskiej gazety „Trybuna Radziecka”)*, „Roczniki Humanistyczne” 2022, t. 70, nr 7.
- Kishkina A., *Antireligioznaya propaganda na stranitsakh zhurnala «Bezbozhnik»*. Diplomová práce. Praha 2021.
- Kojkoł J., *Twardowski – Rubczyński – Hempel. Religia jako humanistyczny element myślenia o rzeczywistości społecznej*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2015, nr 39.
- Kominek A., *Językowy obraz Kościoła z punktu widzenia głównych sił społecznych w Polsce w latach 1980-1981*, „Etnolingwistyka” 1996, nr 8.
- Korotych K.V., *Movni sposoby dyskredytatsiyi relihiyi v radyans'komu dyskursi (na materialy ukrayins'koyi presy 20-30-kh rokiv XX stolittya)*, «Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V.N. Karazina. Seriya: Filolohiya» 2012, vyp. 66, nr 1021.
- Kosobudzka E., *Propaganda językowa jako narzędzie walki władz PRL z Kościołem katolickim na Lubelszczyźnie*, „Rocznik Lubelski” 2012, nr XXXVIII.
- Ławrynów D., *Kreowanie negatywnego obrazu instytucji religijnych w polskojęzycznej propagandzie radzieckiej okresu międzywojennego (na podstawie czasopisma „Bezbożnik Wojujący”)*, „LingVaria” 2022, t. 17, nr 2 (34).
- Ławrynów D., *Językowy wizerunek osób duchownych w czasopiśmie „Bezbożnik Wojujący” (Moskwa, 1929-1935)*, „Język Polski” 2023, nr CIII, z. 1.
- Łętocha R., *Jan Hempel: turbosłowianin, neopoganin, anarchista, spółdzielca, komunista*, „Nowy Obywatel” 2018, nr 26 (77), [w:] <https://nowyobywatel.pl/2018/05/13/jan-hempel-turboslowianin-neopoganin-anarchista-spoldzielca-komunista/>.
- Mazur R., *Obraz Kościoła katolickiego w polskiej prasie komunistycznej w latach 1945-1956*, Kraków 2023.
- Mazurek J., *Chłopskie wychodźstwo z ziem polskich do krajów Ameryki Łacińskiej w publicystyce i myśli społeczno-politycznej Jana Hempla*, „Myśl Ludowa” 2016, nr 8.
- Mazurkiewicz M., *Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1990.
- Pankiewicz M., *Jan Hempel w Brazylii*, „Problemy Polonii Zagranicznej” 1962-1963, t. 3.
- Papiewska W., *Jan Hempel, wspomnienia siostry*, Warszawa 1958.
- Puzynina J., *Problemy wartościowania w języku i w tekście*, „Etnolingwistyka” 2004, nr 16.
- Rutkowski K., *Leksyka konfesyjna w języku rosyjskim okresu radzieckiego*, Białystok 2007.
- Semenov G.S., Zubova G.I., Rushinskaya N.I. i dr., *Kniga Pamyati zhertv politicheskikh repressiy. Mytishchinskiy munitsipal'nyy rayon Moskovskoy oblasti*, Moskwa 2009.

Szmyd J., *Jan Hempel. Idee i wartości*, Warszawa 1975.

Tomasiewicz J., *Rewolucja narodowa. Nacjonalistyczne koncepcje rewolucji społecznej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013.

Wojnarowicz E., *Jan Hempel*, „Kalendarz Wolnej Myśli” 1960.

WSJP PAN: *Wielki słownik języka polskiego PAN*, red. P. Żmigrodzki, Kraków 2007, [w:] <https://wsjp.pl/>.

Źródła

BW: „Bezbożnik Wojujący” 6/1932, 11/1932, 1/1933, 2/1933, 4/1933, 5/1933, 6/1934, 2/1935, 3/1935.

Dż.: „Dźwignia” 2-3/1927.

MW: „Myśl Wolna” 6/1922, 8/1922.

NK: „Nowa Kultura” 1 (16)/1924, 3 (18)/1924, 14 (29)/1924, 38/1924.

NOTA O AUTORCE

Daria Ławrynow – adiunkt w Pracowni Polszczyzny Kresowej Instytutu Języka Polskiego PAN, doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, językoznawczyni, slawistka.

Monografie: *Swoi wśród obcych. Tożsamość Kozaków kubańskich byłego Wojska Czarnomorskiego oraz Kozaków kazachstańskich (na podstawie tekstów folklorystycznych)*, Kraków 2020; (współaut.) Katarzyna Czarnecka, Ewa Dzięgiel, Daria Ławrynow, *Z kresów wschodnich na zachodnie. Relacje przesiedleńców z komentarzem językowym. T. II: Lwowskie*, Kraków 2022; (współaut.) Katarzyna Czarnecka, Ewa Dzięgiel, Daria Ławrynow, *Z kresów wschodnich na zachodnie. Relacje przesiedleńców z komentarzem językowym. T. III. Stanisławowskie i Wołyń*, Kraków 2023. **Artykuły:** *Językowy obraz Kozaka na podstawie polskich pieśni historycznych i folkloru (na tle wybranych tekstów ukraińskich i rosyjskich)*, „Etnolingwistyka” 2022, nr 34, s. 339-356; *Kreowanie negatywnego obrazu instytucji religijnych w polskojęzycznej propagandzie radzieckiej okresu międzywojennego (na podstawie czasopisma „Bezbożnik Wojujący”)*, „LingVaria” 2022, t. 17, nr 2 (34), s. 129-140; *Językowy wizerunek osób duchownych w czasopiśmie „Bezbożnik Wojujący” (Moskwa, 1929-1935)*, „Język Polski” 2023, t. CIII, z. 1, s. 129-142; *Językowe sposoby ukazania religii w twórczości satyrycznej Ostapa Wyszni (na podstawie publikacji ukraińsko-, polsko- i rosyjskojęzycznych)*, „Etnolingwistyka” 2024, nr 36, s. 203-219.

ORCID: 0000-0002-6064-353X

Email: daria.lawrynow@ijp.pan.pl

RECENZJE

Олександр Тараненко, УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРНА МОВА КІНЦЯ XX – ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ XXI СТ.: СТАН І ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ, Київ: Український мовно-інформаційний фонд, 2024, ч. I, ss. 880, ч. II, ss. 816.

Dzieje ukraińskiego języka literackiego końca ubiegłego i początku nowego wieku są niezwykle obfite w różnorakie, skomplikowane wydarzenia i zjawiska, a dostrzegane procesy często budzą gorące dyskusje. Recenzowana monografia jest ambitnym projektem, którego celem jest przekrój tego języka w jego najnowszej odmianie, stworzenie całościowego lingwistycznego obrazu w jego historycznym kontekście społeczno-kulturowym. Projekt został wykonany przez jednego uczonego – Oleksandra Taranenkę – kierownika Wydziału Językoznawstwa Ogólnego w Instytucie Językoznawstwa imienia O.O. Potebni Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. Jest on autorem ponad 600 prac (monografii, artykułów, słowników). Jego zainteresowania badawcze dotyczą przede wszystkim słownictwa i systemu semantycznego współczesnego języka ukraińskiego, sytuacji i polityki językowej we współczesnej Ukrainie na tle ogólnosłowiańskim, w tym – ukraińsko-rosyjskich kontaktów językowych, zagadnień poprawnościowych, współczesnego statusu społecznego literackiego języka ukraińskiego i jego związków z innymi odmianami języka. O. Taranenko bada zmiany języka, zachodzące zarówno w wyniku ewolucji społeczeństwa ukraińskiego, jak i procesów o zasięgu globalnym, a w ostatnich czasach obiektem jego zainteresowania są liczne nowe zjawiska językowe, odzwierciedlające ukraińską reakcję na rosyjską agresję. Oprócz tego, prof. Taranenko jest leksyko- grafem, współautorem wielu słowników. Prowadzone badania i zgromadzony ogromny materiał językowy zostały efektywnie wykorzystane w recenzowanej pracy. Należy dodać, iż omawiane opracowanie zrealizowano na szerokim tle innych współczesnych języków słowiańskich, ze szczególną uwagą do paraleli ukraińsko-białoruskich.

Ze względów edytorskich recenzowana monografia została podzielona na dwa tomy: każdy liczy ponad osiemset stron, wydrukowanych bardzo drobnym pismem. Monografia składa się z następujących rozdziałów:

Вступ. Стан української літературної мови на початок 1990-х років і нові мовні явища й тенденції, Розділ I. Відбиття в українській мові новітнього періоду формування нової системи соціальних пріоритетів і цінностей / антицінностей, Розділ II. Демократизація і лібералізація як характерні явища функціонування української літературної мови на сучасному етапі, Розділ III. Нові тенденції в поширенні елементів російської мови в корпусі й текстах української літературної мови, Розділ IV. Явище мовної глобалізації. Експансія впливів з боку англійської мови, Розділ V. Впливи на корпус сучасної української літературної мови з боку інших мовно-літературних практик (у межах української загальнонаціональної мови ХХ століття), Розділ VI. Посилення тенденцій до коригування української літературної мови на засадах її національної самобутності та до її систематизації на засадах регулярності. Особливості сучасного мовного пуризму і його напрями, Розділ VII. Питання про наявність та узаконення регіональних і національних варіантів української мови, Розділ VIII. Зміни на різних структурних рівнях української літературної мови, Розділ IX. Зміни у співвідношеннях між тенденціями до аналітизму / до синтетизму, Розділ X. Українська ономастика в системі нових національно-культурних, ідеологічних і державно-політичних координат, Розділ XI. Питання українського правопису, Розділ XII. Мовна політика України щодо забезпечення нормативних засад української літературної мови.

Tom rozpoczyna się krótkim *Słowem od Autora*, a kończy się rozdziałem *Kopotki підсумки*. To nazwa, którą należy ujmować *cum grano salis*, – dotyczy części liczącej więcej niż sto stron. Aparat pracy zawiera także *Джерела матеріалу* i *Умовні скорочення* podane w końcu każdego z tomów, oraz *Тематичний покажчик* i *Слово-покажчик*¹, jak też dość obszerne podsumowanie w języku angielskim. Bibliografia zamieszczana jest oddzielnie po każdym rozdziale. Objętość rozdziałów jest różna: najobszerniejszy jest rozdział pierwszy oraz ósmy.

Jak widać z przytoczonego spisu treści, monografia nie jest skomponowana według zwykłej hierarchii poziomów systemu językowego (tzn. fonetyka, morfonologia etc.): w taki tradycyjny dla gramatyk sposób materiał podaje się tylko w rozdziale roztrząsającym ewolucję różnych podsystemów ukraińskiego języka literackiego. W rozdziale o tendencjach syntetycznych i analitycznych prezentacja materiału jest dokonana według części mowy oraz ich kategorii podrzędnych. W rozdziale o wpływach i zapożyczeniach angielskich klasyfikacja przykładów jest mieszana: autor rozpoczyna od leksyki (apelatywnej i onomastycznej) oraz frazeologii, rozpatrując pożyczki leksykalne i semantyczne w różnych sferach tematycznych (takich jak finansowo-ekonomiczna, informatyka, kultura i sztuka etc., nie omijając ras psów i kotów i pod.), a dalej przechodzi do słowotwórstwa, morfologii i składni, grafiki i pisowni.

W pozostałej części książki uwaga autora skupia się raczej na zagadnieniach związanych z poszczególnymi aspektami wzajemnego oddziaływania języka literackiego, społeczeństwa i kultury. Istotnym wyznacznikiem prezentacji jest bogactwo przykła-

¹ Ze względu na obfitość cytowanego w monografii materiału przykładowego indeks leksemów oraz innych jednostek językowych, podobno jak indeks tematyczny, jest selektywny.

dów oraz podejście łączące ujęcia aspektów immanentnie językowych z ich interpretacją uwzględniającą okoliczności zewnętrzne. Interpretacje autora są wielostronne, treściwe, ciekawe. Autor unika eksponowania osobistych preferencji wobec faktów i zjawisk i daje możliwość kolejnych interpretacji: przykładowo, użyty przez Prezydenta Juszczenkę rusycyzm „*Есть ли жизнь на Марсе*” (jako egzemplifikacja nieciekawego dla ogółu tematu) (cz. 1, s. 480) można powiązać zarówno z tekstem precedensowym (z repliką bohatera filmu radzieckiego *Noc karnawałowa* (1956)), a użycie wyrazu *човен* w znaczeniu ‘statek’ (cz. 1, s. 543) można również interpretować nie tylko jako kalkę z angielskiego *boat*, lecz i jako nieścisłe tłumaczenie.

Spośród wielu podjętych w monografii tematów i wątków natury ogólniejszej szczególnie interesująca jest typologia korelacji analityzmu i syntetyzmu: tendencje do analityzmu strukturalnego w języku współczesnym przeważnie znajdują odpowiedniki w innych językach słowiańskich jako przejaw globalizacji językowej, syntetyczne tendencje zaś zaświadczały wyrażną specyfikę ukraińską.

Na specjalną uwagę zasługują też ustalone przez autora odmiany współczesnego puryzmu ukraińskiego. Centralnym dla nich jest przeciwstawienie puryzmu polityczno-ideologicznego, z jednej strony i puryzmu natury narodowościowej, z drugiej, w ramach zaś ostatniego typu – a) opozycja puryzmu natury ogólnej – skierowanego przeciw obcojęzycznej ekspansji jako takiej i puryzmu selektywnego, zorientowanego przeciw wpływom ze strony jednego lub dwu języków (obecnie takie podejście najwidoczniejsze jako reakcja przeciw wpływom języka rosyjskiego, natomiast jest prawie zerowa wobec rewitalizacji jednostek pochodzenia polskiego oraz masowego dopływu ze strony angloszczyzny w ramach ogólnej globalizacji); b) autor rozróżnia także, w zależności od kultuwowania przewodnich nurtów stylowych, puryzm „ludowy” (tzn. potoczno-mówiony i etnograficzny) i puryzm elitarny (oraz inne typy).

Jak wynika z całości monografii, rozwój i istotna transformacja języka ukraińskiego w ostatnim dziesięcioleciu ubiegłego wieku i pierwszej ćwierci wieku XXI, całokształt systemów jego zasobów nominacyjnych, stylistycznych i pragmatycznych został zdezeterminowany przez cztery główne czynniki: 1. zmiany w politycznym oraz ekonomicznym ustroju społeczeństwa, jego priorytetach i preferencjach; 2. demokratyzację społecznej praktyki językowej oraz liberalizację podejść różnych grup wspólnoty językowej do użycia języka literackiego; 3. socjalny, ekonomiczny i kulturowo-językowy wpływ globalizacji na życie społeczeństwa Ukrainy; 4. istotne wzmocnienie tendencji do zasadniczego korygowania zasad unormowania języka literackiego w kierunku pogłębienia zasad narodowych i dalszego rozwoju funkcjonowania tego języka jako państwowego w nowych warunkach.

Zgodnie ze stanowiskiem autora rozprawy, po zdobyciu niezależności ruch języka ukraińskiego ku osiągnięciu zgodności między jego zadeklarowanym statusem prawnym języka państwowego i jego faktycznym stanem funkcjonowania (dotąd determinowany dyglosją ukraińsko-rosyjską), odbywa się jednocześnie stopniowo i nieregularnie w różnych regionach kraju oraz w różnych dziedzinach życia zbiorowego. Ruch ten wymaga, oprócz szerzenia użycia, także nieustannego doskonalenia języka i jego odmiany literackiej. Niezbędna w tym aspekcie jest efektywnie prowadzona przez pań-

stwo polityka językowa, uwaga społeczeństwa skupiona na zagadnieniach kultury i czystości języka oraz ostrożne, zbalansowane i obiektywne podejście ze strony rządzących. Postęp jest najwidoczniejszy w obszarach zastosowań języka pisanego jako najbardziej podatnych na regulację i ingerencję społeczną. Mniej dostrzegalny jest on w dziedzinie potocznego języka mówionego (cz. 2, s. 748). Autor nadmienia, iż ukraiński język literacki coraz mocniej zdobywa niezbędny prestiż społeczny. Niestety, proces ten jest dość powolny i jak dotąd widoczna jest duża rozbieżność między symboliczną a pragmatyczną funkcją języka ukraińskiego: liczba osób, deklarujących język ukraiński jako swój język ojczysty, jest większa od liczby użytkowników, rzeczywiście posługujących się językiem ukraińskim na co dzień: „Тепер же, коли українська мова функціонує як державна мова незалежної країни, але все одно не так швидко завойовує її суспільний простір, на перший план має, звичайно, виступати насамперед функція її комунікативно-прагматичної потреби для найширших верств українського суспільства” (cz. 2, s. 749).

Okazałe tomy tej monografii stanowią istotne kompendium wiedzy o ukraińskim języku literackim w okresie od lat osiemdziesiątych XX w. do drugiej ćwierci XXI w. Niezwykle jest to, że jedna osoba wykonała projekt, bez którego od dziś trudno wyobrazić sobie współczesną ukrainistykę lingwistyczną.

Monografia została opublikowana zarówno w wersji tak papierowej, jak i elektronicznej (w formacie pdf); ta ostatnia jest dostępna na stronie internetowej Instytutu Językoznawstwa im. Potebni (<https://www.inmo.org.ua/news>). Możliwość korzystania z wersji elektronicznej jest wielką wartością wobec znikomego nakładu publikacji. Recenzowana monografia zasługuje na rozpropagowanie i nieograniczony dostęp międzynarodowego środowiska naukowego, przede wszystkim badaczy języków słowiańskich.

Istnieje pogląd, iż dobry tekst naukowy zawsze mówi więcej niż chciał powiedzieć jego twórca, nie tylko odpowiada na zadane pytania, ale pozwala postawić nowe. Recenzowana monografia spełnia wszystkie wymogi niezbędnej podstawy dla dalszych dociekań w dziedzinie języka ukraińskiego oraz lingwistyki społecznej i kulturowej. Oprócz tego, jak zaznacza autor w swoim słowie wstępnym, pierwotnie książka była zaplanowana jako trzecia część szerszej pracy pt. *Українська мова кінця XX – початку XXI століть: сучасний стан, старі проблеми і нові перспективи*” (dwoma pozostałymi planowanymi częściami miały być: *Аспекти мовної ситуації і напрями мовної політики в сучасній Україні* i *Етномовні оцінні комплекси і стереотипи масової свідомості сучасного українського суспільства*). Poszerzenie zebranego materiału skłoniło autora do rezygnacji z tego zamysłu i skupienia się na języku literackim. Oby autorowi się udało zrealizować także wspomniany pierwotny zamiar.

Serhij Jermolenko

Instytut Językoznawstwa im. O.O.Potebni,
Narodowa Akademia Nauk Ukrainy

RECENZJE

Наталія Хібеба, БОЙКІВСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ В ТЕКСТАХ: ОБРЯД І СЛОВО, НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Львів 2021, сс. 712. (Серія «Діалектологічна скриня»)

Обрядовий фольклор, як і більшість народної творчості, пов'язаної з родинним життям українців, довгий час за радянської доби був під забороною. Усе це робило такі матеріали малодоступними: вони залишалися майже не відомі широкому загалу, їх знало лише вузьке коло спеціалістів-філологів. Процес фіксації, оприлюднення цього пласта усної словесності в Україні розпочався ще у XIX ст., продовжився на початку XX ст., особливо під час активної діяльності Наукового товариства імені Тараса Шевченка, що ознаменувало собою вершину наукових українознавчих студій. Саме тоді зроблено вагомий внесок у дослідження весільних обрядів і пісень з різних частин України, в тому числі унікального етнографічного регіону – Бойківщини. Незважаючи на те, згодом усе було перерване жорстокими заборами народознавчих студій, передусім того, що стосувалося чи якоюсь мірою мало дотик до релігійних переконань (церковний шлюб під час утворення нової сім'ї, хрещення дитини, поховальні обряди тощо). Тому після відновлення незалежності України 1991 року постала гостра потреба в об'єктивному дослідженні та висвітленні народних джерел. На сучасному етапі розвитку української філологічної науки цей процес прискорився, набрав значної ваги для науковців.

Монографія Наталії Хібеби заповнює велику прогалину у вивченні фольклорних текстів з лінгвістичною метою. Зазначимо, що дослідження різноаспектне, містить цінні матеріали не лише для лінгвістів-діалектологів, але й для фольклористів й етнологів. У питанні висвітлення бойківської весільної лексики авторка має вже чималий досвід, успішно захистивши кандидатську дисертацію з відповідної тематики. Відрадно, що вона не зупинилася на досягнутому, а регулярно приурочувала вказаній темі свої студії, наполегливо, скрупульозно й відповідаль-

но поповнювала й збагачувала свій науковий доробок, який вилився в таке розкішне монографічне дослідження.

Методологія наукової праці з проблематики діалектології на прикладі обрядового фольклору включає розгляд теоретичних і практичних питань, оскільки це є невід'ємною складовою ґрунтовних студій філологів-україністів. Представлені цілі та завдання дослідження є добрим орієнтиром для тих, хто вивчає текст як синтетичне явище з погляду лінгвіста-діалектолога чи фольклориста. Структура монографії Наталії Хібеби *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово* – струнка, логічна, включає передмову (*Текстова палітра бойківського весілля*) й три основні частини. У першому розділі *Бойківське весілля в наукових студіях* у двох підрозділах розглядається етнографічний та діалектологічний аспекти, а також весільна лексика бойківських говірок як об'єкт мовознавчих студій у контексті діалектної лексикографії та на картах лінгвістичних атласів.

Друга частина наукового видання під назвою *Етнографічні записи* представляє фіксації бойківського весілля в хронологічному порядку з кінця XIX – початку XX століть. Окремий її підрозділ стосується сучасного прочитання весільного обряду Бойківщини, в якому авторка подає узагальнене власне бачення традиційного бойківського весілля, враховуючи три основні його етапи: довесільний, власне весільний та повесільний. Найбільшу частину монографії займає третій розділ *Діалектні тексти* (с. 190-679), в якому за хронологічно-географічним принципом опубліковано записи весільних обрядів середини XX та початку XXI століть.

Завершується видання важливими питальниками: *Назви весільних обрядодій, Назви учасників весільного обряду, Назви атрибутів весільного обряду, страв і напоїв, пісень і танців*. Окремо подано довідку *Інформанти*, що включає близько сотні осіб. Бібліографія займає 14 сторінок книжкового формату (с. 695-708). Карта-схема *Обстежені населені пункти у Львівській та Івано-Франківській областях* налічує майже пів сотні населених пунктів (с. 710).

Перший розділ має історіографічний характер, ділиться на дві частини (*Етнографічний аспект, Діалектологічний аспект*) і за часовим відтинком охоплює понад два століття. Зупинимось на фольклорно-етнографічній частині, в якій міститься стислий аналіз напрацювань попередників. Зазначимо, що серед ранніх досліджень бойківського весільного обряду авторка називає невелику оглядову розвідку польського правника, краєзнавця та етнографа Ігнація Любича Червінського *Сватання, весілля і родини з їх обрядами*, написану за матеріалами «задністрянських околиць між Стриєм і Лімницею»¹. Так склалося, що знову ж у польському науковому виданні вперше опубліковано бойківський весільний обряд і пісні з села Лолин, який записала Ольга Рошкевич, а опрацював Іван Франко². Варто підкреслити, що польські дослідники постійно цікавилися весільними

¹ J.L. Czerwiński, *Okolica Za-Dniestrską między Stryjem i Lomnicą, czyli opis ziemi i dawnych kłesk lub odmian tej okolicy*, Lwów 1811.

² *Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie, powiatu Stryjskiego*, зebrała Olga Roszkiewicz, oprac. Iwan Franko, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1886, t. X, s. 3-54.

обрядами українців, про що свідчать записи етнографа, фольклориста Юзефа Шнайдера у часописі «Lud» (1911, 1912), а також і сучасні публікації про весілля бойків, зокрема Томаша Косека (Університет ім. А. Міцкевича, Познань) та Євеліни Григер (Польська академія наук), поміщені в польському альманасу «Płaj» за 2008 рік.

Авторка монографії проявила глибоку обізнаність з історіографії питання, ретельно й стисло проаналізувавши коло багатьох імен та видань, які стосуються предмета її дослідження. Віддамо належне щодо скрупульозного огляду публікацій бойківського весілля, які здійснили попередники: Ісидор Пасічинський, Іван Кузів, Володимир Охримович, Федір Вовк, Володимир Гнатюк, Юрій Кміт, Володимир Левинський. Мабуть, дещо складніше було досягнути багатство сучасних записів і наукових студій, однак і тут Наталя Василівна буквально «вищипала» весь матеріал, склавши цілу мозаїку географії записів та авторів досліджень, серед яких є імена як відомих науковців, так і початківців: Неоніла Здоровега, Валентина Борисенко, Петро Зборовський, Василь Сокіл, Ганна Сокіл, Оксана Галько, Любомира Василечко, Марта Ониськів, Оксана Гап'як, Віра Мицак, Ліна Болібрух, Таїса Леню та багато інших. Тому й не дивно, що в такому розмаїтті поза увагою Н. Хібеби залишився остронь опис *Весільні ладканки з Верхньої Рожанки*, поміщений у «Народознавчих зошитах» за 2019 р. авторки цієї рецензії. Однак, це, звичайно, не применшує вартості її студій.

До другого розділу *Етнографічні записи* увійшло сім повноцінних описів весільного обряду з відповідними пісennими текстами, які опублікували українські й польські дослідники наприкінці XIX – початку XX століть. Це насамперед передруки з видань Наукового товариства імені Шевченка у Львові (матеріали Володимира Гнатюка, Юрія Кміта, Зенона Кузеля, Володимира Левинського). З польськомовного видання «Lud» подано два зразки у записах Юзефа Шнайдера.

Увагу читача привертає велика кількість польових матеріалів, поміщених у виданні, серед яких є фольклорні публікації попередників, окремі архівні записи та особливе місце займають власні авторські фіксації Наталії Хібеби. Усе це свідчить про масштабну роботу дослідниці, яка зуміла зібрати, впорядкувати, класифікувати різноманітні джерела й представити їх сучасному науковому світу. Звісно, новим для української науки є сучасні записи весільного обряду й пісень, які здійснила сама авторка монографії. Вони, по-перше, детально зафіксовані, здебільшого з максимальним дотриманням бойківської говірки. Такий масив опублікованих у книзі матеріалів дає можливість скласти цілісне уявлення українського весільного обряду на Галицькій Бойківщині (Закарпатська частина регіону не увійшла до студій дослідниці, про що вона зазначила у своїй передмові), простежити окремі ритуали, різноманітні звичаї, вірування, повір'я, приурочені до цієї важливої події. Подаємо декілька з них:

— черговість щодо заміжжя:

«... било много дівок // Божи борони / мус'їли брати за пор'атком // сама найстарша / потом за тов / шо та ішла / потом за тов / шо та йшла» (с. 355);

– плетення вінців у четвер у молодого або в суботу в молодій в передвесільний вечір. Подекуди цю місю виконували тільки в молодого (с. 258);

– нареченим чіпляли на руку вишиті рушники:

«...ще молодий мау і молода на руці ручник вишитий... молода вишивала ручники і так на руку с'а причепл'ував / на праву руку» (с. 235).

Додамо, що дружби й дружки також мали рушники, але на лівій руці.

– затанцьовували весілля хлопчики, що символізувало в майбутньому народження синів у новоствореній сім'ї (с. 187);

– влаштування перепони (брама, рогатка, перегорода) під час весільного ходу на шляху гостям нареченого, які з ним ішли по молоду (с. 187, 202);

– важливе місце займали придани (с. 188);

– традиційними на Бойківщині було виголошування прощ на кожному новому етапі весілля (с. 187);

– для Бойківщини характерний обрядовий танець «під бал'цем» (с. 226), «балець» :

«...ну а свекр'і молода несла балиц' / то полотно домоткане // поставл'ут на земл'у / і тоди гет догоры свекрі обвили рас коло голови / другий раз доукола голови і там аж дос'агат зноу до земл'і // с'п'івали...//

Йа пр'ала ц'ілу зиму / припр'ала-м си палец' /

Милейкому на сорочку та й свекр'і на балиц'» (с. 517).

Треба підкреслити, що словом «балець» означували і «дарунок», і сам танець. Простежується він локально, не скрізь побутує, здебільшого в західній частині Бойківщини. Фіксації, подані в книзі Н. Хібеби, підтверджують їхнє поширення і в інших частинах цього регіону (с. 216, 226, 239, 240);

– Бойківщина славиться барвінковими виробами – вінками, букетами та багатством весільних пісень-ладканок, які супроводжують ці важливі обрядодії:

«Коломийок сьпівали, свахи латкали, шо аш село гуділо!» (село Урич, Сколівщина, с. 186);

– старший дружба знімав інкрустованим топірцем з нареченої вінок перед «чіпчанням» (с. 216);

– наявність у традиції бойків ритуалу прибирання весільного деревця, хоча й не скрізь. Окремі фіксації підтверджують цей весільний атрибут:

«...не пекли короваї / а убирали йалинку / ну а йак? // ту йалинку ніс староста або хто // бо староста ніс хліби / правда / з рушником...» (село Доброгостів, Дрогобицький район, с. 208);

– обряд виплітання «долі» також не скрізь зберігся, хоча можна припустити його поширення в традиційному бойківському весіллі, оскільки барвінкові обряди тут досить розповсюджені. Окремі записи, які вдалося зробити авторці монографії, підтверджують таку думку, однак не повністю свідчать про їхнє тотальне розповсюдження у цьому краю. Варто мати на увазі, що той чи інший обрядовий елемент міг бути запозичений або переданий кимось із носіїв, у зв'язку з переїздом з іншої місцевості. Виплітання «долі» більше розповсюджене на Опіллі, зокрема в колишньому Миколаївському районі.

Зауважу, що ознайомлюючись із змістом книги, нерідко виникають незрозумілі слова. Похвально, що авторка покликається в міру потреби на різні словники, а також зазначає про підготовку в майбутньому окремим виданням *Словника весільної лексики бойківських говірок* (с. 13), однак, очевидно, вартувало б у додатках до монографії помістити *Словник діалектизмів*, щоб читач міг більше проникнути й зрозуміти семантику бойківської говірки, оскільки з тексту інколи випливають незрозумілі поняття як, скажімо, «путини»:

«...були путини / робили на тижни путини ще // що ше с'ї сходили л'уди // і в молодого і в молодой // а типер того нема» (село Уличне, Дрогобицький район, с. 211) та інші.

На завершення підкреслю, що монографія Наталії Хібеби є фаховою і вартісною з погляду перспективи досліджень культурного феномену Бойківщини. Такі публікації вкрай потрібні науковцям, оскільки в сучасних умовах кваліфікований філолог, який досліджує обрядову усну словесність, повинен не тільки досконало й тонко відчувати її специфіку, жанрові особливості, але й враховувати багатоваріантні просторові форми регіонального побутування, умови функціонування фольклору в обряді, помічати й аналізувати мовно-поетичні особливості тексту. Завдяки дослідженню Наталії Хібеби маємо в одному книжковому виданні детальні описи українського весілля з різних куточків бойківського етнографічного регіону, які зафіксовані упродовж двох століть, що дає змогу детальніше ознайомитися з усною народною творчістю цього краю, цілісно осягнути своєрідність, простежити варіантність весільних пісень і обрядів, краще відчутися та зрозуміти їхню специфіку. Зібрані фольклорні пам'ятки розкривають надбання духовної культури українців у різні періоди, свідчать про багатство та розвиток весільної обрядовості й пісенних жанрів, представляють високопоетичну лексику бойків.

І ще одна важлива деталь. Наукове дослідження *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово* пані Наталя присвятила своїм батькам – Оксані та Василю – з нагоди 50-річчя подружнього життя. Така символічна присвята авторки підтверджує тезу про важливе пошанування у традиційних українських сім'ях роду, родини та глибоку повагу до батьків.

Отже, монографія Наталії Хібеби *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово* має велику вартість у збереженні культурної спадщини українців для сучасного суспільства, бо в ній зафіксована пам'ять про традиційне весілля. У сучасному глобалізованому світі, де багато традиційних цінностей можуть бути втрачені або забуті, такі праці відіграють неоціненну роль у популяризації національного багатства української культури, народної самобутності та безперервного зв'язку поколінь.

Ганна Сокіл

Львівський національний університет ім. Івана Франка

RECENZJE

Пйотр Лукашевич, ОБ'ЄДНАННЯ МИТЦІВ *ARTES* (1929-1935) [ТА ІНШІ ІСТОРІЇ ЛЬВІВСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ], Львів: Центр міської історії Центрально-Східної Європи 2021, сс. 356.

Монографія відомого польського мистецтвознавця Пйотра Лукашевича *Об'єднання Митців artes (1929-1935) [та інші історії львівського модернізму]* в Україні українською мовою вперше вийшла друком майже через півстоліття після польського першовидання 1975 р. у Вроцлаві¹ його докторських пошуків періоду 1960-1970-х років. Відтоді праця має непроминальне, фундаментальне значення в історії польського мистецтвознавства, оскільки вперше представляє у такій соціально-історичній та культурно-естетичній повноті мистецьку хронологію львівської польської модерністської групи *artes*, яка тільки була можлива у країнах соціалістичного табору в часи короткої суспільної хрущовської відлиги у 60-х рр. після смерті *кривавого Торквемади* (Дмитро Павличко) Йосипа Сталіна, згодом застою із новим тоталітарним тиском за правління Леоніда Брежнєва на всій території радянського впливу у 70-х. Короткої політичної «весни народів» вистачило дослідникові, аби вивершити власний науковий виклик-заперечення процесові колоніальної радянізації Львова, що завжди функціонував у координатах європейських.

Українська публікація стала можливою завдяки перекладацьким, науковим та редакторським зусиллям митця і науковця Андрія Боярова за згодою польської сторони і є гідним прикладом польсько-української міжкультурної співдії. Зрештою, тема польсько-української літературно-мистецької комунікації розлого оприявлена у працях як польських дослідників, наприклад, у вже хрестоматій-

¹ P. Łukasiewicz, *Zrzeszenie Artystów Plastyków „Artes” 1929-1935*, Wrocław 1975.

них – наприклад, Мар’яна Якубця², Стефана Козака³, так і українських науковців із львівського академічного середовища – Майї Гарбузюк⁴, Василя Івашківа⁵, Євгена Нахліка⁶, Лілії Яремко⁷ та авторки цієї рецензії⁸. Тут варто виокремити праці про літературний Львів та його міжнаціональну мистецьку контактологію на рівні персоналій і стилю Миколи Ільницького⁹, Надії Мориквас¹⁰, Агнешки Матусяк¹¹, поява яких в Україні стала можливими після здобуття Незалежності, і вони можуть доповнювати панораму монографії П. Лукашевича контекстуально.

Український варіант містить текст розвідки П. Лукашевича 1975 р., тодішній його вступ до неї, а також звернення-передмову автора до українських прихильників львівського модернізму. Крім того, видання супроводжують *Слово редактора* А. Боярова, післямова *Монографія artes та історія мистецтва* авторства історика мистецтв Пйотра Слодковського. Окремо варто відзначити бібліографічний додаток до книги, який складається як з праць самого автора монографії, так і з публікацій до теми після 1975 р., підготованих редактором, а також посторінкові примітки, які пов’язують проблематику видання із теперішнім станом гуманітаристики. Окреме вагоме місце у цій книзі займають ілюстрації – якісні кольорові репродукції мистецьких і літературних шедеврів, надані польськими та українськими інституціями, чимало зображень узято із персональних архівних колекцій, приватних архівів, а це 326 зображень, як зазначено у *Переліку ілюстрацій* (с. 328-343). Завдяки цьому монографія постає як монографія-альбом групи *artes*, суттєво доповнивши чорно-білий візуальний ряд вроцлавського першого видання. До речі, існував ще один український переклад видання 2011 р.¹²

² Z dziejów stosunków literackich polsko-ukraińskich, praca zbiorowa pod. red. S. Kozaka, M. Jakóba, Wrocław 1974.

³ І. Роздольська, Стефан Козак, «Вісник НТШ» 2018, № 59, с. 38-39.

⁴ М. Гарбузюк, *Образ України у польському театральному дискурсі XIX століття: стратегії та форми репрезентації*, Львів 2018.

⁵ В. Івашків, *Фольклористична діяльність Пантелеймона Куліша: польський контекст*, „Teeka komisji polsko-ukraińskich związków kulturowych” 2020, nr specjalny, s. 285-299.

⁶ Є. Нахлік, *Творчість Юліуша Словацького й Україна: проблеми українсько-польської літературної компаративістики*, Львів 2010.

⁷ Л. Яремко, *Польсько-українські культурницькі взаємини в інтерпретації Миколи Костомарова*, [w:] *Stosunki kulturowo-literackie polsko-wschodniosłowiańskie*, pod red. K. Prusa, Rzeszów 1995, s. 93-95.

⁸ І. Роздольська, *Поезія українського і польського руху Опору (1939-1945): проблема вибору*, [в:] *Матеріали Міжнародної славістичної конференції, присвяченої пам’яті професора Костянтина Трофимовича*, т. 2, Львів 1998, с. 232-237; І. Роздольська, *Єнджеєвич Єжи (Jerzy Kazimierz Jędrzejewicz)*, [w:] *Наукове товариство імені Шевченка. Енциклопедія*, т. 5, Львів 2022, с. 563-565.

⁹ М. Ільницький, *Драма без катарсису: Сторінки літературного життя Львова першої половини XX ст.*, Львів 1999.

¹⁰ Н. Мориквас, *Меланхолія Степана Чарнецького*, Львів 2005.

¹¹ А. Матусяк, *Химерний Яцків: модерністський дискурс у прозі Михайла Яцкова*, Львів 2010.

¹² П. Лукашевич, *Творче об’єднання художників «Артес»: 1929-1935*, [w:] https://shron1.chtyvo.org.ua/Piotr_Lukasiewicz/Tvorche_obiednannia_khudozhnykiv_Artes_19291935.pdf?PHPSESSID=en48n5kglp1mn9m7ciegn7r53 (20.01.2025).

Структура книги, організована навколо центрального теоретичного концепту мистецької групи, вміст, міждисциплінарна методологія із сукупності структурно-генераційного, культурно-історичного, постколоніального, біографічного, типологічного, соціологічного, стильового підходів, огляд діяльності спільноти на синхронно-діахронних соціально-культурних і літературних перехрестях надають монографії нової актуальності. Не тільки тому, що група *artes* в українському дослідництві мало омовлена, адже і *Енциклопедія Львова*¹³, і цифрові довідники, представляючи громадськості цю спільноту через відповідні гасла¹⁴, оминають основну працю П. Лукашевича. Але і тому, що спонукає поглянути на спільноту ширше, аніж на локальну короткотривалу групу, а на певний генераційний феномен, поколіннєву ланку, фази світоглядно-вікової кристалізації та солідарної генераційної ідентифікації якої у соціально-історичному часі ми, читаючи, можемо спостерігати і так висновувати, опираючись на здобутки поколіннєвих теорій (Хосе Ортега-і-Гассет, Карл Маннгейм, П'єр Бурдьє), праці польських дослідників, зокрема соціологів Бартломея Козери¹⁵, Гжегожа Новацького¹⁶, Єжи Микуловського-Поморського¹⁷, Лукаша Сохи¹⁸ та літературознавця Казімежа Вики¹⁹. Це – стан ровесництва, прив'язаність до одного історичного часу, стан молодості, у якому здійснюється учнівство і розпочинається життєвий старт, а ще такий стан юнацької екзистенційної вразливості до світу, який дозволяє юнацькій сукупності як уповні відчувати тиск життя, так і набутти спільних цінностей та ідеалів у процесі історичного переживання, щоб солідарно їх проявляти в соціумі²⁰.

Зрозуміло, що автор такої мети не ставив, йому йшлося про осмислення модерністських пошуків групи, та й про соціально-політичний контекст Великої Війни 1914-1918 р., у якій польська і українська спільноти витворили власні героїчні покоління, у книзі не йдеться. Очевидно, в часи застою, у які писалася робота, на ці теми польської та української історії були накладені стигми умовчання. Водночас ілюстративний матеріал українського видання натякає на той травматичний досвід учасників *artes*, що певним чином спровокував їхні політичні нейтральні чи ліві погляди. Таким промовистим прикладом є фото Людвіка Ліллє у військовій формі 1915 р., яке підказує, що він був учасником Першої світової війни (с. 41). Загалом політичні події, незручні для цензурованих 70-х

¹³ Ю. Бірюльов, *Артес (Artes)*, [в:] *Енциклопедія Львов*, ред. А. Козицький та І. Підкова, т. 1, Львів 2007, с. 96-97.

¹⁴ Д. Горбачов, *Артес*, [w:] <https://esu.com.ua/article-43386> (20.01.2025).

¹⁵ *Wzory społeczno-kulturowe młodego pokolenia*, pod red. B. Kozery i T. Michalczyka, Opole 1991.

¹⁶ G. Nowacki, *Kultura polityczna pokolenia „Sierpnia '80”*, Warszawa 1991.

¹⁷ J. Mikułowski-Pomorski, *Pokolenie jako pojęcie socjologiczne*, „Studia Socjologiczne” 1968, nr 3-4, s. 260-277.

¹⁸ Ł. Socha, *Te pokolenia żałobami czarne... Skazani na śmierć i ich sędziowie 1944-1954*, Warszawa 1984.

¹⁹ K. Wyka, *Pokolenia literackie*, Kraków 1977.

²⁰ І. Роздольська, *Поняття літературної спільноти: науковий статус і дослідницькі можливості*, [в:] І. Роздольська, *Літературний феномен Українських Січових Стрільців: функціонування та структура покоління*, Львів 2020, с. 83.

рр., у книзі присутні лапідарно, біографічно вмотивованими пуантами оповіді, наприклад, згадано бої за Львів 1918 р., які перешкодили Леону Должицькому повноцінно показати львів'янам виставку власних творів (с. 30), чи відхід Мечислава Висоцького від групи у зв'язку із ендецькими контактами (с. 118).

Учасників, які мали різне національне (польське, українське, єврейське) походження, об'єднує означений стан ровесництва, адже усі народилися між 1897 і 1904 рр. в Австро-Угорській імперії. Фаза мистецького учнівства учасників стосується координат Львова, Кракова, Парижа, Берліна – навчання у Львівській академії мистецтв чи Державній Промисловій школі, Львівській Політехніці, Мистецькій школі Олекси Новаківського, Краківській академії мистецтв, школі Фернана Леже, переймання різних модерністських досвідів. Із цим періодом пов'язане набуття майбутніми артесівцями власної мистецької ідентичності як виразно естетської і модерністсько-авангардистської. Важливою є заувага, що «во-ни мали за собою (чи навіть іще переживали) воєнний досвід, який не в одного затримував життєвий старт)» (с. 73), що певним чином пояснює стримане ставлення митців до політики у подальшому, але не пояснює «лівих» ідеологічних симпатій. Зібраний фактаж підтверджує наявність дружніх взаємин поміж артесівцями поза рамками творчої взаємодії, спільне творення єдиного культурного кола іще до початку створення групи. А у фазі існування групи у 1929-1935 рр. уже маємо вивершення колективного кредо творчої молоді, її стан поколіннєвої зрілості, коли людська одиниця починає транслювати не лише власні амбіції, але цінності спільноти, із якою є солідарною, спроби творили силове поле навколо утвореної групи. Кредо групи транслюють спільні виставки, творчі практики учасників, тези у *Лустівці* (*Ulotka*), широка стильова палітра пропозицій нової модерності – від постімпресіонізму, через формізм, кубізм, конструктивізм, сюрреалізм до нового реалізму і навіть до заангажованості.

Таким чином майбутнє генераційне прочитання творчої спільноти *artes* має перспективу, адже, погодьмося із думкою К. Вики, що без міжгалузевої категорії покоління жодна системна гуманітарна галузь не зможе обійтися:

Istnieje specjalny samoistny problem pokoleń. [...] Problem ten dla swego rozwiązania domaga się swoistej metody [...] – socjologicznej intuicji, uzbrojonej w wiadomości z rozmaitych dziedzin, komunikujących się jednakże ze sobą na ternie ponadosobowej wspólności artystycznej i humanistycznej [...] bardzo pomocnej na wielu etapach ewolucji literackiej i artystycznej...²¹.

У генетичному контексті стильових пошуків групи найближчими представлено здобутки пластиків Краківського мистецького осередку як учителів-попередників молодшого покоління, а сама група – чоловою в оформленні львівського модернізму: «...монографія Об'єднання *artes* стала основою для багатьох наступних

²¹ К. Wyka, *Pokolenia literackie...*, s. 57.

розвідок, встановила канонічну хронологію початку львівського модернізму» (с. 13). Якщо дивитися у площині власне польського мистецького досвіду, то це безсумнівно. Адже літературно-естетичний рух *Молодої Польщі* родом із Кракова, а українська молодь Львова синхронно із *Молодою Польщею* творила власний модернізм у форматі *Молодої Музи* у Львові на початку 1900-х років, взаємодіючи із польськими однодумцями і творчо, і «наживо». На сторінках газети «Kurjer Lwowski» Іван Франко окреслював прикмети нового стилю Яна Каспровича, із яким приятелював, а також творчість модерних бельгійських поетів²². Очевидно, питання початку львівського модернізму залишатиметься відкритим без опрацювання усіх його полінаціональних мистецьких і літературних проявів.

Частково тема таких творчих взаємин митців у монографії окреслюється – у польсько-єврейській літературно-мистецькій проекції, доповнена покликаннями на найновіші праці із теми П. Слодковського²³, і у площині українсько-польської літературно-мистецької комунікації групи. Для українців ці фрагменти особливо цікаві. Виразно окреслена творча співдія артесівців із українською групою АНУМ, із Павлом Ковжуном. Українські часописи естетського напрямку («Назустріч», «Мистецтво») друкували як репродукції робіт *artes*, так і окремі програмні статті, як це було із працею Отто Гана *Конструктивізм, надреалізм і що далі*, надрукованою українською мовою 1932 р., і яка польською мовою вийшла 1935 р. (с. 135). Згадані імена Олександра Архипенка, із яким Л. Лілле перетинався у Берліні, Романа Турина, який був близький артесівцям і *європейська екзистенція*²⁴ якого починає тепер розкриватися, Северина Борачка, Святослава Гординського, вміщено свідчення Володимира Ласовського (с. 296-297) про товаришування з О. Ганом і його зацікавлення українським мистецтвом.

Перспективність міждисциплінарного прочитання широкої багатонаціональної панорами львівського модернізму міжвоєнного періоду у складній творчій і ідеологічній взаємодії польської, української, єврейської пропозицій заховано у назві українського варіанта розвідки, у якій уже задекларовано розширений погляд на ключову проблему через концепт *іншого*: *artes [та інші історії львівського модернізму]*. Власне поняття *іншого* дає змогу уникнути амбівалентного протистояння колективних ідентичностей на рівні *свій – чужий* і омовити через *іншого* усі можливі сенси досліджуваного.

Ірина Роздольська,

Львівський національний університет ім. Івана Франка

²² І. Франко, *3 галузі науки і літератури*, [в:] <https://www.i-franko.name/uk/LitCriticism/1891/ZGaluziNauky/2.html> (20.01.2025).

²³ P. Słodkowski, *Modernizm żydowsko-polski. Henryk Włodarski a historia sztuki*, Warszawa 2019.

²⁴ Р. Яців, *Феномен Турина: Історія про те, що художник без своєї спадщини не існує*, [в:] <https://zbruc.eu/node/97316> (20.01.2025).

RECENZJE

Г. Космолинская, Ф.В. КАРЖАВИН И ЕГО АЛЬБОМ «ВИДЫ СТАРОГО ПАРИЖА», Москва: Новое литературное обозрение 2023, 296 сс. (Серия Очерки визуальности).

W serii Oczerki wizualnosti wydawnictwa „Nowoje litieraturnoje obozrienije” ukazała się monografia moskiewskiej badaczki Galiny Kosmolińskiej, poświęcona – znanemu dotychczas tylko z rękopiśmiennej kopii ze zbiorów Biblioteki Naukowej Państwowego Uniwersytetu Moskiewskiego (Dział Rękopisów, № 472) – albumowi Fiodora Wasiliewicza Karżawina *Widoki starego Paryża*.

Pełna niespodziewanych zwrotów biografia F. Karżawina (1745-1812) od dawna przykuwała uwagę badaczy, stając się kanwą powieści historycznych, a nawet filmu dokumentalnego. Sam Karżawin, wywieziony potajemnie w wieku 7 lat do Paryża, w którym spędził prawie dwadzieścia lat (1752-1765 i 1773-1776), boleśnie odczuwał swoją wyjątkowość, co potwierdza autobiograficzna notka na egzemplarzu traktatu Pietra de' Crescenziego *Il Libro della agricultura* (Venezia 1519), będącego jego własnością:

...американский житель;
парижский воспитанник,
петербургский уроженец;
**в родине не свой;
в сем мире чужой,
в боге упокоюсь
аминь¹.**

¹ Wytłuszczenie moje – E. M.

Ukazanie się monografii poprzedziła seria artykułów badaczki z lat 1989–2020, spośród których najważniejsze było niewątpliwie studium *Неизвестный альбом Ф.В. Каржавина «Виды старого Парижа»*², sygnalizujące i zapowiadające podjęcie pogłębionej analizy tego ze wszech miar interesującego zabytku, poświadczającego rosyjsko-francuskie kontakty w zakresie sztuk wizualnych i architektury.

Recenzowana monografia składa się z dwóch części, poprzedzonych przedmową (s. 7-10). W części pierwszej *Theodore Karjavine i jego paryski album* (s. 11-157) autorka zapoznaje czytelników z biografią „rosyjskiego paryżanina”, dopełniając i weryfikując koczujące z publikacji do publikacji fałszywe bądź co najmniej wątpliwe informacje o życiu Karżawina i upolitycznione interpretacje jego dokonań (np. te, które próbowały upatrywać w nim przyjaciela Aleksandra Radiszczewa czy „korespondenta” Mikołaja Nowikowa).

Następnie niezwykle skrupulatnie śledzi historię powstawania albumu, który dzięki jej wcześniejszym pracom udało się ostatecznie przypisać Karżawinowi (w zachowanym manuskrypcie brakuje bowiem kilku początkowych kart, które późniejsi właściciele zastąpili innymi). Badaczce udało się ustalić, że album powstał w latach siedemdziesiątych XVIII w., kiedy Karżawin był pomocnikiem poznanego w Paryżu wybitnego rosyjskiego architekta Wasilija Bażenowa, nadzorującego planowaną rekonstrukcję starego moskiewskiego kremla (która – jak przyjęto sądzić – nie została ostatecznie zrealizowana ze względu na niechęć Katarzyny II do Moskwy i zbyt wysokie koszty). Do dzisiaj zachowała się większa część makiety tego imponującego projektu Bażenowa, eksponowana obecnie w Państwowym Muzeum Architektury im. A.W. Szczusiewa w Moskwie. Rekomendując zarządowi Kremłowskiego projektu osobę Karżawina, Bażenow zwracał uwagę nie tylko na jego biegłość w zakresie sporządzania szkiców i rysunków, ale podkreślał też znajomość matematyki, fizyki oraz języków obcych, w tym łaciny, francuskiego i greki, co predestynowało go do tłumaczenia dzieł „о величавых пропорциях Архитектуры» i podjęcia zajęć w szkole dla przyszłych architektów przy Kremłowskim Arsenalu.

Część druga to aneks, w którym po raz pierwszy został opublikowany rękopiśmienny album Karżawina, zawierający wierne odwzorowanie 23 wchodzących w jego skład rycin wraz z objaśnieniami autora (s. 159-196), a także niezwykle obszerne komentarze wydawcy (s. 197-252), wzbogacone staraniem dobranymi materiałami ilustracyjnymi, uzupełniającymi przekaz osiemnastowiecznego autora w tych miejscach, kiedy Karżawin wspomina w opisie o niezachowanych lub niewidocznych lub słabo widocznych na rycinie obiektach, a także korygujące jego błędy.

Album – jak dowodzi badaczka – pierwotnie miał on być swojego rodzaju podręcznikiem, kompendium, ilustrującym źródła pięknej architektury („для изъяснения, откуда произошла красивая Архитектура”). Temu celowi był podporządkowany wybór prezentowanych w nim obiektów architektonicznych i rozwiązań urbanistycznych, zaczerpniętych z jednego z wydań *Nouveau Plan de la Ville et Faubourgs de*

² Г.А. Космолинская, *Неизвестный альбом Ф.В. Каржавина «Виды старого Парижа»*, «Панорама искусств», вып. 12, Москва 1989, с. 338-352.

Paris par élévation Jean-Denis Janviera (pierwsze wydanie, Paryż 1748). Z tego źródła pochodzą 22 ryciny, przy czym Karżawin zastosował własny plan prezentacji obiektów, rozpoczynając od pałaców (Le Palais en la Cite, Le Palais Royal, Le Louvre, Le Palais des Thuilleries, Le Palais d'Orleans appele Luxembourg itd.) poprzez budynki użyteczności publicznej (Hôtel de Ville, czyli ratusz, i Dom Inwalidów) i obiekty architektury sakralnej (katedra Notre-Dame de Paris, stary kościół Saint-Germain-l'Auxerro, kościół św. Genowefy z opactwa Sainte-Geneviève, opactwo Saint-Germain-des-Prés), kończąc pokazem bram oraz łuków tryumfalnych (w tym wzniesionych w XVII w. bram Saint-Denis i Saint-Martin) francuskiej stolicy, która w jego ocenie była miastem idealnym. Poprzedza je dodana do albumu w latach 1790-tych *Lutetia urbs Parisiorum* z roku 1607, czyli panoramiczna mapa miasta Léonarda Gaultiera³. Autor albumu oznaczył na tej mapie zabytki z wyspy Île de la Cité, a także zabytki, które zostały zburzone w czasie rewolucji francuskiej, w tym pomnik konny Ludwika XIV zniszczony przez rewolucjonistów.

Niektóre elementy grawiur obok numerów, przyporządkowanych konkretnym obiektom architektonicznym, Karżawin wyróżniał poprzez dodanie słowa *sic*, a także komentarzami o aktualnym wyglądzie i funkcji prezentowanego obiektu. Tak np., opisując rycinę, przedstawiającą Pałac Inwalidów (L'Hôtel de Mars ou des Invalides), objaśnia, że jest to szpital i pensjonat dla oficerów i zwykłych żołnierzy, którzy zostali ranni podczas służby w armii królewskiej. I dodaje: „Подобнаго строения для таковаго же предмета нигде в целом свете нет”. Pod grawiurą przedstawiającą Plac Królewski (La Place Royale) zamieszcza informacje o dacie jego powstania, kształcie urbanistycznym, a także dodaje, że ogrodzony plac był miejscem wieczornych spacerów nianiek z dziećmi bogatych mieszkańców okolicznych rezydencji. Ponadto – jak zauważa Kosmolińska – w opisie tego ulubionego przez Francuzów miejsca autor odtwarza trasę spacerów poprzez wskazanie kolejnych mijanych przez spacerowiczów obiektów: np. fontanny i budynku słynnej opery, którą odwiedzał w czasie pobytu w Paryżu, a który, jak dodaje, spłonął w 1764 lub w 1765 roku. Kończy opis smutną konstatacją: «Ныне совсем не то».

Prezentując Place Louis-le-Grand i otaczające go wytworne kamienice, zbudowane w 1700 r. doda, że w jednej z nich mieszkał rosyjski ambasador Siergiej Wasiliewicz Sołtykow (właśc. Sałtykow), a on, najpierw sam, a potem z innym studentem Sorbony – Grigorijem Sobolewskim – zajmował przez pewien czas pomieszczenie na poddaszu rezydencji. Odnosi też, że przed bramą na Place de Greve są obecnie urządzone pokazy ogni sztucznych i wykonywane są egzekucje skazańców. Przy rycinie La Sorbonne dopisze, że tę ważną uczelnię odwiedził sam Piotr I, który podziwiał sarkofag i marmurowy nagrobek kardynała Richelieu. W niektórych miejscach odsyła czytelnika do hasła *Paryż* z francuskiej *Encyklopedii*, wskazując, że może on również sięgnąć do rosyjskiego tłumaczenia z 1770 roku⁴.

³ W komentarzach skorygowano zapis Karżawina, który błędnie datował mapę na rok 1627.

⁴ [Жокур Л. де.] *Париж. Статья из Энциклопедии*, Санкт-Петербург: При Имп. Акад. Наук 1770.

Zdaniem Kosmolińskiej album Karżawina miał wyraźnie edukacyjny charakter. Opisom poszczególnych zabytków architektury towarzyszyły w nich wzmianki o twórcach poszczególnych obiektów (architektach, malarzach, rzeźbiarzach, kamieniarzach i in.), a także teoretykach sztuki. Spośród najważniejszych wymienimy choćby takich, jak Peter Paul Rubens, Louis Le Vau / Levau czy Jean Bullant.

Ważnym nowum Karżawinowskiego opisu starego Paryża jest, jak słusznie zauważa Kosmolińska, zespolenie informacji, zaczerpniętych ze źródeł pisanych, z jego własnymi, ożywiającymi narrację, obserwacjami. Album Karżawina nie tylko zapoznawał uczniów moskiewskiej szkoły z najcenniejszymi zabytkami Paryża, ich historią i twórcami, lecz także zaznajamiał z miejscami owianymi legendą. Na panoramicznym planie zaznaczył Karżawin pałac, z okna którego Karol IX dał sygnał do rozpoczęcia rzezi hugenotów w 1572 r., znanej jako Noc św. Bartłomieja, dodając, że pałac został ostatecznie zburzony, gdy on sam był jeszcze chłopcem, około 1756 lub 1757 r., wspomina legendarną basztę Tour de Montgomery i tajemniczego więźnia Bastylii, zwanego Człowiekiem w Żelaznej Masce.

Autorka monografii wykorzystała bogatą literaturę w języku rosyjskim, francuskim i angielskim. Indeksy ilustracji (z rozbiciem na wykaz ilustracji włączonych do części pierwszej publikacji i komentarzy oraz ilustracji z albumu Karżawina), wykazy nazwisk i toponimów, ułatwiają lekturę całości i pozwalają czytelnikowi wyrobić sobie własne zdanie o zawartości, a niezwykle kompetentne komentarze Kosmolińskiej również o wartości merytorycznej *Widoków starego Paryża*.

Eliza Małek
Uniwersytet Łódzki

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia zawartości kwartalnika „Slavia Orientalis” w roku 2024 w układzie alfabetyczno-działowym

I. ARTYKUŁY

- Bilavych, Halyna (Білавич, Галина). Fedchyshyn, Nadiya (Федчишин, Надія) – Гаївковий фольклор Західної України: від етнографічних досліджень Франтішека Ржегоржа до сучасного побутування [2024, nr 4, s. 15-29; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Bilyk, Natalia (Білик, Наталія) – «Небо великих надій»: архітектурний екфразис у романі П. Загребельного *Диво* [2024, nr 4, s. 45-60; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Boyko, Nadiya (Бойко, Надія). Kotkova, Liudmyla (Коткова, Людмила) – Об’єктивація емотивного концепту *любов / кохання* в поетичній картині світу Сергія Жадана [2024, nr 3, s. 161-176; *Językoznawstwo*].
- Czapla, Anna – Obraz dawnego powiatu husiatyńskiego nazwami pisany [2024, nr 3, s. 191-209; *Językoznawstwo*].
- Davydiuk, Viktor (Давидюк, Віктор) – Українська «коза» та польський «коник» у різдвяно-новорічній обрядовості Західного Полісся (реконструкція утраченої традиції) [2024, nr 2, s. 11-28; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Fałowski, Adam – O *pantałyku* raz jeszcze [2024, nr 1, s. 137-146; *Językoznawstwo*].
- Frolyak, Lyubov (Фроляк, Любов) – До питання про мовно-культурну асиміляцію переселенців з Бойківщини на Донеччину в Україні [2024, nr 1, s. 181-194; *Językoznawstwo*].
- Getka, Joanna. Olejnik, Marek – Urbanonimia jako narzędzie budowania tożsamości narodowej Ukraińców i Białorusinów w warunkach kryzysu politycznego [2024, nr 3, s. 211-227; *Językoznawstwo*].
- Głuszak, Dorota – *Mirabilia* w rosyjskich przekładach gazet zagranicznych z XVII wieku [2024, nr 4, s. 31-44; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Gozdek, Agnieszka – Pomiedzy życiem a śmiercią. Wczesna twórczość A. Miré [2024, nr 4, s. 61-75; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Graczykowska, Tamara – Uwagi o feminitywach w moskiewskiej „Trybunie Radzieckiej” (1927-1938) [2024, nr 4, s. 165-179; *Językoznawstwo*].
- Hdakovych, Mariana (Гдакович, Мар’яна) – Етноніми в поемі Івана Котляревського *Енеїда* [2024, nr 1, s. 147-162; *Językoznawstwo*].

- Komisaruk, Ewa – Świat-po-blokadzie w dzienniku Lubow Szaporiny [2024, nr 3, s. 67-82; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Kosmeda, Tetyana (Космеда, Тетяна). Khaliman, Oksana (Халіман, Оксана) – Семантика й прагматика фемінітивів *жіночка, жінка* в українській лінгвокультурі (синхронно-діахронний аспект) [2024, nr 1, s. 195-212; **Językoznawstwo**].
- Kozhinowa, Alla (Кожина, Алла) – Концепт ‘здоровье’ в русском медийном образе мира [2024, nr 2, s. 129-147; **Językoznawstwo. Przekładoznawstwo**].
- Kuca, Zoja. Kucy, Aleksy – Peculiarities of the ‘Body – Soul’ Dichotomy in the Collection of Short Stories by Ludmila Ulitskaya *The Body of the Soul* [2024, nr 1, s. 121-136; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Kunch, Zoriana (Куньч, Зоряна) – Розвиток лексичної сполучуваності детермінованої лексики на прикладі терміна *інфекція* [2024, nr 4, s. 127-146; **Językoznawstwo**].
- Liubych, Alina – Tożsamość osobowa w świetle motywów akwaticznych w twórczości Wasyla Stusa [2024, nr 4, s. 77-91; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Macheta, Lidia – Ikonopisanie i jego modele (liturgiczny, artystyczny, duchowy, mistyczny) w świetle teo-antropologii ontologicznej [2024, nr 1, s. 9-27; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Malej, Izabella – Geniusz rozkładu. Nikołaj Bierdiajew wobec sztuki Pabla Picassa [2024, nr 1, s. 51-69; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Martynova, Hanna (Мартинова, Ганна). Shcherbyna, Tetiana (Щербина, Тетяна) – Діалектний словник як культурний текст [2024, nr 2, s. 67-81; **Językoznawstwo. Przekładoznawstwo**].
- Matveyeva, Natalya (Матвеева, Наталя). Tsar, Ivanna (Цар, Іванна) – Зміни мовної свідомості українців у контексті російсько-української війни [2024, nr 2, s. 83-98; **Językoznawstwo. Przekładoznawstwo**].
- Mezhov, Oleksandr (Межов, Олександр). Kostusiak, Nataliia (Костусяк, Наталія). Navalna, Maryna (Навальна, Марина) – Лексико-граматичні засоби експлікації психоемоційних станів у сучасних українських медіатекстах воєнного періоду [2024, nr 2, s. 111-127; **Językoznawstwo. Przekładoznawstwo**].
- Mordań, Michał – Z antroponimii Łatgalii (imiona Polaków dyneburskich z lat 1945-1991) [2024, nr 3, s. 143-159; **Językoznawstwo**].
- Nechytaylo, Iryna (Нечитайло, Ірина) – Українські прамовні діалектизми в індоєвропейській ретроспективі [2024, nr 4, s. 93-108; **Językoznawstwo**].
- Nowacki, Albert – Refleksje nad tożsamością Donbasu we współczesnej literaturze ukraińskiej [2024, nr 1, s. 89-104; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Poliszczuk, Jarosław – Ментальна топографія травми (за романом Володимира Рафеєнка Петрикор – запах землі після дощу) [2024, nr 1, s. 105-119; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Rudenka, Alena (Руденка, Алена) – Концепт «родина» по данным беларускоязычных текстов [2024, nr 4, s. 147-163; **Językoznawstwo**].
- Rusiecka, Natalia – Protesty 2020 roku jako punkt zwrotny w twórczości poetów białoruskich [2024, nr 3, s. 83-95; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].
- Skoryna, Lyudmyla (Скорина, Людмила) – Літературна біографія «*homo politicus*»: Хмо Олесь Досвітнього – *Азімка* Анни Боярської [2024, nr 2, s. 29-47; **Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo**].

- Stoch, Elżbieta – Sztuki Mikołaja Gogola na scenie lubelskiej w latach 1869-1939 – realizacje polskie i w języku oryginału [2024, nr 3, s. 43-66; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Styshov, Oleksandr (Стишов, Олександр) – Особливості словотворення неологізмів-іменників в українській мові XXI сторіччя [2024, nr 2, s. 99-110; *Językoznawstwo. Przekładoznawstwo*].
- Syska, Katarzyna – Dramat *Umiera chór* Asi Wołoszyny: o niemożliwości i konieczności dialogu inteligencji z narodem [2024, nr 2, s. 49-65; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Trojanowska, Urszula – Świat emocji w powieści Sergieja Dawydowa *Springfield* [2024, nr 3, s. 97-110; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Tykhovs'ka, Oksana (Тиховська, Оксана). Van'oi, Veronika (Баньoi, Вероніка) – Специфіка образу чарівниці в румунських та українських легендах і казках [2024, nr 3, s. 9-24; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Tyszkowska-Kasprzak, Elżbieta – Тема катынского расстрела в романе Елены Катишенок *Джек, который построил дом* [2024, nr 1, s. 29-50; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Videras Sánchez, Fernando – Метафори в романе *Доктор Живаго* и их перевод на испанский язык [2024, nr 2, s. 167-181; *Językoznawstwo. Przekładoznawstwo*].
- Voronina, Olha (Вороніна, Ольга) – Відабревіатурні деривати в контексті лібералізації мовних норм в Україні: соціолінгвістичний і лінгвостилістичний виміри [2024, nr 3, s. 177-189; *Językoznawstwo*].
- Walczak, Jakub – Klasyczni romantycy? Wolfgang A. Mozart, Aleksander Puszkina, Don Juan i „szaleństwo katalogowania” [2024, nr 3, s. 25-41; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Wójtowicz, Marian – O dwóch imionach chrześcijańskich u osób świeckich w starorosyjskiej antroponimii XV-XVII wieku [2024, nr 3, s. 111-126; *Językoznawstwo*].
- Yermolenko, Serhiy (Єрмоленко, Сергій) – Eponyms as a Natural Category: A Case Study on the Field of Eponyms in *Лексикон львівський* [2024, nr 3, s. 127-141; *Językoznawstwo*].
- Zahnitko, Anatolii (Загнітко, Анатолій). Kravchenko, Ella (Кравченко, Елла) – Поетика іменності та безіменності у художньому тексті. (Частина I. Ім'я vs тимчасова безіменність) [2024, nr 4, s. 109-126; *Językoznawstwo*].
- Zambrzycka, Marta – Tendencje postmodernistyczne w ukraińskiej sztuce okresu transformacji i pierwszego dziesięciolecia niepodległości [2024, nr 1, s. 71-87; *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*].
- Zeldowicz, Gennadij (Зельдович, Геннадий) – Лирический текст и коммуникативная структура предложения: стихотворение О.Э. Мандельштама «Сестры – тяжесть и нежность, одинаковы ваши приметы» [2024, nr 1, s. 163-179; *Językoznawstwo*].
- Zemsał, Piotr – Akcja J. Prigożyna 22-23. 06. 2023 w biegunowych dyskursach na portalach „Российская газета” i „Медуза”. Analiza nominacji [2024, nr 2, s. 149-165; *Językoznawstwo. Przekładoznawstwo*].

II. RECENZJE

- Horofianiuk, Inna (Гороф'янюк, Інна) – Наталія Хібеба, БОЙКІВСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ В ТЕКСТАХ: ОБРЯД І СЛОВО, НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Львів 2021, 712 с. (Серія «Діалектологічна скриня») [2024, nr 1, s. 213-218; *Recenzje*].

Małek, Eliza – Л.А. Курышева, Н.В. Карева, И.И. Федюкин, А.Ю. Соломеин, КУЛЬТУРНЫЙ ИМПОРТ «ПОЛИТИЧНЫХ ОБХОЖДЕНИЙ»: РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЕ КОНТАКТЫ И ПЕРЕВОДНАЯ БЕЛЛЕТРИСТИКА В ПЕТРОВСКУЮ ЭПОХУ, Москва – Санкт-Петербург: Альянс-Архео 2022, 512 с. [2024, nr 3, s. 229-234; Recenzja].

Sidor, Monika – MŁODA ROSJA. POZASYSTEMOWE FORMY KULTURY, red. M. Kowalska i B. Brązkiewicz, Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka 2024, ss. 182 [2024, nr 1, s. 219-222; Recenzje].

Żurawski vel Grajewski, Przemysław – PIERRE GONNEAU, LA GUERRE RUSSE OU LE PRIX DE L'EMPIRE. D'IVAN LE TERRIBLE A POUTINE, ÉDITIONS TALLANDIER, PARIS 2023, SS. 539 [2024, nr 4, s. 181-187; Recenzja].

III. SPRAWOZDANIA

Gruchała, Janusz S. – Sprawozdanie z konferencji naukowej „Aleksander Brückner – sylwetka uczonego” (Uniwersytet Jagielloński, 29. 09. 2023) [2024, nr 1, s. 223-226; Sprawozdanie].

IV. WSPOMNIENIA. SYLWETKI

Kowalczyk, Witold – Profesor Jan Orłowski (21 stycznia 1932 – 27 listopada 2024) [2024, nr 4, s. 9-13; Pamięci tych, którzy odeszli].

V. BIBLIOGRAFIA

Bibliografia zawartości kwartalnika „Slavia Orientalis” w roku 2023 w układzie alfabetyczno-działowym – opracował Bartłomiej Brązkiewicz [2024, nr 1, s. 227-231; Bibliografia].

*Opracował
Bartłomiej Brązkiewicz*